

ISSN 2521-6570

DOI:10.17721/sophia.2023.22

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
27.11.23 (протокол №6)

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 про внесення до Державного реєстру
ДК № 1103 від 31.10.02

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна;
☎ (38044) 239 32 22, 239 31 58, 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

Алруб Абу Емад Джихад в українському суспільстві: практика, здобуття перемоги та налагодження миру	4
Вергелес К. М., Куліш П. Л., Вергелес Т. М. Сучасні проблеми соціокультурної та релігійної трансформації українського суспільства.....	7
Добровольська К. В., Рома А. І. Становище жінки в Давньому Римі: трансформації від язичництва до християнства	12
Максименко І. Г. Релігійна віра як об'єкт аналізу в наукових працях сучасних українських дослідників	16
Маланяк А. О. Єдність Церкви Христової в інтерпретації Мужів апостольських	22
Предко О. І., Костюк О. В. Релігійний символ: сутність та форми прояву	27
Сарапін О. В., Пілецький Є. А. Концепт "громадянська релігія" Р. Белли: особливості ідентифікації та мотиваційні чинники	32
Стецяк І. В. Особливості функціонування Української Православної Церкви в умовах Російсько-Української війни	38
Фенно І. М. Реакція лідерів християнських спільнот України на повномасштабну російську агресію (на прикладі ПЦУ та УГКЦ)	44
Харьковщенко Є. А., Орловський Р. В. Перші кроки проповідницької активності Чарльза Тейза Рассела	48
Швед З. В. Витоки філософського дискурсу в єврейській духовній традиції XII століття.....	54
Шепетяк О. М. Шляхи подолання смерті в релігіях світу	59
Шиманович А. О. Природа і мета теології в інтерпретації Режинальда Гаррігу-Лагранжа.....	65

ФІЛОСОФІЯ

Вдовиченко Г. В. Київська філософська школа другої половини XX століття і витоки кризи марксизму-ленінізму у вишах УРСР: досвід Київського державного університету (кінець 40-х – середина 60-х років XX століття).....	68
Гуменюк Ю. В. Альтруїзм: духовні та релігійні аспекти	77
Туренко В. Е., Нетецька Є. В. Емпедоклівська філософія політики і права: між практикою і теорією.....	82
Шашкова Л. О., Крилова С. А. Академічна доброчесність і академічна харизма вченого: цінності відкритості й довіри	86
Наукові повідомлення	91
Наші автори	155

RELIGIOUS STUDIES

Alrub Abu Emad Jihad in the ukrainian society: practice, victory achievement and making peace	4
Vergeles Kostiantyn, Kulysh Pavlo, Vergeles Tatiana Current problems of socio-cultural and religious transformation of ukrainian society	7
Dobrovolska Kateryna, Roma Andrianna The position of women in Ancient Rome: Transformation from Paganism to Christianity	12
Maksymenko Ihor Religious faith as an object of analysis in the scientific works of contemporary Ukrainian researchers	16
Malanyak Andrii The Unity of the Church of Christ in the Interpretation of the Apostolic Fathers	22
Predko Olena, Kostyuk Oleksander Religious symbol: essence and forms of manifestation	27
Sarapin Alexander, Piletsky Eugene R. Bellah's concept of "civil religion": identification features and motivational factors	32
Stetsiak Ioann Features of the functioning of the Ukrainian Orthodox Church during the Russian-Ukrainian war	38
Fenno Iryna The reaction of the leaders of Christian communities of Ukraine to the full-scale russian aggression (on the example of the OCU and the UGCC	44
Kharkovshchenko Yevhen, Orlovskyi Roman The first steps of the preaching activity of Charles Taze Russell	48
Shwed Zoya The origins of philosophical discourse in the Jewish spiritual tradition of the 12th century.....	54
Shepetiak Oleh The negotiation on death in the world religions	59
Shymanovych Andrii The nature and goal of theology according to Réginald Garrigou-Lagrange's interpretation.....	65

PHILOSOPHY

Vdovychenko Heorgiy Kyiv philosophical school and the origins of the crisis of marxism-leninism in higher education of the ukrainian SSR: the experience of Kyiv State University (late 1940s – mid 1960s).....	68
Humeniuk Yuliia Altruism: spiritual and religious aspect	77
Turenko Vitalii, Netetska Eugenia Empedocles' philosophy of politics and law: between practice and theor.....	82
Shashkova Liudmyla, Krylova Svitlana Academic integrity and academic charisma of the scientist: values of openness and trust.....	86
Scientific reports	91
Our authors	155

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 28-423.78-768:355.087.2(=411.21-737):355.01(470:477)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.1>

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

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДЖИХАД В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ПРАКТИКА, ЗДОБУТТЯ ПЕРЕМОГИ ТА НАЛАГОДЖЕННЯ МИРУ

Розглянуто концепцію та практику джихаду як важливого чинника практичного життя на тлі широкомасштабного російського вторгнення 24 лютого 2022 р. в Україну, якому передували тимчасова окупація Кримського півострова та Донбасу України. Визначено причини розпочатої війни, а також спроби практичної реалізації концепції "русского міра", що призвело до загарбання частини визнаної усім цивілізованим світом території незалежної України як держави. Одним з актуальних питань є практика джихаду в умовах зазначеної війни в українському суспільстві, а саме реальне застосування певних здобутих знань і навичок як одного з важливих чинників участі мусульман у національно-визвольній боротьбі українців проти російської агресії задля досягнення Україною перемоги та забезпечення миру між відповідними країнами. У студіюванні порушеної теми здійснюється об'єктивне тлумачення терміна "джихад", що передбачає різноманітні способи боротьби, зокрема участь мусульман у бойових діях. Зазначено, що в лавах ЗСУ воює багато мусульман, котрі пліч-опліч з українськими побратимами та з представниками інших різних народів і релігій героїчно боронять українські землі. У цьому контексті вони беруть участь в справедливій війні, тобто правильно скеровують свої дії відповідно до релігійних постулатів свого вірування. Методологія здійсненого дослідження ґрунтується на дотриманні принципів забезпечення наукової об'єктивності, а також на засадах інтердисциплінарності та на правилах віднаходження достовірних та інформаційно важливих матеріалів для виконання вищезазначеного дослідження, приділяючи при цьому увагу значенню правильного оцінювання тлумачень використовуваних термінів.

Ключові слова: джихад, практика, араби, українці, російська агресія, війна, перемога, мир.

Постановка проблеми. Важливим є забезпечення об'єктивного тлумачення та правильного розуміння концепції джихаду з огляду на ісламські доктрини, зокрема в контексті національно-визвольної боротьби України проти московитсько-російської агресії. Потрібна мотивація для участі мусульман (в тому числі арабів) у лавах Збройних сил України з урахуванням законів шаріату. Всебічне студіювання поняття джихаду та його застосування в практичному житті допоможе розв'язати проблеми щодо воєнних конфліктів і забезпечення миру, що є детермінованим розвитком освіти, науки, економіки, міжнародних відносин, культурно-релігійного діалогу та толерантності в суспільстві.

Аналіз останніх досліджень. Сформульована проблема має важливе значення та потребує свого дослідження з метою отримання поглиблених знань про концепцію джихад як про важливий чинник забезпечення перемоги та налагодження миру в умовах сучасної глобалізації світу, яка, на превеликий жаль, періодично супроводжується різними регіональними воєнними конфліктами, а також участі мусульман України у війні проти російської агресії. Стосовно вивчення зазначеної проблеми необхідно назвати науковців, котрі вже висвітлювали свої погляди щодо означеної проблеми у відповідних наукових роботах. Це, наприклад, Е. Абу Алруб – "Джихад як складова концептів війни і миру в ісламі" (2009), С. Аріфов – "Джихад" (2020), Е. Абу Алруб – "Ставлення ісламу до питань війни і миру" (2007), Е. Абу Алруб – "Ідеології війни і миру в теології традиційного ісламу" (2008), Е. Абу Алруб – "Релігійна толерантність в українському суспільстві: набутий досвід, упровадження" (2022) та інші.

Мета дослідження полягає в об'єктивному дослідженні поняття джихаду як доктрини шаріату та мотивуванні участі мусульман України в національно-визвольній боротьбі проти російської агресії, здобутті перемоги та налагодженні миру для розвитку суспільства в умовах глобалізації.

Наукова новизна дослідження полягає у цивілізаційному осмисленні поняття "джихад", зокрема його практики в українському суспільстві, а також в об'єктивній інтерпретації цього поняття на основі застосування належної методології. Доведено вмотивованість участі мусульман, зокрема арабів, у національно-визвольній війні України, що є справедливою та спрямованою, на опір російській агресії.

Виклад основного змісту. Розглядаючи порушену проблему, зазначимо, що питання війни та миру розглядається у "Священній книзі Кур'ан" на основі численних норм правового характеру. Зокрема, існують різноманітні оцінки щодо цього питання у зв'язку з багатьма випадками конфліктів і суперечок. Водночас у цій книзі є чимало звернень та закликів до ворогів ісламської релігії, зокрібно до самих арабів-ідолопоклонників, котрі виступали проти названої релігії й намагалися перекрутити вчення пророка Мугаммеда (м. бл. й.), перешкоджаючи встановленню його влади й отриманню управління державою [2, с. 237–245]. Варто наголосити, що в "Корані" розглядаються концептуальні засади вчення про джихад, який з огляду на релігійні позиції пояснюється як "священна війна". Крім того, термін *джихад* (араб. الجهاد) має і ширший зміст. Наприклад, у перекладі з арабської це слово означає "намагання, виявлення опору, зусилля, захист релігії тощо", а в названій Священній книзі про *джихад* ідеться як про боротьбу, зокрема й збройну, у разі необхідності такої та з причини наявності інших умов, котрі суперечать законам шаріату [3, с. 115–116; 2]. Згідно з відомостями про джихад в ісламській енциклопедії, це слово в арабській мові має значення "виявлення сили чи докладання зусиль з метою виконання мусульманином певних дій з використанням наявних можливостей". Сюди також включають обов'язкове вивчення релігійних законів і забезпечення своєї життєдіяльності відповідно до правових норм шаріату, вчинення лише добрих справ, боротьбу *муджахид* (араб. مجاهد) із "внутрішніми" (араб. النفس) та зовнішніми негативними явищами, котрі можуть призводити до по-

рушення моральних цінностей ісламу (тут ідеться про боротьбу з явищами, які суперечать законам шариату та пов'язані з підтримкою людиною у нормі свого тіла, духовності, поведінки тощо). Зокрема, термін *джихад* є настановою брати участь у боях з ворогом [10, с. 531–534]. Стосовно цього питання в "Священній книзі Кур'ан" написано, наприклад, таке (Сура 2 : 190): "І борітеся на шляху Аллаха з тими, хто бореться з вами. Але не виявляйте ворожості при цьому, бо ж, воістину, Аллах не любить тих, хто виявляє ворожість" [7, с. 40]. Зі змісту цього фрагмента *айєта* треба зрозуміти, що, окрім причини проголошення про початок бойових дій проти ворога, існує також і заборона вчиняти недозволені речі. Крім того, у Книзі йдеться про необхідність знищувати ворога, виганяти його із загарбаних ним чужих територій, звільняти свою рідну землю тощо (Сура 2 : 191). В іншому фрагменті цієї Священної книги (Сура 2 : 192) зазначається таке: "І якщо вони зупиняться, то Аллах – Пробачаючий, Милосердний!", а в наступному (Сура 2 : 193) є така настанова: "Борітеся проти них, поки не зникне смута, доки релігія не буде належати Аллаху! Але якщо вони зупиняться, то нехай не буде ворожості, окрім як супроти нечестивців" [8, с. 40]. У цих айєтах, окрім настанови здійснювати бойові дії до остаточної перемоги над ворогом і забезпечення вільного функціонування релігії іслам, також ідеться про те, що в разі відмови противника воювати, дозволяється теж і припинити бойові дії. Водночас регламентується продовження боротьби проти грішників, які порушують правові норми Священної книги.

Продовжуючи інтерпретацію розглядуваного питання, необхідно сказати, що його об'єктивне вивчення на основі достовірних писемних джерел і відповідної наукової літератури уможливило отримання адекватних знань, а також забезпечує подолання наявних стереотипів, наприклад, про те, що *джихад* – це війна з невірними, що є ісламофобською пропагандою та перекрученим фактом [3, с. 133–135]. Зазначимо, що, крім настанови обов'язково брати участь у вищезазначених діях (тобто йдеться саме про "джихад із застосуванням сили), є й інші форми реалізації *джихаду*, а саме – вчинення *вербальних* дій (тобто поширення знань про праведне життя у *словесній формі* (пошук, здобуття об'єктивного знання та його правильне практичне застосування), *політична робота* (внутрішня та зовнішня політична боротьба з метою встановлення чи поновлення справедливості, законності, діяльність, спрямована на досягнення перемоги правильного політичного курсу тощо), а також *економічний джихад* (коли за мету ставиться надання фінансової підтримки нужденним верствам населення чи окремим особам), і загалом усі інші можливі різновиди добродійної діяльності [4, с. 225–226].

Далі, у процесі вивчення українського контексту дослідження вищезначеної теми ми виявили, що практика та реалізація концепції *джихаду* має свою давню історію і сягає часів княжої доби історії України. Посилений розвиток воєнно-політичних, культурно-релігійних, зокрема християнсько-мусульманських взаємин на теренах України, відбувались упродовж XVI–XVIII ст. та в новітній історії. Тут варто згадати про українсько-козацько-кримськотатарську спільну воєнну кампанію за участю турецького війська проти Московського царства, коли в 1659 р. спільними зусиллями поблизу міста Конотопа було вщент розбито армію московитського супротивника [9, с. 289]. Як приклад аналогічної спільної військової кампанії можна назвати оголошення турецьким султаном Мехмедом IV війни проти Московії з метою звільнення українського міста Чигирин, що

завершилося поразкою останнього та підписанням 1681 р. Бахчисарайської мирної угоди [8, с. 37–50].

У цьому контексті кримськотатарський мусульманський фактор має особливе значення, особливо на тлі національно-визвольних війн України проти московитсько-російської агресії, одна з яких відбувається і наразі.

Одним з актуальних питань нашого дослідження є участь численних мусульман, зокрема арабів, азербайджанців, кримських татар та інших, у війні, яку розв'язала Російська Федерація проти України на сучасному етапі, а почалася у 2014 р. з окупації Кримського півострова та інших частин території України, зокрема районів Луганської та Донецької областей. Такі події стали наслідком реалізації цілої "...доктрини "русского мира", яка ґрунтується на симбіозі ідей "зібрання одвічно руських земель..." [6, с. 72–74]. Продовжуючи цю думку, також зазначимо, що "Ідея "русского мира" пройшла еволюцію від поетичної метафори до ідеологічного концепту та до політтехнології" [5, с. 61]. Стосовно цього варто наголосити, що "Ідеологічна концепція "русского мира", виступаючи водночас однією з підстав імперських амбіцій Росії, передбачає формування надтериторіальної ідентичності, вагомим складником якої є російська мова як маркер і ідентифікатор росіян на всьому географічному обширі" [5, с. 61–71]. Зауважимо, що така концепція, базована на імперіалістичній свідомості російського соціуму та на державній політиці, та на євразійстві і на шовінізмі, має за мету також реанімувати історично-географічний і культурний ареали колишньої советської імперії шляхом вчинення агресії із застосуванням гібридно-збройних методів проти вільних народів і незалежних держав. Така ідеологема стала першопричиною московитсько-російського вторгнення в Україну, яке на поточний час має свої жакливі наслідки, зокрема й руйнування культових споруд, являє собою загрозу для всього цивілізованого демократичного світу. У зв'язку з цим слід зазначити, що внаслідок російського вторгнення ускладнилося розв'язання проблеми забезпечення розвитку практики толерантності та соціального партнерства у міжрелігійному та культурному діалозі у відповідних суспільствах загалом. Водночас слід обов'язково визнати, що зазначена агресія Росії проти України ще більше згуртувала всіх людей українського суспільства, незалежно від їхньої релігійної чи національної належності, для здійснення успішної боротьби за визволення України від російської окупації. Особливого значення в умовах агресії Росії в Україні має участь багатьох мусульман України, зокрема арабів, у цій боротьбі з урахуванням принципів *джихаду*, який є додатковим мотиватором здобуття перемоги Україною.

На закінчення розгляду цього дослідження необхідно сказати, що питання війни та миру є особливо актуальним як з огляду на ісламські доктрини, так і з огляду на офіційні проукраїнські позиції всього цивілізованого світу. Глобалізаційний розвиток світу демонструє нам економічну та політичну нестабільність у ньому, а також очевидні збройні конфлікти, які виникають на різних континентах нашої планети, зокрема міжконфесійні релігійні непорозуміння тощо. Отже, широкомасштабне вторгнення Російської Федерації в Україну, розпочате 24 лютого 2022 року, супроводжується жакливими наслідками, зокрема й гуманітарною катастрофою не лише для України, а й для цілої низки інших країн Європи, Африки та Азії.

Отже, ісламська інтерпретація проблем війни й миру згідно з концепцією *джихаду* на сучасному етапі характеризується переходом від традиційних визначальних принципів, що були пов'язані з догматами про гріховність людства, до сучасних містичних і етнічних їх оці-

нок та тлумачень від фундаменталістських доктрин до мусульманської ідеології з пріоритетом загальнолюдських цінностей [1, с. 6]. Ще слід зазначити також, що дослідження культурно-історичних та ідеологічних концептів джихаду має велике значення для визначення подальших перспектив, пов'язаних з вирішенням питання про те, якою саме має бути реакція та практична відповідь ісламської цивілізації в умовах воєнних конфліктів, зокрема за умови поглиблення глобалізації світової економіки [1, с. 13].

Висновки. У дослідженні було проаналізовано та пояснено об'єктивне тлумачення та правдиве розуміння концепції джихад, продемонстровано мотивацію участі мусульман у військових діях у лавах Збройних сил України, зокрема – участі арабів в опорі російській агресії з метою здобуття перемоги та налагодження миру у відповідному регіоні. Ретельне студіювання поняття джихад та застосування його норм у практиці є важливою умовою забезпечення розв'язання воєнних конфліктів, а також вадливим фактором успішної боротьби з явищами, котрі суперечать законам шариату, із застосуванням різних методів відповідної протидії. Дотримання норм джихаду є одним із необхідних чинників для забезпечення миру та перешкоджання виникненню конфліктів, а також одним із детермінантів уможливлення розвитку освіти, науки, економіки, міжнародних відносин, встановленню культурно-релігійного діалогу та гарантування толерантності в умовах сучасної глобалізації на нашій планеті та формування нового геополітичного світового порядку, причому ісламська доктрина джихаду в контексті війни та миру на сучасному етапі розвитку людства тлумачиться з урахуванням загальнолюдських цінностей.

Принадно висловлюю щире вдячність моєму науковому консультантові доктору філософських наук, професору Київського національного університету імені Тараса Шевченка *Харьковщенту Євгенію Анатолійовичу*, а також доктору історичних наук, професору Національного університету "Києво-Могилянської академії" *Туранлі Фергаду Гардашкану Оглу* за надану мені можливість використати оригінальні наукові матеріали з їхніх особистих фонд-бібліотек та за висловлені ними поради в процесі виконання мною цього дослідження.

Список використаних джерел

1. Абу Алруб Е. М. Джихад як складова концептів війни і миру в ісламі : автореф. дис. канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2009.
2. Абу Алруб Е. М. Ідеологеми війни і миру в теології традиційного ісламу. *Гуманітарні студії*. Вип. 4. Київ, 2008.

3. Абу Алруб Е. М. Ставлення ісламу до питань війни і миру. *Дні науки філософського факультету – 2007* : Міжнар. наук. конф., м. Київ, 18–19 квіт. 2007 р. Київ, 2007. С. 115–116.

4. Аріфов С. Джихад. Київ, 2020.

5. Киридон А. Чим є "руський мір"? *ПЕРЕЛОМ: Війна Росії проти України у часових пластах і просторах минувшини. Діалоги з істориками*. / ред. В. Смолий ; упоряд. Г. Борjak, О. Ясь. Київ, 2022. Кн. 1. С. 61–71.

6. Муравський О. Чому доктрина "руського мира" стала однією з першопричин російсько-української війни? *ПЕРЕЛОМ: Війна Росії проти України у часових пластах і просторах минувшини. Діалоги з істориками* / ред. В. Смолий ; упоряд. Г. Борjak, О. Ясь. Київ, 2022. Кн. 1. С. 72–74.

7. Преславний Коран: переклад смислів українською мовою / пер. з араб. М. Якубович. Медіна Мунавара. Королівство Саудівська Аравія : Центр ім. Короля Фагда з друку Преслав. Сувою. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Yakubovych_Mykhailo/Preslavnyi_Koran_Pereklad_smysliv_ukrainskoju_movoiu.pdf

8. Turanlı F. The Chyhyryn Military Campaign of the Turkish Army in Right-Bank Ukraine: causes and historical consequences. *Turkish Journal of History*. 2019. Vol. 2, no. 70. P. 37–50. <https://doi.org/10.26650/TurkJHist.2019.18007>.

9. Туранлі Ф. Козацька доба історії України в османсько-турецьких писемних джерелах (друга половина XVI – перша чверть XVIII століття) : монографія. 2-ге вид., виправ. і доп. Київ, 2020.

10. Topaloğlu B. Jihad. *İslâm Ansiklopedisi*. Vol. 7. S. 531–534.

References

1. Abu Alrub, E. M. Jihad as a component of the concepts of war and peace in Islam. (2009). [Author's abstract of an unpublished candidate's dissertation in philos. sciences] Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian].

2. Abu Alrub, E. M. (2008). Ideologemes of war and peace in the theology of the traditional Islam. *Humanitarian studies*, 4, 237–245 [in Ukrainian].

3. Abu Alrub, E. M. (2007). Attitude of Islam to the issues if war and peace. In *Science Days of the Faculty of Philosophy – 2007* (p. 115–116). Publishing House "Kyiv University [in Ukrainian].

4. Arifov, S. (2020). *Jihad*. Ansar Foundation [in Ukrainian].

5. Kyrydon, A. (2022). What's "the Russian World"? In V. Smolii (Ed.), *The TURNING POINT: The war of Russian against Ukraine in the time layers and in the space of the past. Dialogues with historians* (H. Boriak, O. Yas, Compil.; Vol. 1, p. 61–71). NASU. Institute for the History of Ukraine [in Ukrainian].

6. Muravsky, O. (2022). Why did the "Russian World" Doctrine become one of the primary reasons for the Russian-Ukrainian War? In V. Smolii (Ed.), *The TURNING POINT: The war of Russian against Ukraine in the time layers and in the space of the past. Dialogues with historians* (H. Boriak, O. Yas, Compil.; Vol. 1, p. 61–71). NASU. Institute for the History of Ukraine [in Ukrainian].

7. *The Noble Quran: Translation of senses into Ukrainian* (M. Yakubovych, Trans.). (n.d.). Medina Munavvara. The Queen of Southern Aravia: King Fagda's Centre from the Holy Suvoi PUnlication [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Yakubovych_Mykhailo/Preslavnyi_Koran_Pereklad_smysliv_ukrainskoju_movoiu.pdf (Original work published 1434)

8. Turanlı, F. (2019) The Chyhyryn military campaign of the Turkish army in Right-Bank Ukraine: Causes and Historical Consequences. *Turkish Journal of History*, 2(70), 37–50.

9. Turanlı, F. (2020). The Cossack period in Ukraine's history in Ottoman Turkish written sources (the second half of the 16th – the first quarter of the 18th century) (2nd ed.). Publishing House "Kyiv-Mohyla Academy" [in Ukrainian].

10. Topaloğlu, B. Jihad. (1993). In *İslâm Ansiklopedisi*, 7. S. 531–534.

Надійшла до редколегії 15.10.23

Emad Abu Alrub, Doctoral Student
ORCID ID: 0000-0003-4286-3640
e-mail: dr.emadabualrub2@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

JIHAD IN THE UKRAINIAN SOCIETY: PRACTICE, VICTORY ACHIEVEMENT AND MAKING PEACE

A general study of the problem has been presented. Amongst others, there has been considered the concept and practice of jihad as an important factor of the practical life at the background of Russia's large-scale Russia's intervention into Ukraine on 24 February 2022 p., preceded by the temporary occupation of the Crimean Peninsula and Donbas Area of Ukraine. Causes of the initiated war have been identified, as well as the tries of the practical implementation of the "Russian World" concept, which resulted in occupation of a part of Ukraine's territory that is recognized by the whole civilised world. An actual problem is the practice of jihad in conditions of the above said war in the Ukrainian society, and particularly – the actual application of certain obtained knowledge and skills as one of the essential factors of the participation of Moslems in the national-liberating struggle of the Ukrainians against the Russian aggression, so as Ukraine's victory and making peace between the respective countries. The study of the formulated problem includes the objective interpretation of the term jihad, which means various ways of struggling, most notably the participation of Moslems in military actions. We stated that there are a great number of Moslems in the Armed Forces of Ukraine who heroically defend the Ukrainian lands rubbing shoulders with Ukrainian comrades-in-arm and representatives of other peoples and religions. In this context, they take part in a just war that is they direct their actions in the right way in accordance with the requirements of religious postulates of their belief. The methodology of the carried-out study is based on observing the principles of providing the academic objectivity, as well as on the basis of interdisciplinarity and on the rules of identification of adequate and informationally important materials for the implementation of the given study, while also paying attention to the point how it is essential to assess in the right way interpretations of the terms having been used.

Keywords: jihad, practice, Arabs, Ukrainians, Russia's aggression, war, victory, peace.

УДК 316.61+28
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.2>

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

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

П. Л. Куліш, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-6286-6908
e-mail: pavlo.kulich.vn@gmail.com

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

Т. М. Вергелес, викладач
ORCID ID: 0000-0001-8895-5116
e-mail: tvergeles1988@gmail.com

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

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ТА РЕЛІГІЙНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Установлено, що дослідження проблем людини в сучасному соціокультурному просторі потребує всебічного розгляду багатьох аспектів її буття у контексті духовних та релігійних цінностей. Зараз ця проблема актуалізується ще й тому, що процес формування внутрішньоморальної та безперечно різнобічно світоглядно мудрої людини відбувається одночасно із суперечливим процесом становлення сучасного українського суспільства на засадах, принципах та цінностях цивілізованого світу.

Наведено зіставлення двох складників, духовного та релігійного, у контексті дослідження цінностей передбачає процесуальний аналіз не тільки освоєння, засвоєння та присвоєння навколишньої дійсності. Найголовніше, що саме освоєння є формою вияву людини як духовної істоти, її самовизначення, самоідентифікації.

Розглянуто питання про те, що формування особливої системи цінностей є важливим складником людської сутності, яка ґрунтується не на ідеї протидії плоті, а на активності моральної волі людини, адже якщо людина діє, то вона розкриває свою суб'єктивну волю в наявному бутті.

Увагу акцентовано на аналізі тих цінностей, які безпосередньо містяться у подіях, що відбулися, відбуваються чи будуть відбуватися у сучасному соціокультурному просторі України, адже маніфестацією людської волі стають її пересічні бажання, які виражаються у сутнісній, субстанційній характеристиці самого вчинку.

Обґрунтовано, що становлення сучасного українського національного світогляду неможливе без морального складника, оскільки мораль є невід'ємним елементом буття українського народу. Тому цю проблему можна вважати також проблемою духовного світу людини, бо поняття "моральне" перебуває у тісній залежності з такими аспектами людського буття, як: онтологічний, метафізичний, гносеологічний, психологічний та на зрештою релігійний.

Визначено, що під час формування національного світогляду слід урахувати і своє історичне минуле для уникнення негараздів у розбудові сучасного українського суспільства. Сучасна українська держава через запізніле пробудження "демократичної революції" децю втратила зацікавленість до релігії та її впливів на громадян і особливо на молодь.

Доведено, що проблема людини в соціокультурному просторі сучасної України має розв'язуватися на нових цивілізаційних, морально-етичних засадах та принципах, зокрема й принципу толерантності в стосунках з іншими людьми і народами. Бо толерантність – то не звичайне "терпіння", а насамперед порозуміння, повага інших через повагу до себе та, звісно, співчуття та милосердя.

Ключові слова: людина, соціокультурність, суспільство, релігія, духовність, християнство, нація, світогляд.

Актуальність теми зумовлена наявністю та намаганням розв'язати проблеми людини в сучасному соціокультурному просторі, що обумовлює всебічний розгляд багатьох аспектів її буття. Не є винятком і духовні та релігійні цінності, які супроводжують людину і на які вона орієнтується та зрештою спирається. Сьогодні ця проблема набуває ще більшої актуальності, бо вимагає формування внутрішньоморальної цілісності та різнобічного світогляду мудрого й згуртованого українського суспільства, у якому провідна роль не лише збереження, але й розбудови української держави, має належати сучасній українській молоді, бо це без перебільшення майбутнє нашого народу.

Мета статті: дослідити проблеми сучасності в контексті соціокультурної та релігійної трансформації українського суспільства.

Основна частина. Україна, географічно розміщуючись у центрі Європи теоретично мала всі можливості сформувати свідоме, міцно згуртоване, сучасне громадянське суспільство. Проте історично так склалося, що за корумпованої влади, яка була узурпована одним зі злочинних кланів, це стало практично неможливим.

У результаті маємо зіткнення різних духовних цінностей, моральних імперативів, мовнокультурні та релігійні розбрати, які постали штучними перепонами формування не лише національної самосвідомості українців, але й загальнолюдської свідомості.

Проблемам духовності людини та людства значну увагу у своєму різноплановому творчому доробку приділяв наш відомий філософ С. Б. Кримський. В одній зі своїх праць він писав, що "проблема зростання духовності має не тільки універсальні, а й національно-регіональні ракурси, бо у взаємопов'язаному світі XXI ст. кожна нація виступає як своєрідна, неповторна іпостась людства. Тим більше, що глобалізація нашого часу торкається виробничих, технологічних, комунікаційних та фінансово-економічних сфер і не зачіпає диференціації національних культур. При всій планетарності транснаціонального капіталу та весвітнього комунікаційного павутиння Інтернету, Тибет і Швейцарія, Цейлон і Ісландія, фіорди Норвегії і дельта Меконгу й подібні регіони не просто зберігають свою культурну своєрідність, а й залишаються окремими духовними світами. Тож не випадково епоха глобалізації в сучасній

історії заявляється періодами національних ренесансів багатьох країн, включаючи суверенізацію їхнього державного буття. Проблеми духовного відродження є стрижневими і для незалежної України" [4, с. 6].

Проблемність зіставлення двох складників – духовного та релігійного – у контексті дослідження цінностей передбачає аналіз не тільки освоєння, засвоєння та присвоєння людиною навколишнього світу, але й, що найголовніше, саме освоєння й присвоєння є формою вираження людини як духовної істоти, її самовизначення, самоідентифікації. Сприймання людиною навколишнього світу є й буде "визначальним" – це було не лише на початку історії людства, а й залишається у XXI ст. Динаміка духовних орієнтацій загалом, релігійних зокрема, постає однією з основних проблем не тільки для сучасної України, а, у зв'язку з цивілізаційним поступом світу, і для інших народів. Адже немає культури, яка була б ізольованою, "замкненою", бо інакше вона просто припинила би своє існування. Українська культура (як і будь-яка інша) сформувалася під впливом різних культур, перейняла загальнолюдські цінності та змогла побудувати свою самобутню систему цінностей, оригінальну, унікальну, своєрідну [1].

Формування цілісної системи цінностей є важливим складником людської сутності, яка має ґрунтуватися не на ідеї протидії плоті, а на моральній волі людини. У своїй діяльності людина виявляє (втілює) свою суб'єктивну волю в об'єктивному світі. Таким виявом постає вчинок людини, у якому реалізуються її прагнення, що постають сутнісною характеристикою змісту вчинюваного. Сам вчинок розкриває направленість людської дії, її запити, пристрасті, схильності. Перспективи та вибір механізмів і способів їх реалізації виступають правом особистості і відкривають шлях прояву її суб'єктивності.

Цілісна система цінностей допускає виявлення спільного в соціальному і релігійному виборі людини. Відомі українські вчені (В. Лубський, В. Козленко, М. Лубська, Г. Севрюков) у посібнику "Історія релігій" зазначають: "Свобода релігії має як внутрішній, так і зовнішній аспекти вияву, а саме: свободу вибору певного релігійного світогляду і публічне сповідання релігії". І далі: "...ще в перші десятиліття свого існування християнська Церква вважала, що справжня релігійна совість не може існувати потаємно, а має виявляти себе зовні. Крім того, вона визнавала єретиками тих із прихильників християнства, які заперечували необхідність зовнішнього вияву своїх релігійних переконань, вважаючи достатньою лише внутрішню (у совісті) належність до християнства" [6, с. 592].

Історико-культурна і морально-етична традиції – від Античності (Сократ, Платон, Стоїки), Нового часу (Гоббс, Спіноза, Гольбах, Гельвецій), представників німецької класичної філософії – Канта, Гегеля, Фіхте, Шеллінга, отців церкви – Василя Великого, Іоанна Златоуста, Григорія Нисського – розрізняють поняття "благо" і "добро" [2; 3]. І в релігії, і у філософії категорія "благо" має індивідуально-аксіологічне наповнення, яке не збігається за змістом з категорією "добро". Ця категорія, на нашу думку, постає не стільки етичною категорією, а передусім елементом моральної свідомості, вираженням ціннісного ставлення людини до світу. Благо, благість виступають формою збереження "життя заради життя", збереження цивілізації, людськості, людства. Задоволеність людиною особистим життям є проявом щастя, насолоди самим фактом буття у світі, а благо – це задоволеність буттям спільності, людства. Добро, на відміну від блага, пізнається й розкривається завдяки совісті.

Мабуть, тому не випадковим є спільний підхід до категорії "добро" як представників філософії так і богословів. І ті, й інші вважають, що добро необхідно виправдовувати, тобто реалізовувати як в індивідуальній, так і в колективній повсякденній життєдіяльності. Як наголошується в одній із моральних максимів: «Легко любити "дальніх", але важко любити "ближніх"». Тому совість і в релігії, і у філософії виступає внутрішнім "обмеженням" людини щодо неблагих, гнівних, несправедливих діянь. "Обмеженням" також виступають і Абсолют, і Бог, і соціум. Однак саме совість постійно зв'язана з духовним світом людини, її ставленням до себе самої, інших людей, світу загалом [1].

У зв'язку з цим, на нашу думку, постає важлива проблема – це проблема інтеграції (єдності) сутності та існування, індивідуального і колективного, особистісного і соціального в бутті людини і людства. У такій єдності значущими є не лише людська душа (почуття, гадки, хотіння людини тощо), але й спільність, спільнота, людство. Така інтеграція вимагає всебічного аналізу всіх тих цінностей, які вже закладені, закладаються, будуть і мають закладатися у систему процесів, що відбуваються в сьогочасній Україні. Тож є усі підстави стверджувати про проблему (у значно ширшому сенсі цього терміна) духовно-душевного світу людини. В інтегрованій системі цінностей моральність, моральне тісно взаємопов'язані з релігійними, онтологічними, гносеологічними, метафізичними, психологічними факторами, які у своїй інтегрованій цілісності становлять сутність світогляду людини. За своєю суттю світогляд – це практична свідомість, система загальних знань, оцінок, імперативів, що виявляє свою життєздатність у суперечностях суспільного буття, стосунках між людьми всередині суспільства, взаєминах суспільства з природою, людини зі світом тощо. Він визначає всі форми чуттєво-емоційного сприйняття, уявлення, переживання і теоретичного осмислення, включаючи філософію, релігію, етику, естетику. Світогляд завжди є цілісним, але через те, що він, керуючись певними ідеями (блага, справедливості, краси тощо) і ідеалами, задає і виражає ставлення людини до життя, оцінює й нормує його, у ньому виокремлюються такі форми, як етична, релігійна, правова, естетична тощо. Коли йдеться про формування світогляду сучасного українського народу, то варто наголосити на необхідності формування моральності, яка присутня у будь-якій сфері людської життєдіяльності. Якщо об'єктом дослідження постають феномени ставлення самої особистості, розмаїття форм, рівнів та умов її соціального буття разом із розумінням гідності, честі, прав, критеріїв ціннісних орієнтацій тощо, а також із сенсом буття людини і людства загалом, то постійно постають питання моралі й моральності. Зрештою, будь-яка соціальна проблема може постати як проблема моральна (духовна). Як зазначає вже згадуваний нами С. Б. Кримський: "Духовність завжди виступає як альтернатива хаосу, небуттю, спрощенню, коли творча повнота людського буття редукується до тварного початку самовпевненого споживання, коли нівелюється всяка відмінність суб'єктів та панує тотальна посередність. Духовність – це завжди заклик "зверху" здійснити те, що не здійснюється само по собі, наявним чином, що потребує індивідуального розшифрування. Іншими словами, духовність – це ціннісне домобудівництво особистості, якщо під нею розуміти не тільки неповторність внутрішнього світу індивіда, а й індивідуальну неповторність нації, позаяк вона сама є історичною особистістю" [4, с. 7–8].

Досвід минулого і сьогодення українського суспільства є достатньо показовим. У відносно стабільних і оптимістичних 60-х роках ХХ ст. релігійна сфера існувала десь на периферії соціокультурного життя тодішньої радянської держави, до складу якої входила і Україна. Директиви КПРС декларували, що нова генерація радянських людей житиме в комуністичному суспільстві, відповідно – вільному від релігійних забобонів. Науковий атеїзм був складовою частиною марксистсько-ленінського вчення, і мало хто протестував проти того, що водночас фактично знищувався принцип свободи совісті. Але наступні процеси – суспільна криза, перебудова і революційні гасла, розчарування і зацікавлення у нових обрядах пізнання і практики тощо – активізували релігійну сферу, вона знову опинилася на авансцені культурного життя країни.

Нинішня Україна завдяки безґрунтовності нашої попередньої й такої пізньої демократичної революції багато в чому послабила інтерес до релігії, особливо серед інтелігенції й молоді. Якщо в попередні роки з релігійними інституціями і релігійною символікою пов'язували надії на швидкі соціальні зміни і благоустрій життя, то сьогодні багато людей в Україні відверто незадоволені діяльністю та прагненнями певної частини релігійних інституцій на чолі з їх очільниками, новими ієрархами, до прямих і завуальованих зв'язків з корупційною системою "нового капіталізму" і навіть прямими ворогами та агресорами нашої Вітчизни.

Окрім зазначеного, існує ще один фактор незадоволення і дратування. Сучасні етнічні, цивілізаційні, міждержавні конфлікти у світі – це конфлікти, у яких боротьба за доступ до ресурсів, джерел багатства і влади пробуджує багатовікові релігійні антагонізми і початкові, примітивні пласти релігійної свідомості – ксенофобію, повсякденні забобони тощо, – сприймаються на рівні пересічної свідомості як релігійні конфлікти. Ми свідомо наголосили "на рівні пересічної свідомості", і йдеться тут не тільки про примітивну публіцистику, яка поширюється і процвітає, але й про певну частину досліджень, що претендують на рівень академічних, які, не знаючи, що таке загально-філософська і релігієзнавча культура, свідомо мусують релігійні передумови сучасних конфліктів. Перерахувати їх просто неможливо, але релігійну сферу вони вважають першорядним джерелом цивілізаційних і етнічних конфліктів. Хоча, на нашу думку, насправді не все виявляється таким, як його подають деякі дослідники, а йдеться про знакове оформлення та емоційне збудження соціальних і політичних пристрастей, що безпосередньо пов'язані з боротьбою за ресурси, владу і багатство.

Є всі підстави погодитись з американським дослідником Дж. Мейсом, котрий стверджує, що «"західні" рецепти для посткомуністичного світу не можна впровадити в життя за один рік, але такі рецепти обґрунтовані століттями досвіду найуспішнішої суспільно-політичної еволюції в історії людства. Приховані спроби політичної еліти втікати від них і неспроможність духовної еліти зрозуміти їхню суть стоять у центрі суспільно-політичного глухого кута сьогоденної України. Сприймання таких понять, як демократія, відкрите громадянське суспільство, ринкова економіка, повернення власної культурної та духовної спадщини, освоєння новітньої західної думки, – це перший крок, без якого неможливий наступний. За такого кроку немає жодної причини думати, що Україна не зможе з часом розвиватися, як нормальна європейська нація. Але без цього неможливо витравити із себе раба, неможливо подолати

інерцію більшовизму, звільнитися від мертвої руки минулого, яка хапає за горло живих» [7, с. 255].

У цьому сенсі варто згадати й В. Франкла, який говорив про ноосферу чи духовний, метафізичний вимір людини. І говорив він про це не як сторонній філософ, а як психолог, психотерапевт, який відчував цей простір у власному досвіді, причому в екстремальному досвіді перебування у таборі смерті.

Нерідко метафізичний вимір відчуває будь-який серйозний психолог, занурюючись у роботу з реальною людиною. Наприклад, відомий німецький мислитель Е. Фромм стверджував, що зрозуміти індивідуального пацієнта чи будь-яку людину взагалі можна, лише проявивши її відповідь на екзистенційне запитання, її таємну "власну релігію", оскільки значна частина того, що вважається "психологічними проблемами", є просто вторинним наслідком базисної відповіді, а тому марно лікувати, доки не стала зрозумілою ця базисна відповідь – таємна "власна релігія". Ця "власна релігія" є не просто сукупністю умоглядних й відсторонених уявлень, а є такими, що висвітлені переживаннями всього обсягу, всієї течії, усієї тривалості життя, яке продовжується, переривається і поновлюється – народження і смерть, господарчі сезони, вир світил, життєві потрясіння тощо [8].

У різних релігійних системах ці уявлення оформлюються у вигляді різних символік, обрядів, далеко не завжди одних й тих самих етичних настанов, позаяк такі системи виникали та розвивалися у різних умовах, мали різні міфології й ідейні контексти. Тому вони не завжди однаково тлумачили й тлумачать власні уявлення про ритуали, самообмеження у житті людини, форми взаємин між людьми тощо. І навіть більше: вони далеко не завжди задають такі образи самої людини, що є однаковими або принаймні схожими.

Можна порівняти трагічну колізію первородного гріха і хресної спокути як головного шифру людської долі в християнстві та конфуціанський принцип належності людини до ритуалу, культури як гарантії її гармонії з безособовим Дао – загальним устроєм Всесвіту.

У нинішній Україні характерними є нарікання на відчуження, непорозуміння, бюрократизацію і корупцію, напруженість способу життя та щораз більші загрози самому життю, зокрема і в релігійній сфері. Така незадоволеність не є унікальною, вона пронизувала духовну історію від часів стародавнього Ізраїлю й донині. Навіть у сучасних умовах світової глобалізації ці явища ґрунтуються не тільки на матеріально-технологічних можливостях, а й стикаються з гострими і відвертими протестами. Справді, тенденції не тільки примирення та виправдання, а й критики і морального протесту існували в релігійному досвіді людства. Окрім того, історія, зокрема історія релігій, вибудовувалася і продовжує будуватися на поєднанні цих тенденцій відчуження і протесту.

Закономірно постає запитання: як можна пов'язати все вищесказане з проблемами нашого глобалізованого світу, соціуму, людським досвідом, що глобалізується, із законами спільного життя людей у цьому глобалізованому світі? Хоча в попередні часи більшість релігій виникала та оформлялася у критичні моменти історії, процеси їх закріплення, "входження" у людську культуру відбувалися найчастіше в умовах існування традиційних суспільств, відносно стабільних і замкнених.

Та й сучасна повсякденна свідомість пов'язує релігійну дійсність з уявленнями про щось давнє, патріархальне, стійке. Як зазначає С. Б. Кримський у праці "Під сигнатурою Софії": "В арсеналі світоглядно-філософського розуміння світу є дві пари найбільш фундаментальних

категорій "буття – дух" та "історія – культура". Якщо перша пара в тих чи інших варіантах вважалась базисною для визначення гносеологічного подання об'єктів і філософської свідомості, то друга виступала розкриттям онтологічних передумов суб'єкта. Поворот до проблеми онтології суб'єкта через категоріальну схему "історія – культура" починається після того, як становлення класичної наукової картини світу (з її фаустіанськими концептами безкінечного і всезагального в аналізі фізичної реальності) зруйнувало античне уявлення про Космос як оселю людини. Адже фаустіанське світобачення суперечило Арістотелевому визначенню безкінечності як того, у чому не можна жити" [5, с. 254].

У сучасному соціокультурному просторі України з'явився й інший інтерес, цікавість до "чужих". Це новий тип позитивного, але складного і незвичного ставлення до людей, які віками перебували в інших соціальних, культурних і релігійних просторах, у системах іншого духовного змісту. Толерантність у ставленні до іншої людини – це не просто "терпіння", а розуміння, повага, співчуття.

Проблема толерантності належить до сучасних проблем глобального характеру, але наскільки хворобливо відчутним є дефіцит істинного людського ставлення до собі подібних у країні, яка дала світові Т. Шевченка, Лесю Українку, І. Франка, П. Мирного, Марко Вовчок, І. Нечуй-Левицького, В. Стуса, Л. Костенко, М. Вінграновського, А. Горську, Л. Тянюка, М. Коцюбинську та багатьох інших представників української культури. У такій духовній перспективі знову-таки відкривається таке актуальне для сучасної релігійної свідомості поняття, як "діалог".

Діалог передбачає не приниження співрозмовника "аргументами та фактами", діалог – це процес розуміння та усвідомлення людиною самої себе завдяки іншій людині і водночас – усвідомлення іншої людини через себе саму. Діалог – це усвідомлений процес саморозвитку і саморозкриття людини у процесі спілкування і людського розвитку. Основи такого розуміння діалогу були обґрунтовані в працях єврейських мислителів М. Бубера і Ф. Розенцвейга. У православній думці ця проблематика, через сферу православних богословських і літургійних понять, була обґрунтована в працях румунського мислителя Д. Станілоае та іншими.

В умовах глобалізації духовність, культура, релігія постають визначальними домінантами людського буття. Проте в сучасних філософських і наукових дослідженнях соціокультурної реальності зримо виявляється нестача наявного методологічного потенціалу для більш адекватного розкриття суті тих суперечливих і водночас незворотних глобалізаційних трансформацій, які сьогодні розігруються на планеті Земля. Це вказує на неспроможність постмодерністської методології, з її претензіями на граничну новизну і довершеність, не лише з'ясувати специфіку духовного як такого, в його тісному взаємозв'язку з релігією, і її спробами раціонально-філософськи осмислити особливості свого функціонування, а й обґрунтувати необхідність і передусім доцільність власного існування в умовах руйнування смислового змісту будь-яких тлумачень (інтерпретацій).

Завершенням такої руйнації постає вичерпаність наявних герменевтичних та когнітивних процедур описання духовних та духовно релігійних феноменів. В умовах такої методологічної невизначеності необхідними постають пошуки нових фундаментальних підходів до розуміння суті, місця та ролі духовного в суспільстві, його вагомості у формуванні основних засад життєзда-

тності соціального, а також прояснення глибинних тенденцій розвитку сучасної цивілізації. Таке осмислення має ґрунтуватися не на постмодерністському нігілістичному пафосі "кінця історії", а на якісно новій методології дослідження духовності. Сьогодні в ситуації глобальної взаємодії особливого значення набуває прогностична функція. Тому все більш нагальною стає потреба у створенні особливої "проектної логіки", яка сприятиме усвідомленню сутності та динаміки сучасних соціальних процесів. Саме така логіка, на нашу думку, дозволяє намітити інваріанти подальшого соціокультурного руху та уточнити місце і роль феноменів духовного і релігійного.

Варто зазначити, що останнім часом у наукових дослідженнях все більшого поширення набуває ідея конструйованого характеру соціокультурної реальності. Ця ідея ґрунтується на низці міждисциплінарних підходів, серед яких: загальна теорія систем, теорія самоорганізації, теорія катастроф тощо. За допомогою цих теорій можна створювати більш складні моделі реальності, зокрема й моделі культури, духовності і релігії. Нині духовне, духовність, релігія уявляються такими реальностями, які активно конструюються (створяться) людиною, такими, що мають особисту значущість (цінність) та особистий сенс. У сучасних кризових умовах, на нашу думку, одним із можливих ефективних міждисциплінарних підходів до аналізу духовності може стати "концепція радикального конструктивізму", яка нині активно розвивається. Міждисциплінарність цієї концепції жодним чином не принижує її значущості як можливої не-класичної методології дослідження феномену культури і її невід'ємного складника – духовного, а навпаки, надає останній особливої привабливості. Підтверджувана досвідом ефективність застосування цієї концепції з її власною концептуальною базою та герменевтичними засобами осягнення соціальної реальності надає їй право стати надійною методологічною основою дослідження культури й духовності та їх значущостей у подальшому розвої сучасної цивілізації.

Список використаних джерел

1. Вергелес К. Антропологічні виміри православ'я: методологія дослідження сутності та смисли: монографія. Київ, 2017.
2. Вергелес К. М. Культура і релігія в контексті глобалізації. *Гілея*. 2016. № 110. С. 264–267.
3. Вергелес К. М. Особливості функціонування релігії в сучасних соціокультурних процесах. *Гілея*. 2016. № 114. С. 198–201.
4. Кримський С. Б. Заклики духовності ХХІ століття. Київ, 2003. 32 с. (3 циклу щоріч. пам'ятних лекцій ім. А. Оленської-Петришин, 2002 р.).
5. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. Київ, 2008. 367 с.
6. Лубський В., Козленко В., Лубська М., Севрюков Г. Історія релігій: навч. посіб. Київ, 2002. 640 с.
7. Мейс Дж. Україна: матеріалізація привидів. Київ, 2016. 688 с.
8. Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. Киев, 2013.

References

1. Vergeles, K. (2017). *Anthropological dimensions of Orthodoxy: methodology of research essence and meanings*. Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian].
2. Vergeles, K. M. (2016). Culture and religion in the context of globalization. *Gilead*, 110, 264–267 [in Ukrainian].
3. Vergeles, K. M. (2016). Peculiarities of the functioning of religion in modern socio-cultural processes. *Gilead* 2016, 114, 198–201 [in Ukrainian].
5. Krymskyi, S. B. (2003). *Calls for spirituality of the 21st century*. Akademia. (From the series of annual commemorative lectures named after A. Olenska-Petryshyn, 2002) [in Ukrainian].
6. Krymskyi, S. B. (2008). *Under the signature of Sofia*. National University of Kyiv-Mohyla Academy [in Ukrainian].
7. Lubsky, V., Kozlenko, V., Lubska, M., Sevrukov, G. (2002). *History of religions*. Tandem [in Ukrainian].
8. Mace, J. (2016). *Ukraine: the materialization of ghosts*. Clio [in Ukrainian].
9. Fromm, E. (2013). *A man for himself. Investigation of psychological problems of ethics*. Big-Press [in Ukrainian].

Надійшло до редколегії: 15.08.23

Kostiantyn Vergeles, DSc (Philos.), Prof.
ORCID ID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine

Pavlo Kulish, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0001-6286-6908
e-mail: pavlo.kulish.vn@gmail.com
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine

Tatiana Vergeles, teacher
ORCID ID: 0000-0001-8895-5116
e-mail: tvergeles1988@gmail.com
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine

CURRENT PROBLEMS OF SOCIO-CULTURAL AND RELIGIOUS TRANSFORMATION OF UKRAINIAN SOCIETY

The study of human problems in the modern socio-cultural space presupposes a comprehensive consideration of many aspects of his existence in the context of spiritual and religious values. Now, this problem is actualized also because the process of formation of an internally moral and undoubtedly multifaceted worldview-wise person takes place at the same time as the contradictory process of formation of modern Ukrainian society based on the principles, principles and values of the civilized world.

The juxtaposition of two components, spiritual and religious, in the context of the study of values involves a processual analysis not only of mastering, assimilating and appropriating the surrounding reality, but also, most importantly, that mastering itself is a form of manifestation of a person as a spiritual being, his self-determination, self-identification.

The formation of a special system of values is an important component of the human essence, which is not based on the idea of opposing the flesh, but on the activity of a person's moral will. If a person acts, then he reveals his subjective will in the existing being.

Manifestation of human will be its average desires, which are expressed in the essential, substantial characteristic of the act itself. Therefore, the article focuses on the analysis of those values that are directly contained in the events that have taken place, are taking place, or will take place in the modern socio-cultural space of Ukraine.

The formation of the modern Ukrainian national worldview is not possible without the presence of a moral component, since morality is an integral element of the existence of the Ukrainian people. Therefore, there is a full right to state this problem as a problem of the spiritual world of man, because the concept of "moral" is closely related to such aspects of human existence as: ontological, metaphysical, epistemological, psychological and finally religious.

Of course, when forming a national worldview, one should also take into account one's historical past, in order to avoid troubles in the development of modern Ukrainian society. Due to the belated awakening of the "democratic revolution", the modern Ukrainian state has somewhat lost interest in religion and its effects on citizens and especially the youth.

Therefore, the human problem in the socio-cultural space of modern Ukraine must be solved on the basis of new civilizational, moral and ethical principles and principles, including the principle of tolerance in relations with other people and nations. Because tolerance is not ordinary "patience", but primarily understanding, respect for others through self-respect and, of course, compassion and mercy.

Keywords: man, sociocultural culture, society, religion, spirituality, Christianity, nation, worldview.

УДК 2.25.255 (37)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.3>

К. В. Добровольська, асп.

ORCID ID: 0000-0001-6338-9365

e-mail: dobrovolska.katrina@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

А. І. Рома, асп.

ORCID ID: 0000-0001-8570-6093

e-mail: andriannaroma13@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СТАНОВИЩЕ ЖІНКИ В ДАВНЬОМУ РИМІ: ТРАНСФОРМАЦІЇ ВІД ЯЗИЧНИЦТВА ДО ХРИСТИАНСТВА

Релігійне середовище Давнього Риму являло собою складну канву, глибоко переплетену з життям своїх мешканців, як чоловіків, так і жінок. Розглянуто складну систему релігійного впливу на життя жінок у Давньому Римі, зокрема, впливу язичництва та християнства. Ґрунтуючись на ретельному вивченні джерел, це дослідження являє собою спробу показати становище римських жінок та їхніх ролей у межах зазначених релігійних традицій, обмежень, з якими вони стикались, та трансформацій, які відбулись під час переходу Риму від язичництва до християнства. Сформульовано, як на перетині віри, гендера та соціальної динаміки з'явилось розуміння нюансів мінливості релігійних ландшафтів та їх наслідків для жінок давнини.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю подання більш повної соціокультурної та релігійної картини того часу у світлі зростання цікавості до історії римського язичництва та раннього християнства. Зроблено цілісний, всебічний аналіз піднятої проблематики шляхом висвітлення питання трансформації становища жінки від язичництва до християнства. Аналіз здійснено через призму дотичних до релігії проблем феміністичного спрямування, а також правового та соціального характеру релігійної дійсності давніх римлян. Подібний релігієзнавчий аналіз жіночої проблематики в Давньому Римі, зокрема у вітчизняних дослідженнях, досі не був достатньо розроблений та представлений в українському науковому дискурсі. Це дослідження ґрунтується на синтезі історико-аналітичного та компаративного методів, базується на працях Мері Бірд, Бонні Маклахлан, Морін Фант, Мері Лефковіц, Сілії Шульц, Ніколь Боельц-Янссен, Аріадни Стейплс, Річарда Баумана, Енцо Б'янкі, Анн-Марі Пелеттьє та інших. Серед вітчизняних дослідників можна виокремити Наталію Чухим, Ольгу Гомілко.

Ключові слова: римська релігія, фемінізм, релігійна ідентифікація, християнство.

Давній Рим – історична епоха, оповита легендами, велич якої захоплює та надихає. Світ знає багато про римську систему права, військову доблесть, акведуки та карту доріг, яка лягла в основу дорожньої інфраструктури сучасної Європи. Римські інтелектуали, чия літературна спадщина залишається популярною досі, багато розповідають про життя патрициїв та плебеїв, полководців, чиновників, філософів, поетів та навіть рабів, однак набагато рідше оповіді присвячені життю давньоримської жінки, еволюція якої було складною та цікавою одночасно. Культура Давнього Риму є маскуліною, однак жіночий компонент яскраво простежується на кожній сторінці його історії та відіграє важливу роль.

Дослідженням становища жінки в Давньому Римі, а також його трансформаціям у контексті переходу від язичництва до християнства присвячені праці багатьох західних дослідників: Мері Бірд, Бонні Маклахлан, Морін Фант, Мері Лефковіц, Сілії Шульц, Ніколь Боельц-Янссен, Аріадни Стейплс, Річарда Баумана, Енцо Б'янкі, Анн-Марі Пелеттьє та інших. Серед вітчизняних дослідників можна виокремити Наталію Чухим, Ольгу Гомілко.

Починаючи від міфологічних часів періоду заснування Риму, відбувається актуалізація проблеми жіноцтва. Епізод із викраденням сабіянок стає поворотним для історії вічного міста. Як відомо, спочатку Рим був прихистком для розбійників та рабів-утікачів, поступово місто розросталось та нарощувало міць, однак зіткнулось із раптовою нестачею жінок, які могли б народити потомство. Оскільки сусідні племена ставились до римлян із побоюванням та певною зневагою, Ромул, за легендою, пішов на хитрість: влаштував урочисті ігри на честь Консуалій (*Consualia* – давньоримське свято на честь бога Конса) та запросив сусідів племені сабіян. У розпал святкування римляни почали хапати жінок та

забирати із собою, викрадені жінки мали стати їхніми дружинами. Згодом сабіяни прийшли помститись за своїх дочок, а римляни готові були дати відсіч, однак між ними стали сабіянки, які вже звикли до своїх римських чоловіків та дітей. Цей епізод, з одного боку, показує "м'яку" силу жінок, які змогли вирішити ворожий конфлікт, з іншого, дає початок об'єднанню різних племен, адже після цього Рим став "змішаним сабіо-римським містом" [5, ст. 66]. Однак це далеко не останній випадок, коли жінки, прямо чи опосередковано, ставали ключовим компонентом у творенні історії. Наруга Секста Тарквінія над добродією Лукрецією підштовхнула до заклоту Юнія Брута, який призвів до повалення царської влади та встановлення Республіки. Агрипина, яка отруїла свого чоловіка Клавдія, щоб забезпечити владу Нерону – своєму синові від першого шлюбу, зводить на престол найжорстокішого імператора та знеславленого гонителя християн, який урешті-решт убив і власну матір. Отже, жінки насправді мали вагомий вплив на хід політичної історії. Прояви реальної влади жінок, які формально перебували в тіні, не мали загального характеру, але не були поодинокими випадками. Категорія жінок, які були офіційно наділені владою в Римі, були весталки.

Весталки (*virgines Vestae*) є особливо цікавими з релігієзнавчого погляду, оскільки це перша жрецька колегія, яка цілковито складалась із жінок (існувала від часів легендарного царя Нуми до 394 року, поки не була розформована наказом християнського імператора Феодосія). Основним обов'язком весталок було підтримання вогнища в храмі Вести (давньоримська богиня-покровителька домашнього вогнища, яке насправді було уособленням державного вогнища, від якого залежала доля Риму). Колегія складалась з шести незай-

маних дівчат, які вступали на службу у віці 6–10 років. Вони мали бути доньками вільних громадян, мати обох батьків живими, не мати ані фізичних, ані психічних недоліків та дотримуватись цілібату 30 років. Порухення обітниці вважалося державною зрадою та передбачало страту – поховання живцем, а за неправильне поводження з вогнем (наприклад, якщо священний вогонь потрапляв на вулицю), могли забити палками та вигнати з міста. Суворість таких покарань була зумовлена специфікою римського державного устрою, а не статтю, тому тут можна говорити про рівність чоловіків та жінок жерців перед законом. Весталки мали реальну владу і привілеї: вони мали можливість спілкуватися з високопосадовцями, були допущені до важливих державних документів, могли помилювати раба чи засудженого, доторкнувшись до нього, могли самостійно розпоряджатись власним майном, укладати заповіт, мали охорону, елітні екіпажі та почесні місця на публічних видовищах, мали священну недоторканність (вбивство весталки або завдання їй тілесних ушкоджень каралося стратою), у разі надання свідчень не промовляли загальноприйняту клятву, їхнім словам довіряли беззастережно. Крім того, вони зберігали родинні зв'язки та спілкувались з друзями і фактично були включені в усі суспільно значущі події завдяки участі у святах, що являє собою певну парадоксальність, адже теоретично статус жриці передбачав вихід з усіх соціальних зв'язків. Перебування на службі у Вести було своєрідною кар'єрною драбиною для жінки, після закінчення строку служіння їм призначалась пенсія та надавалась можливість одружуватися, шлюб із колишньою весталкою вважався дуже престижним та таким, що приносить удачу. Інститут весталок показує становище привілейованого класу жінок, проте не дає об'єктивної картини становища жінки в традиційному язичницькому суспільстві. Загалом вільнонароджені римські жінки мали достатню кількість прав, про які британська жінка не могла мріяти аж до 1870 р.: після смерті батька повнолітня жінка могла самостійно володіти майном, здійснювати купівлю-продаж, успадковувати чи укладати заповіт, звільняти рабів. Попри наявність прав і свобод та соціальних ліфтів основною функцією жінки залишалась репродуктивна: "Вагітність та народження становили більшу частину життя жінок, навіть тих, яких римські автори називали безтурботними розпутницями" [5, ст. 333].

У часи дохристиянського Риму релігія була дотична до всіх соціально-політичних сфер, нею був регламентований календар, свята, публічні церемонії, навіть прийняття важливих державних рішень (сприятливі та несприятливі дні визначали авгури). Крім того, вона передбачала звід норм та приписів для ведення побуту: чи то умилювання домашніх духів, чи то забезпечення легких пологів шляхом звернення до правильного божества. Однак не можна сказати, що саме релігія формувала позицію жінки в соціумі, найімовірніше, вона сприяла її регламентуванню. Традиційно "жіночими" чеснотами вважались вірність та цнотливість. Пієтет до зазначених чеснот свідчить про те, що екзистенційним завданням жінки був шлюб, ключова мета якого, як і в усіх попередніх культурах, полягала в народженні законних нащадків: "За правилами, усі вільно народжені жінки мали стати одруженими" [5, ст. 328]. У Давньому Римі укласти шлюб можна було трьома способами: шляхом релігійного обряду (*confarreatio*), шляхом купівлі чоловіком дружини (*coemptio*) та шляхом згоди обох сторін. Два перших способи вважались "правильними", оскільки вони мають пріоритет чоловічої влади (*cum*

manu), а третій – "неправильним", оскільки в ньому воля чоловіка не є основною (*sine manu*). Релігійний обряд шлюбу з усіма урочистостями був привілеєм заможних сімей. Загалом чоловік та жінка вважались одруженими, якщо вони це стверджували та спільно мешкали в домі чоловіка, і переставали ними бути, якщо обоє свідчили про розірвання шлюбу. В язичницькому Римі шлюб розглядався як соціальний та юридичний договір, на відміну від християнського розуміння шлюбу як священного союзу. Розлучення було прийнятним для соціуму явищем, оскільки фактично означало припинення дії певної угоди. Християнство привносить низку нових морально-етичних принципів, які змінювали традиційний римський прагматизм. З поширенням християнства в Римській імперії відбулись світоглядні зміни. Головною цінністю у парадигмі римського язичництва є добробут та процвітання держави, а колективне суттєво превалює над індивідуальним, натомість християнство дає нову систему цінностей, на чолі якої – спасіння душі, а в центрі – індивід. Християнський акцент на святості шлюбу та подружній вірності, який є частиною більш широкої концепції особистої моралі, здійснив вплив і на гендерні норми загалом.

"Християнство як світоглядна система здійснила радикальну моральну революцію в античному світі" [4, с. 56]. Відповідно до цього, і становище жінок у Римській імперії після приходу християнства зазнало суттєвих змін, проте відчутно різнилося залежно від географічного розташування, культурного контексту та інтерпретації релігійного вчення. Підтвердженням цієї тези є те, що "аналіз євангельських текстів та ранньохристиянських практик дає змогу виявити в них суттєві відмінності як від попередніх традицій, а саме – античної та юдейської, так і від подальших практик нормативного християнства, коли воно стає панівною ідеологічною системою" [4, с. 56].

Річ у тім, що поява християнства з його серцевиною у новаторському вченні Ісуса Христа, збігалася з певними соціальними змінами. Раннє християнство робило акцент на таких специфічно жіночих чеснотах, як скромність, цнотливість і покірність. Жінок часто хвалили за втілення цих чеснот, що відповідало християнським ідеалам сімейних цінностей і моральної чистоти, заохочувало акти милосердя і служіння знедоленим. Це дозволило їм відігравати більш помітну й активну роль у своїх громадах, окрім традиційних домашніх обов'язків. Усе це привело до переоцінки ролі та обов'язків жінки в суспільстві, зростання рівня самосвідомості жінок, їхньої зайнятості та соціальної активності. Велика кількість жінок долучилися до благодійної діяльності, зокрема до опіки над хворими, сиротами та бідними; почали з'являтися титули "мати поліса", "благодійниця поліса" [4, с. 58].

Хоча в римському суспільстві існували закони, які надавали жінкам певні права, зокрема й право власності та спадкування, ці ж права часто були обмежені саме через гендерну належність. Тому, на думку таких дослідниць, як Н. Чухим, А.-М. Пелет'є та Б. Фіоренца, християнська проповідь набуває особливої популярності саме серед жінок. Наступне – це те, що християнське вчення також заохочувало подружню вірність і взаємну повагу між чоловіком та дружиною, що могло привести до більш рівноправних стосунків між ними. Християнська проповідь запровадила нові ідеї про гідність усіх людей як Божих творінь, що привело до більшого визнання прав і цінності жінок у тогочасному суспільстві. Ранньохристиянські лідери виступали за більш співчутливе ставлення до жінок, особливо у випадках

розлучення та подружнього насильства. Водночас серед дослідників простежується думка, що досягнення християнства у ставленні до жінки та її соціальному становищі є доволі амбівалентним.

Для того, аби найбільш демонстративно показати всю неоднозначність та мінливість впливу християнства на жіноче питання, необхідно звернутися до напрацювання дослідника Мішеля Гурга, про які згадує дослідниця Е. Б'янки у своїй праці "Ісус та жінки". Він виокремлює три етапи, що характеризують інкультурацію Євангеліє у Середземномор'ї та демонструє динамічну зміну соціального та релігійного статусу жінки в ранньому християнстві. Зокрема, він зазначає, що на першому етапі утвердження християнства не звертається до наявних панівних соціокультурних моделей. Визначається першість за Євангелієм. Дослідник описує цей етап таким гаслом: "немає ні чоловіка, ані жінки" (Гал 3:28). Акцент робиться на взаємності між чоловіком та дружиною, де вони мають навіть однакову суб'єктність: як у подружньому житті, так і під час літургійних зібрань чоловіки та жінки абсолютно рівні в обов'язках та правах. Далі – другий етап, сутність якого полягає у тенденції до закріплення підпорядкованого статусу жінки. У цей період християнська гідність усе ще залишається рівною як для чоловіків, так і для жінок, однак у подружньому і суспільному житті жінки мають бути чітко підпорядковані чоловікам (Еф. 5:21-22, Кор. 3:18-19, Тит. 2:5; 1 Пет. 3:1-6) [1, с. 136–138]. Метафора опису шлюбу для описання стосунків Христа та церкви, яку застосовано також до християнського шлюбу (Еф 5:23-33), виражає вищість чоловіка над жінкою, як Христа над Церквою. Отже, закріплюється твердження, що чоловіки та жінки рівні, але насправді, у реальності не існувало рівності можливостей та прав. Н. Чухим зазначає, що "панівна греко-римська культура та юдейська традиція демонструють тут свій вплив" [4, с. 60]. І останній, третій, етап найбільш яскраво демонструється рядками із Першого послання до Тимотея (1 Тим. 2:11–15) "жінка нехай учиться мовчки" [1, с. 136–138].

Тому вплив християнства на правовий статус жінки не був рівномірним. У деяких випадках християнське вчення використовувалося для посилення патріархальних норм та обмеження активності жіноцтва. "Це утвердження, з одного боку, думки про недосконалість жінки, посилення на Божий задум у питанні статевої ієрархії та розподілі праці у Старому Заповіті" [2, с. 27]. Крім того, доволі часто церковні лідери підкреслювали ідею підпорядкування жінок чоловікам, спираючись на певні біблійні уривки, особливо полюбуючи спекулювати на образі Єви та метафорично входженні зла у світ саме через жінку. "У цьому контексті важливим феноменом для майбутнього вивчення виступають дві версії творення людини у Книзі Буття" [2, с. 27]. Також "не можна виключати наявності і такого фактора, що водночас простежуються яскраві паростки апології жіночої природи, які яскраво виявляються у Новому Заповіті" [2, с. 27]. Учення Ісуса часто демонструвало співчуття і повагу до жінок, що було дещо нетрадиційним для тогочасних суспільних норм. Він спілкувався з жінками поважно й інклюзивно, кидаючи виклик традиційним гендерним ролям. У Новому Заповіті є приклади жінок, які відігравали важливу роль у ранньому християнському русі. Наприклад, Марія Магдалина була одним з перших свідків воскресіння Ісуса і посідала важливе місце серед його послідовників.

З розвитком чернецтва та аскетизму жінки знайшли нові шляхи для духовної відданості та інтелектуальних

пошуків. Вони змогли засновувати і очолювати власні чернечі спільноти, що дозволило їм мати більшу свободу дій і вплив. "Тут беруться до уваги дієві жінки, чий вплив на соціокультурний простір відобразився на цілих поколіннях жінок, як-от образ Діви Марії та Марії Магдалини" [2, с. 27]. І хоча жінки відігравали помітну роль у ранньому християнському русі, їхні лідерські ролі часто ставали все більш обмеженими, коли почала формуватися інституційна церква. Частково це було пов'язане із впливом панівних греко-римських та юдейських культурних норм, які обмежували участь жінок у громадському та релігійному житті. Підтвердження нашої думки ми знаходимо також у Н. Чухим: "У цьому обуренні імпліцитно проглядається не лише юдейсько-еллінська зневага до жінки. в античному світі жінки могли бути пророчицями, сивілами, але це лише несвідомий транслятор божественної істини, тоді як для сприйняття християнства потрібен духовний подвиг та внутрішнє напруження" [4, с. 60].

Тобто поява християнства викликала неоднозначні зміни у становищі жінок у Римській імперії. Хоча воно відкрило нові можливості для духовних та інтелектуальних пошуків серед жінок, пропагувало чесноти, які могли б привести до більш рівноправних стосунків, і виступало за більше визнання прав і гідності жінок, проте вплив християнства був неоднозначним та суперечливим у численних контекстах, ба більше – патріархальні норми та звичаї все таки збереглися, хоча зазнали певних трансформацій. На думку дослідниці Наталії Чухим, така антична філософія приниження усього фемінного просто нашоствхнулася на "егалітарні тенденції християнства, де жінки і чоловіки мають однакову духовність і рівні у відпущенні гріхів" [4, с. 58]. Проте, перебуваючи під впливом неоплатонізму, більшість Отців Церкви й надалі дотримувалися чіткої дуалістичної символіки, де чоловіче – раціональне, а жіноче – ірраціональне. А, отже, подібна логіка втілювалася не лише в ранньому релігійно-правовому зрізі життя жінки в Римській імперії, але й у її соціально-культурному просторі.

Таким чином, становище жінок у Стародавньому Римі зазнало трансформації від часів язичництва до поширення християнства. Воно видозмінювалося разом із релігійними, культурними та історичними реаліями цієї епохи. У часи дохристиянського Риму становище жінок було доволі чітким, вони мали права та свободи, чітко регламентовані правовими та юридичними моментами, проте їхня функція була радше репродуктивною. Хоча водночас можливість соціальних ліфтів залишалася за привілейованими верствами жіноцтва. Також нам вдалося простежити чіткі зміни в розумінні жінки та жіночого (фемінного) із приходом християнства на територію Давнього Риму. І, хоча християнство запровадило більш егалітарні принципи та деякі можливості для жінок у Церкві, то поза нею гендерна нерівність зберіглася у багатьох аспектах римського суспільства, особливо в політичній та громадській сферах. У той час у суспільному, сімейному житті становище жінки було радше амбівалентним. Адже, з одного боку, згідно з Біблійними писаннями, жінка була рівною за гідністю чоловіку та шлюб між чоловіком та жінкою починає вважатися священним союзом двох рівноправних людей, на відміну від попередніх до християнських традицій римлян. Проте, з іншого боку, на практиці жінка залишалася обмеженою сімейними справами, хоча все ще дуже дієвою у ретрансляції християнської віри. І також, як виняток, могла зректися своєї "гріховної" природи та прийняти чернецтво. Тобто чітко простежу-

ється, що становище та образ жінки в Давньому Римі в різні періоди зазнав певних релігійно-культурних трансформацій, що видозмінювали соціальну дійсність та формували відповідне ставлення до жіноцтва.

Список використаних джерел

1. Б'янкі Е. Ісус і жінки / Пер. Галина Теслюк ; наук. ред. Юрій Вестель, Іванна Мовчанюк ; упоряд. Олег Конкевич ; переднє слово Анн-Марі Пельтьє. Київ, 2020.
2. Козар К. В. Мізогінія та апологія фемінізму у біблійній християнській традиції. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 20(2). С. 25–27. <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.5>
3. Пельтьє А.-М. Християнство та жінки. Двадцять століть історії. Київ, 2016. 156 с.
4. Чухим Н. Візія жінки в західній філософській традиції (від античності до модерну). Київ, 2006. 192 с.
5. Beard M. *SPQR: A History of Ancient Rome*. New-York, 2015. 606 p.
6. Livius Titus. *Livy, Books I–X / With Introduction, Historical Examination, and Notes by J. R. Seeley*. Clarendon Press, 2013. Book I. 210 p.

7. MacLachlan B. *Women in Ancient Rome: A Sourcebook*. London, 2013. 232 p.
8. Schultz C. E. *Women's Religious Activity in the Roman*. Chapel Hill, 2006. 248 p.

References

1. Beard, M. (2015). *SPQR: A History of Ancient Rome*. Liveright.
2. Bianchi, E. (2020). *Jesus and women* (Y. Vestel & I. Movchaniuk, Eds.; H. Teslyuk, Trans.; O. Konkevich, Arr.; A.-M. Peltier, foreword). Spirit and Letter [in Ukrainian].
3. Chuhym, N. (2006). *The vision of a woman in the Western philosophical tradition (from antiquity to modernity)*. Kyiv Institute of Gender Studies [in Ukrainian].
4. Kozar, K. V. (2023). Misogyny and apology of the feminine in the biblical christian tradition. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 20(2), 25–27 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.5>
5. Livius Titus. (2013). *Livy* (Introduction, Historical Examination, and Notes by J. R. Seeley; Vol. 1). Clarendon Press.
6. MacLachlan, B. (2013). *Women in Ancient Rome: A Sourcebook*. Bloomsbury Academic.
7. Peltier, A.-M. (2016). *Christianity and women. Twenty centuries of history*. Spirit and Letter [in Ukrainian].
8. Schultz, C. E. (2006). *Women's Religious Activity in the Roman Republic*. University of North Carolina Press.

Надійшла до редколегії 13.09.23

Kateryna Dobrovolska, PhD Student
ORCID ID: 0000-0001-6338-9365
e-mail: dobrovolska.katrina@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

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

THE POSITION OF WOMEN IN ANCIENT ROME: TRANSFORMATION FROM PAGANISM TO CHRISTIANITY

The religious milieu of ancient Rome was a complex canvas, deeply interwoven with the lives of its inhabitants, both men and women. This article delves into the intricate web of religious influence on women's lives in ancient Rome, with a particular focus on the divergent impacts of paganism and Christianity. Through a meticulous examination of sources, this exploration seeks to illuminate the lives of Roman women and the roles they played within these religious traditions, the constraints they faced, and the transformative shifts that occurred as Rome transitioned from paganism to Christianity. By dissecting the intersections of faith, gender, and social dynamics, this article offers a nuanced understanding of the evolving religious landscapes and their implications for women in antiquity. In the light of the growing interest in the history of Roman paganism and early Christianity, the relevance of the study is determined by the need to present a more complete socio-cultural and religious picture of that time. The innovation of the study lies in a holistic, comprehensive analysis of the issues raised by highlighting the transformation of the position of women from paganism to Christianity. The analysis is carried out through the prism of feminist issues related to religion, as well as the legal and social nature of the religious life of the ancient Romans. Moreover, such a religious analysis of women's issues in Ancient Rome, in particular in domestic studies, has not yet been sufficiently developed and presented in Ukrainian scientific discourse. This study is based on a synthesis of historical, analytical, and comparative methods. The study is based on the works of Mary Beard, Bonnie McLachlan, Maureen Fant, Mary Lefkowitz, Celia Schultz, Nicole Boelz-Janssen, Ariadne Staples, Richard Bauman, Enzo Bianchi, Anne-Marie Pelletier, and others. Among domestic researchers, we can single out Natalia Chukhym and Olga Gomilko.

Keywords: Roman religion, feminism, religious identification, Christianity.

РЕЛІГІЙНА ВІРА ЯК ОБ'ЄКТ АНАЛІЗУ В НАУКОВИХ ПРАЦЯХ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ

Проаналізовано дослідження вітчизняних науковців такого поняття, як релігійна віра. Визначено підходи, якими послуговуються вітчизняні науковці у своїх роботах. Охарактеризовано відмінності між теологічним, філософським та психологічним підходом у дослідженні релігійної віри. Доведено, що релігійна віра є комплексним поняттям, що потребує всебічного аналізу. Обґрунтовано, що українські науковці докладно розглядають поняття релігійної віри з погляду психології, визначаючи її як явище, що впливає на душевний стан людини та формує її світосприйняття. Науковці довели, що віра має психотерапевтичну функцію. Вона допомагає долати негаразди та рухатись до мети. Також релігійна віра набуває потужного екзистенційного потенціалу, бере пряму участь у формуванні цілісної особистості, що безпосередньо впливає на світоглядні настанови та діяльність людини. Велику роль також відіграє молитва. Вона виступає фактором формування особливого світосприйняття у її носія, що поєднує раціональне та ірраціональне, зачіпає розумові, чуттєві та моральні аспекти його існування. Крім того, у вітчизняній науковій думці віра розглядається як суто філософське поняття, нерозривно пов'язане з визначенням релігії, полем релігійної філософії, релігієзнавства та філософії релігії. Особливість філософського підходу полягає в абстрагуванні від внутрішніх станів та психічних явищ. Водночас філософський підхід фіксує змістове наповнення віри. Вітчизняні теологи, у свою чергу, розглядають віру як ключовий елемент християнського світобачення, а також у контексті аналізу проблеми співвідношення віри та розуму. У дослідженні зазначено, що, якщо філософ шукає Бога, аналізуючи природу, то теолог звертається до одкровення, джерела істини, доступ до якого людина отримала від Бога. Також обґрунтовано, що релігійна віра відіграє неабияку роль у суспільних процесах, тому сьогодні вона в полі зору дискурсу вітчизняних науковців, що досліджують соціально-політичні проблеми в Україні, проблему війни та вплив пандемії COVID-19 на соціум.

Ключові слова: релігійна віра, особистість, богословський підхід, віра в контексті філософії релігії, віра як душевний стан, релігійна віра і соціум.

В умовах війни в суспільстві спостерігається зростання інтересу до релігії, оскільки в часи невизначеності люди звертаються до ідеї Бога, шукаючи розради та підтримки. Віра дає їм надію на краще та сили боротись з труднощами. Через це сьогодні аналіз такого явища, як релігійна віра, набуває неабиякої актуальності, яка особливо посилюється у період криз, військових дій. Російська агресія проти України спричинила цілу низку проблем, однією із яких є збереження своєї ідентичності, свого життя та його безпеки. Одним із таких чинників, який здатний подолати когнітивний дисонанс особистості, мінімізувати її тривожність, є релігійна віра.

Досліджуючи релігійну віру, науковці стикаються з труднощами через складність цього феномену. Релігійна віра охоплює людину повністю, впливаючи на її душевні стани. Внутрішня потреба в захисті та пов'язана з цією потребою емоція схиляє людину звертатись до надприродного. Але цим віра не вичерпується. Інколи людина приходить до неї через філософські пошуки, або відчувши істинність одкровення від Бога, що проповідує та чи інша релігійна традиція. Розуміючи всю складність феномену віри, дослідники намагаються залучати якомога ширший інструментарій для його аналізу. Сьогодні актуальність дослідження релігійної віри в Україні тільки зростає, оскільки війна спонукає людей шукати опори в позаземному й вічному. Отже, метою цього дослідження є аналіз різноманітних підходів вітчизняних науковців до аналізу феномену релігійної віри.

Структурно видається доцільним розділити вітчизняних науковців залежно від їхнього підходу до розгляду феномену віри. Серед підходів ми виокремлюємо психологічний, філософський та теологічний, що відповідають погляду на релігійну віру, як на психологічне явище, як на об'єкт філософського дослідження, або як на спосіб долучитися до божественного (останнє більшою мірою актуально для християнської традиції). Варто також зважати і на те, що такий поділ на підходи є

досить умовним, оскільки кожен із них схиляється до розгляду означеного явища лише під одним кутом, позаяк релігійна віра є більш широким поняттям, що також може розглядатись і в історичному контексті як фактор впливу на соціум, як важливий елемент у дослідженнях етнічної історії тощо.

Вивчати явище релігійної віри з погляду психології видається досить природним, оскільки людина не може залишатись байдужою до речей, які, за її переконанням, визначають буття. Вітчизняний науковець В. Москалець пише, що "релігійна віра полягає у психологічно-феноменологічному полі аксіологічної або ціннісно-орієнтаційної діяльності" [11, с. 7]. На думку інших вітчизняних науковців, зокрема Д. Предко та Д. Ларіна, релігійна віра постає інтегративним утворенням, що чинить реконструктивну дію на особистість [13, с. 83]. Продовжуючи свої дослідження впливу віри та релігійних почуттів на особистість, Д. Предко зазначає, що релігійні почуття в образній формі "кодифікують та маніфестують царину сакрального", а також "фіксують певний взаємозв'язок із сакральними об'єктами, концентруючи увагу на процесі інтеграції та трансформації особистості в цій синергійній взаємодії" [12, с. 29]. Тобто можна сказати, що людина змінюється та трансформується залежно від своєї віри, а не тільки змінює своє ставлення до навколишнього світу.

Визначною особливістю психологічного підходу передусім є те, що віра розглядається як реальність внутрішнього світу людини. Дослідження віри за такого підходу набуває більш прикладного характеру і розглядається без відриву від конкретних людей, що її переживають у конкретних умовах. Загалом психологія релігії виокремлює кілька рівнів дослідження, зокрема теоретичний та емпіричний. При цьому саме явище обов'язково повинно мати поведінкову кореляцію, тобто безпосередньо впливати на поведінку її носія. Психологи досліджують віру, спираючись на загальноновизнані в науковому сере-

довищі психологічні теорії, а до самої віри тоді можуть застосовуватись узагальнення, що стосуються людської психіки як явища. У своїх дослідженнях вітчизняні психологи покладаються не тільки на логічний метод, але й на методи емпіричного дослідження, такі як спостереження, експеримент, статистичний аналіз тощо. Досліджуючи вплив віри на людину, сучасні науковці вирізняють аксіологічний, праксеологічний та діяльнісний аспекти цього феномену. Віра формує етичні цінності, мотивує та задає вектор діяльності своєму носієві. У цьому контексті науковці доходять висновку, що визначити особливості психіки людини, що самоідентифікує себе як побожну, неможливо на рівні загальнопсихологічного дослідження. Психологічний підхід до розгляду феномену віри ми бачимо в таких вітчизняних науковців, як А. Колодний, В. Москалець, О. Предко, Д. Предко, Б. Лобовик, Н. Каргіна, С. Шевчук та інших.

А. Колодний розглядає віру в надприродне та релігійний феномен, порушуючи проблему "психологізації релігії" [9, с. 7]. Релігія, на його думку, у вузькому розумінні є внутрішнім особистісним станом – вірою. Цей стан забезпечує людині відчуття причетності до вищої сили. А. Колодний переконаний, що віра в Бога знижує прояви таких почуттів, як невдоволення і розчарування, а також знімає психологічне напруження, породжуване думками про смерть. Останнє вона робить через обіцянку потойбічного існування. Водночас дослідник вважає, що буденну релігійність не варто переводити лише в площину психології. Релігія справді знаходить свій емоційний вияв, але ми його бачимо і на буденному, і на теоретичному рівні. Почуття тут стають засобом доповнення "віроповчальної освіченості вірного" [9, с. 13]. Тобто релігійні почуття не є особливими та вродженими, але виступають емоційним підґрунтям світорозуміння, що формується у людини внаслідок сприйняття надприродного.

Подібним чином Б. Лобовик наголошує, що "феномен релігії і відповідна релігієзнавча категорія немислимі поза вірувальним ставленням" [6, с. 41]. Релігія у такому разі постає вираженням сердечної потреби. Науковець вважає, що таким чином цей "вірувальний" аспект релігії підкреслює її пізнавальну цінність. Б. Лобовик також аналізує релігійну віру в контексті проявів одкровення у теології. Надприродне постає формою думки, образами та уявленнями релігійної свідомості, що виражає предмет віри.

Розглядом феномену віри через призму психології також активно займається і така вітчизняна науковиця, як О. Предко [16, с. 67]. Вона аналізує грані феномену релігійної віри, досліджуючи її вплив на самоусвідомлення людини. Розглядається явище релігійної віри як екзистенційного конструкту, що бере пряму участь у формуванні цілісної особистості, що безпосередньо впливає на світоглядні настанови та діяльність людини. Науковиця торкається такої вкрай важливої функції релігійної віри, як формування основи самоактуалізації. Через це релігійна віра набуває потужного екзистенційного потенціалу. У цьому контексті О. Предко не оминає увагою і таке явище, як молитва. Його можна уявити у вигляді своєрідного психічного стану, серед характерних рис якого варто виокремити інтенсифікацією емоційної та чуттєвої сфери, що спричиняє значні зміни в людському самосприйнятті через залучення до сфери, яку суб'єкт буде ідентифікувати як божественну. Характер молитви акцентує увагу на духовних гранях буття людини, розширюючи трансцендентні сенси її існування. Молитва таким чином виступає фактором формування особливого світосприйняття у її носія, що поєд-

нує раціональне та ірраціональне, зачіпає розумові, чуттєві та моральні аспекти його існування. Молитва як прояв релігійної віри стає каталізатором свідомості.

О. Предко, як і інші вітчизняні дослідники, також вважає, що молитва є важливим інструментом подолання внутрішнього напруження та підтримки цільових установок, що вкрай важливо в критичних ситуаціях, які потребують концентрації та мобілізації внутрішніх ресурсів [15, с. 43]. Фактично молитовний процес починає виступати як один із будівничих внутрішнього віту людини, її суб'єктивної реальності, що визначає її мислення та діяльність. Безумовно, цей процес нерозривно пов'язаний з діалогічним спілкуванням з абсолютотом. У своїх працях дослідниця доходить висновку, що "віра охоплює всі напрями людської душі. У ній немовби присутня уся наша особистість в інтелектуальній, емоційній, вольовій сферах. Віра не може існувати без уяви та ідей, які не прагнули би до прояву в уявленнях" [14, с. 25].

Інший вітчизняний дослідник психології людини, В. Москалець, аналізує функціонально-психологічну сутність свідомості, що є рамковою умовою пізнання, мислення та віри людини. Він підкреслює, що релігія розкривається як психологічний феномен у контексті аналізу психологічних особливостей релігійних явищ. Нам ця праця цікава тим, що в ній В. Москалець дає змістовну характеристику психологічним аспектам таких явищ, як анімізм, магія, культ, мораль, а також характеризує релігійну віру. Аналізуючи психологію людини та важливість релігійної віри в її житті, В. Москалець переконливо доводить, що віра в Бога може стати надійним засобом психічного самозахисту суб'єкта. При цьому розглядається як віра, підкріплена досвідом потужного релігійного екстазу, так і віра "розумна", тобто коли необхідність існування позаземного та віра в Бога підживлюється переконаннями розуму. Обидва типи віри є засобом боротьби з екзистенційними фрустраціями та мають психотерапевтичний ефект. Також науковець доводить важливість "Над-смислу" за В. Франклом у вимірах психогієни, психотерапії та психокорекції. Саме віра в "Над-смысл" допомагає людині налаштуватися на оптимістичну надію та всеохопну любов, котрі є цілющими для її психіки. Віра, надія та любов становлять мотиваційно-динамічний комплекс, що формує потужний психотерапевтичний ефект "тут і зараз" [10, с. 82]. Цей комплекс формується саме внаслідок прийняття людиною "Над-смислу".

Дослідження віри не вичерпується виключно площиною психології. Психологічний підхід до аналізу цього явища дещо відрізняється від іншого – філософського. Релігійна віра не обов'язково має нами спостерігатись лише через призму душевних станів та впливу на психіку. Часто вона може бути продуктом інтелектуальної рефлексії та ставати об'єктом розумового споглядання. Основна відмінність філософського підходу полягає в абстрагуванні від внутрішніх станів та психічних явищ, тоді як психологічний підхід власне на них і фокусується, фактично перебуваючи в їхніх межах. Можна сказати, що філософський аспект фіксує змістове наповнення віри. При цьому філософ у своїх дослідженнях може не ігнорувати, а враховувати різні аспекти віри, зокрема й психологічний.

Велика кількість праць вітчизняних релігієзнавців розглядають поняття релігійної віри саме в контексті філософського аналізу релігії як явища. Наприклад, у вітчизняних навчальних посібниках з дисципліни "релігієзнавство" (А. Колодний, Т. Ніколаюк, Ю. Калінін, Є. Харьковченко, Л. Мозговий, О. Бучма, В. Лубський)

майже завжди розглядаються особливості релігійної віри як складової частини релігії. Також велика кількість вітчизняних науковців (О. Сарапін, А. Баумейстер, Ю. Чорноморець, І. Гудима, Д. Марціновська, С. Киселиця, В. Любчук, Ю. Стрелкова, І. Соломаха, Ю. Крутий та ін.) у своїх роботах розмірковують над поняттями філософії релігії, проблемами релігієзнавства, місцем віри в парадигмах світових релігій.

Відомий вітчизняний релігієзнавець А. Колодний визначає віру як ключовий складник релігії. Досліджуючи релігійну свідомість, науковець виокремлює спільний елемент, що є у всіх конфесіях. Цим елементом є віра в надприродні суб'єкти, такі як Бог, сатана, дух. Така віра є одним із трьох піделементів релігійної свідомості в релігієзнавстві – теолого-демонологічним піделементом. Дослідник визначає ще й інші піделементи релігійної свідомості. Іншими двома є віра в ідеї про природу і суспільство (природно-суспільний піделемент) та антропо-імморалістський піделемент, тобто ідеї про сенс земного життя та ідея безсмертя у потойбіччі [8, с. 15]. Усі концептуальні піделементи релігійної свідомості потребують особливої віри суб'єкта.

Водночас науковець висуває слушну тезу про неможливість уникнення проблеми визначення релігії на теоретичному рівні як віри в надприродне. Як приклад наводиться буддизм. В основах його доктрини не відбудеться суттєвих змін, якщо раптом його послідовники відмовляться від віри в богів чи демонів. Крім того, істоти з божественним статусом виступають радше істотами поцейбічними, ніж потойбічними. А. Колодний таким чином ставить під сумнів віру в надприродне як обов'язковий складник будь-якої релігії.

Також науковець вважає, що віра в надприродне не обов'язково має бути присутньою у такій формі релігії, як магія. Магія схильна розглядати божества і демонів як живих істот, що існують саме у природі. Тобто, строго кажучи, ці всі істоти є поцейбічними. А. Колодний таким чином погоджується з тим, що як "саме поняття надприродного не є адекватним для характеристики релігії, так і наявність віри в надприродне не є достатнім критерієм щоб вважати той чи інший феномен духовного життя належним до релігії" [7, с. 87]. Слушне зауваження, оскільки завжди залишається актуальним питання межі природного та проблема людського бажання уявляти надприродне як особливу форму природного.

Вітчизняні філософи досліджують різні аспекти феномену релігійної віри. Наприклад, Ю. Стрелкова у своїх дослідженнях аналізує відмінності релігійної та нерелігійної віри. Науковиця стверджує, що першою ознакою релігійної віри є власне предмет віри, який є надприродним і не підкорюється законам довоколишнього світу. Для монотеїстичних релігій це є віра в Бога. Далі, в межах релігійної свідомості "на ґрунті віри оформлюється віровчення, як система догматів, прийняття яких виступає необхідною умовою включення до ... релігійної традиції" [19, с. 110]. Науковиця наголошує, що категорія "віри" є ключовою частиною фундаментальної аксіологічної тріади "віра – надія – любов" європейської і, відповідно, української культури.

У вітчизняному дискурсі зазвичай релігійна віра розглядається у межах християнської традиції. Наприклад, Є. Харьковщенко торкається феномену віри, розглядаючи найважливіші християнські цінності в сучасній православно-богословській інтерпретації [20, с. 64]. Науковець вважає, що православ'я сучасності дещо трансформувалося та відійшло від ідеї можливості пізнання Бога, через що відмовилося від минулих трактувань

віри як особливого виду знання. Розсудлива віра обмежується формальним ставленням до Бога та людини, акцентуючи увагу на міркуваннях та розумових поняттях. Така віра не може свідчити про моральне зростання людини. Доказова істина завжди буде поступатися живому переживанню та інтуїції віри. При цьому виникає роздвоєння людського "я" на внутрішнє та зовнішнє і, відповідно, розділення світу на земний та небесний. Останній для побожної людини набуває найбільшого значення, тому вона готова принести в жертву блага свого земного життя заради небесного існування. Віра є основою релігійного світосприйняття, через неї "вирішуються питання обґрунтування цінності самої релігії, аксіологія церкви" [20, с. 68]. Науковець вважає, що релігійну віру можна вважати однією з найважливіших цінностей, що визначають життя індивіда.

О. Сарапін застосовує філософський підхід, досліджуючи феномен віри в контексті розгляду релігійної філософії та дисциплінарних проблем філософії релігії. Науковець розглядає релігійну віру як основу релігійної філософії, оскільки остання постає творчістю побожної людини і орієнтована на пов'язані з релігійною тематикою проблеми. У свою чергу, ідентифікуючи філософію релігії як конструювання "концептів, завдяки яким з'ясується проблема корелятив позамежного" [18, с. 38], науковець визначає віру як одну з таких опорних термінів – корелятив позамежного. Опорні детермінанти науковець поєднує у декілька комплексентарних пар: "релігія – віра" та "уособлення потойбічності – Бог (божественне)". Ці пари, на його думку, й утворюють проблемне поле філософії релігії.

Віру в контексті феномену чуда розглядає у своїх працях І. Гудима [5, с. 88]. Він вважає, що в теології кордони віри не дозволяють досягнути дії Божі допитливому розуму, оскільки богослови схильні переводити чудо в категорію незбагнених таємниць. Відповідь на запитання причини та задуму завжди буде недосяжною, оскільки нею володіє лише Бог, тоді час як людина не в змозі досягнути послідовності причин та наслідків появи чуда. Науковець робить висновок, що "за відсутності ж пояснення цього кола питань, без яких годі й сподіватися пролити світло розуміння на питання модусу реальності чуда, будь-які концептуалізації останнього не зможуть ... зробити переконливим і життєздатним учення про дієвого Бога, здатного творити неможливе" [5, с. 93]. Тобто постає проблема неможливості раціонального осягнення чуда носіями віри в непізнаність Божого задуму.

Тут доцільно буде зазначити, що дещо інакшим постає теологічний погляд на феномен віри. Якщо філософ шукає Бога, аналізуючи природу, то теолог звертається до одкровення, джерела істини, доступ до якого людина отримала "ззовні", від Бога. Сьогодні в нас є низка вітчизняних філософів, що торкаються питання релігійної віри, розглядаючи його з погляду теології (К. Говорун, Ю. Чорноморець, П. Мельник та ін.). Принагідно зауважимо, що досить важко однозначно визначити погляд на проблему віри як суто філософський або як суто теологічний, оскільки теологи у своїх дослідженнях широко послуговуються філософським інструментарієм. Важливим фактором розрізнення тут виступає ставлення дослідника до священних текстів і на скільки він спирається на них як на джерело істини. Також варто зауважити, що і теолог може природним чином проводити аналіз понять, послуговуючись лише філософським підходом.

В українському теологічному дискурсі віра часто фігурує у контексті розгляду проблеми співвідношення віри та розуму у християнській традиції. Багато поло-

жень Біблії неможливо перевірити раціональним розумом, тому їх потрібно сприйняти на віру як одкровення від Бога, тобто як безумовну істину. Але навіть усередині релігійної системи віра стикається з природним потягом людського розуму до раціонального пояснення та тлумачення істини одкровення. Саме тут і постає проблема, наскільки раціональному розуму побожної людини слід піддавати критиці, аналізувати та змінювати положення його віровчення.

Цікавою тут видається думка вітчизняної науковиці І. Васильєвої. Вона вважає, що досвід філософування та досвід віри не обов'язково мають бути в конфлікті. Часто вони "взаємодоповнюють, взаємонасичують одне одного" [2, с. 67], оскільки покликані виконувати не зовсім однакові завдання. Це є дві "мови" людського духу. Основою віри є побудова фрагментів досвіду у прагненні рухатись до духовного джерела, тоді як філософування ставить за мету осягнення сутності буття і може в цьому керуватись цілком християнськими принципами. У цьому разі розум і віра можуть перетворитись на осмислення та благоговіння у межах однієї релігійної (у цьому випадку християнської) парадигми.

З погляду як філософії, так і теології поняття релігійної віри торкається у своїх дослідженнях вітчизняний науковець Ю. Чорноморець. Розмірковуючи над працею відомого українського філософа А. Баумейстера, присвяченої аналізу філософії Томи Аквінського, Ю. Чорноморець вдається до розгляду поняття віри в античних та біблійних традиціях. Науковець наголошує, що в них віра супроводжує знання, а не замінює його. В античній філософії віра виявляється впевненістю у якомусь виді пізнання, тоді як у Біблії під вірою розуміється відкритість проголошеній Богом істині. Водночас "традиція бачити у вірі засіб заміни знання ... виявляється уже в творчості кападокійців, але досягає максимуму в томізмі" [21, с. 186]. Згідно з Томою, на думку Ю. Чорноморця, віра є рішенням особистої волі, розуміється як прийняття тих чи інших суджень за істинні та також є впевненістю розуму. Аналізуючи здобутки видатних християнських мислителів та розглядаючи проблеми релігієзнавства у ХХІ ст., Ю. Чорноморець доходить висновку, що серйозним викликом для релігієзнавства можна вважати новітню теологію, що обов'язково включає в себе компонент віри, радикальну ортодоксію. Вона заперечує можливість усвідомлення релігії світським розумом, наголошуючи, що здатність до цього має лише теологія. Зважаючи на це, сьогодні релігієзнавство все ще проходить період самоусвідомлення: "в найближчому майбутньому в релігієзнавстві слід очікувати бурхливих дискусій саме між прибічниками релігієзнавства в душі Апеля і релігієзнавством у душі Габермаса" [22, с. 52].

Ми не могли оминати нашою увагою ґрунтовний аналіз проблеми розрізнення розуміння церкви як предмета віри та як історичного феномену відомого теолога К. Говоруна. Теолог проаналізував погляди великої кількості мислителів щодо відмінностей ідеального бачення церкви від її реального стану та дійшов висновку, що поляризація реального та ідеального не йде на користь церкві, оскільки розділяє її на "церкву Бога" та "церкву людей", що потенційно може загрожувати її цілісності [4, с. 39; 55–56]. І хоча однозначно розв'язати цю проблему важко, зменшити внутрішнє розділення у церкві може допомогти відкрите еклезіологічне бачення та розмивання межі між сакральним та профанним. Тобто маєтись на увазі такий погляд на світ та церкву, що сприймає взагалі все суще як причетне до сакраль-

ного та добре за своєю природою, а зло – лише як наслідок хибного вживання природи.

Вищезазначені погляди вплинули і на сприйняття теологом COVID-19. І хоча богослов не аналізує релігійну віру як окреме явище, вона розглядається у комплексі таких гострих питань, як можливість зараження хворобою через причастя. Постає питання, чи можна вважати страх зараження ознакою слабкості віри. Особливого аналізу тут потребують висловлювання митрополита Онуфрія та патріарха Філарета про те, що кров Христа у причасті не може призвести до зараження. К. Говорун наводить невтішну статистику захворювань серед монахів, аргументуючи свою тезу, що вірус має можливість передаватись між людьми, зокрема, через причастя. Він вважає, що, оскільки тіло Христа онтологічно було таким самим, як і людське, то і мікроорганізми могли існувати в тілі Ісуса так само, як і в тілах інших людей. Це означає, що і через євхаристичну плоть і кров Христа вони можуть передаватись між ними. К. Говорун порівнює сприйняття захворювання на COVID-19 як ознаку слабкої віри до так званих "випробувань муками", що були поширені в середньовіччі, коли людину наражали на небезпеку та оцінювали силу її віри залежно від того, чи вдалось їй цієї небезпеки уникнути [3, с. 12]. Теолог також принагідно розглядає питання, чи варто вводити карантинні обмеження у зібраннях, усі учасники яких вірять у неможливість розповсюдження хвороби в храмі, на скільки виправдані такі переконання і що нам про це говорить історичний досвід. Розглядаючи актуальне питання онлайн-богослужінь під час пандемії, К. Говорун також розмірковує над факторами, які роблять літургію спільною справою боговірних, незважаючи на те, що вони можуть фізично перебувати в різних місцях.

Не зайвим буде згадати, що явище віри можна аналізувати і на перетині релігії та політики, у контексті повномасштабного вторгнення, та соціальних проблем. Це роблять у своїх роботах такі вітчизняні науковці, як В. Єлєнський, Л. Филипович, І. Козловський, О. Бучма, М. Бабій, О. Бортнікова, Н. Пивоварова, Е. Мартинюк та багато інших. Також варто згадати монографію О. Предко, С. Руденка та Є. Харьковщенка, присвячену релігійній безпеці під час пандемії COVID-19. В останній науковці закликають на законодавчому рівні переосмислити явище релігії та ролі релігійних організацій у суспільстві, розглядаючи віру як первинну потребу побожної людини [17, с. 138–141]. Також релігієзнавці проаналізували спричинену пандемією проблему віртуалізації релігії та проблему некомпетентної подавання матеріалів, що стосуються релігійних питань деякими ЗМІ.

Загалом вітчизняні мислителі не сумніваються у тому, що релігійна віра українців відіграє неабияку роль у соціально-політичних процесах. О. Бортнікова, аналізуючи елемент віри в релігії та політиці, розмірковує про шляхи їх взаємодії. Науковиця вважає, що ключ до розуміння політики та релігії лежить у відповіді на запитання, як релігійна та нерелігійна віра співвідноситься з політичною діяльністю [1, с. 85]. Вона запропонувала декілька підходів, що можуть допомогли це зробити. Перший – це метаісторичний аналіз теократій та світських форм правління, а другий – це побудова інституційної матриці державного релігійно-політичного простору.

З огляду на вищезазначене ми бачимо, що вітчизняні науковці сьогодні продовжують активно розглядати віру в різних аспектах. З одного боку, спостерігається широкий аналіз різних граней впливу релігійної віри на особистість людини, її психологію, роль віри у форму-

ванні світогляду. Неабияку цікавість у науковців викликає аксіологічний аспект релігії, впливи на ціннісну систему суб'єкта. З іншого боку, вітчизняні науковці намагаються досліджувати віру як інструмент, що допомагає людині досягати мети та зберігати душевну рівновагу, що має неабияку актуальність у сьогоdnішніх реаліях. Науковці сходяться на тому, що релігійна віра виконує терапевтичну функцію та допомагає індивідууму долати перешкоди та боротися з труднощами. Також не викликає сумніву той факт, що віра в Бога та надприродне актуалізує самоідентифікацію людини, стає каталізатором трансформації її психіки та зміни поведінки. Релігійна віра повністю охоплює життя її носія через великий спектр онтологічних питань, на які з її допомогою відповідає суб'єкт.

Водночас вітчизняні філософи не полишають спроб чітко окреслити різницю між релігійною та нерелігійною вірою. У їхніх роботах аналізується поняття віри, досліджуються трансформації розуміння цього феномену в християнській традиції. Українські філософи також розмірковують над тим, чим, власне, є релігія. Усебічному аналізу піддається таке явище, як віра в надприродне як визначальна її риса. Ще одним центром уваги постає релігієзнавство як дисципліна, дослідження характерних рис релігійної філософії та філософії релігії. Українські релігієзнавці аналізують праці видатних світових мислителів, їхні спроби шукати Бога та пояснювати світ, послугуючись не релігійним одкровенням, а філософським пошуком.

З погляду теології українські науковці часто торкаються поняття релігійної віри у спробах вирішити теологічно-філософське питання співвідношення віри та розуму. Вітчизняні теологи зазвичай звертаються до праць християнських мислителів у спробах прояснити їхнє бачення віри як інструменту пізнання Бога. Ключовим постає питання визначення тієї ролі, яку відіграє віра в житті християнина. Також не залишилися непоміченими тектонічні зрушення в українському та світовому Православ'ї, що підвищило інтерес до еkleзіологічних питань. Світова пандемія минулих років привернула увагу вітчизняних теологів до проблеми онлайн-богослужіння та дискусії щодо можливості зараження COVID-19 через причастя. Загалом ми можемо відзначити критичне ставлення вітчизняної теологічної думки до сліпої віри в нерозповсюдження вірусу в освячених місцях, монастирях і храмах, а також сліпої віри в неможливість зараження хворобою через причастя.

Не оминули увагою вітчизняні науковці і соціальні процеси. Сьогодні, у часи війни та після пандемії, актуалізується аналіз релігійних процесів крізь призму релігійної безпеки. Науковці розглядають релігійну віру як фактор, що відіграє неабияку роль в українському суспільстві. Україна як держава, серед громадян якої є велика кількість представників багатьох конфесій, потребує широкого дослідження релігійних впливів на соціум, пошуку формули забезпечення та встановлення форми мирного співіснування різних релігійних груп. Тому вітчизняні релігієзнавці шукають найкращі шляхи розв'язання потенційних та наявних проблем в українському суспільстві. Вони сходяться на думці, що найкраще допоможе розв'язати наявні проблеми публічна дискусія та аналіз уже готових політичних рішень, що відбувалися в історії людства.

Список використаних джерел

1. Бортнікова О. Віра як підстава взаємодії релігії та політики. *Вісник Національного університету "Юридична академія України імені Ярослава Мудрого". Філософія*. 2016. № 1. С. 78–88.

2. Васильєва В. Віра, розум і християнська релігія: соціально-філософський аналіз. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2010. № 40. С. 63–70.
3. Говорун К. Добрі і лихі богословські плоди пандемії. *Софія: гуманітарно-релігійнознавчий вісник*. 2020. № 2. С. 9–13.
4. Говорун К. Риштування Церкви. Вбкі постструктуральної еkleзіології. Київ, 2019.
5. Гудима І. Проблема модусу реальності чуда в сучасній християнській теології. *Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. Філософія*. 2015. № 4. С. 87–94.
6. Колодний А. Академічне релігієзнавство. Київ, 2000.
7. Колодний А. Буддизм – релігія без віри в надприродне. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 2. С. 87–94.
8. Колодний А. Релігійний феномен у змінах його складових: релігієзнавче бачення. *Українське релігієзнавство*. 2016. № 80. С. 13–16.
9. Колодний А. Релігія в її сутності і структурі. *Українське релігієзнавство*. 2016. № 78. С. 5–18.
10. Москалець В. "Над-смісл" у логотерапії горя та мук совісті. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Психологія*. 2023. № 16. С. 73–83.
11. Москалець В. Психологія релігії. Київ, 2020.
12. Предко Д. Специфічні особливості релігійних почуттів. *Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія*. 2015. № 11. С. 23–30.
13. Предко Д., Ларін Д. Релігійна віра як чинник подолання критичних життєвих ситуацій. *Психологічний часопис*, 2017. № 4. С. 76–86.
14. Предко О. Віра як релігійний феномен. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 34. С. 21–30.
15. Предко О. Молитва як діалог людини та Бога: релігієзнавчий аспект. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2019. № 13. С. 42–46.
16. Предко О. Психологія релігії: стан і перспективи розвитку. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 33. С. 67–76.
17. Предко О., Руденко С., Харьковченко Є. Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії. Вінниця, 2021.
18. Саралін О. Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих варіантів. *Українське релігієзнавство*. 2012. № 64. С. 35–41.
19. Стрелкова Ю. Віра як філософсько-релігієзнавча проблема. *Педагогічні інновації: ідеї, реалії, перспективи*. 2014. № 1. С. 104–111.
20. Харьковченко Є. Духовні цінності у сучасній православно-богословській інтерпретації. *Актуальні проблеми духовності*. 2004. № 5. С. 64–72.
21. Чорноморець Ю. Апорії неомітизму. Роздуми над книгою Андрія Баумейстера. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. *Sententiae*. 2014. № 1. С. 182–195.
22. Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у XXI столітті. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 39–54.

References

1. Bortnikova, O. (2016). Faith as a basis of interaction of religion and politics. *The Bulletin of Yaroslav Mudryi National Law University. Philosophy*, 1, 78–88 [in Ukrainian].
2. Chornomoret, Yu. (2013). Prospects of religious study in the XXI century. *Philosophical thought*, 3, 39–54 [in Ukrainian].
3. Chornomoret, Yu. (2014). Aporias of the neo-Thomism. Reflections on a book by Andrii Baumeister: Thomas Aquinas: An Introduction to thinking. God, life and cognition. *Sententiae*, 1, 182–195 [in Ukrainian].
4. Hovorun, K. (2019). *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Spirit and Letter [in Ukrainian].
5. Hovorun, K. (2020). Good and evil theological fruits of the pandemic. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 2, 9–13 [in Ukrainian].
6. Hudyma, I. (2015). The problem of the measure reality of the miracle in modern christian theology. *Bulletin of the National Academy of Public Administration under the President of Ukraine. Philosophy*, 4, 87–94 [in Ukrainian].
7. Kharkovshchenko, Ye. (2004). Spiritual values in modern Orthodox theological interpretation. *Actual Problems of Mind*, 5, 64–72 [in Ukrainian].
8. Kolodnyi, A. (2000). *Academic Religious Studies*. The world of knowledge [in Ukrainian].
9. Kolodnyi, A. (2009). Buddhism – religion without belief in supernatural. *Ukrainian Religious Studies*, 2, 87–94 [in Ukrainian].
10. Kolodnyi, A. (2016). Religion in its essence and structure. *Ukrainian religious studies*, 78, 5–18 [in Ukrainian].
11. Kolodnyi, A. (2016). Religious phenomenon in the changes of its components. *Ukrainian religious studies*, 80, 13–16 [in Ukrainian].
12. Moskalets, V. (2020). *Psychology of religion*. Lira-K [in Ukrainian].
13. Moskalets, V. (2023). The "sub-sense" concept in the logotherapy of grief and torment of conscience. *Scientific Notes of Ostroh Academy National University. Philosophy*, 16, 73–83 [in Ukrainian].
14. Predko, D. (2015). Specific features of religious feelings. *Bulletin of the Cherkasy University. Philosophy*, 11, 23–30 [in Ukrainian].
15. Predko, D., Larin, D. (2017). Religious faith as a factor for overcoming critical life situations. *Psychological journal*, 4, 76–86 [in Ukrainian].
16. Predko, O. (2005). Faith as a religious phenomenon. *Ukrainian religious studies*, 34, 21–30 [in Ukrainian].
17. Predko, O. (2005). Psychology of religion: state and development prospects. *Ukrainian religious studies*, 67–76 [in Ukrainian].

18. Predko, O. (2019). Prayer as a dialogue between person and God: the religious aspect. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 13, 42–46 [in Ukrainian].

19. Predko, O., Rudenko, S., Kharkovshchenko, Ye. (2021). *Religious security in Ukraine in the conditions of the coronavirus pandemic*. Publishing house of private entrepreneur Kushnir Yu.V. [in Ukrainian]

20. Sarapin, O. (2012). Proposals regarding the constructive study of the philosophy of religion and the presentation of one of its possible variants. *Ukrainian religious studies*, 64, 35–41 [in Ukrainian].

21. Strielkova, Yu. (2014). Faith as a philosophical and religious problem. *Pedagogical innovations: ideas, realities, perspectives*, 1, 104–111 [in Ukrainian].

22. Vasylieva, V. (2010). Faith, reason and the Christian religion: a socio-philosophical analysis. *Humanities Bulletin of Zaporizhzhie State Engineering Academy*, 40, 63–70 [in Ukrainian].

Надійшла до редколегії 01.09.23

Ihor Maksymenko, PhD Student

ORCID ID: 0000-0002-9662-543X

e-mail: mrdkigorm@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS FAITH AS AN OBJECT OF ANALYSIS IN THE SCIENTIFIC WORKS OF CONTEMPORARY UKRAINIAN RESEARCHERS

The article analyzes the researches of Ukrainian scientists on such a concept as religious faith. The article identified the approaches used by scientists in their works. Differences between theological, philosophical, and psychological approaches to the study of religious faith are characterized. It is proven that religious faith is a complex concept that requires comprehensive analysis. The article argues that Ukrainian researchers thoroughly examine the concept of religious faith from a psychological perspective, identifying it as a phenomenon that affects a person's mental state and shapes their worldview. Scientists have proven that faith has a psychotherapeutic function. It helps to overcome difficulties and move towards a goal. Also, religious faith acquires powerful existential potential and takes direct part in forming a holistic personality, directly affecting the individual's worldview and activities. Prayer also plays a significant role. It serves as a factor in shaping a unique worldview in its bearer, combining rational and irrational elements and touching upon the intellectual, sensory, and moral aspects of their existence. Furthermore, in domestic scientific thought, faith is also considered purely as a philosophical concept, inextricably linked with the definition of religion, the field of religious philosophy, religious studies, and the philosophy of religion. The uniqueness of the philosophical approach lies in abstracting from internal states and mental phenomena. At the same time, the philosophical approach captures the substantive content of faith. Ukrainian theologians, in turn, consider faith as a key element of the Christian worldview, as well as in the context of analyzing the problem of the relationship between faith and reason. The study notes that while the philosopher seeks God by analyzing nature, the theologian turns to revelation, the source of truth, access to which humans have received from God. The article also argues that since religious faith plays a significant role in societal processes, it is currently attracting considerable attention from Ukrainian scientists researching socio-political issues in Ukraine, the problem of war, and the impact of the COVID-19 pandemic on society.

Keywords: religious faith, personality, theological approach, faith in the context of the philosophy of religion, faith as a mental state, religious faith and society.

ЄДНІСТЬ ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МУЖІВ АПОСТОЛЬСЬКИХ

*Представлено дослідження окремої та історично сформованої релігії – християнства – про єдність Церкви, розглянуте в інтерпретації Мужів апостольських, які прагнули зміцнити Церкву та підтримати християн, оскільки в ті часи вони потерпали через небезпеку з боку язичницьких переслідувань та сретичних проявів серед громад. Вони вноrmовували ієрархічний фактор серед церков, які були розпорошені по всіх римських провінціях. У ті часи лише почали з'являтися єпархії у первісній своїй формі, що була запозичена з візантійської, а точніше, ще з давньогрецької моделі, яка регулювала політико-наглядові торговельні відносини, делеговані єпарху (грец. *ἐπαρχος*), а в Римській імперії – наглядачу (грец. *ἐπίσκοπος*) у діоцезії (лат. *diocesis*). Апостольські учні розробили унікальне ієрархічне на-ступництво, яке впродовж багатьох століть забезпечувало збереження єдності на теренах тодішнього античного світу. Висвітлено значущість патристичних богословських концепцій та постулатів, які формують церкву Христову, однак виключно як зібрання вірних, для яких важливо розширювати своє особистісне розуміння сотеріології та заповідей, які дає Ісус Христос своїм учням та їх послідовникам.*

Ключові слова: Церква, Апостол, єпископ, святий, зібрання, єдність, громада, християни, священство, віра, послання, кафоличність.

Актуальність теми. У всі часи в християнстві Церква, як грец. *Εκκλησία*, тобто зібрання, завжди має свого засновника Господа Ісуса Христа, але продовжували її розбудову святі апостоли та ті, хто були ними поставлені для євангельської проповіді, служіння, настановлення та у справі спасіння для тих, хто увірував у Христа Ісуса, Який прийшов на землю, щоб спасти людину, показавши приклад, а також заповіді і настанови. На сьогоднішній день досить мала кількість християнських церков розуміють поняття єдності в її онтологічному апостольському вченні. Важливість розкриття цього багатогранного питання націлене на переосмислення християнського світогляду у його унітарно-еклезіологічній самобутній природі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Праці таких релігієзнавців та дослідників, як професор Франц фон Рінекер [9], професорка Олена Іллівна Предко [8], а також праці таких дослідників, як Іоанн Мейендорф [11], Михайл Лесюк [6], Петро Зинич [5] та їхній теологічний наратив було використано в дослідженні ранньохристиянського періоду мужів апостольських.

Метою статті є висвітлити погляди на єдність Церкви Христової ранніх отців, які були свідками апостольської діяльності, розкрити еклезіологічне розуміння устрою ранніх зібрань, їх ієрархічного складника та ролі єпископа у формуванні церковної повноти серед людей античного світу.

Для досягнення поставленої мети треба розкрити візію учнів щодо засад єдності св. апостолів, окреслити вплив античності на формування християнських общин та дослідити, чи не є це одним із чинників, що спричинили розмежування християнства на різноманітні поліконфесійні утворення.

Виклад основного змісту. У посланні до коринфян, у якому можна простежити, які основні положення вчення про єдність Церкви, церковний устрій та церковної ієрархії викладає святий Климент. Усе його послання пронизане закликом та зверненням до коринфських християн, зберегти церковну соборність і єдність через покору законної ієрархії. Св. Климент основну думку свого послання намагається вибудувати навколо еклезіологічної проблеми єдності. Основною думкою його еклезіології є ідея єдності, порядку, гармонії та миру. Він намагається у простих формах показати коринфтян, що вони чинили опір не людському, але божественному встанов-

ленню: "Якщо хто розгляне все в деталях, то пізнає велич дарів, даних від Бога. Від Якова всі священники і левити, що служать при жертovníку Божому" [2, с. 47]. Проводячи паралель зі старозавітним священством, св. Климент намагається підкреслити, що витоки своєї Церкви має у вічності, звідки і з'явилося до нас Слово Життя. І по Його святій волі було засновано як старозавітне, так і новозавітне священство [4, с. 108].

У тридцять сьомій главі св. Климент порівнює Церкву з військовим гарнізоном та з тілом людини: "Отже, браття, будемо всіма силами воїнствувати під святими Його повеліннями. Уявімо собі тих, що воюють під начальством вождів наших; як струнко, як ретельно, як покійно виконують вони накази. Не всі єпархи, не всі тисячачальники, або стоначальники, або п'ятдесятначальники і так далі, але кожен в своєму чині виконує накази царя і полководців. Ні великі без малих, ні малі без великих не можуть існувати. Усі вони як би пов'язані разом, і це дає користь. Візьмемо наше тіло: голова без ніг нічого не значить, так само і ноги без голови, і найменші члени в тілі нашому потрібні і корисні для цілого тіла і всі вони єдностайні, злагодженим підпорядкуванням служать для здоров'я цілого тіла" [2, с. 51].

Цими двома порівняннями св. Климент у всій повноті торкається одного з істотних властивостей Церкви – її соборності, яка представлена їм у вигляді повного, цілісного організму, що усвідомлює себе і відчуває себе у всіх членах, надаючи їм право на діяльну участь у житті всього Тіла.

Для св. Климента Церква – "Це обране через Христа в цілях порятунку і освячення людей суспільство, стадо Христове, єдине Тіло Христове" [7, с. 155], яке освячується невинним перебуванням у ньому Святого Духа. Тому він постійно спонукає чад її спрямовуватися до святості і досконалості: "Отже, будучи спадщиною Святого, будемо робити все, що відповідає святості" [2, с. 45]. При цьому для святого Климента необхідною умовою збереження гармонійного і упорядкованого життя Церкви є повсякчасне існування єдиної ієрархії і богослужіння за участю громади, що здійснюється у певний час: "Проникаючи в глибини божественного відання, ми повинні належно звершувати все, що Господь повелів звершувати у визначені часи. Він повелів, щоб жертви і священні дії відбувалися не випадково і не без порядку, але у визначені пори і часи. Також Сам

Він визначив найвищим Своїм повелінням і те, де і через кого належить це звершувати, щоб усе відбувалося свято і благоговідно і було приємне волі Його. Тому приємні Йому і блаженні ті, які у встановлені часи приносять жертви свої, тому що, дотримуючись заповідей Господніх, вони не згрішають" [2, с. 53].

Водночас св. Климент досить ясно позначає ієрархічні ступені: "Первосвященникові дане своє служіння, священникам призначена своє діло, і на левитів покладені свої посади; мирська людина зв'язана постановами для народу" [2, с. 53]. Це яскраво виражає, що в Церкві були особи, які відповідають старозавітним – первосвященника, священників та Левитів, якими могли бути єпископ, пресвітер і диякон. Приймавши веління, апостоли, абсолютно переконані через воскресіння Господа нашого Ісуса Христа і затверджені у вірі словом Божим, з великою правдою Духа Святого пішли благовістити прийдешнє Царство Боже. Проповідуючи по різних країнах і містах, вони перших із тих, хто увірував, побожних і духовно випробуваних, постановляли в єпископів і дияконів для майбутніх громад. І це не нове встановлення, бо багато століть пройшло, перш ніж було написано про єпископів і дияконів. Так говорить Писання: "І поставлю правителем твоїм мир і наглядачами твоїми – правду" (Іс. 60:17). Ці слова розкривають одну з найважливіших для еkleзіології св. Климента ідею, згідно з якою єдність Церкви забезпечується існуванням застановленою священною ієрархією.

Свою думку святитель засновує на богооткровенній істині, розкритої нам святым апостолом Павлом, який говорив про Церкву, як про Тіло Христове, як про стовпи і затвердження істини, як про Нареченій Христовій, як про збори побожних людей. Але при цьому автор Послання учення про Церкву розвиває в напрямку, яким намагається вирішити питання про те, коли була створена Церква її божественним Засновником. Свідectво самого пам'ятника таке: "Браття, творячи волю Отця нашого Бога, ми будемо з Церкви першої, духовної, заснованої перш сонця і місяця. Якщо ж ми не будемо творити волі Господньої, то ми будемо від Писання, що каже: "Будинок Мій став печерою розбійників" [10, с. 41]. Біблія і апостоли говорять, що Церква не від нішнього віку, але згори. Бо і Церква була духовною, як і Ісус з'явився в останні дні, щоб врятувати нас. Церква ж, будучи духовною, з'явилася у плоті Христовій, показуючи нам, що якщо хто з нас збереже її у плоті і не покарає її, то сприйме її в Дусі Святому. Тому дотримуйтеся плоть, щоб причаститися духа. Якщо ми говоримо, що тіло є Церква, а дух – Христос, тому той, хто збезечує тіло, безчестить і Церкву, і такі не причаститися духа, який є Христос.

Думки про єдність Церкви у своїх листах висловлює і священномученик Ігнатій Богоносець. У Посланні до Ефесян він пише: "... ваше знамените, гідне Бога, пресвітерство так згідно з єпископом, як струни в цитрі. Тому вашою єдностю і згідно з любов'ю прославляється Ісус Христос. "Складайтеся у хор з себе всі у єдине, щоб згідно, налаштовані в єдності, дружно почавши пісню Богові, ви одноголосно співали її Отцю через Ісуса Христа, щоб Він почув вас, і в добрих ділах ваших визнав вас членами Свого Сина. Отже, корисно вам бути в непорушному єднанні між собою, щоб завжди бути і в союзі з Богом" [2, с. 89]. Як один зі складників єдності Церкви Ігнатій Богоносець убачає спільну молитву, а особливо Євхаристію: "Нехай ніхто не спокушається! Хто не всередині жертовника, той позбавляє себе Хліба Божого. Якщо молитва двох має велику

силу, то наскільки сильніша молитва єпископа і цілої церкви! Тому хто не ходить на загальні зібрання, той вже загордився, і сам засудив себе; бо написано: Бог противиться гордим". У тому ж місці. "Отже, старайтеся частіше збиратися для Євхаристії і славослів'я Бога. Бо, якщо ви часто збираєтеся разом, то позбавляються влади сили сатани і єдностю вашої віри руйнуються згубні його діла. Немає нічого краще за мир, бо ним знищується всяка брань небесних і земних духів" [2, с. 94]. Але жадане єднання має ґрунтуватися на істині, а не на байдужості до неї, про що святий Ігнатій пише в Посланні до Траллійців: "Отже, прошу вас не я, але любов Ісуса Христа, харчуйтеся однією християнською їжею, а від чужої рослини, яка є єресь, відвертайтеся. До отрути свого вчення єретики домішують Ісуса Христа, чим здобувають до себе довіру: але вони подають смертоносну отруту в підсолоджену вині. Той, хто не знає, охоче приймає її, і разом зі згубним задоволенням приймає смерть" [2, с. 113]. Тому ті, хто відлучають себе від єдності з Церквою, перебувають у небезпеці вічної погибелі. Ця думка продовжена в Посланні до філадельфійців: "Отже, діти світла і істини, тікайте від розділення і злих учень, але де пастир, туди і ви, як вівці, йдіть. Бо багато вовків, мабуть, достойні довіри, за допомогою згубного задоволення поневолюють тих, що йдуть шляхом Божим; але при єднанні вашому вони не будуть мати місця" [2, с. 99].

У вченні про Церкву на перший план святитель антіохійський Ігнатій висуває тему єдності. Особливо підкреслює необхідність єдності кліру та мирян. Мирянам належить зливатися з "думкою", "волею" єпископа, а пресвітерам бути співзвучним із ним, тому що в такому співзвуччі, в такій єдності і "в співзвучності любові" прославляється Христос, це святитель підкреслив для перестороги перед єретиками [6, с. 145]. Святитель говорить: "Складайте із себе всі до одного хор, щоб заданим від Бога тоном єдності ви б єдиним голосом підносили пісню Отцю через Ісуса Христа. Щоб Він почув вас за добрими ділами вашими визнав вас членами Свого Сина. Тому корисно для вас бути постійно в єдності, щоби завжди бути з Богом" [2, с. 89]. У зв'язку з цим святий Ігнатій розкриває вчення про Церкву тільки з тих боків, які прямо торкалися церковної єдності. Насамперед він висуває вчення про кафоличність Церкви. Він перший ясно вчить про єдиноосібний єпископат як гарант церковної єдності. І на останок, він перший чітко розрізняє три ступені церковної ієрархії — єпископську, пресвітерську і дияконську — і ніколи не змішує їх, як інші автори. Єдність усіх членів Церкви досягається передусім послухом мирян єпископу і кліру; у цьому послуху виражається покіра християн Богу — "Єпископу всіх" [2, с. 104]. Тому, "як Господь без Отця, будучи з'єднаний з Ним, нічого не робив ні Сам Собою, ні через апостолів, так і ви нічого не робить без єпископів і пресвітерів" [2, с. 107]. Водночас святитель підкреслює, що "єпископ не є зовнішній начальник". Він несе служіння, і несе його в нерозривній єдності зі своєю Церквою. За словами святого Ігнатія, церковна ієрархія є Боже встановлення і тому до тих, хто увірував, він звертається так: "Шануйте дияконів, як заповідь Ісуса Христа, а єпископів, як Ісуса Христа, Сина Отця; пресвітерів, як зібрання Боже, як апостолів. Без них немає Церкви" [2, с. 112]. Причому характерно, що, закликаючи таким чином побожних людей, святитель висловлює не свою думку, а "голос Божий". "Дух сповістив мені, — каже він, — говорячи: без єпископа нічого не робить, бережить плоть свою, як храм Божий, любить єдність, уникайте

розділення, будьте наслідниками Ісуса Христа, як Він є Наслідником Отцю Своєму" [2, с. 101].

Дуже часто святий Ігнатій розглядає трьохчинну ієрархію як правлячу частину Церкви і закликає коритися єпископу, пресвітерам і дияконам, але частіше висуває два перших ступеня, один – єпископський, з яким повинні погоджуватись пресвітери. Покора єпископам – ознака істинних християн: "Хто причетні Ісуса Христа, ті з єпископом" [2, с. 99], усі повинні йти за єпископом. Хто обманює єпископа, обманює Самого Бога. Звідси, "прекрасна справа – знати Бога і єпископа. Той, хто шанує єпископа, шанується Богом; той, хто робить що-небудь без відома єпископа, служить дияволу" [2, с. 132]. Де єпископ, там і Церква, без єпископа немає Церкви. "Без єпископа ніхто не роби нічого, що стосується до Церкви... Не дозволено без єпископа ні хрестити, ні звершувати Євхаристію (вечерю любові, агапи), що схвалить він, те і Богу приємне" [2, с. 132]. Функції єпископа: 1) душпастирська опіка; нічого не слід робити без волі єпископа; він повинен настановлювати побожних людей, піклуватися про вдів, рабів, сиріт, скликати зібрання, стежачи за всім; шлюбні повинні бути з дозволу єпископа; 2) вчительство; єпископ повинен оберігати свою громаду від неправдивого вчення; 3) звершення таїнств; тільки єпископу належить право звершувати Хрещення і Євхаристію і тому, кому він благословить (надать право) це. Поряд з єпископом святий Ігнатій часто ставить і пресвітера, але говорить про його права невизначено. Пресвітерам нарівні з єпископом треба коритися і без них нічого не робити [2, с. 111], але самі вони повинні бути в погодженні з єпископом і поважати його [2, с. 89]. Пресвітери становлять колегію (раду), яка оточує єпископа, як святі апостоли Господа, яка вирішує церковні справи. За богослужінням вони займають почесні місця біля єпископа, їм належать судові і дисциплінарні функції, вони разом з єпископом приймають тих, що каються. Безсумнівно, що вони нижчі за єпископа, і Євхаристію можуть звершувати лише з його дозволу, але які їхні права, точно сказати не можна. Ще менш конкретно святий говорить про обов'язки і права дияконів. Він ставиться до них з теплою, називаючи їх "співслужителями своїми", однак ставить нижче за пресвітерів. Якщо щодо єпископа і пресвітера святий Ігнатій вимагає покорі і послуху, то щодо дияконів – тільки поваги і пошани. Диякони є "служителями таїн Ісуса Христа", тобто Євхаристії, а не "служителями їжі та пиття ("агап")", але слуги Церкви Божої; отже, вони є найближчими помічниками єпископа при звершенні таїнств, і тому святий Ігнатій відгукується про них з теплою [2, с. 111].

У Посланні до святого Полікарпа автор викладає обов'язки християнської пастви. Нарешті, варто зауважити, що святий Ігнатій був першим християнським письменником, який використав вираз "кафолічна Церква" (грец. *Καθολικὴν Εκκλησίαν*). Контекст, у якому він використовує цей вислів, глибокий за богословським змістом і тому привертає до себе увагу. "Тільки та Євхаристія повинна вважатися істинною, яка звершується єпископом або тим, кому він сам доручив це. Де появиться єпископ, там повинен бути і народ подібно до того, як де Ісус Христос, там і кафолічна Церква" [2, с. 132]. Ця Церква повинна охопити собою всіх – і євреїв, і язичників – і об'єднати їх в єдиному тілі Христа. Назва "кафолічна", тобто соборна, вказує на взаємний зв'язок усіх Помісних Церков. Усі вони мають "одне ім'я й уповання", тобто єдине вчення, один устрій у всій вселенній. Важливо зауважити, що поняття "кафолічність" тут не означає "вселенськість", а "соборність" і

повноту Церкви, її єдність з усіма Помісними Церквами, які становлять одну Христову Церкву, главою якої є Господь наш Ісус Христос [5, с. 56].

Святитель Феофан говорить, що Господь діє в кожних членах тіла Церкви, тобто в кожному, хто вірує. Подібно до того, як усією повнотою перебуває у кожній частинці Святих Дарів. Христос Спаситель віддає кожному члену Церкви всього Себе, а разом з Ним і Його Церква віддає кожному члену всю себе – кожен з нас, таким чином, покликаний виявити, чи зобразити, у собі всього Христа і всю Церкву.

Спорудження "духовного храму". Кожен член Церкви, кожна "мала духовна церква" є і покликана бути чином всецілої кафолічної Церкви. У цих словах святого Феофана звучить стародавній заклик священномученика Ігнатія Антіохійського до християн: бути "христоносцями і храмоносцями", нести в собі Христа і Церкву Божу. Заклик святого стосується одночасно як до усіх разом, так і до кожного члена окремо; видаючись логічним противенством, тобто тут є вираження богословської антиномії, яка вкорінена в глибинах християнської віри [3, с. 54].

Діонісій Ареопагіт зазначає, що єдність Церкви виражена у спільному літургійному служінні всіх членів тіла Христового, і називає таке явище таїнством зібрання. Аби його досягнути, потрібно підвестися Духом Святим. Уся повнота християнської досконалості дає право на участь в інших важливих священних таїнствах, є одним із богоначальних і звершувальних дарів цього таїнства. Не може бути вчинено будь-яке з ієрархічних священнодій, доки божественна Євхаристія, що стоїть вище за всяке служіння, не відбуватиметься по такому ж чину кожного іншого священнодійства, що не сприятиме приведенню християнина, вже освіченого, у єдність, і не затвердить абсолютно боготворним даром незбагненої таємниці спілкування з Богом. Узагалі ієрархічною священнодією у Діонісія вважається участь єпископа в звершенні будь якого служіння (звершенні таїнств, Літургії або в молитві). Якщо будь-яке з ієрархічних священнодій не робить остаточного нашого з'єднання і сопричастя в Єдиному, тоді це не може бути названо священнодійством, з іншого боку, якщо найвищим зі священнодійств є уміння навчати богочасних таємниць, то мудрість священноначалія винайшла для нього цілком гідне найменування від самих дій його. Ідеться, поза всяким сумнівом, про тих, кого святі апостоли обрали бути спадкоємцями Божої благодаті.

Ми бачимо, всі, хто увірували в Христа, сповідують і приймають основні доктринальні істини християнства, які засвідчили свою віру за допомогою таїнства Хрещення, мають однакову надію на спасіння. Апостол Павло з цього приводу каже: "Бо всі ми одним Духом хрестилися в одне тіло, юдеї чи елліни, раби чи вільні, і всі єдиним Духом напоєні" (I Кор. 12:13). Адже духовність, яка є похідною від слова "дух", є одним із каталізаторів єдності, що спонукає людину як соціальну істоту бути частиною чогось більшого та сакрального в ареах християнського буття. Професорка та релігієзнавиця Олена Предко слушно зауважила, що духовність є тим феноменом, завдяки якому не лише віднаходяться людиною певні смисли, але й засвідчуються показники існування певної ієрархії цінностей та сенсів. Це, власне, та інтегративна якість, що стосується сфери смислотворчих цінностей, які визначають зміст, якість і спрямованість людського буття [8, с. 131–132]. Адже життєві цінності християнина покликані до єднання з Богом. Святий апостол Петро називає усіх християн

"народом святим" і "царственным священством" (І Петр. 2:9). Тобто в цьому "святотому народі" кожен з його складників з'єднаний з Христом і в силу цього найтіснішого з'єднання він стає "царственным священником", усе життя якого – невинне богослужіння і прославлення в його справах Творця і Спасителя [9, с. 603]. Ця священна гідність об'єднує усіх християн, воно характерно для всіх без винятку частин Тіла Христового, але, як і в кожному організмі, у церковному тілі кожен член має своє призначення. Є і різниця між дарами: "Дари різні, а Дух один і той же, і служіння різні, а Господь один і той же", – навчає апостол Павло (1Кор. 12:4–5). Розподіл дарів Духа, які відкривають для різних людей різні аспекти служіння Богу в лоні єдиної Церкви, стає помітною вже в апостольський вік. Сам апостол Павло пише, звертаючись до коринфських християн: "І ви – тіло Христове, а нарідно – члени. І одних Бог настановив у Церкви, по-перше, апостолами, по-друге, пророками, по-третє, вчителями; далі, іншим дав сили чудотворення, також дари цілення, заступництва, управління і різні мови. Чи всі апостоли? Чи всі пророки? Чи всі вчителі? Чи всі чудотворці? Чи всі мають дари цілення? Чи всі говорять різними мовами? Чи всі тлумачи?" (І Кор. 12:28–30). Ясніше цю саму думку апостол висловлює в посланні до Ефесян: "І Він настановив одних апостолами, інших пророками, інших євангелістами, інших пастирями та вчителями, на довершення святих, на діло служіння, для створення Тіла Христового" (Еф. 4:11). Тут бачимо, що різні особистісні характеристики, скажімо так, різні таланти, різниця і відмінність характерів і темпераментів припускають і різне призначення у справі служіння Церкви, передбачають різні служіння. І така різниця в служінні спостерігається і в апостольські часи. У Святому Писанні зустрічається згадка про різні ступені ієрархічного служіння: єпископів як прямих спадкоємців і продовжувачів апостольського служіння пресвітерів, на яких покладено обов'язок сповіщення Слова і співробітниками апостолів – дияконів, які взяли на себе функції допомоги в євхаристійних зібраннях і частину соціального служіння. Виходячи з цього, ми можемо повністю погодитися з тим, що Церковна ієрархія має Божественне встановлення "Ієрархічна священнодія", як пояснює Діонісій Ареопаріт.

Уже в найбільш ранніх святоотцівських текстах ми знаходимо підтвердження цієї думки, яка змальовує перед поглядом дослідника повну картину трьохступеневого ієрархічного служіння Церкви. Один із найвідоміших дослідників святоотця писемності, американський учений протопресвітер Іоанн Мейендорф коментує: "Збираючись у певному місці для здійснення євхаристії, Церква потребувала певних організаційних правил, а особливо в керівництві [11, с. 12]. Єпархія, як стали називатися християнські громади, очолювана єпископом, з яким у євхаристійній єдності священнослужителі, – пресвітери і диякони, – і народ Божий являють собою усю повноту єдності у Церкві. Кожен єпископ є повноважним предстоятелем місцевої Церкви. Говорячи про владу, дану єпископам, священникам і дияконам, треба пам'ятати, що їх влада – це влада хреста, влада самопожертви, влада служіння, а не панування, і тому їх, спадкоємців апостолів, так і прийнято називати – служителями Бога.

Висновки. Спoglядаючи Церкву Христову через ранняпатристичну призму, можна помітити, що єдність забезпечується усвідомленням найперше вірою в Ісуса Христа як Бога: "Хто бачив Мене, той і Отця бачив" (Ін. 14:9). Дуже велика кількість ранніх християн походила з іудеїв у розсіянні, яких називали еллінами

або огречиними євреями, тобто тими ізраїльтянами, які перейняли грецьку культуру, але не відмовилися від віри. Інша частина новонавернених християн становила греко-римський етнос. Друге – це лівова частка письменної спадщини Мужів апостольських ставить акцент на єдності, водночас і в розбіжності між народами. У ті часи кожні народи мали свою незалежну церкву (Церква в Антіохії, Церква Риму, Церква Єрусалиму, Церква Ефесу, Церква Афін), однак усі вони становили Єдину Святу Соборну і Апостольську Церкву. Незалежність та захист від єресей забезпечували єпископи, хоч у пізніші часи і навіть у наш час саме через деяких єпископів виникає посягання на незалежність окремих церков та поширення неправдивих учень та єретичних постулатів. У наш час складно окреслити сутність християнського світогляду в усіх його основних положеннях та в усій його переконливості. Заглиблюючись до історичного минулого, ми бачимо, що десятки тисяч християнських деномінацій, що ворогують між собою, протиставлені одна одній. Кожне з цих утворень вважає лише себе справжнім єдиним християнством, абстрагуючи від себе інших християн. У проблем сучасного християнського світогляду серед усіх церков, які сповідують християнство, на жаль, немає достатньо механізмів, які регулювали би взаєморозуміння у євхаристійному спілкуванні, що, у свою чергу, було потужним динамічним складником усієї повноти у християнстві.

Список використаних джерел

1. Біблія. Сучасний переклад з давньоєврейської та давньогрецької мов / пер. Рафаїл Туркочак. 2-ге вид. Київ, 2023. 1373 с.
2. Мужі апостольські : збірка писань мужів апостольських / пер. укр. мовою викл. та асп. Київської православної богословської академії ; ред. Святейший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет ; автор вступу та передм. прот. Олександр Трофимчук. Київ, 2010. 304 с.
3. Іриней Ліонський, сщмч. Творіння / ред. Філарет, Патр. ; пер. КПБА. Київ, 2013. 620 с.
4. Горныш А. Н. Патрология : учебное пособие. Киев, 2017. 176 с.
5. Патрология / упоряд. прот. Петро Зинич. Київ, 2013.
6. Лесюк Михайл, протоієрей. Історія Древньої Церкви. Київ, 2013. 773 с.
7. Малеванский Сильвестр, архимандрит. Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Киев, 1897. Т. 4. 583 с. https://azbyka.ru/otechnik/Silvestr_Malevanskij/opyt-pravoslavnogo-dogmaticheskogo-bogoslovija-tom-4/#source
8. Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974.
9. Предко О. І. Духовність: сутність та основні смисли // Філософія саду і садівництва в світовій культурі: джерела та новітні інтерпретації : мат. III Міжнародної наук.-практ. конф. / за заг. ред. Л. В. Машковської. Умань, 2019. С. 125–132. <https://lib.udau.edu.ua:8443/server/api/core/bitstreams/9cdea3ce-6efb-487a-ab8d-9ac327e0953/content>
10. Ринкер Ф., Герхард М. Библийская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. 1100 с.
11. Шмеман А. прот. Исторический путь Православия. Київ, 2003. 414 с.

References

1. Filaret, Patriarch of Kiev and All Rus'-Ukraine (Ed.). (2010). *Apostolic men* (Teachers and graduate students of the Kyiv Orthodox Theological Academy, Trans.; P. O. Trofymlyuk, The Author of the Introduction and Prefaces). Publishing Department of the UOC of the Kyiv Patriarchate [in Ukrainian].
2. Hornys, A. N. (2017). *Patrology*. DZK Center [in Ukrainian].
3. Iriney of Lyons, martyr. (2013). *Creation* (Filaret Patr., Ed.; KPBA, Trans.). Ed. department of the UOC KP [in Ukrainian].
4. Lesyuk, M., archpriest. (2013). *History of the Ancient Church*. Publishing Department of the UOC of the Kyiv Patriarchate [in Ukrainian].
5. Malevansky, S., Archimandrite. (1897). *The Experience of Orthodox Dogmatic Theology* (2nd ed., Vol. IV. Korczak-Nowitsky printing house [in Ukrainian].
6. Meyendorff J. (1974). *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham University Press.
7. Predko, O. I. (2019). Spirituality: Essence and main meanings. In L. V. Mashkovska, A. M. Shatokhin, & P. M. Yamchuk (Eds.), *The philosophy of the garden and horticulture in world culture: Sources and recent interpretations* (pp. 125–133). Uman National University of Horticulture [in Ukrainian].

8. Ryneker, F., Gerhard, M. (1999). *Brockhaus Bible encyclopedia*. Christian dawn [in Ukrainian].
9. Shmeman, A., archpriest. (2003). *The historical path of Orthodoxy*. Prolog [in Ukrainian].

10. *The Bible. Modern translation from ancient Hebrew and ancient Greek languages*. (2023). (R. Turkoniak, Trans.; 2nd. ed.). Ukrainian Bible Society [in Ukrainian].
11. Zynich, P. (Arr.). (2013). *Patrology*. Publishing department of the UOC of the Kyiv Patriarchate [in Ukrainian].

Надійшла до редколегії 01.11.23

Andrii Malanyak, PhD Student
ORCID ID: 0000-0002-8534-662X
e-mail: andriimalani@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE UNITY OF THE CHURCH OF CHRIST IN THE INTERPRETATION OF THE APOSTOLIC FATHERS

The article presents exploration of a separate and historically formed religion – Christianity, about the unity of the Church, which is considered in the interpretation of the Apostolic Men, who sought to strengthen the Church and support Christians, because at that time they suffered due to the danger of pagan persecution and heretical manifestations among communities. They normalized the hierarchical factor among the churches that were scattered throughout the Roman provinces. At that time, dioceses had just begun to appear, in their original form, which was borrowed from the Byzantine, or more precisely, from the ancient Greek model, which regulated political and supervisory trade relations delegated to the bishop (Greek. επαρχος), and in the Roman Empire – to the overseer (Greek. επισκοπος) in the diocese (lat. dioecesis). Apostolic disciples developed a unique hierarchical order, which for many centuries ensured the preservation of unity on the territory of the then ancient world. The significance of patristic theological concepts and postulates that form the church of Christ, however, exclusively as a gathering of the faithful, for whom it is important to expand their personal understanding of soteriology and commandments that Jesus Christ gave to his disciples and their followers, is highlighted. The Church, this gathering always has its founder the Lord Jesus Christ, but its development was continued by the holy apostles and those who were appointed by them for evangelical preaching, service, instruction and in the matter of salvation for those who believed in Christ Jesus, who came to earth, to save a person by showing an example, as well as commandments and instructions. To date, a rather small number of Christian churches understand the concept of unity in its ontological apostolic teaching. The importance of revealing this multifaceted issue is aimed at rethinking the Christian worldview in its unitary and ecclesiological original nature. This article is to highlight the views on the unity of the Church of Christ of the early fathers who were witnesses of apostolic activity. The students who were taught by the apostles during the 1st and 2nd centuries fought for the establishment of the United Cathedral and Apostolic Church. To reveal the ecclesiological understanding of the organization of early assemblies, their hierarchical component and the role of the bishop in the formation of church unity among the people of the ancient world.

Keywords: Church, Apostle, bishop, saint, gathering, unity, congregation, Christians, priesthood, faith, message, catholicity.

УДК 161.201.3:21
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.6>

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

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

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

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ: СУТНІСТЬ ТА ФОРМИ ПРОЯВУ

Розглянуто характерні особливості релігійних символів та їх варіативні прояви. Підкреслено, що релігійний символ – це спосіб засвідчення царини трансцендентного, оприявлення його сакрального статусу.

Релігійні символи забезпечують ідентифікацію релігійної традиції, її конструювання. Фіксує релігійну ідентичність, символ виступає, з одного боку, основою внутрішньоконфесійного гуртування і солідаризації, а з іншого – відокремлення від інших конфесійних груп, чії колективні уявлення утворені навколо інших сакральних символів. У релігійному символі опредметнено досвід культових практик тієї чи іншої релігійної традиції.

Виявлено структурні складники релігійного символу: символічна дія, символізований Абсолют, зміст символу, його вплив на людину як певної цілісності, завдяки якій формується сакральний простір. Наголошено, що всі структурні складники релігійного символу взаємопов'язані і якщо виключити якийсь із них, то ми з усією очевидністю втрачимо сам релігійний символ, що може призвести до порушення безперервності цілісності символу, а, отже, і його унікальності та функціональності. Зазначено, що сутнісними властивостями релігійного символу є сакральність, здатність до ідентифікації та трансформації. Причому релігійний символ пов'язаний зі смисловими орієнтаціями людини, конструє її життєвий світ та пріоритети в ньому, маніфестує "вписування" царини сакрального як у соціокультурний простір, так і в індивідуальну релігійну свідомість.

Доведено, що релігійний символ вводить людину в контекст діалогу, який передбачає співдію, певну співпрацю на спільній ниві комунікативних релігійно-символічних практик. З'ясовано форми оприявлення релігійного символу на двох рівнях: з одного боку, на рівні цілісності, для якого характерна певна гармонійність, узгодженість всіх його складників, а, з іншого – на рівні деструкції, коли відстежується певний розрив між сакральним та профанним, що призводить до симуляції сакрального, позаяк відстежується конструювання псевдореальності.

Ключові слова: символ, релігійний символ, ідентичність, складові релігійного символу, ритуал, феномен "сакрального", духовність, симулякр.

Сьогоднішній світ просякнутий символами, які ідентифікують, об'єднують, конструюють реальність, позаяк найважливішим механізмом формування реальності як смислового оформлення і творчого продукування є її опосередкування через знаково-символічні форми. Тим паче, сучасні глобалізаційні процеси, вирізняючись різноманітним проявом, супроводжуються прагненням до збереження релігійно-культурної ідентичності, одним із чинників якої виступає релігійний символ. З'ясування його ролі й особливостей функціональних характеристик є конче необхідним завданням у процесі осмислення релігійних феноменів, які так чи інакше "вплетені" в канву певної традиції, у соціокультурний контекст суспільства.

На сьогодні проблема релігійного символу осмислюється у різноманітних аспектах – філософському, культурологічному, богословському, релігієзнавчому дискурсі. Символ, маніфестуючи певні смисли, конструє реальність, впливаючи на світоглядні пріоритети людини. Релігійний символ як складник певної традиції виражає її сутність, конструє сакральний простір та формує релігійну свідомість. Проблеми релігійного символу присвячена низка праць І. Абрамової [1], Б. Білецької [2], І. Остащука [7], І. Павлової [8], І. Папаяні [9], С. Хаустової [1] та інших. Значне місце релігійна символіка посідала у філософському доробку Е. Кассіра, П. Тілліха, К. Барта, М. Еліаде, П. Рікера, Р. Генона, К. Юнга та інших. Однак на сьогодні відсутні цілісні дослідження, у яких релігійний символ розглядався б цілісно, у різноманітних проявах – у разі зміни своєї сутності та набуття нових характеристик.

Етимологія терміна "символ" сягає своїм корінням у античність, а у філософському значенні він став осмислюватися у неоплатонічній філософії. Загалом в історі-

ко-філософському дискурсі символ розглядався як посередник, завдяки якому уможлиблюється здійснення прориву "Я" у таємничий буттєвий світ, що трохи відкривається лише символічно, що слугує певним ключем до феномену "таємного". У символі немовби у згорнутому вигляді прихований діалог між суто людським та божественним. Як засвідчує генеза феномену "символ", вивчення його сутності пронизує усі рівні людської буттєвості, контекстуально видозмінюючись у різних соціокультурних традиціях.

Давньогрецьке слово "символ" ("συμβάλλειν") вирізняється широким смисловим діапазоном – від здатності поєднувати, зливатися, переплітатися між собою, додавати, докладати до вираження свідцтва, гасла. Також існує доволі цікава версія про те, як, розламуючи черепок на дві частини, друзі через багато років, зустрічаючись, з'єднували їх до купи і таким чином засвідчували свою особистість та ідентичність. Отже, у цьому разі за символом закріплювалося таке значення – посвідчення особи.

У вітчизняному релігієзнавстві існують різні підходи до визначення феномену "релігійний символ", зокрема зазначається, що "це засіб вираження, збереження і трансляції оприявлення трансцендентного в безпосередній, вертикальній (людина – Бог) і опосередкованій, горизонтальній (людина – людина) системах" [11]. Зазвичай у вертикальному "зрізі" відображається та розкривається весь спектр спілкування у системі "людина – Абсолют". Натомість горизонтальний зв'язок, опосередковуючись вертикальним "зрізом", формує сакральний простір у системі "людина – людина". Релігійний символ вирізняється переносним, небуквальним смисловим наповненням, яке набуває певних інтерпретаційних

характеристик, що розгортаються в контексті релігійного світогляду, віровчення тієї чи іншої релігійної традиції. Отже, вказуючи на потойбічну реальність, релігійний символ, виступаючи засобом оприявлення трансцендентного, маніфестує його особливості, вплив на світосприйняття людини. Деякі дослідники пов'язують релігійні символи із системою уявлень ("об'єктивувannya релігійних уявлень в образних структурах" [5], що закріплюються в їх образній репрезентації. Отже, символ має здатність до розгортання смислової терміносистеми "образ (потребує уяви) – символ (канонізації та інтерпретації) – знак (конвенціоналізації)".

Однак основне призначення символу в релігії – долучити людину до духовної сфери буття – залишається незмінним. Релігійний символ уможливорює поєднання двох протилежних рівнів буття, засвідчуючи їхню цілісність та гармонійність.

У релігійному символі здійснюється раціоналізація трансцендентного феномену, вияв його сутнісних смислів. Релігійні практики не тільки дозволяють чуттєво-наочно передати (символ-як-засіб), але і пережити (символ-як-мета) всю гаму почуттів та емоцій, ірраціональних порухів душі і трансцендентних шукань людського духу, які неможливо виразити ніяким іншим раціональним способом.

Український дослідник І. Папаяні аналізує сакральну символіку в контексті релігійної ідентичності, звертаючи увагу на феномен сакрального, яке розуміється: як все потойбічне і надзвичайне, що ніяк не можна пояснити формально логічними процедурами мови; як певний стійкий процес уніфікованих дій; як "святе" – ідеал, до якого потрібно наполегливо прагнути. Для нашого дослідження важливою є думка автора, що "сакральний символ... є засобом побудови, розвитку та розгортання релігійної ідентичності... та смислове навантаження, яке несе в собі сакральна символіка, виступає когнітивно-емоційними взірцями для формування ідентичності побожної людини..." [9, с. 4]. Таким чином, релігійний символ засвідчує ідентичність особи, її ідентитет та належність до певної релігійної традиції.

Релігійні символи є найважливішими складниками комунікаційних процесів, оскільки будь-яка ситуація соціальної взаємодії передбачає не лише певний порядок, а й свою символічну мову. У ході соціальної взаємодії виробляються уявлення та, відповідно, їх символічні об'єктивації. Український релігієзнавець І. Остащук зазначає: "...Сакральна символіка посідає вагомe місце в релігійних комунікативних процесах, як у діохронному, так і в синхронному вимірах, будучи одним із засобів передавання духовно-культурної традиції, способів богопізнання та самоусвідомлення" [7, с. 6]. Отже, символи виступають конструктом релігійної ідентичності, маніфестуючи її сакральність. Однак смислова об'єктивація у символі набуває своєї визначеності контекстуально, "вплітаючись" у релігійну традицію. Тим паче, самі собою символи не можуть генерувати нові смисли; способом їх існування є множинність інтерпретацій та прочитань. Символи уможливають наочність ідей людини; розкривають прадавній її досвід, закодований у ментальних структурах. Тому-то система життєвих символів згуртовує людей, об'єднує однією ідеєю.

Також релігійними символами насичені філософські роздуми українського мислителя Г. Сковороди. Світ, у якому живе людина і втілення якого є Біблія, виявляється шляхом до людини та для людини. Філософ вважає, що сутність людини суголосна сутності Біблії. "Господи, то що є людина?" – ставить запитання

Г. Сковорода і подає відповідь "Чи не він цар блаженної країни живих? Чи не йому належить влада на небесах і на землі? Чи не він суддя над ділами рук Божих? Чи не він начало і кінець всієї Біблії? Чи не він поклав на сонці поселення своє, одягаючись, і не вдягнувся світлом його, як ризою?... Чи не його оспівує сонце і ота пісня: "Хай буде із сонцем"? Його-то небеса проповідують, йому-то слова у вищих фігурах, він-то є день, джерело вічності..." [12, с. 51]. Відомий український філософ Д. Чижевський писав: "Філософічний стиль Сковороди – це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення – до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософічної термінології до свого стилю думання: поняття стають символами" [14, с. 26].

Продовжуючи традицію неоплатонізму, Отців та Вчителів Церкви, німецьких мистиків та українських мислителів (київських книжників та ін.) Г. Сковорода розглядає символи як "іпостасі істини", як те, що допомагає трохи відкрити світ таємничого, його нове бачення. Світ символів Г. Сковороди – то симфонія множинних значень із різноманітними смисловими релігійними відтінками, які маніфестують дивовижний світ духовного та душевного. Завдяки символам Г. Сковорода розкриває таємничий світ сакрального світу, розкриває розмаїті та багаторівневі їх смислові пласти. Символи – то не засіб вираження, а складники особливого, окремого таємничого світу, що відкриваються у процесі пізнавальної подорожі пошуку-знаходження як причетність до вічного та нескінченного.

Український мовознавець, філософ, фольклорист, етнограф О. Потебня зазначає: "Оскільки символізм є залишком давньої старовини, то зустріти його можна переважно там, де найповільніше відбувається відділення думки від мови, куди найповільніше проникає нове" [10, с. 5]. Саме такі індивідуальні архетипні матриці, що закодовані в прадавньому досвіді, можуть згодом впливати на формування нових традицій. Власне, архаїчне мислення, що зумовило появу замовляння, також має свої особливості. У замовляннях немає того причинно-наслідкового зв'язку, який притаманний нашому фізичному світу. "Причини" й "наслідки" в них приписуються певним персонажам, образам, силам. У замовляннях одне явище (річ) може зумовлювати інше через його подібність та (або) суміжність. Як підкреслює О. Потебня: "Замовляння або вивірені язичницькі молитви супроводжуються іноді (а колись, імовірно, завжди) обрядами згідно з їхнім змістом, тобто символічно зображують дію закличної сили" [10, с. 25]. Таким чином, архетипові структури, закріплюючись у архаїчному мисленні, оприявнюються у найдавніших первісних замовляннях, формуючи світ сакральних символів.

Також у первісному християнстві формувалася ціннісно-смислова система релігійних символів, зокрема хрест, мучеництво, розп'яття Христа, Церква тощо. "Раннє християнство привчало паству сприймати основні віри через символи і робило це з міркувань обережності – наприклад, щоб уникнути гоніння Спасителя за допомогою криптографії зображували як рибу. Але так чи інакше дидактична спрямованість поєднується тут з розвитком уяви, а це не могло не виявитися співзвучним середньовічній людині. Простолюдн миг легко перетворити на образи ті істини, які йому вдавалося досягнути, з іншого боку, самі основоположники християнського віровчення, богослови та вчителі поступово почи-

нали перетворювати в образи ті поняття, які звичайна людина не збагнула б, якби вони постали перед нею в строго богословських формулах" [16, р. 54]. Проте віровчення, закріплюючись у символах, потребувало певної культової дії, релігійної практики.

Культові дії ґрунтуються на основі релігійного світосприйняття. Зазвичай ці погляди пов'язані з певною Першоподією, яка, з одного боку, започаткувала певну релігійну традицію (життя Мухаммада, життєвий шлях Христа тощо), а з іншого, поєднала в собі весь сенс і кінцеву мету існування людини та світу. Саме ця подія символічним чином відтворюється під час виконання культових дій. Наприклад, таїнство хрещення шляхом занурення у воду, яке практикується на знак прийняття християнства, означає, що новохрещений ідентифікується з життям Ісуса Христа, немовби вмирає і воскресає, омиваючись від гріхів.

З одного боку, культова діяльність є транслятором сфери втаємниченого, надприродного, а з іншого – це функціональний вияв віровчення в практичному вимірі. Культова діяльність як канонічна не підлягає ніяким довільним змінам. Зазвичай вона, виступаючи культово-символічним каноном, формує систему символічних дій, які регламентуються доволі жорстко.

Одним з основних способів здійснення символічної дії є ритуал як певна стереотипна послідовність дій, які спрямовані на надприродні сили з метою вплинути, задіяти свій інтерес. Ритуал фіксує певну сукупність приписів і правил, які регламентують процес виконання обрядів, різних релігійних практик. Зазвичай ритуал визначається як стереотипні символічні дії, у яких відображається зв'язок суб'єкта із системою релігійних стосунків і цінностей. Для нашого дослідження матиме значення такий контекст ритуалу, де ритуал визначається як релігійна практика (У. Робертсон-Сміт) [18] як засіб інтеграції та підтримки цілісності людських колективів, у якій закріплені правила поведінки, які приписують, як людина повинна поводитися у присутності священних об'єктів" [4, с. 40].

Ритуал як сакральне дійство конструює буттєвий простір; людина, що здійснює ритуальні дії, чітко моделює світ, наділяючи його змістом. Компенсаторна функція ритуальних практик містить величезний психотерапевтичний потенціал, оскільки знімає напруження, пом'якшує страждання людини. Жоден предмет у ритуалі не є самим собою, він завжди виступає як символ чогось іншого; всі операції з предметами в ритуалі є операції з символами, що відбуваються за встановленими правилами і мають значення для тих реальних предметів, символами яких вони є. Отже, у релігійному ритуалі закріплювалася певна модель символічної поведінки людей.

Власне, у ритуалі немовби оживають символічні переживання, які здатні оживити той первинний релігійний досвід, який причетний до їх виникнення. "Символічна свідомість бачить знак у його глибинному, можна сказати, геологічному вимірі, оскільки в його очах саме ярусне залягання означуваного і того, що означає, створює символ; існує уявлення про своєрідне вертикальне співвідношення хреста і християнства: християнство залягає немовби під хрестом у вигляді глибинної маси вірувань, цінностей і обрядів, більш або менш упорядкованих на рівні форми. Вертикальність зв'язку спричинює два наслідки: з одного боку, вертикальний зв'язок створює враження відокремленості символу – символ самотно височіє у світі, і навіть якщо вважати, що йому властива невичерпність, то вона найбільше нагадує "ліс" з його безладним підземним зв'язком переплетених коренів

(значеників), з іншого боку, цей вертикальний зв'язок з необхідністю виявляється як зв'язок аналогії – у символі форма завжди схожа (більш-менш) на зміст, навіть якщо б вона була породжена ним" [15, р. 206–207].

Отже, за допомогою ритуалу як символічної дії формується діалог між сакральним та профанним світом; відбувається інтенсифікація емоційно-чуттєвого світу людини, її психічного стану; змінюється образ мислення та вірувальні установки, які набувають стійкості; розширюється смисловий простір цінностей, їх багатозначність у системі світосприйняття та світорозуміння; змінюються як самі віряни, так і стосунки між ними.

У структурі релігійного символу велике значення мають ті екзистенціали, які символізуються, з якими безпосередньо пов'язаний ритуал як спосіб символічної дії. У цьому контексті першорядна роль належить символізованому Абсолюту, який може мати найрізноманітніші форми вияву залежно від релігійної традиції. Зазвичай понятійні характеристики Абсолюту зводяться до таких: по-перше, він всевишній, всемогутній творець, світове начало. Справді, людина, що вірує, мало замислюється над тим, як вигляд має Бог, чи можна його побачити і що треба зробити для цього. Для неї основним є те, наскільки він відгукується на її прохання, наскільки він опікується її духовним світом та виступає гарантом захисту рідних і дорогих людей у поцейбічному та в потойбічному світі. По-друге, Бог надає людині Віру, Надію, Любов, визначає людську долю, слугує їй оберегом, захисником. Згадаймо слова з Біблії: "Прийдіть до мене, усі струджені та обтяжені, і Я вас заспокою! Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий, і знайдете спокій душам своїм" (Мт. 11:28–30). Отже, віра в Бога надає почуття розради, психотерапевтично пом'якшує душевний дискомфорт та тривожні настрої. По-третє, Абсолюту притаманна мудрість, справедливість, доброта; по-четверте, він унікальний, безстрашний і непізнаваний; по-п'яте, місце його проживання – рай, Небо тощо.

Релігійні символи тісно пов'язані з етнічними особливостями того чи іншого народу. Зазвичай "усі образи для своєї релігії давні українці мусили брати з природи... Найдавніші українські міфи були в геоморфній і певно в зооморфній формі... В українській міфології ми бачимо давні форми побуту пастушого й патріархально-хліборобського" [6, с. 4–5.]. Часто ці образи набували статусу етнічних символів – ідентифікаційних, тобто розпізнавальних, ментальних особливостей певного народу. Глибинні корені таких символів сягають своїм корінням у тисячолітню історію народу, у її природне докілля. Наприклад, сакральне значення у кожній українській хаті має "покуть – символ Бога; початку і кінця; найсвятішого місця в оселі; достатку, багатства; вогню, духовного самоочищення. Покуть – це образ великого художнього змісту, у якому втілено історію, світогляд українського народу" [13, с. 629]. Отже, покуть символізує присутність божественного і таким чином надає оселі статусу Богопричетності.

Також у такому феномені, як адорація (лат. *adoratio* – "вшанування, поклоніння") закріплений символ молитви, у якому виражається почуття благоговіння, прохання, благання допомоги, що звернені до Богоматері, її заступництва. Релігійний символ молитви, у якій виражені Віра, Надія, Любов – це дві руки, які звернені до Бога чи об'єкта поклоніння. Цей символ-ієрогліф можна віднайти ще в Стародавньому Єгипті, що зображував дві підняті руки, символізуючи благання чи самозахист. Усім відома картина німецького художника А. Дюрера "Руки того, хто

молиться" (натепер картина зберігається у галереї Альбертіна, Відень), на якій він намалював закручені руки свого брата, спрямовані в небо. Також хочемо звернути увагу на Богоматір Оранту, що зображена в надалтарній частині Київської Софії. Увесь її вираз, простягнуті руки спрямовані до Всевишнього в молитві за кожну людину, за її щастя, зцілення, духовну радість.

Отже, у кожному смислового символічному акті відсвічуються певні сенсожиттєві орієнтири людини. Введення релігійного символу в контекст сенсожиттєвих вимірів уможливорює, по-перше, розгляд символу як включення його в контекст продукування сенсу; по-друге, осмислення символу як втілення сенсу, реалізацію певного попереднього задуму, ідеальних настанов, де проблема сенсотворення набуває праксеологічного характеру – як релігійний символ впливає на людину. У цьому контексті релігійний символ "вплітається" в життєві принципи особистості, надаючи їм певної осмисленості. По-третє, можливим стає розглядати комунікативні символічні практики як засоби набуття життєвого смислу. У цьому разі символ вводить людину в контекст діалогу, який передбачає співдію, співпрацю на спільній ниві комунікативних релігійно-символічних практик. Погоджуємося з думкою української дослідниці Б. Білецької, яка підкреслює: "Причому релігійні символи потребують занурення у смислові поля їх використання, що виявляють необхідність урахування символічного фактора людської присутності у світі. Таким чином, релігійний символ висвічує сенсожиттєві орієнтири людини, задає певні параметри її життєдіяльності, її комунікативний горизонт, поєднує свідоме та несвідоме, синтезуючи раціонально-іраціональне; є конструктором релігійної свідомості та виконує психо-захисну функцію, що призводить до стабілізації психічних процесів" [2, с. 14].

Отже, релігійний символ розгортається як символічна дія, яка закріплюється завдяки релігійній практиці; символізований Абсолют, його контекстуальність та "вписання" у релігійний простір традиції; смислові нюанси символу, які пов'язані з релігійною традицією – системою віровчення, догм, морально-етичних настанов тощо; результативне вираження символу – вплив як на представників релігійної громади, так і на тих, хто не вірує.

Доволі цікавий ракурс трансформації релігійної символіки відстежують І. Абрамова, С. Хаустова [1, с. 51–56], коли в новому контексті об'єкт духовної культури частково втрачає свій сакральний флер і стає на один щабель з іншими засобами презентації – з іншими символами, знаками, емблемами. І тоді на починають діяти принципи зміни апрезентативних відношень, описані А. Шюцом [17, р. 303–305]. Цих принципів три: принцип відносної нерелевантності полягає в тому, що "апрезентований об'єкт Х, початково з'єднаний у пару з апрезентивним об'єктом А, може ввійти в нову парну конфігурацію з об'єктом В, що від цього моменту буде апрезентувати Х" [17, р. 303]. Якщо перенести цей принцип на релігійні символи, то побачимо, що ідея (наприклад, самопожертви, святості), раніше означена певним об'єктом (за нашим прикладом: Ісус, святі мученики, пустельники), знаходить нове вираження у світському просторі, коли ми відзначаємо героїзм, самопожертву заради незалежності України, людської гідності українських воїнів у російсько-українській війні. Другий принцип – принцип змінності апрезентативного значення, коли трансформація релігійного символу створює передумови для майбутнього формування нового символічного феномену в новому контекстуальному полі.

Третій принцип – принцип метафоричного перенесення. "Цей принцип протилежний принципу відносної нерелевантності засобу: апрезентивний об'єкт А, початково поєднаний у пару з апрезентованим об'єктом Х, входить до нової парної конфігурації з апрезентованим об'єктом Y, а з часом також із третім об'єктом Z тощо" [17, р. 305]. Іншими словами, традиційний релігійний символ набуває нових значень, часом утрачаючи при цьому попереднє означуване, часом зберігаючи його на рівних правах із новим. Однак у межах однієї релігії символ фактично не змінює свого значення упродовж тисячоліть. Але він може суттєво трансформуватися, потрапивши в іншу релігію, а також у результаті його потрапляння до іншої символічної системи – скажімо, з релігії до мистецтва, до науки, до сучасних засобів масової комунікації.

Сьогодні в Росії принцип культивування симулякрів (від лат. *simulacrum* – подoba, копія) стає панівним. У своїй праці "Симулякри і симуляція" [3] Ж. Бодріяр описує це явище, як "симулювати – це вдавати, що в тебе є те, чого ти не маєш" [3, с. 8]. Він стверджує, що ера симулякрів демонструє, яким чином реальність замінюється ірреальністю. Так можуть утворюватися нові пропагандистські символи, які, стаючи основою ідеологем, конституюють семіосферу з ідеологічним "офарбуванням".

Пригадаймо історію з появою ікон із зображенням Путіна на передовій або ж ікони, які він власноручно роздавав військовим. Таке використання інструменталізації сакрального засвідчує гостру кризу легітимності Путіна як лідера серед військових, виступає своєрідним засобом підняття його авторитету та посилення легітимності перед тими, хто воює на території України. У потоці симулякрів, що культивуються Росією, порушуються біблійні заповіді (не вбий, не вкради, не побажай жінки ближнього тощо), перекручується їхній смисл. Натомість для військових Путіна вбивства, грабежі, ґвалтування, інші численні злочини не є чимось забороненим. Варто зазначити, що ця проблема лежить у площині, власне, не релігійної символіки самої по собі як такої, а того, хто є носієм цієї символіки, з якою метою вона використовується, вибудовуючи ідеологеми-симулякри.

Таким чином, саме релігійний символ, виконуючи функцію конструювання у формуванні та існуванні сакрального простору, засвідчує багаторівневість буття та розширює межі суб'єктивності до рівня трансцендентної реальності. Релігійні символи, включені в контекст релігійної традиції, інтегрують членів релігійної спільноти, впливають на соціум загалом. Той, хто вірує, наділяє ознаками абсолютного всі складники релігійного символу: сам зміст символу, символізоване Божество, спосіб символічної дії (ритуал) та його праксеологічний вплив на людину. Розуміння сенсу символів сприяє включенню людини в ціннісний релігійний простір. Вияви релігійної символіки обумовлені її структурними складниками, які оприявнюються через її функціональність, що уможливило як розширення меж сфери сакральності, так і її вплив на ціннісно-смислові орієнтири людини, яка включена в процес створення символів. Релігійний символ, вирізняючись різноманітними проявами, з одного боку, на рівні духовності, характеризується гармонійністю, цілісністю, а з іншого – на рівні симуляції, симулякра, коли символ перестає виконувати функцію єднання профанного й сакрального, комерціалізується, культивує псевдореальність. Тому значні перспективні можливості відкриваються у дослідницькому осмисленні релігійних символів, коли вони, потрапляючи у світську сферу, втрачають свій сакральний флер, набуваючи зовсім інших, невластивих їм характеристик.

Список використаних джерел

1. Абрамова І. Г., Хаустова С. В. Структурна трансформація релігійних символів у сучасному громадсько-політичному журналі "Кореспондент". *Держава та регіони. Соціальні комунікації*. 2010. № 1. С. 51–56.
2. Білецька Б. Г. Релігійний символ: сутність та особливості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2012. № 109. С. 11–14.
3. Бодіяр Ж. Симуляції і симуляція. Київ, 2004.
4. Дюркайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система Австралії. Київ, 2002.
5. Лобовик Б. Символізм релігійний. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ, 2002. С. 580. https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovyk.pdf
6. Нечуй-Левицький І. *Світосгляд українського народу*. Київ, 1993.
7. Остащук І. Б. Сакральний символізм як феномен християнської комунікації: автореф. дис. д-ра філос. наук: 09.00.11. Київ, 2012.
8. Павлова І. Символи в конфесійному дискурсі: лінгвокультурологічний та функціональний аспекти (на матеріалі православних проповідей). *Рідний край*. 2011. № 2. С. 91–98. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Almpolt_2011_2_20
9. Папаяні І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 2010.
10. Потебня А. А. О некоторых символах в словянской народной поэзии. Харьков, 1914.
11. Предко О. І. Символ релігійний. *Велика українська енциклопедія*. https://vue.gov.ua/Символ_релігійний.
12. Сковорода Г. Книжечка про читання Святого писання, названа жінка Лотова. *Теорії*. Київ, 1994. Т. 2. С. 34–60.
13. Товкайло Т. Покуть. *Енциклопедичний словник символів культури України*. 5-те вид. Корсунь-Шевченківський, 2015. С. 629–630.
14. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Київ, 2014.
15. Barthes R. The Imagination of the Sign. *Critical essays*. Evanston, 1972. P. 205–211.
16. Eco U. Art and beauty in the middle ages. New Haven and London, 2002.
17. Schutz A. Symbol reality and society. *Collected papers I*. Dordrecht, 1972. Vol. 11. P. 287–356. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6_11
18. Smith W. R. Lectures on the religion of the Semites. First series the fundamental institutions. London, 1901. https://digitalassets.lib.berkeley.edu/main/b22240089_B000893311.pdf
19. Barthes R. (1972). *The Imagination of the Sign*. In *Critical essays* (R. Howard, Trans., pp. 205–211). Northwestern University Press.
20. Baudrillard, J. (2004). *Simulacra and Simulation*. Osnovy [in Ukrainian].
21. Bilecka, B. H. (2012). Religious symbol: essence and features. *The Herald of Taras Shevchenko national university of Kyiv. Philosophy. Political science*, (109), 11–14 [in Ukrainian].
22. Chizhevsky, D. (2014). *Philosophy of H. S. Skovoroda*. Kyiv University Publishing and Printing Center [in Ukrainian].
23. Durkheim, E. (2002). *The Elementary Forms of the Religious Life. The totem system of Australia*. Yunivers [in Ukrainian].
24. Eco, U. (2002). *Art and beauty in the middle ages* (H. Bredin, Trans.). Yale University Press.
25. Lobovyk, B. (2002). Religious symbolism. In *Philosophical encyclopedic dictionary* (p. 580). Abrys [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovyk.pdf
26. Nechuj-Levyckyj, I. (1993). *Worldview of the Ukrainian people*. Oberehy [in Ukrainian].
27. Ostashuk, I. B. (2012). Sacred Symbolism as a Phenomenon of Christian Communication. [Unpublished extended abstract of dissertation of Doctor of Philosophical Sciences]. Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian].
28. Papayani, I. V. (2010). The phenomenon of religious identity in the context of philosophical and religious discourse. [Unpublished extended abstract of dissertation of Candidate of Philosophical Sciences]. Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian].
29. Pavlova, I. H. (2011). Symbols in confessional discourse: linguistic and functional aspects (based on the material of Orthodox sermons). *Ridnyi kraj*, 2, 91–98 [in Ukrainian]. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Almpolt_2011_2_20
30. Potebnja, A. A. (1914). *On Some Symbols in Slovia Folk Poetry*. Mirnyj trud [in Russian].
31. Predko, O. I. (n.d.). Religious symbol. In *Great Ukrainian encyclopedia*. Encyclopedic publishing house. https://vue.gov.ua/Simvol_religijnij [in Ukrainian].
32. Schutz, A. (1972). Symbol reality and society. In M. Natanson (Ed.), *Collected papers I*. (pp. 287–356). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6_11
33. Skovoroda, H. S. (1994). A book about reading the Holy Scriptures, called Lotova by a woman. In H. Skovoroda. *Tvori*. (Vol. 2, pp. 34–60). Oberegi [in Ukrainian].
34. Smith W. R. (1901). *Lectures on the religion of the Semites. First series the fundamental institutions*. Adam and Charles Black. https://digitalassets.lib.berkeley.edu/main/b22240089_B000893311.pdf
35. Tovkajlo, T. (2015). Pokut. In V. P. Kocura, O. I. Potapenko, & V. V. Kujbi (Eds.), *Encyclopedic dictionary of cultural symbols of Ukraine* (5th ed., pp. 629–630). FOP Gavrisenko V. M. [in Ukrainian].

Надійшла до редколегії 22.08.23

Olena Predko, DSc (Philos.), Prof.
 ORCID ID: 0000-0002-9908-7788
 e-mail: olenapredko@knu.ua
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Oleksander Kostyuk, PhD (Philos.), Assoc. Prof., Doctoral Student
 ORCID ID: 0000-0003-1907-6307
 e-mail: sasha0079@gmail.com
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS SYMBOL: ESSENCE AND FORMS OF MANIFESTATION

The article examines the characteristic features of religious symbols and their various manifestations. It is emphasized that a religious symbol is a way of attesting to the realm of the transcendent, of revealing its sacred status. Religious symbols ensure the identification of a religious tradition and its construction. By fixing a religious identity, the symbol acts, on the one hand, as the basis for intra-confessional unity and solidarity, and, on the other hand, as a separation from other confessional groups whose collective ideas are formed around other sacred symbols. The religious symbol represents the experience of cult practices of a particular religious tradition. The study reveals the structural components of a religious symbol: symbolic action, the symbolized Absolute, the content of the symbol, its impact on a person as a certain integrity, thanks to which the sacred space is formed. It is emphasized that all structural components of a religious symbol are interrelated, and if any of them is excluded, we will obviously lose the religious symbol itself, which may lead to a violation of the continuity of the integrity of the symbol, and, consequently, its uniqueness and functionality. It is noted that the essential properties of a religious symbol are sacredness, the ability to identify and transform. Moreover, a religious symbol is associated with a person's semantic orientations, constructs his or her life world and priorities in it, and manifests the "inscription" of the sacred realm into both the socio-cultural space and individual religious consciousness. The religious symbol introduces a person into the context of a dialogue that involves cooperation, a certain collaboration in the common field of communicative religious and symbolic practices.

The forms of manifestation of the religious symbol at two levels are clarified, on the one hand, at the level of integrity, which is characterized by a certain harmony, coherence of all its components, and on the other hand, at the level of destruction, when a certain gap between the sacred and the profane is observed, which leads to the simulation of the sacred, since the construction of pseudo-reality is observed.

Keywords: symbol, religious symbol, identity, components of a religious symbol, ritual, phenomenon of the "sacred", spirituality, simulacrum.

УДК 316.74:2

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.7>

Alexander Sarapin, PhD (Philos.), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0001-9339-2338

e-mail: tenasand@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Eugene Piletsky, PhD (Philos.), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0002-8820-757X

e-mail: djenkins22@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

R. BELLAH'S CONCEPT OF "CIVIL RELIGION": IDENTIFICATION FEATURES AND MOTIVATIONAL FACTORS

The article examines the nuances in the definition of "civil religion" as posited by American sociologist Robert Bellah. The situational drivers for its emergence include: a) the necessity for a theoretical framework while elucidating the dynamics of religion and politics in the US to Japanese students, and b) addressing the societal challenges the US faced due to the Vietnam War. R. Bellah's ideological foundation for reshaping "civil religion" is attributed to: drawing inspiration from the works of J.-J. Rousseau, and integrating theories from A. de Tocqueville, E. Durkheim, and S. Mead. The study proposes the existence of five methodological strategies discernible in Bellah's three publications: "Civil Religion in America" (1967), "Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial" (1975), and "Religion and Legitimation of the American Republic" (1978). A comprehensive critique of Bellah's five distinct interpretations of civil religion is presented, evaluating their substantive coherence. The underlying reasons for shifts in Bellah's delineations of civil religion are outlined. This paper underscores the conceptual fragmentation and the aspiration for functional refinement in Bellah's portrayal of "civil religion". Reasons for Bellah's subsequent discontinuation of the term "civil religion" from the mid-1980s are also explored.

Keywords: civil religion, Robert Bellah, interpretations of civil religion, American civil religion, religious nationalism.

In the winter of 1967, the interdisciplinary journal "Daedalus" of the American Academy of Arts and Sciences released an issue in Boston. This issue featured an article titled "Civil Religion in America" by Robert Bellah, then a professor at Harvard University. This piece was later reprinted in the commemorative editions of "Daedalus" marking its thirtieth (1988) and fiftieth (2005) anniversaries. For this discussion, we reference the 2005 reprint of "Civil Religion in America." Additionally, we consult Bellah's "The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial" (1975) and the chapter "Religion and the Legitimation of the American Republic" (1980). These sources illuminate the evolution of five pivotal strategies in Bellah's interpretation of civil religion (henceforth denoted as BCR). Notably, our analysis centers on the revived concept of "civil religion" that the American sociologist reintroduced after a prolonged hiatus. Instead, we do not take into account modern modified interpretations of this concept, which can be found in the works of followers or critics of R. Bella.

The release of "Civil Religion in America" marked a pivotal moment for its author. Indeed, from that point on, Bellah's reputation as a sociologist became deeply intertwined with the notion of civil religion. Concurrently, the article's publication ignited spirited debates, especially concerning the delineation of "civil religion". Marcela Christie detailed these tumultuous episodes within the American scholarly community in her book "From Civil to Political Religion" (2001) [7].

Notably, sociologists like Andrew Greeley, Robert E. Stauffer, and Richard Fenn, religious scholars such as Conrad Cherry and Martin E. Marty, theologians including Russell E. Richey, Donald Jones, John A. Coleman, Richard John Neuhaus, and Will Herberg, along with political scientist Roderick P. Hart, partook in these discussions.

Additionally, it's pertinent to highlight the comprehensive work of American historian Raymond Haberski, "God and War: American Civil Religion since 1945" (2012). In it, R. Haberski delves into the trajectory of American civil religion, spotlighting unsettling tendencies

tied to significant historical challenges like the Cold War, the Vietnam War, and the war on terror. R. Haberski compellingly demonstrates how U.S. military involvements—from World War II to the events in Iraq and Afghanistan—have both shaped and skewed expressions of civil religion.

In Ukrainian religious studies, scholars such as Leonid Kondratyuk, Maksym Parashchevin, and Anna Slubska have attempted to analyze civil religion. These researchers primarily sought to elucidate the principal tenets of R. Bellah's civil religion concept. Of these, only M. Parashchevin provided a nuanced assessment, describing it as "... the most evident case of the undue application of the 'religion' label to inherently secular phenomena" [19, p. 7].

Many delved deeply into the theoretical aspects of civil religion, proposing varied and even alternative interpretations. Some endeavored to classify BCR within the broader conceptual framework of "civil religion." For instance, in the preface to their interdisciplinary anthology, editors Donald Jones and Russell Ritchie pointed to "at least five broads, and to some extent interrelated meanings of civil religion" [16, p. 14] evident in myriad American academic works. These interpretations encompass folk religion, the transcendent universal religion of the nation, religious nationalism, democratic faith, and Protestant civic piety. Interestingly, they categorized Bellah's interpretation as representing a "transcendent universal religion of the nation" [16, p. 16]. Moreover, among those aligned with Bellah's view of a distinct civil religion, considerable discord arose over its precise definition and its future trajectory. R. Bellah later lamented that his proponents had stretched the "civil religion" definition "far beyond any coherent concept, or at least far beyond anything [he] ever meant by it" [5, p. 16].

Certainly, the seminal article by the American sociologist not only spurred efforts to validate the use of "civil religion" in the contemporary society but also elicited skepticism regarding the validity of such a contrived notion. American sociologist R. Fenn vehemently rejected the existence of such a concept, particularly as a social reality

of his epoch. He thus dubbed R. Bellah's civil religion paradigm a "new orthodoxy" [10, p. 160] imbued with a potentially disruptive integrative force. Further, R. Fenn contended that "civil religion is a socially constructed myth adapted to try and eliminate ethnic and religious differences" [11, p. 41].

The plethora of interpretations surrounding BCR raises a series of inquiries. Pertinent among them are: "What objectives did the American sociologist aim for when ushering the 'civil religion' concept into academic discourse?"; "What meaning did the foundational article's author embed within the proffered concept?"; "What accounted for the marked shifts in R. Bellah's civil religion portrayals in his subsequent works?" It's noteworthy that the challenge of pinpointing BCR remains a contentious issue in scholarly realms. Conversely, the matter of the underpinnings for the advent of a provocative construct, as reenvisioned by the American sociologist, seems relatively underexplored.

Thus, our research endeavor aims to discern the ideological underpinnings and situational incentives that led R. Bellah to pen an article that, with the passage of time, has been elevated to canonical status within the domain of religious sociology. Evidently, such a pronounced objective necessitates addressing the challenge of delineating the distinct attributes of the "civil religion" concept as envisioned by the American sociologist.

Let's commence by dissecting the title of R. Bellah's seminal article. Herein, the semantic weight leans heavily on the term "civil religion," with the qualifier "in America" appended for context. In the early 1960s, R. Bellah initially employed this terminology to depict the interplay between religion and U.S. political dynamics. He acknowledged utilizing the term in lectures tailored for a cohort of Japanese students [2, p. 137]. Such was one of the situational stimuli behind the inception of the BCR notion. Yet, it is crucial to underscore that this concept isn't the exclusive creation of the American sociologist.

Indeed, the origins of the concept in human intellectual discourse trace back to the work of philosopher Jean-Jacques Rousseau, particularly in "On the Social Contract; or, Principles of Political Right" (1762). R. Bellah openly concedes in his article that he borrowed the term "civil religion" from Rousseau. Concurrently, the American sociologist elaborates on Rousseau's core tenets of "civil religion" as: "the existence of God, the life to come, the reward of virtue and the punishment of vice, and the exclusion of religious intolerance" [1, p. 43]. For Rousseau, these principles forged a unifying bond among individuals within a civil society. Yet, Bellah alludes to a semblance of this "civil religion" idea (though not expressly the term) in the writings of B. Franklin and even among the founding fathers. This prompts an inevitable query: Can one genuinely identify Rousseau's rendition of "civil religion" as the conceptual fountainhead for Bellah's analogous notion?

In our assessment, Bellah extracted merely the structural aspect of the concept from Rousseau, not its intrinsic essence. Rousseau's "civil religion" manifests as an external regulatory mechanism designed to bolster and sustain a particular political order. Essentially, the French philosopher wielded this concept as a tool to navigate the intricate nexus among religion, society, and governance. Conversely, Bellah redeploys the "civil religion" moniker to encapsulate the "internal", or more aptly, the spiritual facet of the American ethos.

Further dissecting the nuances, it's evident that the primary tenets of Bellah's civil religion starkly contrast with

those posited by Jean-Jacques Rousseau. A meticulous examination of Bellah's seminal work surfaces the following tentatively delineated principles of "civil religion":

1. Faith in a "unitarian" deity who, as described, "is on the austere side, much more related to order, law, and right than to salvation and love" [1, p. 45].
2. The assertion that human rights are divine grants.
3. Its foundation upon biblical archetypes, such as the exodus, the idea of the chosen people, the promised land, the New Jerusalem, sacrificial death, and rebirth.
4. The portrayal of America as the New Jerusalem and "the last hope of earth".
5. The vision of America evolving into a society wholly aligned with God's will and serving as a beacon for all nations.

The inception of the BCR notion possibly also owes inspiration to the idea of "civil religion" articulated in the two-volume treatise, "Democracy in America" (1835/1840), authored by French historian Alexis de Tocqueville. Tocqueville himself remarked on the "democratic and republican religion" he perceived during his U.S. expedition. Echoing Tocqueville's sentiments, Bellah noted, "Tocqueville spoke of American church religion as 'a political institution which powerfully contributes to the maintenance of a democratic republic among the Americans' by supplying a strong moral consensus amidst continuous political change" [1, p. 50].

Drawing inspiration from the interpretations of civil religion by Jean-Jacques Rousseau and Alexis de Tocqueville, R. Bellah did not aim for a comprehensive analysis of the concept within the American milieu of his era. Rather, his objective was to underscore the profound authenticity and significance of this religious dimension. He posited, "that this religion – or perhaps better, this religious dimension – has its own seriousness and integrity and requires the same care in understanding that any other religion does" [1, p. 40]. Bellah viewed the concept of "civil religion" as not only promising but also meriting rigorous scholarly examination. So, what lies at the core of this concept?

In the opening lines of his article, R. Bellah asserts: "...few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America" [1, p. 40]. This proclamation underscores Bellah's conviction regarding the presence of a distinct "civil religion" within American society of that period, which doesn't serve as an alternative to traditional religious denominations. However, it's worth noting an inherent tension in Bellah's proposition. While he delineates "civil religion" from ecclesiastical establishments, he concurrently underscores its "well-institutionalization".

Conversely, how convincingly does Bellah's proposed concept fit the parameters of religion in its traditional sense? It appears that Bellah might have been conscious of the potential ambiguity in characterizing it solely as a religion. This is evident in his remark: "...this religion – or perhaps better, this religious dimension" [1, p. 40]. Through this, Bellah underscores the essential role his concept plays, at least within the confines of American public discourse. For Bellah, it is crucial to accentuate how the term "religion" is modified by the adjective "civil". Can we deduce a functional interconnectedness between the two? The conflation of "religion" with "religious dimension" significantly influenced his initial conceptualization of BCR. Specifically, Bellah posits: "This public religious dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals that I

am calling the American civil religion" [1, p. 42]. Essentially, Bellah advocates for situating his concept within the public domain. As such, "civil religion" transcends individual expressions of religiosity. It doesn't encompass the myriad religious convictions of average Americans. Bellah elaborates: Although matters of personal religious belief, worship, and association are considered to be strictly private affairs, there are, at the same time, certain common elements of religious orientation that the great majority of Americans share" [1, p. 42]. These certain common elements, however, significantly influence the workings of American society, particularly its political dynamics.

The initial definition of BCR seems somewhat cursory in its depth, with an evident emphasis on a specific ethnic element. It's plausible that Bellah himself recognized this conceptual shallowness. Consequently, he endeavors to refine the characterization of "civil religion", highlighting its unique phenomenality. Thus, Bellah presents a revised definition: What we have, then, from the earliest years of the republic is a collection of beliefs, symbols, and rituals with respect to sacred things and institutionalized in a collectivity" [1, p. 46]. Yet, in the subsequent line, he adds a caveat: "This religion – there seems no other word for it – while not antithetical to and indeed sharing much in common with Christianity, was neither sectarian nor in any specific sense Christian" [1, p. 46]. Hence, Bellah exhibits uncertainty regarding labeling the concept he employs as "religion". Moreover, his very understanding of "religion" remains nebulous and semantically fluid. On one side, it refers to a "collection of beliefs, symbols, and rituals" necessitating sanctification; on the other, the term, or its "religious dimension", signifies a linchpin for societal unity. From Bellah's arguments, one can infer the feasibility of the coexistence of two distinct religious forms. This implies that Bellah refrained from viewing "civil religion" merely as a surrogate for Christianity.

Interestingly, Bellah's second characterization of BCR bears notable parallels with Emile Durkheim's renowned definition of religion. To cite Durkheim: *"a religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden—beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them"* [9, p. 44; emphasis preserved]. A juxtaposition of Bellah's and Durkheim's definitions reveals congruities both in terms of core elements and functional implications. For instance, Bellah echoes Durkheim's emphasis on the association with "sacred things". Thus, BCR and Durkheim's articulation of religion can be seen as contextually analogous. In this regard, R. Bellah's assessment of the ideological contribution of the author of the classic book *"The Elementary Forms of Religious Life"* to the intellectual thought of mankind is symptomatic. In his prefatory essay to Durkheim's *Selected Writings*, addressing themes of morality and society, Bellah observes: "He was a high priest and theologian of the civil religion of the Third Republic and a prophet calling not only modern France but modern Western society generally to mend its ways in the face of a great social and moral crisis" [4, p. X].

While Emile Durkheim never specifically coined the term "civil religion", he did, in his essay *"Individualism and the Intellectuals"* (1898), posit the notion of a distinct "religion of humanity", which he described as being "worthy of respect and sacred" [8, p. 48]. At its core, Durkheim viewed religion as a unifying societal force, a collective conduit anchoring individual to the wider community. Furthermore, for Durkheim, religion is an objective social

phenomenon. Robert Bellah appropriates this Durkheimian model of religion in his analysis of American society. However, R. Bellah diverges from the foundational tenets of Durkheimian religious sociology, particularly Durkheim's assertion that "every group has a religious dimension" [1, p. 40]. In his writings, R. Bellah employs the term "religious dimension" to refer specifically to a "set of beliefs, symbols, and rituals" [1, p. 42].

Notably, R. Bellah introduces the term "religious dimension" early on in his article. Yet, its significance appears to diminish as Bellah's exploration into the nuances of "civil religion" deepens. As R. Bellah progressively refines his conceptualization, shedding elements of idealism and overt ethnocentrism, he posits that "the civil religion at its best is a genuine apprehension of universal and transcendent religious reality as seen in or, one could almost say, as revealed through the experience of the American people" [1, p. 49]. This articulation forms Bellah's third and evolved definition of the American Civil Religion.

A pertinent question emerges: How is civil religion manifested through the experiences of the American people? R. Bellah identified three pivotal moments in American history, which appear to serve as benchmarks for the affirmation of civil religion. He associates the first period with the Revolution, where the issue of independence was paramount. The second period is set against the backdrop of the Civil War, with the slavery dilemma at its core. The third epoch, in Bellah's perspective, aligns with his contemporary times, positioning America at the helm of global accountability. To quote R. Bellah: "This is the problem of responsible action in a revolutionary world, a world seeking to attain many of the things, material and spiritual, that we have already attained. Americans have, from the beginning, been aware of the responsibility and the significance our republican experiment has for the whole world" [1, p. 53]. It's plausible to infer that R. Bellah subtly alluded to America's moral quandary stemming from the protracted Vietnam War. Did this conflict erode the American conviction in the nation's ordained purpose? R. Bellah, a staunch war critic, hinted at governmental hubris and its consequential inability to address the challenges posed by this "third trial". He poignantly remarked, "Bewildered and unnerved when our terrible power fails to bring immediate success, we are at the edge of a chasm the depth of which no man knows" [1, p. 53].

Interestingly, it was the Vietnam War that served as a pivotal impetus prompting R. Bellah's reconsideration of the concept of "civil religion" as introduced by Rousseau. It might be apt to concur with R. Khaberski's assertion that: "Bellah's chastened civil religion was born from the theological crisis precipitated by Vietnam" [13, p. 53]. However, it would be an oversimplification to magnify the significance of just one of the three "times of trial." Bellah's intent in his article could very well be to depict these trials as moments of prophetic reckoning, galvanizing Americans into remedial actions to realign their nation's trajectory. Concurrently, the Vietnam War emerged as the catalyst that reignited deliberations on the ethical obligations of the American populace (beyond just its leadership) concerning its international endeavors.

Certainly, the concept of BCR manifests itself within distinct historical and cultural frameworks, earmarking the position of the American nation within global history. Additionally, it's noteworthy to mention that R. Bellah pinpointed the three pivotal moments of civil religion's emergence in conjunction with heightened enthusiasm and

collective effervescence exhibited by Americans. It is plausible that R. Bellah drew inspiration from E. Durkheim's theory positing those religious ideas burgeon during times when social groups are particularly concentrated and exuberantly animated (effervescence). This resonates with Durkheim's assertion: "The result in the generale effervescence that is characteristic of revolutionary or creative epochs" [8, p. 213].

R. Bellah's understanding of "civil religion" as a cultural phenomenon, which reflects the inherent needs of group members, undeniably echoes Durkheimian thought. After all, E. Durkheim, in his seminal work "The Elementary Forms of Religious Life", postulated that the essence of religion lies in crafting and nurturing sacred ideas, moral imperatives, orientations, symbols, and the like within a given society. Furthermore, he viewed religion as a vehicle for fostering unity and weaving the social fabric tighter. R. Bellah posited that "the civil religion was able to build up without any bitter struggle with the church powerful symbols of national solidarity and to mobilize deep levels of personal motivation for the attainment of national goals" [1, p. 50]. Hence, Durkheim's sociological take on religion undeniably laid the groundwork for the advent of BCR in its initial form.

R. Bellah, while refining the conceptualization of "civil religion" in his work, placed a distinct emphasis on its functional significance. Specifically, BCR emerges as a pivotal facet of the societal framework, situating the American nation in relation to loftier, transcendent principles. Moreover, it is tasked with fortifying societal unity, particularly during its most challenging junctures.

According to R. Bellah, this collection of "beliefs, symbols, and rituals" serves to harmoniously counterbalance the various religious, political, ideological, and even ethnic discourses present in American society. Consequently, the sacralization of select facets of social life is achievable through the enactment of distinct collective rituals by civil religion, leading to their ultimate legitimization. In this context, BCR functions similarly to a substitute religion, positing itself as a comprehensive elucidation of the American nation's identity conundrum.

The author elucidates the quandary of the American national identity by underscoring its distinct prophetic role. According to R. Bellah, the nation and its leaders are held accountable to a supreme authority, often symbolized by a transcendent deity. However, this emphasis on the prophetic aspect of religion was not a focal point for E. Durkheim. It's plausible that R. Bellah's advocacy for the prophetic nature of civil religion drew inspiration from historian Sidney Mead's proposition of the "religion of a democratic society and nation" [17, p. 135]. Notably, R. Bellah cites his own work, "The Lively Experiment" (1963) in his seminal article. Mead posited that this brand of religion "was articulated in terms of the destiny of America, under God, to be fulfilled by perfecting the democratic way of life for the example and betterment of mankind" [17, p. 135]. Moreover, Mead emphasized not only this religion's distinctiveness but also its overarching universality, manifest in the commitment of US citizens to a divine entity. It is noteworthy that R. Bellah culminated his piece with a prophetic appeal to employ the core ethical tenets of American civil religion in addressing contemporary political challenges, with aspirations for its potential global applicability.

So, in his seminal article, R. Bellah posited three interpretations of "civil religion," which subsequently ignited fervent debates within American academic circles.

Interestingly, the author may not have anticipated the myriad of nuanced responses regarding the viability of the "civil religion" concept post-publication.

Pertinent to this, there are two salient trends concerning the skepticism towards BCR among American scholars. Firstly, there is a pronounced dismissal of the theoretical potential of "civil religion." Secondly, some scholars have occasionally skewed the essence of BCR, especially framing it in the light of "religious nationalism."

The foremost stance embodies the perception of BCR as a subjective construct lacking empirical grounding. Notably, political scientist Roderick Hart opined that R. Bellah unveiled "not religion but rhetorical assertion" and "his civil religion was his own hypostatization of what are actually the elements of religious discourse" [14, p. 40]. Some publications have likewise challenged the empirical underpinnings of BCR. This skepticism is evident in sociologists' endeavors to rigorously scrutinize this contentious concept. For instance, in 1972, Michael Thomas and Charles Flippen embarked on a quantitative research of BCR, delving into newspaper editorials that frequently addressed the July 4, 1970 celebrations. Their analysis discerned an underlying predilection in R. Bellah's concept toward secular proclamations, casting doubts on its religious substance. M. Thomas and C. Flippen posited that "a well-defined thesis of civil religion may be more the creation (and fantasy) of the liberal political intellectual elite than active faith among the masses" [18, p. 224].

It's conceivable that R. Bellah anticipated critiques regarding the empirical foundation of his theory. As such, this American sociologist emphasized the public political rhetoric inherent in pivotal American public documents, such as the Declaration of Independence and the Constitution, as well as presidential inaugural speeches. Notably, R. Bellah viewed John Kennedy's inaugural address on January 20, 1961, as epitomizing American civil religion. This is particularly evident in its concluding remark: "With a good conscience our only sure reward, with history the final judge of our deeds, let us go forth to lead the land we love, asking His blessing and His help, but knowing that here on earth God's work must truly be our own" [1, p. 41]. This statement hints at what R. Bellah perceived as the "transcendent aim" of civil religion and its pronounced prophetic undertone.

Overall, R. Bellah's content analysis of historical documents and presidential addresses serves as an endeavor to empirically validate the "civil religion" concept. Yet, one must ponder its efficacy. The query, in essence, appears rhetorical.

The second stance is epitomized by scholars such as R. Fenn and V. Herberg, who perceive the BCR concept as a distinct tilt towards "religious nationalism" or as symbolic of the veneration of the "American state." Will Herberg describes the American way of life as: "a civil religion in the strictest sense of the term, for, in it, national life is apotheosized, national values are religionized, national heroes are divinized, national history is experienced as . . . a redemptive history" [15, p. 78]. There's a possibility that R. Bellah's leanings in framing the "civil religion" bore nationalist overtones. Even Philip Gorsky, his protégé, conceded, "Bellah's definition of civil religion does have one major weakness, though: it does not draw a clear enough line between civil religion and religious nationalism" [12, pp. 16–17]. However, it's imperative to recognize that R. Bellah did not equate civil religion solely with the adoration of the American nation. This is substantiated by his assertion: "Fortunately, since the

American civil religion is not the worship of the American nation but an understanding of the American experience in the light of ultimate and universal reality" [1, p. 54].

Deeply disconcerted by the misinterpretations of his theory, R. Bellah came to acknowledge merely the utility of civil religion in American society, rather than its inherent legitimacy or cogency. Such a concession can be found in the inaugural chapter of his book, "The Broken Covenant". At a minimum, the American sociologist recognized that the "civil religion" concept had been semantically fragmented, losing the constructive essence he had originally intended for it.

It's therefore unsurprising that in "The Broken Covenant," R. Bellah undertook a re-evaluation of his concept. He elucidated, "By civil religion I refer to that religious dimension, found I think in the life of every people, through which it interprets its historical experience in the light of transcendent reality" [6, p. 3]. This marked his fourth definition of BCR, aligning closely with the third in content. Bellah perceived this interpretation as pertinent and potentially fruitful. It underscores the imperative of nurturing those sacred tenets and principles pivotal in every nation's history. Crucially, Bellah deliberately avoids an overly "American-centric" lens when defining civil religion. He even regarded instances of American exceptionalism as conspicuous examples of the "broken covenant" between the nation and its transcendent foundation. While his book traces the symbolic trajectory of American civil religion from the 17th-century Puritans through to the mid-1970s, he portrays this history as an elevated myth. For Bellah, "myth" doesn't signify a narrative detached from truth. Instead, he postulates, "Myth seeks rather to transfigure reality so that it provides moral and spiritual meaning to individuals or societies" [6, p. 3]. In this context, myth crafts a "religious dimension" within every society, framing its historical milestones in the backdrop of an overarching reality. This is true for the American narrative, as deftly delineated by Bellah.

From the introductory section of his book, it's evident that R. Bellah perceived civil religion as an aggregation of widely recognized religious and moral principles, setting them against liberal utilitarianism and an unwavering faith in science. He was resolutely of the belief that "the continued and increased dominance of the complex of capitalism, utilitarianism, and the belief that the only road to truth is science will rapidly lead to the destruction of American society" [6, p. XIV].

Undoubtedly, R. Bellah sought validation for his conceptualization of civil religion within the context of then-contemporary American society. However, a mere eight years following the release of his article "Civil Religion in America," a series of events transpired that hardly advanced the acceptance of his theory. This period witnessed the assassinations of President John Kennedy and Dr. Martin Luther King Jr., the Watts riots, street clashes in Chicago, the Watergate scandal, the surge in anti-war protests, and the eventual withdrawal of American troops from Vietnam. These occurrences collectively eroded intellectual optimism regarding the actualization of civil religious values as a unifying bedrock for the nation. Notably, President R. Nixon, who endorsed "public theology" – a variant of "civil religion" – faced a disillusioned public post-Watergate, who viewed him as a betrayer, having seemingly compromised the very values he championed. Understandably, these developments left Bellah disheartened. His ensuing pessimism is palpable in his reflection: "Today the American civil religion is an

empty and broken shell. It was from the beginning an external covenant. That in itself is no fault, for external covenants are necessary... The external covenant must become in internal covenant and many times in our history that has happened" [6, p. 142].

The emphasis on considering the "internal covenant" within the semantics of the term "civil religion" led R. Bellah to refine its definition. In the chapter titled "Religion and the Legitimation of the American Republic," he sought to distance the concept from its heavily politicized undertones, focusing instead on its inherent religious essence. Consequently, he defined civil religion as "the worship of a higher reality that upholds the standards the republic attempts to embody" [5, p. 13]. This redefinition can be seen as R. Bellah's fifth and final effort to preserve the relevance of a concept that was widely accepted during that period.

In his subsequent book, "Habits of the Heart" (1985), he abandoned the notion of "civil religion", attributing this decision to an aspiration to grasp the core of the phenomenon rather than merely its nomenclature. R. Bellah's own admission is telling: "Today religion in America is as private and diverse as New England colonial religion was public and unified" [3, p. 220].

The year 1986 witnessed a notable shift when an American sociologist publicly disavowed the concept of "civil religion," a term that had gained traction during the 1970s. This is in reference to R. Bellah's presentation titled "Public Philosophy and Public Theology in America Today," which he delivered at the "Civil Religion and Political Theology" conference. Interestingly, he sidestepped his earlier concept without direct mention. From this point, one could argue for the conceptual demise of Bellah's version of "civil religion". Yet, within the intellectual discourse of both the USA and European nations, the notion of "civil religion" experienced a resurgence in literature from the 1990s through the early 21st century. This revival, however, is a subject more aptly suited for examining alternative conceptualizations and interpretations of "civil religion."

R. Bellah's initial optimism regarding this concept and his unbridled belief in its instrumental potential within American academic discourse later shifted to profound skepticism concerning its analytical and empirical utility. Essentially, the American sociologist became ensnared by his own conceptualization of civil religion. Despite his promising trajectory as an orientalist, R. Bellah found himself inadvertently engaged in debates over the efficacy of the resuscitated Rousseau's concept. The largely disheartening outcomes of these discussions led him to: a) publicly discontinue his use of the "civil religion" terminology and b) become frequently cited in academic works as the progenitor of "American civil religion." The latter provided a modicum of solace for a scholar of his stature.

References

1. Bellah, R. N. (2005). Civil Religion in America. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 134(4), 40–55.
2. Bellah, R. N. (2005). God, Nation, and Self in America: some tensions between Parsons and Bellah. In H. J. Bershady, R. C. Fox, & V. M. Lidz (Eds.). *After Parsons. A theory of social action for the twenty-first century*. Russell Sage Foundation, 2005 (pp. 137–148).
3. Bellah, R. N. (1985). *Habits of the Heart: individualism and commitment in american life*. University of California Press (p. XLVII).
4. Bellah, R. N. (1973). Introduction. In E. Durkheim. *On Morality and Society. Selected Writings*. The university of Chicago Press (pp. IX–LV).
5. Bellah, R. N. (1980). Religion and the Legitimation of the American Republic (Chapter 1). In R. N. Bellah, & Ph. E. Hammond (Eds.). *Varieties of Civil Religion*. Harper & Row (pp. 3–23).
6. Bellah, R. N. (1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Seabury Press.

7. Cristi, M. (2001). *From civil to political religion: The intersection of culture, religion and politics*. Wilfrid Laurier University Press.
8. Durkheim, E. (1973). Individualism and the Intellectuals. In *On Morality and Society. Selected Writings*. The University of Chicago Press (pp. 43–57).
9. Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life* (K. E. Fields, Transl.). Free Press.
10. Fenn, R. K. (1976). Bellah and the new orthodoxy. *Sociological Analysis*, 37(2), 160–166.
11. Fenn, R. K. (1978). *Toward a Theory of Secularization*. The Society for the Scientific Study of Religion.
12. Gorski, P. S. (2017). *American Covenant: a history of civil religion from the puritans to the present*. Princeton University Press.
13. Haberski, R. (2012). *God and War. American civil religion since 1945*. Rutgers University Press.
14. Hart, R. P. (1977). *The political pulpit*. West Lafayette. Purdue University Press.
15. Herberg, W. (1974). America's civil religion: what it is and whence it comes. In R. E. Richey, & D. G. Jones (Eds.). *American Civil Religion*. Harper and Row (pp. 76–88).
16. Jones, D. G., & Richey, R. E. (1974). In R. E. Richey, & D. G. Jones (Eds.). *American Civil Religion*. Harper and Row (pp. 3–18).
17. Mead, S. E. (1963). *The Lively Experiment: the shaping of christianity in America*. Harper & Row.
18. Thomas, M. C., & Flippen, Ch. C. (1972). American civil religion: an empirical study. *Social Forces*, 51(2), 218–225.
19. Parashchev M. A. (2017) The concept of civil religion as a cognitive construct and political tool. *Social technologies: current problems of theory and practice*, 74, 143–154 [in Ukrainian].

Надійшла до редколегії 02.09.23

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

Є. А. Пілецький, канд. філос. наук, доц.
 ORCID ID: 0000-0002-8820-757X
 e-mail: djenkins22@gmail.com
 Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КОНЦЕПТ "ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ" Р. БЕЛЛІ: ОСОБЛИВОСТІ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ТА МОТИВАЦІЙНІ ЧИННИКИ

Розкрито особливості визначення американським соціологом Р. Беллою концепту "громадянська релігія". Виявлено ситуативні стимули його появи, якими стали: а) потреба понятійного оформлення у процесі роз'яснення японським студентам реалій взаємодії релігії і політики в США, б) відповідь на ситуацію кризи американського суспільства, у якій воно опинилося унаслідок в'єтнамської війни. Ідейними передумовами реконструкції Р. Беллою концепту "громадянська релігія" визнаються: запозичення форми концепту в Ж.-Ж. Руссо та його теоретизації у працях А. де Токвіля, Е. Дюркгейма, С. Міда. Запропоновано версію про наявність п'яти методологічних стратегій в осмисленні американським соціологом цього концепту, які помітними є у трьох його публікаціях: "Громадянська релігія в Америці" (1967), "Порушений завіт" (1975), "Релігія і легітимація Американської Республіки" (1978). Відповідно, надано критичний аналіз п'яти послідовних ідентифікацій громадянської релігії Р. Беллі щодо їх змістової валідності. Сформульовано ті мотивації, які приводили до певних змін у визначеннях Р. Беллою громадянської релігії. Зроблено узагальнення про концептуальну розірваність і претензію на функціональну довершеність конструкту "громадянська релігія" у викладі Р. Беллі. З'ясовуються причини його відмови від вживання концепту "громадянська релігія" з середини 80-х років.

Ключові слова: громадянська релігія, Роберт Белла, ідентифікації громадянської релігії, американська громадянська релігія, релігійний націоналізм.

УДК: 272.5+322+323

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.8>

Ioann Stetsiak, PhD Student
 ORCID ID: 0000-0001-8991-3911
 e-mail: harald098@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

FEATURES OF THE FUNCTIONING OF THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

The article explores the functioning of the Ukrainian Orthodox Church (UOC) against the backdrop of the Russian-Ukrainian war. It highlights the unique position of the UOC, which finds itself at the intersection of various political centers' interests and faces pressure both from the Russian Orthodox Church and the Ukrainian government. The article presents the process of current internal changes within the UOC and their consequences, such as complete separation from the Russian Orthodox Church and extensive humanitarian assistance to Ukrainians affected by armed conflicts. The dynamics of the relationship between the UOC and the Ukrainian government are discussed, as well as the current state of these relations.

The article discusses the reasons why the church seeks independence and thoroughly analyzes the new Statute of the Ukrainian Orthodox Church. The new statute reflects the need for a more flexible structure, enabling the UOC to make its own decisions without external influence. This step has caused dissatisfaction within the Russian Orthodox Church, which considers the UOC as its canonical territory. The informal pressure on the UOC from the Russian Orthodox Church is also described and analyzed in the article. Additionally, the article thoroughly examines the complex relationship between the UOC and the Ukrainian government, often characterized by tension. In some cases, the Ukrainian authorities resort to unlawful methods of pressuring the Ukrainian Orthodox Church, drawing criticism from believers, foreign journalists, and politicians.

One of the key parts of the article is the analysis of legislative initiatives concerning the UOC. In the current political climate in Ukraine, there have been initiatives aimed at limiting the role of the UOC or even excluding it from society. The article examines the content of these bills and their potential consequences for religious freedom.

Overall, the article provides a comprehensive study of the current situation of the Ukrainian Orthodox Church amidst the Russian-Ukrainian war. It emphasizes the need to understand the intricate relationships between the UOC, the Russian Orthodox Church, and the Ukrainian government to present readers with an objective picture of events and their implications for believers and society as a whole.

Keywords: Ukrainian Orthodox Church, Orthodox Church of Ukraine, Russian Orthodox Church, Ukrainian government, religion and politics, Russian-Ukrainian war.

For over a year and a half, Ukraine has been in a state of war. This circumstance affects all areas of Ukrainian life to a greater or lesser extent. Even the religious sphere has not been spared from changes. The religious landscape of Ukraine, already quite unsettled, has practically exploded. Questions of self-identification, national/religious ideology, and political orientation have resulted in numerous conflicts, where the stakes are movable and immovable property, people's minds, and the very existence of the Ukrainian Orthodox Church (UOC). That is why any research regarding the current religious situation in Ukraine is incredibly relevant.

The purpose of this article is to comprehensively describe the situation in which the Ukrainian Orthodox Church found itself and to highlight the reasons behind this state.

This article will focus on the Ukrainian Orthodox Church, the largest religious organization in Ukraine, which finds itself at the center of the struggle between various factions. Hostile interests, concepts of the future, and paradigms of thinking clash around the UOC and within the church itself. Here are just a few levels that can be distinguished within this complex and multi-layered situation:

1. Geopolitical: the struggle between the conditional West and the conditional East represented by the United States and Russia. In this context, the UOC is viewed by both sides as an instrument of Russia's political and ideological influence. Whether the UOC considers itself part of the conditional "Russian camp" is a separate question, which will be addressed in this article.

2. Political: the struggle between Ukraine and Russia, which has now escalated into a full-scale war. Here, too, the UOC is viewed by both sides as an instrument of Russia's political and ideological influence.

3. Internal political: the struggle between internal political forces in Ukraine, which may exploit the UOC for their own purposes.

4. Ideological: As a member of the global Orthodoxy, the UOC proclaims a set of values and offers a specific paradigm of thinking to its followers. This paradigm includes general Christian principles (the Ten Commandments, preaching and living according to the Gospel, etc.) as well as characteristics that have developed within the UOC in response to interaction with Ukrainian society and authorities. Today, given the strained relations between various political centers, the most important features of the UOC's ideological paradigm are its involvement in other ideological schemes (pan-Slavism, Ukrainian nationalism, traditionalism, neo-Marxist left-wing ideologies, etc.).

5. International-Orthodox: Ukrainian Christian religious organizations have found themselves at the center of a discussion sparked by the establishment of the Orthodox Church of Ukraine. The formation of the Orthodox Church of Ukraine (OCU), the conflict over the ownership of Ukrainian dioceses between the Moscow Patriarchate and the Ecumenical Patriarchate, the so-called "new ecclesiology" of the Phanar, the potential union of Rome and Constantinople, the seizures of UOC temples by representatives of the OCU, inter-church conflicts over disputed territories – this complex of Orthodox problems has materialized precisely on the Ukrainian religious field. It may be worth talking about a crisis in world Orthodoxy, with the UOC at its epicenter.

6. Intra-Orthodox: The internal religious life of Ukraine has been and continues to be tense since the Independence. The revival of the Ukrainian Greek Catholic Church, the establishment of the UOC-KP and the UAOC, their conflicts over property with the UOC and among themselves, and so on. Sometimes the tension subsided, sometimes it rose again. Currently, against the backdrop of war, the tension has reached an incredibly high level, and once again, the UOC is directly involved in dramatic events.

Certainly, the above-mentioned levels of the major conflict should be further elaborated as they are much deeper and more complex than the brief description provided. However, it is impossible to do so in the format of an article, and each point should be expanded upon in a scholarly monograph. Let us proceed directly to the main content of this research.

To understand the peculiarities of the functioning of Ukrainian Orthodox Church during the Russian-Ukrainian war, it is necessary to first clarify the status of this organization. Is the UOC an independent church or does it have a certain form of dependence on the Moscow Patriarchate? To answer this question, we need to examine the official documents of the UOC. As such, let's consider the Charter (Tomos) on the establishment of the UOC and its Statute.

"The Charter of Alexius II, by God's mercy, Patriarch of Moscow and All Russia, to Metropolitan of Kiev and All Ukraine, Head of the Ukrainian Orthodox Church" – this document is declarative. It states that such a structure as the UOC is being created, and two things are said about its status: "...to be henceforth an independent and self-governing Ukrainian Orthodox Church" and "The Ukrainian Orthodox Church, united through our Russian Orthodox Church with the United Holy Sobor and Apostolic Church..." [1]. Thus, the UOC seems to be independent and self-governing, but at the same time, it is not a separate local church. There is an obvious contradiction.

If we consider this document from the perspective of an Orthodox theologian-canonist, several questions arise. The main question is: what is meant by an "independent and self-governing" church? In canonical law, there is a specific term that denotes an independent and self-governing church in the diptychs of all Orthodox churches – "autocephaly." However, this term is not used in the Charter. Perhaps the specific rights and privileges that the UOC has obtained will clarify the situation. But the Charter does not mention anything about them, whereas another official document – the Statute – does. We will discuss this below, but for now, let's note that there is room for interpretation of the UOC's status in the Charter.

Speaking of the Statute, it is worth noting that such a document is a new phenomenon for Orthodox churches. Ancient churches were governed differently, and the introduction of a Statute for a local church is a response to the requirements of modern-day political institutions. For example, the Russian Orthodox Church (ROC) adopted its first Statute in 1988. The UOC approved its version of this document in 1990 at its own Sobor (Council), and no one (specifically, the Moscow Patriarchate or Patriarch Alexius II) additionally approved this Statute.

The Ukrainian Orthodox Church made amendments to its own Statute three times: in 1992, 2007, and 2022. These cases are important for understanding the UOC's status because if the reform of such an important document requires approval from another decision-making center, it indicates dependence.

The amendment of the UOC Statute in 1992 was associated with the personality of Filaret Denisenko. He could not become the Patriarch of Moscow because at the Local Council of the Russian Orthodox Church in June 1990, Alexy II was elected as the Patriarch, so he decided to create another religious structure, which is referred to as a "church schism" in theological language. The old version of the Statute did not allow for the removal of the current head, who, in the eyes of the UOC, had committed a canonical offense. Therefore, the bishops changed it at the

Kharkiv Council which took place in May 1992. After that, Metropolitan Vladimir Sabodan was elected as the Primate, and Patriarch Alexius II sent him a so-called blessed letter, recognizing his new status. However, there were no requirements for the Moscow Patriarchate to verify the changes to the Statute. From this event, it can be concluded that Patriarch Alexius, by recognizing the decisions of the Kharkiv Council and the primacy of Metropolitan Vladimir, implicitly acknowledged the right of the UOC to independently change its own Statute.

At the UOC Hierarchical Council in 2007, amendments were also made to its Statute. The fact of unauthorized changes to the Statute is important because in the ROC Statute, Chapter 8, Clause 17 explicitly states that such actions must be approved by the Patriarch of Moscow. However, the UOC Synod did not submit any request to the Moscow Patriarchate and simply adopted these amendments, which resulted in a misunderstanding between the leadership of the UOC and the ROC. Nevertheless, it had no noticeable influence on the situation, and everyone remained as they were.

Finally, the last update of the UOC Statute occurred at the Theophany Council in 2022. If we compare the Statute before the 2022 Council and after, the following picture emerges. All references to the ROC and the Moscow Patriarch have been removed from the document except in Chapter 1, Clause 1 [2], which mentions the Charter on the independence of the UOC issued by Patriarch Alexius II. The paragraph stating that the UOC is a self-governing part of the ROC has been removed. Now, the decisions of the ROC Councils and its Statute have no power over the UOC. The Metropolitan of Kyiv left the ROC Synod. Mentioning of the name of the ROC Patriarch during services is no longer obligatory.

In other words, based on the UOC Statute, this church is no longer related to the Moscow Patriarchate. However, the ROC Statute contains numerous provisions that regulate the life and activities of the Ukrainian Orthodox Church: in Chapters 1, 8, 10, and others.

According to the updated Statute, the Ukrainian Orthodox Church has the following attributes of autocephaly:

1. Independent election of its own Primate and diocesan bishops.
2. The right to establish its own parishes and dioceses abroad.
3. An independent highest church court.
4. The right to autonomously address any internal issues and maintain church-diplomatic relations with other local Orthodox Churches.
5. Independent canonization of saints.
6. The administration of its own sacred myhr.

In addition to the above, it should be noted that after the 2022 Council, the Primate of the UOC commemorates all Orthodox hierarchs in the diptych during the Divine Liturgy as the head of an independent church. When these attributes are combined, it can be concluded that the UOC is autocephalous in everything except for its name.

The Russian Orthodox Church, which considers Ukraine its canonical territory and the UOC its autonomous part, is dissatisfied with this situation. However, there has been no official decision from the Synod of the ROC that would assess the actions of the UOC. The reason for this is the impossibility of constructive dialogue in the context of the Russian-Ukrainian conflict. Nevertheless, the Moscow Patriarchate has taken a series of actions indicating its intention to keep the UOC in a subordinate position. This is

signaled by public media, officially or unofficially affiliated with the Moscow Patriarchate (social media pages on Facebook and VK, YouTube channels, or groups on the Telegram app). The actions concerning the dioceses of the UOC, specifically the incorporation of the Rovenkovsk and Berdyansk dioceses, as well as the dioceses of Crimea, which were previously under the jurisdiction of the UOC, also indicate this. The acts of incorporation of the Rovenkovsk diocese and the dioceses of Crimea can be conditionally considered canonical. According to paragraph 7 of the Resolution of the Council of the Ukrainian Orthodox Church in 2022 [3], due to the war, diocesan bishops can make decisions within the competence of the Episcopal Council or the Primate of the Church. The bishops of the aforementioned dioceses themselves transferred to the ROC. The voluntariness of this step may raise doubts. Proximity to the hostilities, civil unrest, and pressure from Russian security services are just a partial list of reasons that may have compelled the bishops of the aforementioned dioceses to join the ROC. However, the transfer occurred officially voluntarily. This cannot be said about the Berdyansk diocese, whose hierarchy was against joining the Moscow Patriarchate. Thus, the transfer of this diocese happened contrary to the canons, even considering the realities of the war.

Summing up the above, one can understand the tense nature of the relationship between the UOC and the ROC. The UOC is currently trying to consolidate its proclaimed independence and autonomy, which is strongly opposed by the ROC. ROC is attempting to prevent this, so far using unofficial methods such as re-subordination of dioceses, which is considered a hostile action.

Despite this, in the eyes of the Ukrainian government, the UOC is considered as part of the ROC, an instrument of influence by the enemy and the promotion of enemy ideology. Therefore, the Ukrainian government treats the UOC accordingly and publicly declares its goal to eliminate this organization. The administration of the President, the Verkhovna Rada of Ukraine, and representatives of local authorities continue the process of fighting against the UOC.

Several methods can be highlighted through which the Ukrainian government is fighting against the UOC. The two main methods are the creation of discriminatory laws that contradict the Constitution and raiding the seizure of UOC's immovable property, in which the Ukrainian authorities may be directly or indirectly involved.

Currently, there are eleven draft laws registered in the Verkhovna Rada of Ukraine aimed at restricting or prohibiting the activities of the UOC. The most notable among them are draft law No. 2662 (known as the "renaming draft law") [5], draft law No. 8262 [6], and draft law No. 8371. The first of these draft laws is crucial for the UOC, as it concerns the name "Ukrainian Orthodox Church." According to this draft law, if a religious organization has a decision-making center in an aggressor country, it should be reflected in the official name of that organization. Thus, according to draft law 2662, the UOC should be renamed to ROCU – Russian Orthodox Church in Ukraine. The change of the official name would require amending the state registration of the UOC and re-registering all lavras, monasteries, parishes, and all legal entities affiliated with the UOC. The Kyiv Metropolis strongly disagreed with draft law 2662 since the decision-making center of this Church is located in Kyiv.

As of today, the question of renaming the Ukrainian Orthodox Church is still in court. By the court decision dated April 22, 2019, in case No. 640/4748/19, the petition

of the Kyiv Metropolis for securing an administrative claim was satisfied, which prohibited making changes to the registry and renaming religious organizations of the UOC. Thus, according to this court decision, there is a ban on any registration actions regarding the information contained in the Unified State Register of Legal Entities, Individual Entrepreneurs, and Public Formations regarding the religious organizations of the UOC. This means that the UOC cannot register new parishes, monasteries, and so on. On May 4, 2023, due to the liquidation of the District Administrative Court of Kyiv, the case was transferred to the Kyiv City District Administrative Court, which decided to reconsider it. As a result of the court's work, a decision was made to rename the UOC. However, the Kyiv Metropolis disagreed with this decision and pointed out a number of legal violations that were made during the consideration of this court case [11]. The UOC filed an appeal, which took place on June 14, 2023. As a result of the session of the Sixth Administrative Court of Appeals, the demands of the UOC were fully satisfied [12]. Thus, the court decision to recognize the Ministry of Culture's order dated January 25, 2019, which obliges to display the connection with the Russian Orthodox Church in the names of the UOC religious organizations, was declared invalid. For now, the name of the UOC will not be changed, but it is likely that the saga of renaming the Ukrainian Orthodox Church will continue in the near future.

The next bill that significantly affects the activities of the Ukrainian Orthodox Church is numbered 8262. It establishes a procedure through which a religious community can change its membership in a religious organization. The process is as follows: the religious community gathers for a meeting, a vote takes place, and if two-thirds of the community members express a desire to switch to another religious structure, a protocol is drawn up and sent to local authorities. The parish (the religious building, auxiliary buildings, land, other structures, and all movable property) changes its jurisdiction. In theory, this mechanism of transition is considered quite democratic. However, practice shows that in the presence of administrative resources, this mechanism can be easily abused. This occurs quite simply: instead of collecting the religious community's opinions, the territorial community is gathered, which includes the land where the monastery or parish of the UOC is located. It is particularly easy to manipulate this process with those UOC communities that do not keep official membership lists.

There have been few voluntary transitions, but a significant number of illegal ones have taken place using the above-described mechanism of substituting the religious community with the territorial one. Almost all transitions in the villages of Western Ukraine happened this way. However, such unlawful transitions are impossible without the deliberate support of local authorities since the fraud can be easily detected. Therefore, the UOC is forced to take legal action, and quite often, these cases are won in court. On the other hand, the OCU (Orthodox Church of Ukraine), which carries out the transfers of churches, almost always enjoys informal support from local authorities and often simply does not comply with court decisions. This is sometimes acknowledged by the representatives of local authorities themselves [15].

Special attention should be given to Bill № 8371, dated January 19, 2023, "On Amendments to Certain Laws of Ukraine Regarding the Activities of Religious Organizations in Ukraine," which proposes a complete ban on the activities of the Ukrainian Orthodox Church.

The Ukrainian government presented Bill № 8371 to the Verkhovna Rada, which introduces certain changes to the Law of Ukraine "On Freedom of Conscience and Religious Organizations." In other words, it partially restricts the activities of the Ukrainian Orthodox Church based on its affiliation with a religious center in an aggressor state. The Main Scientific and Expert Administration of the Verkhovna Rada of Ukraine presented its opinion [7] on this bill with comments spanning five pages.

In this document, experts express their concerns regarding the fact that Bill No. 8371 makes the legal status of a religious organization operating in Ukraine dependent on the content of the charter of a foreign religious organization outside of Ukraine in a state that has carried out armed aggression against Ukraine. Moreover, the legal consequences fall on the subject located in Ukraine. Therefore, it is absurd to judge the Ukrainian Orthodox Church based on how it is described in the charter of the Russian Orthodox Church, and the Main Scientific and Expert Administration of the Verkhovna Rada explicitly emphasizes this.

Alongside the adoption of convenient laws, Ukrainian authorities, especially regional ones, continue the process of seizing religious buildings, including temples, churches, and monasteries. According to statistics, in 2023, 63 churches transitioned from the Ukrainian Orthodox Church to the Orthodox Church of Ukraine, and since the beginning of Russia's invasion of Ukraine, the number reaches 214. Most of them were taken over [8]. However, these figures are not impressive. The UOC has over 12500 registered parishes, and such losses are not significant.

Nevertheless, in recent months, the situation surrounding the temples has significantly escalated. Provocations occur during the seizures, and false news spreads through the media. Another method of seizure that has emerged recently is the capture of the land plot under a religious building. Such cases are becoming more common. For example, the Rivne City Council acted in this manner [9], as did many other local self-government bodies.

According to Ukrainian legislation, such actions are unlawful. A local council's decision to terminate the right to permanent use of a land plot by a religious organization without any legal basis exceeds their authority and contains elements of a crime under Article 364 of the Criminal Code of Ukraine – abuse of power or official position. Legally, such action can only be taken in three cases: the liquidation of a religious community, non-targeted use of land, or voluntary refusal to use the territory.

Thus, the UOC finds itself caught between flame and fire. On one hand, the UOC has completely separated from the ROC, and the Moscow Patriarchate wants to bring this church back under its patronage. On the other hand, Ukrainian authorities consider the actions of the UOC insufficient or even fake and continue to view the UOC as an instrument of enemy propaganda.

It should be noted that the actions of the Ukrainian authorities towards the Ukrainian Orthodox Church are receiving corresponding assessments in intellectual and political circles in the West. For example, the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights published reports on the discrimination against the UOC in Ukraine on March 24, 2023 [10] and April 30, 2023 [16], which shed a negative light on the Ukrainian authorities. In Russia, videos depicting beatings of clergy, seizure of churches, and other incidents serve as another argument to justify their military aggression. For instance, Russia initiated

a meeting of the United Nations Security Council dedicated to the persecution of the UOC by the Ukrainian authorities [14], which provoked a strong reaction from official representatives of Ukraine at the UN and other officials.

Despite the precarious situation, the UOC has publicly stated multiple times where it stands in the armed conflict between Ukraine and Russia. Metropolitan Onuphrius, the head of the UOC, blessed everyone to defend Ukraine on the first day of the war [13]. Decisions of the UOC Synods and Councils on February 28, 2022, May 12, 2022, May 27, 2022, and other sessions consistently declare support for Ukraine's sovereignty and territorial integrity and call for the defense of the state. Bishops, priests, and laypeople of the UOC have publicly expressed the same sentiments multiple times. The UOC, through its members and parishes, aids the army and people in difficult circumstances due to the war through various means: humanitarian assistance, financial aid, delivery of military equipment, blood donations, and much more. Numerous posts on the official page of the UOC and its dioceses highlight the amount, location, and timing of humanitarian aid deliveries. Faithful members of the UOC join the Armed Forces of Ukraine and give their lives in defense of their country. This creates an interesting contradiction: these individuals die for a country that unjustly accuses them and their Church of betrayal. Clearly, such circumstances negatively affect the morale of soldiers.

Summing up the activities and official position of the UOC, it becomes evident that the Ukrainian Orthodox Church is currently on the side of Ukraine and is making significant efforts to assist Ukrainians. Despite the publicly expressed distrust, the Ukrainian government has confirmed the UOC's position several times. For example, the Security Service of Ukraine recently conducted searches at the Kyiv Pechersk Lavra [4] and other monasteries, churches, as well as homes and apartments where representatives of the clergy and bishops of the UOC reside. However, no weapons, militants, ammunition, or other evidence of assistance from the UOC or its individual representatives to the Russian army were found.

In conclusion, the following picture emerges. On one hand, the UOC has distanced itself from the ROC, and the Moscow Patriarchate is prepared to use force to regain control over the "rebellious province." The Ukrainian authorities clearly consider the UOC as an enemy element and employ various methods, both legal and illegal, to combat it. Meanwhile, the UOC publicly and practically declares its allegiance to Ukraine and the Ukrainian people. Within the UOC itself, the same process is taking place as within Ukrainian society – the strengthening of national self-identification and overall unity.

What is meant here is that before the war within the UOC (primarily the top leadership, while ordinary laypeople viewed it more simply), three main currents could be distinguished. The pro-Western one, mainly of a liberal nature. Its representatives oriented themselves towards the West, supported the ideas of ecumenism, and so on. The pro-Eastern one, mainly traditionalist. Its representatives oriented themselves towards the East, towards the connection with the ROC and Russia as a political center. The centrist one, whose representatives advocated the idea of an independent UOC, detached from both the West and the East. However, the majority of hierarchs, clergy, and laity of the UOC could be classified as the gray mass – people who paid little attention to such global issues and focused on their immediate tasks. This internal division emerged within the UOC almost immediately under the

pressure of external circumstances, namely the creation of the UOC KP by Filaret Denisenko, followed by a wave of seizures and conflicts with this structure, unfriendly relations with the national-oriented government, and so on. The coming to power of Petro Poroshenko, the creation of the OCU, and the new wave of conflicts and seizures of temples only reinforced this division into three currents within the UOC. However, with the start of the war, the situation began to change. The factor of armed aggression by the Russian Federation was too significant, and it influenced everything, including the self-consciousness of the UOC's hierarchs, clergy, and laity. All residents of Ukraine, regardless of the region they lived in, felt themselves as part of the country that was attacked by an external enemy. Action engendered reaction – the strengthening of national self-identification among Ukrainians, regardless of their previous political views. The same thing happened with the Church, as a structure deeply rooted in Ukrainian society. Representatives of all three currents described above, as well as the "gray mass" of those undecided in the face of war, were forced to make a choice. Some bishops of the UOC, namely Metropolitan of Simferopol and Crimea Lazar Schwets, Bishop of Yalta Nestor Donenko, Bishop of Bakhchisaray Kallinik Chernyshev, and Archbishop of Rovenky and Sverdlovsk Arkadiy Taranov, made their choice in favor of Russia and left the UOC, transferring their own dioceses to the Moscow Patriarchate. A certain percentage of laity and clergy who still maintain affiliation with Russia remained within the UOC, but they are deeply marginalized and not represented in the media field or the top governing bodies of the UOC. Another, much larger part, took a position of Ukrainian patriotism and independence from the Russian Orthodox Church. It is these people who currently constitute the absolute majority within the UOC, and the result of their activities was the Council in Theophany in 2022, which declared full independence from the ROC.

So, the three new trends within the Ukrainian Orthodox Church can be described as follows. The Moscow-aligned trend, which has almost disappeared, consists of ultra-conservatives who, for various reasons, consider the connection with the Moscow Patriarchate more important than anything else. None of the bishops of the UOC officially support this position. The conditional "gray mass" refers to people who prefer to focus on their own issues and do not have a clearly defined opinion. Similar groups exist within any large organization. Finally, the third trend consists of autocephalists, who advocate for the independence of the UOC from the Moscow Patriarchate. Currently, this is the largest trend, and the policy of complete independence is officially adopted by the UOC. Metropolitan Onufriy Berezovsky, Bishop Sylvestr Stoychev, Bishop Kliment Vecheria, and other official representatives of the Ukrainian Orthodox Church adhere to this position. However, within this trend, individual members have different views on the future of the UOC. For example, some support active dialogue or even merging with the Orthodox Church of Ukraine, while others reject this possibility. There are also undecided individuals who await the end of the war to elevate the Ukrainian issue to the international-Orthodox level, and so on.

It is essential to pay close attention to this process of internal transformation. As mentioned earlier, it encompasses the entire Ukrainian society – modern Ukrainians, regardless of their ethnicity or region of residence, now consider themselves as part of something greater, important, and even sacred. It would seem that the

same is happening with the UOC, and there is nothing surprising about it. However, that is not the case. Russia, as one side of the conflict, sees the UOC as a rebellious part of the Russian Orthodox Church that needs to be put in its place. Ukraine, as the other side of the conflict, perceives the UOC as an ideological tool of the enemy and has declared war on this Church. Support for the seizure of churches, the adoption of discriminatory laws, and the dissemination of distorted or false information about the UOC through state media resources – these are just a few instruments used by the Ukrainian government in this conflict. Under such circumstances, the UOC should have either succumbed to power and accepted the demands of Ukrainian officials or at least covertly aligned with the Russian side. However, this is not happening, and the Ukrainian Orthodox Church, despite enormous external pressure, both in words and deeds, demonstrates that it is the Church of its people.

In conclusion, the functioning of the UOC under the current conditions of the Russian-Ukrainian war can be summarized as follows. The Ukrainian Orthodox Church finds itself caught between a rock and a hard place, in the very center of the Russia-Ukraine conflict. On one hand, the ROC considers the UOC its rebellious part. Although the Moscow Patriarchate does not officially recognize this, unofficial pressure is exerted on the UOC by employing PR techniques that emphasize its connection to the ROC in the media space, thus creating new precedents for pressuring the UOC in Ukraine. Additionally, the UOC's eparchies located in the occupied territories are being taken away. On the other hand, the Ukrainian government perceives the UOC solely as an ideological tool of the enemy and fights against this religious structure, often using unlawful methods. The Ukrainian Orthodox Church, through words and actions, shows that it stands with its people. This is evidenced by the extensive assistance the Church has provided to the army and citizens of Ukraine. Significant internal changes are taking place within the UOC, with the overwhelming majority of laypeople, clergy, and the episcopate leaning toward complete independence from Moscow under external pressures. This was manifested in the 2022 Council in Kyiv, which removed all mentions of the Moscow Patriarchate from the UOC's statute and effectively proclaimed the UOC's independence from the ROC. However, this is not enough for the Ukrainian authorities, and internal tension continues to grow within Ukrainian society. Instead of utilizing the UOC for the benefit of the country, senior Ukrainian officials are fighting against it [17], as indicated by President Volodymyr Zelensky's recent statement and the proposed bill. [18]

In general, the current situation with the UOC is detrimental to Ukrainian society. Creating internal conflicts amidst external military aggression is an unwise decision. However, war dictates its own rules, and the UOC has become a hostage to a complex political situation. It is difficult to predict how this "war" phase will end for the Ukrainian Church, as war is inherently unpredictable. Nevertheless, all the prerequisites for a peaceful resolution of the internal Ukrainian conflict on religious grounds are present. Let us hope that these prerequisites will be seized upon.

References

1. Alexy, Patriarch of Moscow and All Russia. (2022, April 14). *Decree of Alexy II, by the grace of God, Patriarch of Moscow and All Russia, to Metropolitan of Kiev and All Ukraine Filaret*. Kiev Pechersk Lavra [in Ukrainian]. <https://lavra.ua/gramota-aleksiya-vtorogo-bozhieyu-milostiuyu>

patriarha-moskovskogo-i-vseya-rusi-mitropolitu-kievskomu-i-vseya-ukrainy-filaretu/

2. *Statute on the Administration of the Ukrainian Orthodox Church (with amendments and changes)*. Adopted by the Council of the Ukrainian Orthodox Church on May 27, 2022. (2022, July 17). RISU [in Ukrainian]. https://risu.ua/statut-pro-upravlinnya-ukrayinskoyi-pravoslavnoyi-cerkvi-z-dopovnennymi-i-zminami-vid-27052022_n130894

3. *Resolution of the Council of the Ukrainian Orthodox Church*. (2022, May 27). Ukrainian Orthodox Church [in Ukrainian]. <https://news.church.ua/2022/05/27/postanovlenie-sobora-ukrainskoj-pravoslavnoj-cerkvi-ot-27-maya-2022-goda/?lang=ru#2023-06-17>

4. *The Security Service of Ukraine found pro-Russian literature, millions in cash in various currencies, and "suspicious" Russian citizens during security measures in the premises of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)* (2022, November 23). Security Service of Ukraine [in Ukrainian]. <https://ssu.gov.ua/novyny/sbu-znaishla-prorosiisku-literaturu-miliony-hotivky-u-riznii-valuti-ta-sumnivnykh-hromadian-rf-pid-chas-bezpekovykh-zakhodiv-u-prymishchennakh-upts-mp-video>

5. On amending Article 12 of the Law of Ukraine "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" regarding the names of religious organizations (associations) that are part of (are a part of) the structure of a religious organization (association) whose central office (administration) is located outside Ukraine in a state recognized by law as having committed military aggression against Ukraine and/or temporarily occupied part of the territory, Law of Ukraine No. 2662-VIII (2018, December 20) (Ukraine). *Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine (BVR)*, 3 [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2662-19#Text>

6. Draft Law on amendments to certain legislative acts of Ukraine for the Improvement of legal regulation of the activities of religious organizations, No. 3369-IX (2022, December 5) (Ukraine) [in Ukrainian]. <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/Card/40938>

7. Sovsun, I. (2023, February 6). Conclusion on the draft Law of Ukraine "On amendments to the Law of Ukraine "On freedom of conscience and religious organizations" regarding the establishment of restrictions on the exercise of the freedom to profess religion or beliefs necessary for the protection of public safety and order, life, health, and morals, as well as the rights and freedoms of other citizens" No. 8371-1. Secretariat of the Verkhovna Rada of Ukraine. Main Scientific and Expert Department [in Ukrainian]. <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/pubFile/1658248>

8. *Only 63 churches have joined the Orthodox Church of Ukraine (OCU) since the beginning of 2023*. (2023, April 10). OpenDataBot [in Ukrainian]. <https://opendatabot.ua/analytics/russian-church-april-23>

9. *Results of the extraordinary session of the Rivne City Council*. (2023, April 10). Facebook [in Ukrainian]. https://m.facebook.com/363593767436506/posts/pfbid0bXfX6YNSpRkYCDDecEKL7Np2mzg9KfCNmxW7QeqbVaD735ikEu5pXWBaccTzjoxl/?sfnsn=scwspmo&mibextid=5hxx6e&wtsi=d=rd_r_0F0eohkYzYmekLf

10. *Report on the human rights situation in Ukraine. 1 august 2022 – 31 january 2023*. (2023, March 24). United nation. Human rights. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/countries/ukraine/2023/23-03-24-Ukraine-35th-periodic-report-ENG.pdf>

11. *Commentary from the Legal Department of the UOC regarding the unlawful decision of the Kyiv District Administrative Court in the case of challenging the religious studies expertise*. (2023, May 20). Legal Department of the Ukrainian Orthodox Church [in Ukrainian]. <https://law.church.ua/2023/05/20/komentar-yuridichnogo-viddil-u-upc-z-privodu-protipravnogo-rishennya-kijivskogo-okruzhnogo-administrativnogo-sudu-u-spravi-pro-oskarzhennya-religijeznavchoji-ekspertizi/>

12. *Commentary from the Legal Department of the UOC regarding the appeal of the decision of the Kyiv District Administrative Court in the case of renaming (religious studies expertise)*. (2023, June 15). Legal Department of the Ukrainian Orthodox Church [in Ukrainian]. <https://law.church.ua/2023/06/15/komentar-yuridichnogo-viddil-u-upc-z-privodu-oskarzhennya-rishennya-kijivskogo-okruzhnogo-administrativnogo-sudu-u-spravi-pro-pereimuvannya-religijeznavchoji-ekspertizi/>

13. *Address of His Beatitude Metropolitan of Kyiv and All Ukraine Onufriy to the faithful and to the citizens of Ukraine*. (2022, February 24). Ukrainian Orthodox Church [in Ukrainian]. <https://news.church.ua/2022/02/24/zvernennya-blazhennishogo-mitropolita-kijivskogo-vsijeji-ukrajini-onufriya-vimix-ta-gromadyan-ukrajini#2024-01-25>

14. *On Tuesday, the UN Security Council, at the request of the Russian Federation, will discuss the "oppression" of the Russian Church in Ukraine*. (2024, January 25). Ukrinform [in Ukrainian]. <https://www.ukrinform.ua/rubric-politics/3653873-u-vivtorok-radbez-oon-na-vimogu-rf-obgovorit-utiskirosijskoi-cerkvi-v-ukraini.html>

15. *"We exceeded our powers" – the head of the Krasyliv city council admitted that the actions of the local authorities regarding the UOC are illegal*. (2023, July 1). Ukrainian Orthodox Church [in Ukrainian]. <https://news.church.ua/2023/07/01/mi-perestupili-svoji-povnovazhennya-golova-miskradi-krasilova-ziznalasya-shho-diji-miscevoji-vladi-shhodo-upc-nezakonnii#2023-07-01>

16. *Overview of the Human Rights Situation in Ukraine*. February 1 – April 30, 2023. (n.d.) United Nations. Human Rights [in Ukrainian]. https://ukraine.un.org/sites/default/files/2023-06/HRMMU%20Three-month%20update%20-%20June%202023%20RUS_0.pdf

17. *484th day of the war. Address by Volodymyr Zelensky to the Ukrainians*. (2023, June 22). [Video]. YouTube [in Ukrainian]. <https://youtu.be/FgV6hkhHyhl>

18. Draft Law on Amendments to Article 73 of the Labor Code of Ukraine No. 3258-IX. (2023, June 28) [in Ukrainian]. <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/Card/42200>

Надійшла до редколегії 10.07.23

I. В. Стецяк, асп.

ORCID ID: 0000-0001-8991-3911

e-mail: harald098@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Досліджено функціонування Української Православної Церкви (УПЦ) на тлі Російсько-Української війни. Вона висвітлює унікальне становище УПЦ, яка перебуває на перетині інтересів різних політичних центрів та зазнає тиску як із боку Руської Православної Церкви, так і від українського уряду. Описано процес поточних внутрішніх змін в УПЦ та їх наслідки, такі як повна відокремленість від Руської Православної Церкви та розширена гуманітарна допомога українцям, постраждалим від збройного конфлікту. Описується динаміка взаємин між УПЦ та українським урядом, а також поточний стан цих відносин.

Розглянуто причини, чому Церква прагне незалежності, та детально проаналізовано новий Статут Української Православної Церкви, який відображає потребу в більш гнучкій структурі, що дозволить УПЦ приймати власні рішення без зовнішнього впливу. Цей крок спричинив незадоволення Руської Православної Церкви, яка розглядає УПЦ як свою канонічну територію. Також описано та проаналізовано неофіційний тиск на УПЦ з боку Руської Православної Церкви. Крім того, детально досліджено складні взаємини між УПЦ та українським урядом, які часто характеризуються напруженням. У деяких випадках українська влада вдається до неправомірних методів тиску на Українську Православну Церкву, що викликає критику з боку вірян, закордонних журналістів та політиків.

Одним із ключових елементів статті є аналіз законодавчих ініціатив, що стосуються УПЦ. У нинішньому політичному кліматі в Україні існують ініціативи, спрямовані на обмеження ролі УПЦ або навіть виключення її з громадянськості. Досліджено зміст цих законопроектів та їх потенційні наслідки для релігійної свободи.

Здійснено всебічне дослідження поточної ситуації Української Православної Церкви в контексті Російсько-Української війни. Воно акцентує увагу на складних взаємовідносинах між УПЦ, Руською Православною Церквою та українським урядом для того, щоб представити читачам об'єктивну картину подій та їх наслідки для вірян та суспільства загалом.

Ключові слова: Українська Православна Церква, Православна Церква України, Руська Православна Церква, Український уряд, релігія і політика, Російсько-Українська війна.

РЕАКЦІЯ ЛІДЕРІВ ХРИСТИНЯНСЬКИХ СПІЛЬНОТ УКРАЇНИ НА ПОВНОМАСШТАБНУ РОСІЙСЬКУ АГРЕСІЮ (НА ПРИКЛАДІ ПЦУ ТА УГКЦ)

Присвячено аналізу основних наративів та тем у промовах предстоятелів ПЦУ та УГКЦ, що розкриває тематику реакції християнських спільнот України на повномасштабну агресію Росії.

Зазначено, що церковна ієрархія в Україні постала перед гострою необхідністю визначити ставлення до цієї війни та окреслити своє місце і роль у суспільному житті в умовах збройного протистояння. Релігійні лідери в Україні, а також активні віряни впливали і продовжують впливати на формування суспільних настроїв та громадської позиції. Виявлено, що релігійна риторика і діяльність церковної ієрархії можуть виступати як фактором соціальної згуртованості та мобілізації в суспільстві, що значно посилюється у кризові моменти, так і спричинитись до суспільних дезінтеграційних процесів. Визначено, що український контекст, а саме війна, дає змогу дослідити це питання в актуальному зрізі. Розкрито, що з огляду на виклики, перед якими постали як християнські церкви в Україні, так і загальною релігійною спільнотою світу, аналіз концептів війни і миру, їх практичних вимірів та етичних і теологічних пояснень увійшли в повсякденну риторичку релігійних лідерів України.

На основі аналізу основоположних і засадничих позицій предстоятелів ПЦУ ТА УГКЦ показано спільність їхніх поглядів у багатьох питаннях та аспектах, незважаючи на те, що соціальні вчення цих церков у питаннях війни і миру різняться. Визначено, що така спільність у поглядах, налагоджена міжконфесійна комунікація сприяє соціальній мобілізації та соціальній згуртованості, а також створює основу для спільної солідарної праці заради перемоги України.

Ключові слова: християнство, війна, мир, УГКЦ, ПЦУ, православ'я, релігійні спільноти, предстоятель.

Релігійні організації в Україні в період незалежності, а особливо після подій Революції гідності 2014 р., є активними, дієвими та рівноправними суб'єктами громадянського суспільства, які засвідчили свою небайдужість до суспільно-політичних процесів держави. Релігійні лідери, а також активні віряни впливали і продовжують впливати на формування суспільних настроїв та громадської позиції. Значущість церков, їхня нормотворча роль підтверджується високим рівнем суспільної довіри до інституту релігії в Україні, що фіксували соціологічні опитування впродовж багатьох років [1]. У час військової агресії Росії проти суверенної Української держави церкви та віряни продемонстрували високий рівень солідарності в до допомозі та підтримці українських військових, під час евакуації людей з окупованих територій та наданні гуманітарної та психологічної допомоги потребуючим. Такий практичний вимір діяльності церков у кризовій для держави ситуації підкріплюється і публічними заявами глав церков. Це все відбувається у руслі основних концепцій соціальних учень християнських церков, пов'язаних з питаннями війни і миру, колективної безпеки, прав людини і справедливості, примирення і миробудування у світі нових викликів XXI ст.

Церковна ієрархія різних конфесій в Україні постала перед гострою необхідністю визначити ставлення до цієї війни та окреслити своє місце і роль у суспільному житті в умовах збройного протистояння. І, звичайно, під час формування та формулювання публічної реакції та заяв беруться до уваги як засадничі доктринальні та етичні положення, так і основоположні соціальні документи церков (наприклад, для аналізу позицій спільнот УГКЦ та ПЦУ – це соціальна доктрина Католицької церкви, сформульована в ухилах Другого Ватиканського собору та подальших папських енцикліках і посланнях, програмний текст Константинопольського патріархату "За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви").

Усе це також актуалізує питання відповідності публічних заяв і висловлювань церковних ієрархів, поодиноких священнослужителів і активних мирян основополо-

жним заповідям і цінностям християнства та засадничим віроповідальним доктринам своїх конфесій. Важливою дилемою, що постає перед лідерами церковних спільнот, є небезпека інструменталізації релігії для виправдання дій державної влади, воєнних 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 важливість християнського свідчення в умовах воєнного конфлікту – з іншого.

Таким чином, метою статті є систематизувати та проаналізувати основні наративи глав українських християнських спільнот як реакцію на повномасштабну війну в Україні (на прикладі ПЦУ і УГКЦ). Вибір саме цих двох церков обумовлюється тим, що лідери цих спільнот мають найбільший авторитет та рівень довіри в суспільстві серед інших релігійних лідерів. Це підтверджується результатами опитування Центру Разумкова (проведеного у квітні – травні 2023 р.). Серед церковних ієрархів, що є предстоятелями в Україні, найбільше опитані довіряють Митрополиту Київському і всієї України Епіфанію – рівень довіри до нього становить 27,2 % респондентів. Далі за рейтингом довіри стоїть Верховний Архієпископ Києво-Галицький Святослав (Шевчук), якому довіряють 8 % опитаних [2].

Висловлювання і позиції лідерів українських церков щодо війни, їх зіставлення із доктринальними положеннями їхніх одноконфесійних центрів поза межами України є цікавою та актуальною дослідницькою проблемою, яка має важливе практичне значення.

Тема ролі християнських церков у воєнних конфліктах, і в українському контексті зокрема, у науковому просторі сучасності є досить актуальною проблемою. Грунтовний аналіз позицій глав християнських церков України в роки війни передбачає розуміння сутності та засадничих аспектів соціального вчення, політичної теології та соціальної етики католицизму і православ'я.

Значна робота з цього питання належить Інституту богослов'я і миру (Гамбург), який проводить міждисциплінарні дослідження проблем війни та миру та дослі-

джує основи християнської етики миру. Питання війни і миру в контексті міжнародного права, католицького богослов'я, політичної філософії аналізує професор, доктор Гайнц-Герхард Юстенховен. Його книга "Від справедливої війни до сучасної етики миру" (2012) перекладає історію християнської етики миру. На особливу увагу в контексті нашого дослідження заслуговують наукові розвідки німецького дослідника Маркуса Фогта, присвячені питанням толерантності та миротворчості, етики миру загалом та в контексті України ("Теологічні та етичні виміри стійкості" (2016), "Християнська етика миру та її значення для толерантності і примирення в Україні" (2021), "Бути християнами у крихкому світі: Перегляд етики миру в умовах війни в Україні" (2022)). Православні погляди на питання війни і миру, а також участь православних церков у суспільно-політичних процесах досліджували Р. Ельзнер, Т. Бремер, А. Чехаде, Ф. Лемастерс, Л. Филипович, Х. Казанова. Також принципово важливим для цього дослідження є розуміння ідеології "руського мира": які корені цієї концепції і як ця концепція насаджується Московським Патріархатом. Ці теми розробляли О. Волкова, М. Маринович, А. Бабинський та інші.

Релігія може виступати як фактором соціальної згуртованості та мобілізації в суспільстві, що значно може бути посилено в кризові моменти, так і спричинитись до суспільних дезінтеграційних процесів. Український контекст, а саме війна, дає змогу дослідити це питання в актуальному зрізі. Наприклад, німецька теолог Регіна Ельзнер влучно констатувала, що після ескалації війни в лютому 2022 р. у політичному аналізі війни бракувало системної рефлексії релігійного складника в оформленні російської ідеології війни, а також обговорення участі та ролі православних церков в Україні у війні та соціальної мобілізації по обидва боки фронту [3]. Відтак аналіз основних наративів у публічних виступах представителів двох церков ПЦУ і УГКЦ частково дозволить заповнити прогалину в цій проблематиці, а також виокремити смислові блоки чи основні теми, які стали основою для соціальної мобілізації через релігійні канали.

Методи. Дослідження базується на системному аналізі офіційних документів та виступів релігійних лідерів, представлених у відкритих джерелах Церков (інформаційно-комунікаційних каналах Церков, таких як головний веб-сайт, веб-сайти єпархій, FB-сторінки церков та представителів (за наявності) та інших офіційних медіаресурсів. Важливим є герменевтичний метод, який дозволяє глибше зрозуміти контекст позицій, висловлених у документах релігійних організацій та виступах релігійних діячів і духовенства, розкрити смислові витоки тлумачень. Порівняльний метод застосовувався для зіставлення позицій представителів у ключових темах та питаннях, висловлених релігійними лідерами.

Важливо підкреслити, що обидва представителі в перший день повномасштабного вторгнення виступили з офіційними зверненнями, у яких категорично засудили дії Росії та одночасно артикулювали свою проукраїнську позицію. У Зверненні Митрополита Епіфанія йдеться про "неспровокований, підступний, цинічний напад Росії та Білорусі 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" [4]. 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" [5]. Така реакція однозначно підкреслює несправедливість (як у християнському етичному вимірі, так і правовому) дій агресора, а відтак однозначно налаштовує на згуртованість, захист і відстоювання справедливості. Варто вказати, що дії Росії виправдовувались Московським патріархатом (як у промовах Патріарха Кирила, так і в промовах президента РФ В. Путіна) серед іншого і релігійними чинниками, як-то захист православної цивілізації. Цікавими та досить виваженими постають теоретико-методологічні узагальнення щодо релігійної легітимації використання сили (наси́льства), які подає М. Фогт, завідувач кафедри християнської соціальної етики в Людвіг-Максими́ліан Університеті (Мюнхен), та зазначає про ідеологізацію та інструменталізацію релігійних чи культурних ідентичностей і зауважує, що "Релігія зазвичай виступає не причиною, а фактором ескалації наси́льства" [6, с. 119]. Таким чином, залучення РПЦ до обґрунтування причин проведення так званої "СВО" вписується в цю методологічну схему, коли релігійний чинник виступає для підсилення позиції державної влади. З боку українських представителів принципово і показово було вказати на те, що ця війна суперечить християнським цінностям загалом.

Обидва релігійні лідери підкреслили миролюбність як рису українського народу, однак у цій ситуації однозначно закликали до захисту України і 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 ни́цією і зухвальством людини! Так було, є і буде!" [5]. "Нехай справдяться на підпалювачах війни та нападниках слова Спасителя: "Всі, хто візьме меч, від меча і загинуть" (Мф. 26:52)...борімося проти зла – і побачимо перемогу" [4]. Таким чином, соціальна мобілізація і солідарне служіння заради перемоги обґрунтовуються представителями як боротьба із земним втіленням зла і обстоювання та захист свого права на існування та свободу.

Ще одним важливим аспектом, який єднає позиції щодо війни глав ПЦУ та УГКЦ, є визнання її геноцидного спрямування. Це явно відображається у пізніших промовах релігійних лідерів, особливо після деокупації Київщини та усвідомлення масштабу нищення Маріуполя, коли стало відомо про масові вбивства мирного населення. І це загалом зрозумілим стає, вдаючись до аналізу соціальних учень згаданих церков. Загалом варто зазначити принципову різницю у підходах до війни, які постають у соціальному вченні Католицької церкви, де вкотре вказуються необхідні умови для визнання війни такою [7, с. 305]. Однак у соціальному документі Православної церкви вказується відсутність будь-якої "теорії справедливої війни" з визначенням певних принципів і критеріїв, завдяки яким можна було б 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 ко-

ли знає, що силовий примус завжди є морально недосконалою відповіддю на будь-яку ситуацію" [8]. Тобто геноцидній війні протиставляється війна захисна як необхідна міра застосування сили і насильства у відповідь на прагнення винищити певну групу людей.

Щодо поняття миру і миробудування, то ця тема значною мірою присутня як настановна молитись за мир у промовах релігійних лідерів. Загалом зрозумілою є пацифістськи 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 наголосувати на неможливості пожертвувати миром заради істини. На цьому і наполягають обидва предстоятелі. Наприклад, в одному зі своїх інтерв'ю предстоятель УГКЦ відзначає явний колоніальний характер війни Росії проти України, а слідуючи за цією логікою, для Кремля мир означає пацифікацію колонії, яку вона завоювала. Це мир, який потрібно насадити – "примус до миру" [9]. Отже, зрозуміло, що така позиція для України є неприйнятною і несерйозною, оскільки, по суті, означає здатися. "Можу вас запевнити, що вся Україна прагне миру... Ми як Церква навчаємо будувати мир. Але потрібно передусім визнати право України на існування, – право, яке зовсім недавно нам заперечив Путін" [9]. Можна засвідчити, що Блаженніший Святослав (Шевчук) слідує концепції миру, побудованому на засадах справедливості. Подібна риторика міститься і в промовах глави ПЦУ. До прикладу: "Ми не хочемо ані для себе, ані для нашого народу того, щоби ціною миру стало відновлення кремлівського рабства" [10].

Можна однозначно в риторичі предстоятелів простежити усвідомлення цінності миру, що є засадничою християнською настановою, однак в умовах протистояння жорстокості агресору релігійні лідери позбавлені наївності сліпого пацифізму. Релігієзнавці Т. Калениченко та Д. Брильов в аналітичному звіті зазначають: "Релігія і, зокрема, православне християнство, відіграло вирішальну роль впродовж всієї історії України. І тепер також може відігравати особливу роль у трансформації конфлікту та розбудові миру. Успіх у цьому залежить від багатьох факторів, таких як теологічна підготовка, об'єктивні та відкриті канали спілкування, широка мережа зав'язків. Однак ці вимоги, у поєднанні з пропутінською позицією багатьох релігійних організацій у Росії, істотно ускладнює потенціал для релігійних миротворців..." [11, с. 2]. Можна продовжити думку авторів і вказати, що ще одним із факторів, який ускладнює миротворчий релігійний потенціал, є те, що релігійні організації України зазнають значних втрат, мається на увазі руйнування релігійної інфраструктури під час обстрілів і бомбардувань, а також непоодинокі свідчення убивств, катувань, взяття у полон та переслідування священників, монахів та релігійних волонтерів. Відповідно до моніторингових даних проєкту "Релігія у вогні: документування воєнних злочинів Росії проти релігійних громад України" кількість пошкоджених та зруйнованих релігійних об'єктів під час повномасштабного вторгнення становить не менше ніж 500, серед яких православних церков найбільше. Отже, можна засвідчити цілком свідомий намір РФ "знищити релігійне різноманіття України, відібрати в українців право на вільне сповідання релігії, як керівництво Росії знищило свободу віросповідання у своїй державі та на окупованих територіях Донецької, Луганської" [12, с. 29]. Тобто існує низка суттєвих перешкод для реалізації на цій стадії війни повною мірою миротворчого потенціалу

церков в Україні, і це однозначно простежується в риторичі предстоятелів ПЦУ та УГКЦ. Як доречно зазначає Р. Ельзнер, у майбутньому примирення з почуттям провини стане ключовим елементом богословського та пастирського підходу до війни [13, с. 111].

Однак варто також указати на кілька тем, які є особливо актуальними в промовах релігійного лідера ПЦУ, і це пов'язано з внутрішньоправославними колізіями та висловленою відкритою підтримкою РПЦ політики В. Путіна. Різке засудження позиції Патріарха Кирила та ідеології "руського миру" притаманне обидвом предстоятелям (ПЦУ та УГКЦ), однак у промовах митрополита Епіфанія дедалі частіше лунає заклик відмовитись вірянам від визнання його авторитету в релігійному житті, а також відкрито та імпліцитно лунають заклики до приходів УПЦ змінювати свою юрисдикційну підпорядкованість "Кирил Гундяєв свій вибір на користь справ антихриста вже зробив. Закликаю тих, хто ще досі має його за свого пастиря, – відкрийте очі, подивіться на отруйні плоди його вчення, віддаліться від беззаконного, не будьте далі його співучасниками!" [14]. Процеси переходу громад можуть викликати певні соціальні напруження на різних рівнях, у релігійних відносинах на горизонтальному рівні – коли віряни мають різну позицію та не згодні здійснювати перехід до іншої юрисдикції, а також на рівні стосунків "громада – священнослужитель" та "громада – місцева влада". Таким чином, просування через комунікаційні канали теми переходів є одним з дезінтеграційних факторів, що підвищує рівень соціального напруження.

Таким чином, з огляду на виклики, перед якими постали як християнські церкви в Україні, так і загалом релігійна спільнота світу, аналіз концептів війни і миру, їх практичних вимірів та етичних і теологічних пояснень, увійшли в повсякденну риторичу релігійних лідерів України. Аналіз основоположних і засадничих позицій предстоятелів ПЦУ та УГКЦ показав спільність у багатьох питаннях та аспектах, незважаючи на те, що соціальні вчення цих церков у питаннях війни і миру різняться. Така спільність у поглядах, налагоджена міжконфесійна комунікація сприяє також соціальній мобілізації та соціальної згуртованості у кризові для України часи, а також спільній солідарній праці заради перемоги України. Ця тема у перспективі може містити низку подальших дослідницьких релігієзнавчих розробок, а саме: миротворчий потенціал у діяльності християнських спільнот, захист релігійної свободи і плюралізму під час війни, діяльність релігійних організацій і питання національної безпеки.

Список використаних джерел

1. Оцінка громадянами ситуації в країні. Довіра до соціальних інститутів, політиків, посадовців та громадських діячів. Ставлення до проведення загальнонаціональних виборів в Україні до завершення війни (вересень 2023 р.). Разумков Центр, 2023. <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-sytuatsii-v-ukraini-dovira-do-sotsialnykh-institutiv-politykiv-posadovtsiv-ta-gromadskykh-diachiv-stavlennia-do-provedennia-zagalnonatsionalnykh-vyboriv-v-ukraini-do-zavershennia-viiny-veresen-2023r>
2. Бауліна Ф. Майже третина українців не довіряє жодному з глав церков – опитування. *Дзеркало тижня*, 2023. <https://zn.ua/ukr/UKRAINE/majzhe-tretina-ukrajintiv-ne-doviraje-zhodnomu-z-hlav-tserkov-opituvannjadtua.html>
3. Elsner R. Diskurse über Krieg und Frieden: Die Rolle der Orthodoxie im Russischen Angriffskrieg auf die Ukraine. *Ethik und Gesellschaft*, 2023. № 1. <https://doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-3>
4. Звернення Митрополита Епіфанія з приводу нападу на Україну. Православна Церква України, 2022. https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-mytropolita-epifaniya-z-privodu-napadu-na-ukrayinu/?fbclid=IwAR2UAuSOocsBrQ943PU4kYHxMWzpzR4y_1ms4PNL7H5I4iXgAAkHUbWw-g
5. Звернення Блаженнішого Святослава з приводу початку війни в Україні. Київська Архієпархія. Українська Греко-католицька церква,

2022. <https://ugcc.church/blog/zvernennya-blazhennishoho-svyatoslava-z-privodu-pochatku-viyny-v-ukrayini/>

6. Vogt M. Christian Peace Ethics and Its Relevance for Tolerance and Reconciliation in Ukraine. *Proactive Tolerance* / Ed. A. Küppers. 2021. P. 117–137. https://web.archive.org/web/20220117133321id_/https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/9783748905431.pdf

7. Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ, 2008.

8. *За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви*. The Greek Orthodox Archdiocese of America. 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_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk_UA#

9. Гамбассі Дж. "Завдання Церкви – бути голосом свого народу" – Глава УГКЦ для італійського видання "Аввеніре". Українська Греко-католицька Церква, 2022. <https://ugcc.ua/data/zavdannya-tserkvy-buty-golosom-svogo-narodu-glava-ugkts-dlya-italiykogo-vydannya-avvenire-1473/>

10. "Ми, як народ, обрали правду і свободу, тому не хочемо обміняти їх на оманливий мир – як пророк Іоанн не побажав обміняти свою вірність покликанню свідчити істину", – Митрополит Епіфаній. Православна Церква України, 2022. <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/my-yak-narod-obraly-pravdu-i-svobodu-tomu-ne-hochemo-obminyaty-yih-na-omanlyvyj-myr-yak-prorok-ioan-ne-pobazhav-obminyaty-svoyu-virnist-poklykannu-svidchytty-istynu-mytropolyt-epifanij/>

11. Kalenychenko T., Brylov D. Ukrainian religious actors and organisations after Russia's invasion: the struggle for peace. Berkley center for religion, peace & world affairs, 2022. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/ukrainian-religious-actors-and-organizations-after-russia-s-invasion-the-struggle-for-peace>

12. Басаури Зюзина, А. М., Лещинський, А., Нікіфоров, К., Підгорна, Л., Севаст'янів, У., Фенно, І., Халіков, Р. "Релігія у вогні": проєкт документування воєнних злочинів Росії в Україні. *Релігієзнавчі нариси*. 2022. Вип. 12. С. 24–42.

13. Elsner R. Kirchen im Krieg: Das Ende der Selbstverständlichkeit. *ThG* 66. 2023. № 2. P. 103–114.

14. Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія у четверту неділю посту. УПЦ/ПЦУ. <https://patriarchia.org.ua/prime/propovidi/propovid-blazhennijshogo-mytropolita-kyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-v-chetvertu-nedilyu-velykogo-postu/>

References

1. Citizens' assessment of the situation in the country. Trust in social institutions, politicians, officials and public figures. Attitudes towards holding national elections in Ukraine until the end of the war (September 2023) (2023, October 11). Razumkov Center [in Ukrainian]. <https://razumkov.org.ua/napiamyky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinkagromadianamy-sytuatsii-v-kraini-dovira-do-sotsialnykh-institutiv-politykiv-posadoviv-ta-gromadskykh-diiachiv-stavlenia-do-provedennia-zagalnonatsionalnykh-vyboriv-v-ukraini-do-zavershennia-viyny-veresen-2023r>

3. Elsner, R. (2023) Diskurse über Krieg und Frieden: Die Rolle der Orthodoxie im Russischen Angriffskrieg auf die Ukraine. *Ethik und Gesellschaft*, (1). <https://doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-3>

4. Address of Metropolitan Epiphany regarding the attack on Ukraine. (2022, February 24). Orthodox Church of Ukraine [in Ukrainian].

https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-mytropolita-epifaniya-z-privodu-napadu-na-ukrayinu/?fbclid=IwAR2UAuSOocsBrQ943PU4kYHxMWzpZRh4y_1ms4PNL7H5I4iXgAAkHUbwW-g

5. Address of His Beatitude Sviatoslav on the start of the war in Ukraine. (2022, February 24). Kyiv Archdiocese. Ukrainian Greek Catholic Church [in Ukrainian]. <https://ugcc.church/blog/zvernennya-blazhennishoho-svyatoslava-z-privodu-pochatku-viyny-v-ukrayini/>

6. Vogt, M. (2021). Christian Peace Ethics and Its Relevance for Tolerance and Reconciliation in Ukraine. In Küppers, A. (Ed.), *Proactive Tolerance* (pp. 117–137). https://web.archive.org/web/20220117133321id_/https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/9783748905431.pdf

7. Compendium of the social doctrine of the Church. (2008). Kairos [in Ukrainian].

8. For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church. (b. d.) The Greek Orthodox Archdiocese of America [in Ukrainian]. 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_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk_UA#

10. "We, as a people, have chosen truth and freedom, so we do not want to exchange them for a deceptive peace – just as the prophet John did not wish to exchange his loyalty to the call to testify to the truth", – Metropolitan Epiphany. (2022, September 11). Orthodox Church of Ukraine [in Ukrainian]. <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/my-yak-narod-obraly-pravdu-i-svobodu-tomu-ne-hochemo-obminyaty-yih-na-omanlyvyj-myr-yak-prorok-ioan-ne-pobazhav-obminyaty-svoyu-virnist-poklykannu-svidchytty-istynu-mytropolyt-epifanij/>

11. Kalenychenko, T., & Brylov, D. (2022, Septemder). *Ukrainian religious actors and organisations after Russia's invasion: the struggle for peace*. Berkley center for religion, peace & world affairs. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/ukrainian-religious-actors-and-organizations-after-russia-s-invasion-the-struggle-for-peace>

12. Basauri Zyuzina, A. M., Leshchynskyi, A., Nikiforov, K., Pidgorina, L., Sevast'yanov, U., Fenno, I., & Khalikov, R. (2022). "Religion on fire": a project to document Russia's war crimes in Ukraine *Religious essay*, 12, 24–42 [in Ukrainian].

13. Elsner R. (2023). Kirchen im Krieg: Das Ende der Selbstverständlichkeit. *ThG* 66 (2), 103–114.

14. Sermon of His Beatitude Metropolitan of Kyiv and All Ukraine Epiphany on the fourth Sunday of Lent (b. d.). UOC/OCU [in Ukrainian]. <https://patriarchia.org.ua/prime/propovidi/propovid-blazhennijshogo-mytropolita-kyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-v-chetvertu-nedilyu-velykogo-postu/>

9. Gambassi, G. (2022, November 22). "The task of the Church is to be the voice of its people" – Head of the UGCC for the Italian publication "Avvenire". Ukrainian Greek Catholic Church [in Ukrainian]. <https://ugcc.ua/data/zavdannya-tserkvy-buty-golosom-svogo-narodu-glava-ugkts-dlya-italiykogo-vydannya-avvenire-1473/>

2. Vaulina, F. (2023, May 26). Almost a third of Ukrainians do not trust any of the heads of the churches – survey. *Mirror of the week* [in Ukrainian]. <https://zn.ua/ukr/UKRAINE/majzhe-tretina-ukrajintiv-ne-dovirjae-zhodnomu-z-hlav-tserkov-opituvannja-dtua.html>

Надійшла до редколегії 10.10.23

Iryna Fenno, PhD (Philos.), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0001-8268-7675

e-mail: fenno@knu

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE REACTION OF THE LEADERS OF CHRISTIAN COMMUNITIES OF UKRAINE TO THE FULL-SCALE RUSSIAN AGGRESSION (ON THE EXAMPLE OF THE OCU AND THE UGCC)

The article analyzes the main narratives and themes in the speeches of the Primates of the OCU and the UGCC, revealing the reaction of Christian communities in Ukraine to Russia's full-scale aggression. During the war churches and believers are demonstrating active involvement in helping and supporting the Ukrainian military and civilians, evacuating people from the occupied territories, and providing humanitarian and psychological assistance. This practical dimension of church activity in a crisis for the state is supported by public statements by church leaders. All this is in line with the basic concepts of the social teachings of Christian churches related to issues of war and peace, collective security, human rights and justice, reconciliation and peacebuilding. The church hierarchy in Ukraine has faced an urgent need to define its attitude to this war and outline its place and role in public life in the context of armed confrontation. Religious leaders in Ukraine, as well as active believers, had and continue to have an impact on the formation of public sentiment and public opinion. Therefore, religious rhetoric and the activities of the church hierarchy can act as a factor of social cohesion and mobilization in society, which is significantly strengthened in times of crisis, and can lead to social disintegration processes. The Ukrainian context, namely the war, makes it possible to study this issue in an up-to-date way. Given the challenges faced by both Christian churches in Ukraine and the global religious community in general, the analysis of the concepts of war and peace, their practical dimensions, and ethical and theological explanations have become part of the everyday rhetoric of Ukraine's religious leaders. The analysis of the fundamental and basic positions of the Primates of the OCU and the UGCC showed commonality in many issues and aspects, despite the fact that the social teachings of these churches differ on issues of war and peace. This commonality in views and established interfaith communication promotes social mobilization and social cohesion, and creates a basis for joint solidarity work for the victory of Ukraine.

Keywords: Christianity, war, peace, UGCC, OCU, Orthodoxy, religious communities, Primate.

УДК 261.7 (477)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.10>

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

ORCID ID: 0000-0002-8241-1625

e-mail: sacerdos@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Р. В. Орловський, асп.

ORCID ID: 0000-0002-6924-3866

e-mail: orv1979@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПЕРШІ КРОКИ ПРОПОВІДНИЦЬКОЇ АКТИВНОСТІ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЗА РАССЕЛА

Окреслено контекст проведення першої проповідницької компанії Чарльза Тейза Рассела, засновника Товариства Вартової Башти, та релігійного руху Міжнародні Дослідники Біблії, який сьогодні є релігійною організацією Свідків Єгови. З'ясовано, що в першій половині 1870-х років Чарльз Рассел та група його однодумців через дослідження Біблії дійшли певних висновків, що стали основою їхньої доктринальної системи. Визначено, що в той самий період незалежний адвентистський служитель Нельсон Барбур зі своїми послідовниками переосмислили ідею другого приходу Христа після пережитого ними розчарування у 1874 р. Вони знайшли теологічне підґрунтя новому погляду, згідно з яким повернення Христа насправді тоді відбулося, однак невидимим чином.

Установлено, що саме спільність переконання у невидимому способі повернення Христа стала приводом до знайомства Чарльза Рассела та Нельсона Барбура в 1876 р. Це знайомство зробило Чарльза Рассела відкритим до розуміння важливості дослідження пророчих періодів книги Даниїла. Виявлено, що основою тлумачення пророчої схеми, з якою він ознайомився та прийняв, була відредагована схема, яку сповідували учасники руху Вільяма Міллера 1830-х – 1844 років.

Виявлено, що нові переконання, усвідомлення того, що настав час виконання подій перед настанням Тисячолітнього царства, підштовхнуло Чарльза Рассела до активних дій у проповіді, на звершення якої він витрачав свій час і кошти. За результатами релігійної діяльності Чарльза Рассела та його співпрацівників значна кількість штатів США була охоплена проповіддю. Оскільки тодішні релігійні лідери не погодилися з ідеєю невидимого повернення Христа в 1874 р., проповідницька діяльність Чарльза Рассела наштовхувалася на значний опір. Водночас дехто відзначав його позитивні персональні якості: впевненість та сміливість у публічних проповідях.

Ключові слова: Чарльз Тейз Рассел, Свідки Єгови, адвентисти, пророчі періоди, Нельсон Барбур.

Актуальність теми дослідження. Чарльз Тейз Рассел (1852–1916) є засновником Товариства Вартової Башти та руху Міжнародних Дослідників Біблії, який згодом отримав назву Свідки Єгови. В історії цієї релігійної організації простежується намагання дослідити пророчий час, а також є схильність до напруженого очікування есхатологічних подій. Зокрема, у своїй історії Свідки Єгови передбачали дати виконання різних подій. Найбільш відомими з них є – 1914, 1925 та 1975 рр. [8, с. 631–637]. Варто зазначити, що прагнення до дослідження пророчих дат існувало ще з раннього періоду діяльності Чарльза Рассела. Цей інтерес у нього виник завдяки знайомству з адвентистськими служителями Нельсоном Барбуром та Джоном Патеном. Також спілкування з ними стало поштовхом до першої проповідницької компанії, у якій Чарльз Рассел брав участь у 1877–1878 рр. Подія сталася ще до початку видання журналу "Вартова Башта" (липень 1879 р.), який наразі відомий на весь світ. На сьогодні існує низка праць, присвячених біографії, діяльності та описанню доктринальних поглядів цього релігійного діяча, оприлюднених Є. П. Орловським [11; 14; 15]. Саме тому ставимо за мету висвітлити, як у Чарльза Рассела з'явилась зацікавленість у дослідженні біблійних пророцтв через знайомство з цими адвентистами, а також – як цей інтерес спонукав його до активної проповідницької діяльності. Зокрема, простежити окремі аспекти його першої проповідницької компанії та розкрити деталі його знайомства з Нельсоном Барбуром. Проведене дослідження допоможе нам глибше розкрити особистість Чарльза Рассела, характерні риси його відображення у віровченні та діяльності релігійної організації Свідків Єгови.

Ступінь опрацювання теми. Вивченням раннього періоду діяльності Чарльза Рассела займалася низка дослідників. Згідно з розставленими акцентами їхні

праці можна поділити на дві групи. Одні науковці звертають більше уваги на знайомство Чарльза Рассела з Нельсоном Барбуром, їхню співпрацю у "Віснику Ранку" та у проповідницькій компанії. Серед них Б. Шульц [29], Ч. Редекер [19], Дж. Зігмунд [34], Ф. Зідек [33], Е. Грас [7]. Окрема група дослідників робить акцент на тлумаченні Нельсоном Барбуром пророчих періодів книги Даниїла, які перейняв Чарльз Рассел, та походженні цих ідей від міллеритського руху 1830–1844 рр. До цієї групи належать: М. Пентон [18], О. Джонсон [10], А. Райрі [28, с. 216]. Також певні деталі щодо першої проповідницької компанії Чарльза Рассела та його знайомство та співпраця з Нельсоном Барбуром представлені в публікаціях Свідків Єгови [8; 16], що є важливим ключем для формування висновків цього дослідження.

Наукова новизна проведеного дослідження полягає у тому, що вперше у вітчизняній релігієзнавчій площині представлено контекст персонального розвитку, аналіз ідей та мотивів, які спонукали засновника руху Міжнародних Дослідників Біблії розпочати активну релігійну діяльність. У роботі висвітлено перші кроки та події, які вмотивували Чарльза Рассела звернути увагу на дослідження апокаліптичних біблійних пророцтв і публічно пропагувати свої погляди для різних верств суспільства. Як наслідок, на сьогодні він є ідейним натхненником однієї із найвідоміших релігійних організацій в Україні – Свідків Єгови. А цей релігійний осередок у релігієзнавчому просторі України досі є темною плямою для дослідників.

Виклад основного матеріалу. Чарльз Рассел заснував групу з дослідження Біблії у 1870 р. Впродовж наступних років ця група однодумців регулярно (щотижня) збиралася для обговорення різноманітних біблійних питань. У результаті досліджень вони дійшли до висновку про те, що існує Божий план щодо відновлення людства до первозданного стану через жертву

Ісуса Христа. Також члени групи Чарльза Рассела усвідомили, що смерть – це стан небуття, а нерозкаяних грішників не очікують безконечні муки у пекельному вогні. Вони вірили, що живуть у період останніх днів, і незабаром події, які супроводжують початок Тисячолітнього царства повинні бути виконані, однак при цьому не зосереджувалися на конкретних датах. Також ці Дослідники Біблії декларували різницю між фізичною та духовною природою.

Як наслідок, ця група прийняла ідею, що Христос воскрес не у фізичному тілі, яке було розіп'яте на хресті, а в духовному тілі, невидимому для людського ока. Також група очікувала, що повернення Христа буде невидимим. Варто зауважити, що згідно з їхніми переконаннями існує невелика група вибраних осіб, які після воскресіння отримають духовні тіла і житимуть з Христом у небесних сферах, тоді як більшість людства матиме надію жити вічно на землі. Пройшовши випробування у кінці Тисячолітнього царства, більшість мешканців землі отримають фізичну, духовну та розумову досконалість того рівня, що мали прабатьки – Адам та Єва. До 1876 р. ці релігійні погляди стали фундаментом релігійної системи Чарльза Рассела та його однодумців. Ба більше – у жовтні 1876 р. Чарльза Рассела було обрано пастором цієї групи в Аллегейні та Пітсбурзі, штат Пенсильванія, що складалася приблизно з 30 осіб [19, с. 15; 16].

Однак саме 1876 р. став для Чарльза Рассела новим відкриттям, який спонукав його до рішучих дій щодо поширення своїх релігійних переконань. Поштовхом до його активних дій було усвідомлення важливості розуміння апокаліптичних видінь книги Даниїла. Варто зазначити, що й до 1876 р. він був знайомий з цими апокаліптичними відкриттями завдяки дружнім стосункам зі служителем Церкви Адвентистів-християн (не плутати із сучасною Церквою Адвентистів сьомого дня) – Джонасом Венделлом. Однак тоді Рассел не звертав на них уваги через свою розбіжність з низкою поглядів цього служителя. Річ у тому, що Джонас Венделл проповідував, що другий прихід Христа видимим чином відбудеться у 1873 р. Також ця подія супроводжуватиметься спаленням землі, знищенням нечестивих людей та спасінням невеликої групи осіб, хто готувався зустріти прихід Христа. Рассел із такими ідеями погодитися не міг і підкреслював: "ми були дуже засмучені помилкою других адвентистів, які чекали на Христа в тілі і вчили, що світ і все, що в ньому є, окрім других адвентистів, будуть спалені в 1873 або 1874 році" [24, с. 4].

Відповідно до пояснень Чарльза Рассела в американському суспільстві адвентисти стали відомі завдяки розрахункам пророчих періодів та призначенням численних дат другого приходу Христа, включаючи розчарування щодо нереалізації своїх очікувань. Чарльз Рассел зазначає, що такі дії навели ганьбу соціуму не тільки на самих адвентистів, а також й на усіх інших: "хто прагнув і проголошував Його прийдешнє Царство" [24, с. 4]. Рассел заявив, що до 1876 р. він та його група "вперто ігнорували час" і "дивилися з жалістю" на позицію адвентистських служителів, які проголошували спалення світу у 1873 році. Таким чином, Чарльз Рассел у своїх дослідженнях поки не зосереджувався на часових пророцтвах Біблії, а ідеї, що пропонували адвентисти, вважав "недостойними, щоб їх брати до розгляду" [27].

Переломний момент у своєму ставленні до інтерпретації пророчих періодів апокаліптичних книг Біблії Чарльз Рассел описує досить детально. У січні 1876 р. до його рук потрапив примірник газети "Вісник Ранку",

редактором якого був Нельсон Барбур із міста Рочестер, штат Нью Йорк. Це був незалежний адвентистський проповідник, який керував групою однодумців, що мала тісні зв'язки з Церквою Адвентистів-християн [24, с. 4]. Відкривши цю газету, Чарльз Рассел "відразу ж ототожнив її з адвентизмом за картинкою на обкладинці". Усвідомивши конфесійну належність газети, він іронічно підмітив, що очікував дізнатися, яку нову дату спалення світу цього разу вибрали адвентисти. Однак Чарльз Рассел зі здивуванням побачив іншу картину. Він помітив, що редактор відкриває ідеї, до яких дійшов він зі своїми однодумцями в Аллегейні. У газеті було зазначено, що метою повернення Христа має бути не знищення землі та більшої частини людства, а прихід часів благословення для всього людства. Також у статтях зазначалося, що спосіб другого приходу Христа буде невидимий, що він буде непомітний, як прихід "злодія", оскільки Христос після воскресіння став духовною істотою. Також було зроблено наголос про вознесіння Церкви на небеса в кінці цього віку. Однак ця подія буде непомітною для насколишнього світу. Також Нельсон Барбур підкреслював, що Господь вже "невидимо і незримо присутній у світі" з осені 1874 р. [24, с. 4].

На основі прочитаного у Чарльза Рассела виникла думка: "чи може бути так, що пророцтва часу, які я так довго зневажав через їх неправильне використання адвентистами, справді призначалися для нас – щоб вказати, коли Господь буде незримо присутній, щоб встановити своє Царство?" У своїх міркуваннях Рассел дійшов висновку, що Бог обіцяв відкривати вірним свою волю. Хоча повернення Христа відбудеться без видимих ознак, однак це стосується саме мешканців світу, а не вірян, які духовно пильнують [24, с. 4].

Далі Чарльз Рассел розповідає, що він знову звернув увагу на аргументи, "використані адвентистами для доказу того, що 1873 рік стане свідком спалення світу", які він раніше відкидав. Зокрема, той аргумент, що шість тисяч років історії людства, починаючи від створення Адама, закінчуються початком 1873 року. Також Чарльз Рассел згадав інші аргументи, взяті зі Святого Письма, які, на його думку, могли бути насправді правильними. Згодом він поставив запитання: "Чи може бути так, що вони (адвентисти), повз яких ми пройшли, які не варті уваги, справді містили важливу істину, яку вони (адвентисти) неправильно використовували?" [24, с. 4].

Чарльз Рассел дуже зацікавився поглядами Нельсона Барбура на цю тему і написав йому листа з бажанням отримати більш детальне обґрунтування щодо невидимої присутності Христа з осені 1874 року. Відповідь Нельсона Барбура показала, що він та його однодумці були насправді адвентистами, членами Церкви Адвентистів-християн, які, згідно з власною хронологією, очікували другого приходу Христа у 1873 р., а потім відкоригували цю дату на 1874 р., дотримуючись тих самих часових аргументів.

Обґрунтування пророчої хронології було вказано в наступних джерелах. У 1870 р. служитель Церкви Адвентистів-християн Джонас Венделл опублікував трактат "Теперішня правда, або Пожива у належний час" [31] з вирахуванням дати другого приходу Христа на 1873 р. Ті самі аргументи були висвітлені у книзі Нельсона Барбура 1871 р. "Докази приходу Господа в 1873 році, або Північний крик" [1]. Ця аргументація засновувалась на дещо відредагованій пророчій схемі, яку сповідували учасники міллеритського руху в період 1830-х – 1844 років (рис. 1).

1. Розрахунки пророчих періодів Вільяма Міллера

	538 рік н.е.	1260 років	1798	
508 рік н.е.	30	1290 років		45
	1335 років			1843/1844

2. Розрахунки пророчих періодів Джонаса Венделла та Нельсона Барбура

	1260 років	1798	
538 рік н.е.	1290 років		1828
	1335 років		1873/1874

Рис. 1. Порівняння пророчої схеми Джонаса Венделла (знизу) та схеми Вільяма Міллера (зверху) [31, с. 13]

Також у своєму листі Нельсон Барбур описав, яким чином він та його однодумці дійшли до нового розуміння способу та мети другого приходу Христа. Коли восени 1874 р очікуване ними видиме повернення Христа на хмарах та спалення землі не відбулося, члени цієї спільноти були певний час приголомшені та розгублені. Перевіряючи власні вираховування пророчих періодів, вони дійшли висновку, що в їхніх розрахунках не було жодної неточності. Тоді вони почали міркувати, що, можливо, неправильними були саме їхні очікування, а не вирахована дата. Таким чином один із читачів "Вісника Ранку" помітив, що у виданні дослівного перекладу Нового Завіту "Emphatic Diaglott", а саме в тексті Матвія 24:37–39, грецьке слово "*parousia*", яке у традиційних перекладах Біблії подається як "прихід", використано слово "присутність". Після роздумів над нововідкритим значенням слова "*parousia*" Нельсон Барбур та його однодумці дійшли висновку, що їхня пророча хронологія була безпомилковою, а лише змінилося розуміння способу другого приходу Христа. Вони усвідомили, що, можливо, Христос не мав приходити другим раз видимо, тілесно. Також – що "кінець віку" не означає спалення світу, а – період "жнив" (Матвія 13:39). У цей період закінчується теперішня епоха історії людства, і починається нова, у якій "благословляться всі племена землі". Якраз цю інтерпретацію Чарльз Рассел називає "ключем до розгадки" тієї проблеми, яка стояла перед групою Нельсона Барбура [24, с. 4].

Таким чином, ця адвентистська спільнота стала вважати, що другий прихід Христа – це "невидима присутність" [22, с. 3; 27], яка почалася восени 1874 р. Також – "час жнив", який почався з "жовтня 1874 року", триватиме "сорок два місяці" і закінчиться "навесні 1878 року" [3]. Темний період існування людства тривалістю шість тисяч років вже завершився 1873 р. і в 1874 р. почалась сьома тисяча років, а саме – Тисячолітнє царство, "День Господа" [5]. Також і його однодумець Джон Патон зазначав, що в цей час у 1878 р. "Христос та його ангели мають пожинати землю", очікувалося, що "маленька черідка" вірних повинна бути піднесена на небеса [17].

Згодом, улітку 1876 р., Чарльз Рассел зустрівся з Нельсоном Барбуром та між ними відбувся плідний діалог. Перший поділився своїм поглядом на "повноту реституції (відновлення), що ґрунтується на достатності викупу", який заплатив Христос за все людство. Тобто йшлося про мету Тисячолітнього царства, коли людство матиме можливість досягти відновлення стану, який втратили перші люди. А Нельсон Барбур, у свою чергу, поділився з Чарльзом Расселом поясненням вирахо-

вання біблійних пророчих періодів та про визначення пророчих дат [25, с. 100]. У результаті Чарльз Рассел був переконаний у правильності хронології та пророчих періодів [27]. Як Рассел заявив: "докази переконали мене". Таким чином він прийняв "1874 рік як дату, коли почалася присутність Господа і збір врожаю" [24, с. 4]. Чарльз Рассел перейняв ще й інтерпретацію Нельсона Барбура інших пророчих дат та періодів, представлених у нижній схемі на рис. 1.

Також звернемо увагу на ще одну дату, яку також запозичив Чарльз Рассел і яка є важливою для сьогоdnішніх Свідків Єгови – це 1914 рік. Ще в номері "Вісника Ранку" за вересень 1875 р. Нельсон Барбур написав, що "часи поган", тобто "сім пророчих часів, що є 2520 років, або двічі по 1260 років, які розпочалися, коли Бог віддав усе до рук Навуходоносора у 606 році до Р. Х., не закінчаться до 1914 року" [2, с. 52]. А вже наступного року, в жовтні 1876 р., у статті Чарльза Рассела "Часи язичників. Коли вони закінчаться?", опублікованій у журналі "Дослідник Біблії", редактором якого був Джордж Сторрс, було висвітлене те саме питання [23].

Тут варто зазначити, що в публікаціях Свідків Єгови замовчується той факт, що Чарльз Рассел запозичив основу інтерпретації пророчих періодів від руху Міллера. Водночас звернемо увагу на слова засновника іншої релігійної течії, Пола Джонсона, помічника Чарльза Рассела, якому засновник Товариства Вартової Башти особисто доручав вирішувати різні організаційні питання руху Міжнародних Дослідників Біблії. Джонсон після смерті Чарльза Рассела започаткував напрям Місіонерський рух "Дім мирян" (Laymen's Home Missionary Movement). Пол Джонсон стверджує, що Рассел отримав пояснення пророчих періодів книги Даниїла саме від праць Вільяма Міллера, а Нельсон Барбур був тільки передавачем поглядів Міллера. Пояснюючи видіння з Даниїла 8 розділу, Пол Джонсон пише: "Брат Рассел чув, як Вільям Міллер у своїх працях пояснює деякі речі, згадані в цьому видінні... оскільки думки, які висловив йому брат Барбур, були такими самими, як він отримав від брата Міллера" [9, с. 464–465]. Також він наголошує, що "брат Барбур дав йому (Чарльзу Расселу) те, що він отримав від інших, особливо від брата Вільяма Міллера та пізніших адвентистів" [9, с. 462]. Та саму думку продовжують сучасні послідовники групи Джонсона, наголошуючи, що "Пастор Рассел був не першим, хто застосував часи поган як період 2520 років". І далі, вони зазначають, що "Вільям Міллер та його колеги точно інтерпретували тривалість часу", однак починали відраховувати цей період іншої дати [20, с. 51].

У результаті спілкування та усвідомлення спільності поглядів група Чарльза Рассела з Аллегейні прийняла рішення об'єднатися з більшою за чисельністю групою Нельсона Барбура з Рочестера. Також Чарльз Рассел став заступником редактора в газеті "Вісник Ранку" [16, с. 7–8]. Таким чином він отримав нове переконання, що Христос вже невидимо присутній з осені 1874 року та що впродовж 3,5 років до квітня 1878 р. відбувається короткий період "жнив", "збору врожаю". Варто зауважити, що на той момент вік Чарльза Рассела був 24 роки, у той час Нельсон Барбур значно старший – 52-річного віку. Цей обмін думками зародив у молодого Чарльза Рассела велике прагнення та ревність до дії. Згідно з його словами, це "дало мені такий імпульс до поширення істини, якого в мене ніколи не було". У результаті відразу вирішив звершувати "активну кампанію а істину" [24, с. 4], щоб через цю проповідь відбувся "збір врожаю", щоб усі, хто прийме цю вістку, були готовими для вознесення на небеса, яке очікувалось навесні 1878 р.

Улітку 1876 р. Чарльз Рассел вирішив поступово зменшувати свою зайнятість у сімейному галантерейному бізнесі, щоб вивільнити час для поширення своїх переконань. Крім того, він був готовий для цієї проповідницької кампанії виділяти чималу кількість власних коштів. Чарльз Рассел дав кошти, щоб відновити видання газети "Вісник ранку", також витрачав кошти на подорожі для проповіді в різних штатах. Допоміжним засобом для проповіді стали написана ним брошура "Мета та спосіб повернення нашого Господа" (1877 рік) та книга Нельсона Барбура "Три світи" (1877 рік), які містили виклад матеріалу, який вони проповідували [24, с. 4].

Нельсон Барбур, Чарльз Рассел та Джон Патон у 1877–1878 рр. подорожували і проповідували в чималій кількості Штатів, а саме: "Новій Англії, Нью-Йорку, Пенсильванії, Огайо, Індіані, Мічигані, Західній Вірджинії та Кентуккі" [21, с. 213]. Темми, які проголошували, були такими: біблійна хронологія, пророчі періоди, ознаки часу. Усе це вказувало на наближення кардинальних подій, які свідчили про близьке настання Тисячолітнього царства. Станом на 1878 р. вони очікували, що впродовж наступних 37 років – до 1914 р. – настануть такі події:

- 1) проголошення теперішньої істини серед членів різних церков;
- 2) вознесення та прославлення тих, хто прийняли цю вістку, як вибраної нареченої Христа;
- 3) повернення євреїв до Палестини в той час, як уряди та престולי поганських держав зазнаватимуть падіння;
- 4) битва Великого дня – Армагеддон.
- 5) видиме для мешканців землі об'явлення Тисячолітнього царства [12].

У числах газети "Вісник ранку" містилось оголошення, що Чарльз Рассел, Нельсон Барбур та інші служителі можуть провести серію біблійних лекцій. Проповідники готові відгукнутися на запрошення проводити зустрічі у будь-якому форматі: На природі, у наметі, у залі чи церковному приміщенні [12]. Одним із прикладів плідної діяльності у проповідницькій кампанії їхнє постання у штаті Нова Англія прийняв Артур Адамс, молодий пастор церкви методистів, у якій Рассел проводив серію лекцій. Згодом Артур Адамс готувався стати співпрацівником у цій проповідницькій кампанії [24, с. 4].

Також у 1877 р. Чарльз Рассел зібрав служителів усіх конфесій Аллегейні та Пітсбурга і навів їм аргументи з Біблії, що Христос вже невидимо присутній з 1874 р. Також він закликав цих служителів ґрунтовно

дослідити це питання та приєднатись до проповіді цієї вістки. Однак у результаті Чарльз Рассел не знайшов підтримки в цієї групи, а його вістку ніхто зі служителів не прийняв [32, с. 55].

Особливим чином вони звертали увагу на зібрання адвентистів, а саме громади церкви Адвентистів-християн. У номері "Вісника Ранку" за серпень 1878 р. Нельсон Барбур зазначав, що він з одностумцями відвідав два табірні зібрання адвентистів-християн у Спрингфілд, а згодом в Алтон-Бей, з метою поширення в тому середовищі своїх поглядів. Примітно, що він назвав цю спільноту: "Адвентисти (Advent people) є нашими родичами по плоті" [13]. Цим він показав свою ідейну спорідненість із цією деномінацією. Згодом Нельсон Барбур повідомив, що деякі учасники табірної зібрання позитивно відгукувалися на їхню вістку та погоджувалися отримати відповідні друковані матеріали. Звичайно, там була присутня й чимала опозиція їхнім поглядам [4].

Служителі Церкви Адвентистів-християн побачили в таких діях загрозу для своєї спільноти. Тому помістили коментар щодо дій Нельсона Барбура, Чарльза Рассела в деномінаційній газеті: "Н. Х. Барбур, який називає себе Доктор Барбур, зі своїми побратимами Дж. Х. Патон і Ч. Т. Расселом подорожує країною, відвідуючи скрізь, де тільки можна знайти адвентистів, і проповідуючи, що Ісус прийшов таємно і незабаром відкриється". Також їхні погляди там названі "сміттями", "дурницями". Унаслідок робиться такий заклик до громад деномінації: "Не давайте їм місця, не наближайтесь до них і не схвалюйте їх" [6].

Також звернемо увагу на відгуки щодо діяльності Чарльза Рассела під час цієї проповідницької кампанії осіб, які були з ним знайомі. Його рідна сестра Маргарет зазначає, що в 1877 р. після низки проведених Чарльзом Расселом лекцій відомий місцевий лікар зазначив: "Я не буду сильно здивований, якщо він виявиться молодим Давидом, який ще вб'є своїм камінчиком істини великого церковного Голіафа" [26, с. 12]. Також Джордж Сторрс, редактор періодичного видання "Дослідник Біблії", куди Чарльз Рассел написав згадану вище статтю, зазначив у номері за березень 1878 р.: "один із моїх дуже близьких друзів, щирий любитель істини" [30]. Далі він підкреслює "Я не маю жодного сумніву в його суворій чесності, і тільки повна переконаність у тому, що це правда, яку він проголошує, веде його до роботи, якою він зайнятий. Його жертва часу та грошей показує його віру" [30]. Редактор не визнає його погляду, що повернення Христа вже відбулося невидимим чином, однак, оскільки Чарльз Рассел очікує навесні 1878 р. вознесення праведних, то Джордж Сторрс каже: "оскільки час його демонстрації настане в найближчі кілька тижнів, я не вступатиму в полеміку з цього приводу" [30].

Висновки. У загальних висновках констатуємо ключові ідеї проведеного дослідження. Почнемо із твердження про те, що в першій половині 1870 р. Чарльз Рассел та група його однодумців унаслідок дослідження Біблії дійшли певних теологічних висновків. Зокрема, у них було негативне ставлення до процесу вираховування біблійних пророчих періодів. Воно базувалося на численних призначеннях дат повернення Христа адвентистами та подальших розчаруваннях. Однак одна група адвентистів після пережитого розчарування в очікуванні видимого повернення Христа у 1873–1874 рр. дійшла інших висновків. Цією групою керував незалежний адвентистський служитель Нельсон Барбур, який мав тісні зв'язки з Церквою Адвентистів-

християн (не плутати із сучасною Церквою Адвентистів сьомого дня). Ця група адвентистів усвідомила, що помилка в їхньому очікуванні була не в даті, а в способі, яким Христос мав повернутися. Тому вони прийняли погляд, що Христос насправді повернувся у 1874 р., однак невидимим чином, і знайшли цій ідеї теологічне обґрунтування. Переосмислена ними ідея невидимого другого приходу Христа стала причиною для знайомства Чарльза Рассела та Нельсона Барбура в 1876 р. Основою інтерпретації пророчих періодів, які він перейняв від Нельсона Барбура, були праці Вільяма Міллера. Тодішня готовність і відкритість Чарльза Рассела досліджувати нові істини та усвідомлення того, що настав час виконання подій перед настанням Тисячолітнього царства, підштовхнула його до активних дій у проповіді. Це також спонукало його до поступового відходу від справ сімейного бізнесу та на зосередженні свого часу та коштів на цю кампанію. За результатами релігійної активності Чарльза Рассела та його прихильників значна кількість штатів було охоплена проповіддю. Якщо говорити про позитивні якості особистості Чарльза Рассела, то вони випливають із його рішучості. Наприклад, запросити всіх служителів деномінації Пітсбурга для того, щоб розповісти їм про свої переконання. Щодо негативних відгуків, то він отримав їх достатньо від служителів Церкви Адвентистів-християн за перекручування ідеї про другий прихід Христа в межах свого тлумачення. Завершуючи оповідь про першу євангельську кампанію Чарльза Рассела, можемо підкреслити, що вона була проведена в напружених умовах з низкою "нових" ідей про другий прихід Христа.

Список використаних джерел

- Barbour N. Evidences for the Coming of the Lord in 1873: or the Midnight Cry. Rochester, N.Y., 1871.
- Barbour N. Our Faith. *Herald of the Morning*. 1875. Vol. 3, № 4. P. 51–55.
- Barbour N. H. Our First Page: The Course of Time. *Herald of the Morning*. 1875. Vol. 3, № 1. P. 15–16.
- Barbour N. H. The Campmeetings. *Herald of the Morning*. 1878. Vol. 7, № 4. P. 50.
- Barbour N. H. Where are we? *Herald of the Morning*. 1875, 3(1), 2–4.
- Church news. *Advent Christian Times*. 1900. P. 89–90.
- Gruss E. C. Apostles of Denial. Newhall, California, 1970.
- Jehovah's Witnesses: proclaimers of God's kingdom. Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1993.
- Johnson P. S. L. Epiphany studies in the scriptures : T. 9. The parousia messenger. Philadelphia, 1938.
- Jonsson C. O. The Gentile Times Reconsidered. 4th ed. Atlanta, 2004.
- Куриляк В. В., Орловський Р. В. Дитинство та юність Чарльза Тейза Рассела – засновника Товариства Вартової Башти. *Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Історичні науки*. 2022. Вип. 3. № 4. С. 196–203. <https://doi.org/10.32782/2663-5984/2022/4.31>.
- Russell C. T. The Prospect. *Herald of the Morning*. 1878. Vol. 7. № 1. P. 2.
- Three Worlds. *Herald of the Morning*. 1878. Vol. 7. № 2. P. 18.
- Орловський Р. Фото-драма сотворення Чарльза Тейза Рассела як великий кінематографічний твір Товариства Вартової Башти. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2022. Вип. 58. Т. 2. С. 14–19. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/58-2-2>.
- Орловський Р., Филичук С. Хронологічний огляд опублікованих праць Чарльза Тейза Рассела. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2022. Вип. 5. Т. 2. С. 40–49. URL: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/57-2-6>.
- The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom: Part 1 – Early Voices (1870–1878). *Herald of the Morning*. 1955. Vol. 76. № 1. P. 4–8.
- Paton J. H. Sermon. *Herald of the Morning*. 1875. Vol. № 2. P. 25–27.
- Penton M. J. Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses. 3rd ed. 2015. Toronto.
- Redeker C. F., Pastor C. T. Russell: Messenger of Millennial Hope, Distinguished Founder of the Bible Students and His Legacy. Temple City, CA, 2006.
- Remembering 100 years of serving Jehovah. *Present Truth and Herald of Christ's Epiphany*. 2014. № 748. P. 50–57.
- Russell C. T. All the Way My Savior Leads Me. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1906. Vol. 27. № 14. P. 213–224.
- Russell C. T. Cast not away therefore your confidence. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1881. Vol. 2. № 8. P. 3–5.
- Russell C. T. Gentle Times: When do They End? *The Bible Examiner*. 1876. Vol. 21. № 1. P. 27–28.
- Russell C. T. Harvest Gathering and Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1890. Vol. 1. № 6. P. 3–7.
- Russell C. T. Harvest Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence (Extra Edition)*. 1894. Vol. 15. № 8. P. 89–119.
- Russell C. T. Pastor Russell's Convention Discourses – 1906–1916. Chicago, 1979.
- Russell C. T. Supplement to Zion's Watch Tower. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1879. Vol. 1. № 1. P. 1–2.
- Ryrie A. Protestants: The Faith That Made the Modern World. New York, 2017.
- Schulz B. W., Vienne R. D. A Separate Identity: Organizational Identity Among Readers of Zion's. 2014. *Fluttering Wings Press*. № 1.
- Storrs G. Editorial notes. *The Bible Examiner*. 1878. Vol. 22. № 5. P. 167.
- Wendell J. The Present Truth: Or, Meat in Due Season. Edenboro, PA, 1873. URL: <https://ia800306.us.archive.org/32/items/PresentTruthByJonasWendell/1873-presentTruth-or-meat-in-due-season.pdf>
- Woodworth C. J., Fisher G. The Finished Mystery. Brooklyn, 1918.
- Zydek F. Charles Taze Russell: Jego życie i czasy. Cielonik, Millennium i posłannictwo. Straż, 2016.
- Zygmunt J. F. Jehovah's Witnesses: A Study of Symbolic and Structural Elements in the Development and Institutionalization of a Sectarian Movement : PhD dissertation. Chicago, 1967.

References

- Barbour, N. (1871.) *Evidences for the Coming of the Lord in 1873: or the Midnight Cry*. Publ. by Nelson H. Barbour
- Barbour, N. (1875). Our Faith. *Herald of the Morning*, 3(4), 51–55.
- Barbour, N. H. (1875). Our First Page: The Course of Time. *Herald of the Morning*, 3(1), 15–16.
- Barbour, N. H. (1875). Where are we? *Herald of the Morning*. 1875, 3(1), 2–4.
- Barbour, N. H. (1878). The Campmeetings. *Herald of the Morning*, 7(4), 50.
- Barbour, N. H. (Ed.) (1878). Three Worlds. *Herald of the Morning*, 7(2), 18.
- Church news. (1900, July 18). In *Advent Christian Times* (pp. 89–90).
- Gruss, E. C. (1970). *Apostles of Denial*. Presbyterian and Reformed Publishing Co.
- Jehovah's Witnesses: proclaimers of God's kingdom*. (1993). Watchtower Bible and Tract Society of New York.
- Johnson, P. S. L. (1938). Epiphany studies in the scriptures: T. 9. The parousia messenger. Paul S. L. Johnson.
- Jonsson, C. O. (2004). *The Gentile Times Reconsidered* (4th ed.). Commentary Press.
- Kuryliak, V. V., & Orlovskyi, R. V. (2022). Childhood and youth of Charles Taze Russell – the founder of the Watchtower Society. *Scientific notes of Taurida National V. I. Vernadsky University. Historical Sciences*, 33(4), 196–203 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/2663-5984/2022/4.31>.
- Orlovskyi, R. (2022). The Photo-Drama of Creation by Charles Tause Russell as a major cinema work of the Watchtower Society. *Humanities science current issues*, 2(58), 14–19 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/58-2-2>.
- Orlovskyi, R., & Fylypchuk, S. (2022). A. chronological review of the published works of Charles Taze Russell. *Humanities science current issues*, 57(2), 40–49 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/57-2-6>.
- Paton, J. H. (1875). Sermon. *Herald of the Morning*, 3(2), 25–27.
- Penton, M. J. (2015). *Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses* (3rd ed.) University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division.
- Redeker, C. F., & Pastor, C. T. (2006). *Russell: Messenger of Millennial Hope, Distinguished Founder of the Bible Students and His Legacy*. Pastoral Bible Institute.
- Remembering 100 years of serving Jehovah. (2014). *Present Truth and Herald of Christ's Epiphany*, 748, 50–57.
- Russell, C. T. (1876). Gentle Times: When do They End? *The Bible Examiner*, 21(1), 27–28.
- Russell, C. T. (1878). The Prospect. *Herald of the Morning*, 7(1), 2.
- Russell, C. T. (1879). Supplement to Zion's Watch Tower. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 1(1), 1–2.
- Russell, C. T. (1881). Cast not away therefore your confidence. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 2(8), 3–5.
- Russell, C. T. (1890). Harvest Gathering and Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 11(6), 3–7.
- Russell, C. T. (1894). Harvest Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence (Extra Edition)*, 15(8), 89–119.

25. Russell, C. T. (1906). All the Way My Savior Leads Me. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 27(14), 213–224.
26. Russell, C. T. (1979). *Pastor Russell's Convention Discourses – 1906–1916*. Chicago Bible Students Publishing.
27. Ryrie, A. (2017). *Protestants: The Faith That Made the Modern World*. Viking.
28. Schulz, B. W., & Vienne, R. D. (2014). A Separate Identity: Organizational Identity Among Readers of Zion's. *Fluttering Wings Press*, 1.
29. Storrs, G. (1878). Editorial notes. *The Bible Examiner*, 22(5), 167.
30. The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom: Part 1 – Early Voices (1870–1878). (1955). *Herald of the Morning*, 76(1), 4–8.

31. Wendell, J. (1873). *The Present Truth: Or, Meat in Due Season*. Edenboro, PA. <https://ia800306.us.archive.org/32/items/PresentTruthByJonasWendell/1873-presentTruth-or-meat-in-due-season.pdf>
32. Woodworth, C. J., & Fisher, G. (1918). *The Finished Mystery*. International Bible Students Association.
33. Zydek, F. (2016). *Charles Taze Russell: Jego życie i czasy. Człowiek, Millennium i posłannictwo*. Straż.
34. Zygmunt, J. F. (1967). *Jehovah's Witnesses: A Study of Symbolic and Structural Elements in the Development and Institutionalization of a Sectarian Movement* [Unpublished PhD dissertation]. Chicago.

Надійшла до редколегії 23.09.23

Yevhen Kharkovshchenko, DSc (Philos.), Prof.
ORCID ID: 0000-0002-8241-1625
e-mail: sacerdos@ukr.net
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Roman Orlovskiy, PhD Student
ORCID ID: 0000-0002-6924-3866
e-mail: orv1979@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE FIRST STEPS OF THE PREACHING ACTIVITY OF CHARLES TAZE RUSSELL

This study is aimed at outlining the context of the first preaching company of Charles Taze Russell, the founder of the Watch Tower Society, and the religious movement International Bible Students, which today is called the religious organization of Jehovah's Witnesses. As a result of the study, it was found that in the first half of 1870, Charles Russell and a group of like-minded people, through Bible studies, came to certain conclusions that became the basis of their doctrinal system. During this same period, independent Adventist minister Nelson Barbour and his followers were identified as rethinking the idea of Christ's second coming after their disappointment in 1874. They found the theological basis for a new view that Christ's return had actually occurred, but in an invisible manner.

It has been established that the common belief in the invisible manner of Christ's return became the reason for the acquaintance of Charles Russell and Nelson Barbour in 1876. This encounter made Charles Russell open to the importance of studying the prophetic periods of the book of Daniel. It was found that the basis of the interpretation of the prophetic scheme, which he got acquainted with and accepted, was the edited scheme, which was professed by the participants of the movement of William Miller in the 1830s–1844.

It is revealed that the new convictions, the realization that the time for the fulfillment of events before the arrival of the Millennial Kingdom has come, prompted Charles Russell to take active action in preaching, for the accomplishment of which he spent his time and money. As a result of the religious activities of Charles Russell and his employees, a significant number of US states were covered by preaching. Because the religious leaders of the day did not agree with the idea of the invisible return of Christ in 1874, Charles Russell's preaching work faced great resistance. At the same time, some noted his positive personal qualities: confidence and courage in public sermons.

Keywords: Charles Taze Russell, Jehovah's Witnesses, Adventists, prophetic periods, Nelson Barbour.

УДК 241.1

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.11>

З. В. Швед, д-р філол. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0002-5766-1980

e-mail: shwedzoya@yahoo.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВИТОКИ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ В ЄВРЕЙСЬКІЙ ДУХОВНІЙ ТРАДИЦІЇ XII СТОЛІТТЯ

Розглянуто особливості трактування специфіки єврейської філософії. Приділено увагу на переосмислення жіночого аспекту Божественної сутності (Шхіна) та виокремлено основні характеристики її філософського потрактування. Зазначено, що перші приклади такої філософії пов'язують з роботами Саадія Гаона. Проаналізовано витоки єврейської філософії та її особливості, представлені у творчості Маймоніда. Акцентовано увагу на зв'язку теологічних та філософських рефлексій мислителя. Наведено характеристику його основного підходу до розуміння агадичної та галахічної літератури. Окреслено номінацію деяких жіночих образів в агадичних переказах (донька Короля, наречена, принцеса). Наведений перелік слугуватиме для подальших феміністичних студій, а у XX ст. буде використаний у межах реформістського іудаїзму для обґрунтування прав жінок бути рабиними.

Доведено, що основна відмінність єврейської філософії порівняно з талмудичним інтерпретаціями полягає в тому, що вона акцентує увагу на специфічних тематичних напрямках, властивих дискусіям філософії фальсафи ("арабський / мусульманський аристотелізм"). Серед витоків тематичного розрізнення в єврейській духовній традиції виокремлено метод мідраша. Метод мідраша, по суті, являє собою інтерпретаційну модель біблійних текстів, засновану на особливому тлумаченні семантичного змісту окремих понять. На конкретних прикладах репрезентовано специфіку застосування окресленого методу. Наведено характеристику реінтерпретації підходів школи фальсафи. Доведено, що їх екстраполяція на єврейську філософію набула особливого характеру, що дозволяє констатувати виникнення нового для іудаїзму підходу у ставленні до нормативної частини релігійних практик.

Окрему увагу приділено реконструкції поглядів Рамбама в його "Путівнику розгублених". Тут зафіксовано умови встановлення взаємозв'язку Абсолютного Начала з належністю виконання приписів духовної традиції, що має теургічний характер. Чесноти людини узалежнюються від її духовної, моральної та інтелектуальної досконалості. Тому у ставленні до священного тексту єврейські філософи одноставно стверджують, що персональні чесноти є вищою якістю цілісної людини. Протягом подальшого розвитку філософських інтерпретацій біблійних текстів актуалізувалася необхідність розкрити зміст морального вчення іудаїзму (Мусар). Серед основних тематичних пластів Мусар акцент робиться на міжособистісних стосунках у сім'ї та громаді. Скоординовані ролі батьків та субординовані обов'язки в громаді забезпечують процес повернення Шхіни у світ. Реалізація божественної справедливості формувалася суспільство з рівно захищеними правами та рівнореалізованими зобов'язаннями чоловіків і жінок.

Окреслена мета стала досяжною завдяки працям Маймоніда та його послідовників і полеміці між представниками інкофесійного оточення.

Ключові слова: єврейська традиція, єврейська філософія, фемінізм, Агада, Мідраш.

Постановка проблеми. Навіть саме виокремлення терміна "єврейська філософія" видається досить проблематичним з огляду на невизначеність того, що саме має до неї належати. Походження автора, тобто його єврейське коріння, не може бути визначальним, адже за такого підходу ми опиняємося у ситуації, коли, говорячи про Левінаса, Кафку, Семена Франка, Гуссерля, Меня або Шестова, створюємо ілюзію, що творчість цих мислителів може бути генералізована під загальним брендом "єврейської філософії". Як бачимо, сам перелік мислителів XX ст. підтверджує, що їх єврейське походження лише вказує на "космополітичний" характер тої традиції, спадкоємцями якої вони стали, але при цьому навряд їх усіх разом можна вважати представниками саме "єврейської філософії". Мовний та територіальний контекст ідентифікації філософського дискурсу для єврейської цивілізації також не може бути визначальним з огляду на відому історію самого єврейського народу, який зміг відновити державний суверенітет тільки через дві тисячі років після його повної втрати. Таким чином, для визначення кордонів предметної галузі єврейської філософії залишається набагато менше критеріїв. Перше, на що звернемо увагу, що тематичні пласти, властиві самим проблемам сучасної філософії (етика, естетика, гносеологія, логіка, філософська антропологія, соціальна філософія, філософія історії), мають вияви в єврейській філософській думці. Таке урізноманітнення виразно виявилось у творчості Маймоніда (Рамбама, рабі Моше бен Маймон), якого дослідники XX ст. уважали представником єврейської раціональної філософії, якому властивий відхід від традицій-

но релігійного погляду на природу, сутність та значення біблійного тексту та засновування нових підходів до трактування священних текстів. Більшість дослідників історії філософії фіксують витоки єврейської філософії саме в творчості Маймоніда.

Метою дослідження є реконструкція та аналіз філософських ідей Маймоніда, що віднаходимо в його літературній спадщині, з огляду на що предметом дослідження визначаємо праці Маймоніда, написані ним у різні періоди життя на філософські та релігійні теми. Для досягнення поставленої мети ми послуговуватимемося методами реконструкції та аналізу, що дозволить представити цілісне уявлення про філософський характер ідей, викладених Рамбамом.

Тривалий час розгорталася дискусія щодо особливостей теологічних дискусій як в середині іудаїзму так і його (іудаїзму) полеміки з іншими релігійно-філософськими практиками, як-то християнство та іслам. Серед сучасних дослідників філософської спадщини іудаїзму принципово встановлено, що сам філософський дискурс розпочинається з діяльності Саадія Гаона, і вже пізніше набуває завершеної філософської форми в роботі Маймоніда "Путівник розгублених". Ґрунтовний огляд творчої спадщини, деталізований виклад його філософських поглядів знаходимо в дослідженнях відомих учених, прикладом чого можуть слугувати роботи, наведені у списку літератури. В останні десятиліття вивчення творчості Рамбама набуло нової актуалізації, і причина тут криється у тому, що його роботи містять можливість для "різного прочитання" його ідей, що фіксує сучасний філософський тренд "мультиідео-

логічність". Термін "мультиідеологічність" ми використовуємо в загальноновживаному в сучасній західній філософії значенні – як підхід, що застосовується для інтерпретації філософських ідей, поглядів, культурних патернів із позицій різних ідеологічних парадигм, спираючись на принцип плюральності та толерантного підходу до різних духовних традицій та практик, що відповідає фундаментальним принципам академічного релігієзнавства. Наприклад, питання, актуалізовані сучасною гуманітаристикою, як-от жіночі образи в духовних традиціях та практиках, феміністичні парадигми осмислення соціальної дійсності та правозастосування релігійних норм, починають формуватися від початків саме філософських рефлексій над світоглядним (читай – релігійним) складником людської буттєвості. Інший аспект такого окресленого підходу фіксує зв'язок між різними традиціями і одночасну "наступність" ідей, трактування яких віднаходить у різних релігійних поглядах різні інтелектуальні коментарі чи інтерпретації. Саме так антична традиція, через арабську філософську практику, увійшла до єврейського духовного світу і реалізувалась у працях Рамбама, Рамбана, Єгуди га-Леві та інших.

Маймонід належав до так званої школи "фальсафа", у якій основним підходом у філософування були принципи, суголосні аристотелізму. Суть цього підходу протипокладається монотеїстичним традиціям. Але водночас у трактуваннях самого Рамбама питання істинності віроповчальних положень не піддається сумніву (13 догматів віри). При цьому після оприлюднення "філософічних" творів мислителя активна фаза потужного антируху проти його творчості розтягнулася на понад 60 років. Детальний опис цих процесів було висвітлено в ґрунтовному дослідженні "Атнимаймонідські демони" Йосефа Фаура [2].

Спроба спостерігати за світом із позиції суб'єкта дозволяла не тільки поставити людину в ситуацію "за межами" спостережуваного об'єкта, що для ортодоксальної релігійності є неможливим (людина є частиною світу, учасник "глобального проекту" з його переоблаштування). Погляд на світ із позицій раціональності дозволяв також вивчати "природу", дивлячись на неї з погляду суб'єктності. А розділення на суб'єкт та об'єкт (дихотомія) вивільняло від необхідності застосовувати на практиці знання, отримані в результаті наукового дослідження та враховувати моральний аспект під час взаємодії зі світом. Іншими словами, знання ставало цінним як таке і цим воно відрізнялося від традиційного іудейського вивчення Тори, метою якого було виконання на практиці Божественних заповідей.

Як відомо, усна традиція виступає осередком постійної актуалізації Тори, що відповідає на запитання "тут і тепер". Тому криза метафізичних рефлексій щодо об'єктивності пізнання перебуває за межами уваги Танахічної традиції. Водночас погляди Маймоніда можуть розглядатися як спроба посилити духовну традицію за допомогою філософського дискурсу або як намір розділити два шляхи пізнання раціонального і надраціонального, і два ці аспекти не потребують одне одного для функціонування Людини (у біблійному сенсі цього слова). Теза про те, що апологія за допомогою фальсафи (філософії) єврейського підходу до інтерпретації світу є радше поглядом на Маймоніда з точки зору самої єврейської традиції.

Серед робіт Маймоніда, проаналізованих нами, варто виокремити "Трактат про логічне мистецтво", коментарі до Мішни, "Мішней Тора", "Путівник розгублених", "Сефер аМіцвот" (книга заповідей). У деяких з них ми

віднаходимо багато ідей Рамбама, що суголосні школи середньовічних арабських аристотеліків "фальсафа". При цьому ці положення до певної міри суперечать монотеїстичній настанові, адже філософський підхід виводить за межі "креаціоністського проекту" людину. Особистість стає не актором, а спостерігачем, тобто суб'єктом пізнання, відокремленим від об'єкта пізнання. Для іудаїзму проект повернення до "райського саду" мислиться як месіанський час, який зафіксовано у священному тексті та відтворюється завдяки календарному циклу свят. Простір сакрального (або його "шкала") також мислиться у категоріях віддаленості від священного місця (Єрусалим). При цьому в такій моделі відсутнє поняття нового знання, яке замінюється актуалізуючим текстом, у якому закладені рушійні сили, що презентують знання як те, що розміщується не попереду (прагнути до знання), а позаду (від початку творіння).

Подібна ситуація виникає і в осмисленні соціального колективу та людини. Субординація соціальних страт концентрується на індивідуальності рівня пророка, і ця індивідуальність нівелюється, а людина мислиться частиною колективу, що реалізує проект. Додамо, що в такому розумінні традиційні ролі чоловіка та жінки лишаються незмінними, трансформації зазнає погляд на саму ієрархізовану спільноту, де всі її учасники, будучи активними "агентами" божественного задуму, мають виконувати свої зобов'язання, що становлять сенс людського існування. Водночас аристотелівська картина світу передбачає перебування у метапозиції (включаючи світогляд), тобто суб'єктність та об'єктність виступають "сферою спостережуваного". Реінтерпретована позиція Арістотеля стала спробою поєднати релігійну та філософську настанови єврейськими мислителями середньовіччя. Настанови раціональності і практичності єврейської традиції сприймалися до Рамбама як протилежні та конфліктні типи світогляду, а переосмислені моделі "або Афіни, або Єрусалим" додали дихотомічне протиставлення та сприяли виникненню інтерпретацій поглядів про їх можливе співіснування. У такому трактуванні позиція Рамбама мислиться як спроба поєднати філософський та релігійний підходи в практичному єврейському житті. Результатом такої спроби стало доведення того факту, що усна традиція є осередком приховування філософського знання, яке є частиною монотеїстичної картини світу, що приховані в сакральному тексті, з якого треба "видобути" це приховане знання.

"Вірування та думки" (Саадій Гаон), наявні у духовній традиції, не аналізується Рамбамом, а коментуючи Мішну, він звертається до філософських коментарів (наприклад, у вигляді передмов). Таким чином думки включаються у поле зору "іудаїзму" на рівні з практикою, які у своїй єдності є цілісною системою єврейського світогляду. Цікаво відзначити, що серед наукових підходів до оцінювання інтелектуальної спадщини Маймоніда (його трактувань функціональних особливостей чоловіків та жінок в суспільному житті, роль духовного наставника тощо) існує кілька підходів, суть яких може бути зведена до таких:

1. Рамбам – ортодоксальний мислитель, його філософія є елементом іудаїзму.

2. Рамбам – не релігійний мислитель, його філософія не має ніякого стосунку до іудаїзму.

3. Творчість Рамбама можна розділити на два підходи (філософія та ортодоксальний підхід).

Серед представників останнього підходу до осмислення творчості Маймоніда поширеною є думка про те, що Рамбам вважає, що і Галаха, і Агада належать до

сфери філософії. Саме тому реалізація божественного задуму зобов'язує не тільки до практичного перетворення дійсності, але й потребує включення філософських практик (нормативний складник, як і Галаха) у повсякденне життя. За Маймонідом "Ученість та учинність (наявність чеснот)" є основними ознаками достойної досконалої людини, це є метою тварного світу, і це стосується будь якої особистості. Досконала людина, вчена та повна чеснот, є суттєвою умовою створення досконалого суспільства, у якому людина зайнята виконанням заповідей у практичній діяльності (поведінка відповідно до критеріїв) та вивченням різних наук, тобто того, що "доступне для осягнення розумом". У такому світі нормативності більша відповідальність покладається на чоловіків, адже жінки через свою досконалість звільнені від виконання великої кількості заповідей, пов'язаних з часом. Така людина може стати прикладом, якою має бути досконала особистість, взірцем того, як потрібно поводитися та як шанобливо ставитися до пізнання. "Серединний шлях", до якого закликає Маймонід, є умовою формування досконалої особистості, і ця суголосна Арістотелю позиція забезпечує дотримання так званої "тілесної" рівноваги. Водночас, за думкою мислителя, в аспекті навчання необхідно прагнути до досконалості, зумовленої фізичною гармонією (заснованою на інструментальному засобі галах) та рівновагою. Для того щоб людина могла займатися філософією, необхідно розвинути "рефлексію" досконалої поведінки, заснованої на правилах Галахи. Різні прочитання зв'язку Агади та Галахи в інтерпретаціях Маймоніда є особливістю сучасних дослідницьких трактувань його спадщини. Для деяких дослідників цей зв'язок осмислюється у категоріях інтерпретацій метафізики та фізики, по суті, зафіксованих ще в Мішні. Зокрема, ненормативні частини Мішни (Агада) є особливим елементом спонукального наративу талмудичної літератури, у якій Галах є сукупністю настанов практичного життя, а Агада – оповідальною частиною.

Теза Рамбама про те, що філософське знання є винаходом євреїв, набула поширення у середні віки, і це зумовлено тим, що само християнство, по суті, є іудео-християнською моделлю, у якій філософія посідає важливе місце. У такому підході Маймоніда вбачається обґрунтування наукового підходу до осмислення світу, правомірності застосування раціонального обґрунтування, логічної аргументації та практичного доведення знання. Акцентуація уваги на перекомпонуванні розділів Мішни, яку ми бачимо в роботі Рамбама "Мішей Тора", порівняно з талмудичним каноном, вказує на те, що для мислителя актуалізувалася проблема людини, яка в його перспективі є центром духовних практик іудаїзму. Не в онтологічному ключі, а в антропологічному, Рамбам вибудовує свою філософію, репрезентуючи парадигму оберненості не від небесного до земного, а навпаки, від земного (соціального) до небесного, що цілком вписано в світоглядну настанову кодексу Рамбам. Іншими словами, мистецтво управління соціумом та виховання передбачає, що люди стають центральними завданнями релігійного життя, вписаного в реальність переоблаштування світу (Тікун Олам), що відрізняє цю позицію від античної традиції. Відмінність підходу класичної Мішни від Мішни Маймоніда полягає у розрізненні "аудиторій", до яких ці тексти спрямовані. Таким чином, "Путівник розгублених" є важливим джерелом для осмислення підходу Рамбама.

Як зазначалося в роботах У. Гершовича, у названому тексті слухачем стає філософ, тобто людина, яка

має певний досвід рефлексивного мислення і може відчувати невпевненість щодо того, як реалізувати Божественний задум, який, по суті, є метою людського життя. Особливість запропонованого Маймонідом підходу полягає у тому, що обраний автором наратив, так званий "езотеричний стиль", забезпечує читача від попішних висновків щодо прочитаного тексту.

Серед основних тем, які висвітлюється Рамбамом, структуровані елементи включають, зокрема: фіксацію наявності суперечностей, "багатозначність" мови як причина розгубленості, розв'язання проблеми суперечностей через тлумачення алегорій (лексикографічні глави), питання негативної теології, питання природи речей та інші. Перераховані аспекти розглянутої тематики "Путівника" відкривають перспективу для оцінювання творчості Рамбама як виключно філософського (арістотелівського) погляду на світ з конкретною відповіддю на запитання щодо "передвічності або сотвореності світу". Його відповідь включає обидва підходи, і тому представники релігійних та нерелігійних і нерелігійних підходів по-різному ставляться до обґрунтування власних поглядів на те, був Маймонід ортодоксальним мислителем чи він був носієм філософських поглядів, що поширювалися у мусульманській "фальсафі". Окрім цього, такий паралелізм вплинув на особливі погляди самого Рамбама на духовну традицію єврейського народу, зафіксовану в письмовій та усній Торі. За твердженням мислителя, людина і світ мають дуальні характеристики націленості на добро і зло. Вибір, зроблений людиною на користь одного чи іншого, потребує обґрунтування через систему правил та приписів, реалізованих у діяльності, і цей реалізований вибір впливає та темпи переоблаштування Світу. Бажання добра не гарантує його обрання, адже людина може не знати, що таке добро і як його реалізувати. Унікальність підходу іудаїзму полягає в тому, що власний внутрішній вибір людина може зробити виключно в площині "бажання добра або зла". Рішення робити добро потребує врахування необхідності звільнення від обставин (зовнішні обставини втрачають значення для вибору поведінки), що є, по суті, підкорення виключно заповідям Торі. Вибір добра та визначення інструменту, як робити добро, зумовлює нівеляцію обставин – що являє собою унікальний факт здобуття абсолютної свободи від обставин за умов постійної націленості на вибір між добром і злом. Важливою тезою єврейських філософів стало положення про те, що вроджена характеристика здатності до вибору є унікальною властивістю людини.

У коментарях Маймонід до "Перек Хелек" (10 глава трактату Сангедрін) ми знаходимо концепцію "майбутнього світу" (телеологічна концепція), яка виражається в ідеї абсолютного добра, втіленого в образі повернення до "втраченого раю" через виправлення світу і перетворення цього світу на добро, тобто Рай. Досконалість такого світу-раю, побудованого людиною, базована на постійному виборі добра. Ці ідеї мають глибокий соціально-політичний характер, адже участь у вдосконаленні світу повинні брати всі "учасники". У нашому викладі ми часто послуговуємося словом "людина", не конкретизуючи, кого власне має на увазі традиція іудаїзму, саме тому, що в духовних настановах єврейської спадщини кожен учасник процесу (чоловік чи жінка) не тільки сотворений відповідно до можливих ролей, що виконуватимуться протягом життя. Тут мовиться і про онтологічну модель, у якій "Шхіна" ("жіночий аспект") має повернутися у світ, що стане фактором, який свідчить про належне виконання божественного задуму – як про це говорить іудаїзм.

Відомий філософам устрій світу сприяє як індивідуальному вдосконаленню, так і колективній діяльності, базованій на спільному розумінні "мети творіння". Інструментами забезпечення такого розуміння є спільність мови та універсальність закону. Саме тому ідеї Агади не можна розуміти в "буквальному" сенсі, адже вони мають "педагогічний" та мотиваційний характер. Таким чином, у тексті Агади зафіксована дійсність, що потребує "дешифрування", інтерпретації того філософського смислу, що може бути відтворений в проєкції філософського мислення (базовані на логіці, антропології, метафізиці). Протиставлення, по суті, тілесного і духовного начал у людині (духовне світу може мислитися як Шхіна) зводиться до можливостей відчуття відповідні наслідки "тілесного та духовного характеру". А через те, що тілесному недоступне духовне, будь які аналогії, стверджує Рамбам, метафорами чи щось інше, що пробує описати "майбутній світ", не мають сенсу, адже він не проєктується у матеріальний світ. І хоча в такому контексті матеріальне має бути максимально зведене до мінімуму, Маймонід виступає проти аскетизму, адже тільки через практичну діяльність можна вплинути на реалізацію Божественного плану.

Водночас духовна (інтелектуальна) наслідок виражається у можливості пізнання світу, що, по суті, є раєм (майбутнім, у якому душі отримують винагороду). У подальшому викладі Рамбам формулює тринадцять догматів віри, тобто основи світогляду єврейського народу. Завершуючи свою "негативну теологію" в "Путівнику розгублених", Рамбам концентрує увагу на характеристиках "атрибутивності" Надприродного. За Маймонідом спроба безпосереднього "схоплення" суті Божественного лишається за межами людських здібностей, усе, що є доступним, – це звичайне засвідчення того факту, що Бог є. Тут же постає проблема з "позитивною" атрибуцією, яка суперечить вище викладеній позиції. За думкою філософів, це пов'язано з особливостями мови, яка використовується нами. І переходячи до критики Каламу, Рамбам зазначає, що позиції теологів та філософів не співвіднесені, адже теологи зосереджені на апології релігії і водночас відмовляються від вивчення світу. Це, за думкою Маймоніда, позбавлене сенсу, адже пізнати Бога можливо виключно через пізнання світу. Іншими словами, філософське осмислення світу повинно передувати релігійному погляду, що лежить в основі практичної діяльності.

У подальшому викладі у "Путівнику" йдеться про докази Божественного буття, "ангелологію", що виступає описами законів природи, та інші теми, включення яких дозволяє автору поглянути на дуже специфічний феномен, феномен пророцтва, який мислиться як зв'язок між небесним та земним, здійсненням завдяки небесному задуму та інтелектуальному вдосконаленню людини. І якщо звернутися до питання, як провидіння впливає на життя людини (приклад із книги "Йова") і як це можна осмислити в контексті узгодження релігійної та богословської позицій і доктрини пророцтва, то герої книги можуть інтерпретуватися як персоналізоване представлення позицій філософів-аристотеліків (Йов), мутазілітський калам, ашарітський калам (позиція фаталізму) та равіністична думка – концепція злочин / покарання (три товариші). Позицію самого Рамбама представляє Елігу – ще один персонаж книги Йова. Відповідно до наведеного розподілу, запропонованого в тексті "Путівника", Рамбам через діалог героїв книги Йова презентує полеміку з різними філософськими та богословськими школами. У спробі розкрити "правильну" позицію, автор

розрізняє залежність концепції провидіння від інтелектуальної досконалості самої людини. Іншими словами, від людини залежить, як і наскільки провидіння впливає на життя людини і наскільки "випадковість" притаманна такому життю. Що таке "провидіння", Маймонід не визначає, і цей концепт лишається у сфері трактувань та інтерпретацій. "Розуміння випадковості робить випадковість не випадковою", зазначає автор, і ця позиція, за Рамбамом, доступна інтелектуальній людині. Таким чином, сама книга "Йова" може бути представлена як еволюція поглядів від позиції Арістотеля до позиції Маймоніда на прикладі трансформації поглядів самого Йова від повного нерозуміння причин свого падіння до повного визнання зрозумілості та справедливості цих причин.

Критики поглядів Маймоніда наполягають на тому, що він здійснює неправильну атрибуцію героїв, хибно трактує їхні позиції, перебільшує важливість тілесності за рахунок відкидання провідної ролі духовного складника людського життя. І всі ці проблеми, виявлені в "Путівнику", стали причиною неоднозначного сприйняття творчості Рамбама в ортодоксальній єврейській традиції включно з оголошенням його творів єретичними. Додаткове ускладнення виникло з оцінкою смислу заповідей та самої постановки питання про наявність і пошук цього смислу. Якщо смисл відомий, то це порушує питання про доцільність їх виконання, тобто пошук смислу може призводити до відмови від заповідей і перехід до виключно наукового обґрунтування необхідності тих чи інших приписів і заборон у житті людини. Водночас знання смислу заповідей, за Рамбамом, є умовою розуміння їхньої інструментальності для подальшого вдосконалення людиною власних інтелектуальних якостей та гармонізації, "урівноваження" різних аспектів її існування. І ще один аспект поглядів Рамбама, який нас цікавить, – це уявлення про історію, яка мислиться як сакральна. Рух історії має дискретний характер (вихід з Єгипту), значущі події фрагментують історію і тому символізм тексту, відображений у символізмі історичних подій, створює цілісну картину універсального зв'язку ідеального та історичного в містичній спорідненості реального і божественного. Для подальшого розгляду цієї теми ми зафіксуємо тут кілька тем, що потребують більш детального аналізу. Це інтерпретації профетичних практик в іудаїзмі та прикладі пророкиці Двори, тема релігійного навернення Рут, героїчний образ Естер. Також додаткового аналізу потребують агадичні образи (метафоричні та повчальні одночасно) як-то образ доньки правителя, нареченої, загубленої сироти або принцеси.

Висновки. Як показують дослідження інтелектуальної спадщини єврейських мислителів, початок філософського дискурсу ми можемо віднайти вже у працях середньовічних релігійних діячів. Наступне – однозначно визначити позицію Рамбама щодо зв'язку між філософією та Галаха неможливо. Відповідь на це запитання залежить від позиції дослідника, адже в творчості Маймоніда можна віднайти аргументи на користь як однієї, так і іншої позиції. Рамбам уважав за необхідне наголосити, що виконання заповідей прямо зумовлено нормативністю "догматів віри", сформульованих ним. Таким чином, досягнення соціальної справедливості, що є метою людського життя, є основою тих соціальних практик, які сприяють побудові раю на землі. Додатковим аспектом філософських ідей єврейського мислителя стала тема оприсутнення в людському житті Шхіни, Суцого як такого. Виходячи з "негативної теології", Маймонід висловлює думку про те, що певні позитивні атрибути, що приписуються надприродному, є вира-

женням релігійного зусилля наблизитися до розуміння невимовності Абсолюта. Такий підхід відкриває можливість до критичної позиції філософського підходу до теології та рефлексій з приводу мовного (лексичного) обмеження філософських рефлексій. Таким чином, Маймонідом було закладено раціональний фундамент осмислення світу для розуміння монотейстичного ядра іудаїзму, фіксованого в інтелектуальному служінні, що виразно присутнє у його "Путівнику розгублених".

Список використаних джерел

1. Cohen H. *Ethics of Maimonides*. Madison, Wis., 2004. <https://books.google.com.ua/books?id=10RoB0SMu04C&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
2. Davidson H. A. *Maimonides the rationalist*. Oxford, 2011. <https://books.google.com.ua/books?id=zG1vEAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
3. Diamond J. A. *Converts, heretics, and lepers: Maimonides and the outsiders*. Notre Dame, 2007. https://www.academia.edu/74893081/Introduction_To_Converts_Heretics_and_Lepers_Maimonides_and_the_Outsider
4. Faur J. *Anti-Maimonidean Demons. Review of Rabbinic Judaism*. 2003. № 6.1. <https://web.archive.org/web/20110807053824/http://www.chayas.com/AntiRAMBAM.pdf>
5. Hartman D. *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*. Philadelphia, 1976.
6. Kellner M. *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Liverpool, 2006. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1rmhfc>
7. Klein-Braslavy S. *Maimonides as biblical interpreter*. Boston, 2011.
8. Kraemer J. L. *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. N.Y., 2008.
9. *Maimonides after 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Harvard, 2007. https://www.academia.edu/37671440/_Maimonides_after_800_Years_Essays_on_Maimonides_and_His_Influence_ed_Jay_M_Harris_Cambridge_MA_Harvard_University_Press_2007_
10. *Maimonides and His Heritage*. Albany, 2009.
11. Rudavsky T. M. *Maimonides*. Wiley-Blackwell, 2009. <https://www.perlego.com/book/2763315/maimonides-pdf>
12. Shapiro M. B. *Studies in Maimonides and his interpreters*. Scranton, 2008. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/distributed/S/bo5704177.html>

Zoya Shwed, DSc (Philos.), Prof.

ORCID ID: 0000-0002-5766-1980

e-mail: shwedzoya@yahoo.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE IN THE JEWISH SPIRITUAL TRADITION OF THE 12TH CENTURY

The article explores the nuances of interpreting Jewish philosophy, tracing its origins to the works of Saadiy Gaon. We drew attention to the reinterpretation of the female aspect of the Divine essence (Shehina) and highlighted the main characteristics of its philosophical treatment. It delves into the distinctive features of Jewish philosophy as presented in the writings of Maimonides, emphasizing the interconnectedness of theological and philosophical reflections in his work. The abstract also provides an overview of Maimonides' key approach to understanding Haggadic and Halachic literature. The nomination of some female images in Haggadic legends (King's daughter, bride, princess) is outlined. The given list will serve for further feminist studies, and in the 20th century it will be used within the framework of Reform Judaism to justify the right of women to be rabbis. One notable divergence between Jewish philosophy and Talmudic interpretations lies in the former's focus on specific thematic directions, aligning with the philosophy of falsafa (Arabic/Muslim Aristotelianism). The midrash method, an interpretive model of biblical texts, plays a pivotal role in this thematic distinction, influencing the interpretation of individual concepts. The article discusses how the application of philosophical school approaches to Jewish philosophy takes on a unique character, ushering in a fresh perspective on the normative aspects of religious practices. Special attention is devoted to the reconstruction of Rambam's views in his 'Guide of the Perplexed,' particularly in relation to the relationship between the Absolute Beginning and the fulfillment of spiritual tradition precepts, which carry a theurgical essence. Moreover, it is argued that a person's virtues are intimately tied to their spiritual, moral, and intellectual perfection, aligning with the sacred texts. Jewish philosophers unanimously affirm that personal virtues represent the pinnacle of a complete individual. As philosophical interpretations of biblical texts evolved, the need to elucidate the moral teachings of Judaism (Musal) gained prominence. Among the main thematic layers of Musar, the emphasis is on interpersonal relationships in the family and community. Coordinated roles of parents and subordinate responsibilities in the community ensure the process of Shchina's return to the world. The implementation of divine justice forms a just society with equally protected rights and equally fulfilled obligations of men and women. This goal was achieved through the works of Maimonides and his followers, as well as through polemics with representatives of multi confessional environments.

Keywords: Jewish tradition Jewish philosophy, Haggadah, Midrash, feminism.

13. *The Cultures of Maimonideanism: New approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden, 2009.

References

1. Cohen, H. (2004). *Ethics of Maimonides* (A. S. Bruckstein, Trans.) University of Wisconsin Press. <https://books.google.com.ua/books?id=10RoB0SMu04C&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
2. Davidson, H. A. (2011). *Maimonides the rationalist*. Littman Library of Jewish Civilization. <https://books.google.com.ua/books?id=zG1vEAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
3. Diamond, J. A. (2007). *Converts, heretics, and lepers: Maimonides and the outsiders*. University of Notre Dame Press. https://www.academia.edu/74893081/Introduction_To_Converts_Heretics_and_Lepers_Maimonides_and_the_Outsider
4. Faur, J. (2003). *Anti-Maimonidean Demons. Review of Rabbinic Judaism*, 6.1. <https://web.archive.org/web/20110807053824/http://www.chayas.com/AntiRAMBAM.pdf>
5. Hartman, D. (1976). *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*. Jewish Publication Society of America Society.
6. Kellner, M. (2006). *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Liverpool University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1rmhfc>
7. Klein-Braslavy, S. (2011). *Maimonides as biblical interpreter*. Academic Studies Press.
8. Kraemer, J. L. (2008). *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. The Crown Publishing Group.
9. Harris, J. M. (Ed.). (2007). *Maimonides after 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Harvard University Center for Jewish Studies. https://www.academia.edu/37671440/_Maimonides_after_800_Years_Essays_on_Maimonides_and_His_Influence_ed_Jay_M_Harris_Cambridge_MA_Harvard_University_Press_2007_
10. Dobbs-Weinstein, I., Goodman, L. E., & Grady, J. A. (Eds.). (2009). *Maimonides and His Heritage*. SUNY Press.
11. Rudavsky, T. M. (2009). *Maimonides*. Wiley-Blackwell. <https://www.perlego.com/book/2763315/maimonides-pdf>
12. Shapiro, M. B. (2008). *Studies in Maimonides and his interpreters*. University of Scranton Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/distributed/S/bo5704177.html>
13. Robinson, J. T. (Ed.). (2009). *The Cultures of Maimonideanism: New approaches to the History of Jewish Thought*. Brill.

Надійшла до редколегії 12.10.23

УДК 2-55

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.12>

О. М. Шепетяк, д-р філос. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0001-5463-6475

e-mail: oleh.shepetiak@gmail.com

Рурський університет Бохума, Бохум, Німеччина

ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ СМЕРТІ В РЕЛІГІЯХ СВІТУ

Зроблено спробу знайти відповідь на питання про те, для чого потрібна релігія, яку роль вона відіграє в людському житті. Релігієзнавці склали доволі великий перелік функцій релігії, проте досліджено тільки одну її функцію – відповісти на вічне питання людини про життя і смерть.

Відомо, що кожна релігія пояснює природу смерті та дає відповідь на запитання про можливість її подолання. Вкладено, що послідовники більшості релігій світу переконані в тому, що Бог створив людину для вічного і безсмертного життя, однак у минулому відбувся якийсь злий випадок, наслідком якого стала людська смерть. У християнстві цей випадок називають первородним гріхом. Розкрито, що гріх змінив матеріальну частину людини, принісши в неї смертність, але не змінив людську сутність. Оскільки Бог задумав людину безсмертною, вона завжди буде прагнути вічного життя і негативно ставитися до смерті.

Наголошено, що завданням релігії є не стільки давати теоретичне пояснення, а передовсім творити практичні способи спасіння. Тому релігії не тільки пояснюють, як смерть увійшла в людську дійсність, а й пропонують людині шляхи спасіння. Якщо в поясненні причини смерті релігії згодні між собою, то в поясненні шляхів спасіння вони розходяться.

Виокремлено чотири групи класичних відповідей на питання про людське спасіння. До першої групи належать християнство, юдаїзм, іслам і зороастризм. Послідовники цих релігій бачать спасіння у воскресінні мертвих. Бог толерує вибір людини, який вона здійснила в моменті первородного гріха, а тому людина обов'язково помре. Однак Бог дарує їй ще один шанс – він воскресить людей до вічного життя.

До другої групи належать релігії Індії (індуїзм, буддизм, джайнізм). Розкрито, що послідовники цих релігій вважають, що смерть є невідворотною. Якщо людина народилася, вона повинна померти. Щоби не помирати, людина повинна не народжуватися. Оскільки послідовники релігій Індії вірять у реінкарнацію, вони закликають своїх послідовників прожити життя так, щоби досягти нірвани, тобто вийти з кола перероджень. Тоді людина не буде народжуватися, а тому й не буде помирати.

До третьої групи належать послідовники філософської доктрини Платона та гностики. Установлено, що вони переконані, що джерелом усіх людських бід, серед яких і смерть, є матеріальне тіло. Смерть, хоч і є болісною, її все ж варто пережити, щоби раз і назавжди звільнитися від смертного тіла.

До четвертої групи належать послідовники численних релігій стародавнього світу. Сформульовано, що їхні уявлення про спасіння від смерті були дуже нечіткі і розмиті. Вони були переконані в тому, що смерть не є остаточним кінцем людського буття, але й посмертну долю людини зображали доволі песимістично.

Ключові слова: релігія; смерть; воскресіння; нірвана.

Актуальність теми дослідження. Людина прагне жити і не хоче помирати – ця теза є визначальною для цього дослідження. Прагнення жити є визначальним стимулом будь-якої діяльності кожної людини. Усіма своїми можливостями люди прагнуть продовжити своє життя та вберегтися від смерті: люди працюють, щоби здобути засоби для життя; розвивають медицину, щоби лікуватися від захворювань; пишуть закони, щоби визначити правила поведінки; створюють армію, щоби врятуватися від зовнішніх ворогів; створюють поліцію, щоби вберегтися від внутрішніх злочинців; започатковують пенсійні і страхові фонди, щоби забезпечити собі засоби виживання на час втрати працездатності; об'єднуються у спільноти, щоби полегшити собі боротьбу за життя; здобувають освіту, щоби працювати задля збереження життя. Люди хочуть жити, інвестують у це прагнення усі свої зусилля, і зрештою досягають певного успіху. Титанічні зусилля, які людство вклало в розвиток науки і техніки, допомогли людині збільшити тривалість життя і покращити його якість. Сьогодні людина живе довше і краще, ніж тисячу років тому. Сьогодні на нашій планеті значно більше людей, ніж у будь-яку епоху минулого. Успіх, якого людство досягло у своїй вічній боротьбі проти смерті, надихає людину боротися далі і досягати нових успіхів, тобто всіма можливими способами шукати еліксир безсмертя. Утім, з іншого боку, досягнення людства в царині збереження життя все ще дуже далекі від цілі. Люди хочуть не довгого і кращого життя, а вічного і щасливого життя. Тривале і якісне життя, очевидно, є значно кращим, ніж коротке і нещасливе. Але, хоч яким тривалим і якісним воно буде, якщо людина знає, що воно колись закінчиться, вона буде нещасливою.

Смерть – це не тільки кінець біологічних процесів, а кінець усього: мрій і сподівань, бажань і прагнень. Через перспективу смерті всі людські старання втрачають сенс. Люди інвестують у свій особистісний розвиток значно більше, ніж потребує їхнє короткочасне існування. Якщо людина не мала би надії на вічне життя, вона б існувала, як тварина, задовольняючи виключно свої біологічні потреби. Натомість люди працюють так, наче будуть жити вічно. Ті інвестиції праці і зусиль, які люди вкладають у розвиток самих себе і цивілізації, можливо пояснити тільки тим, що в глибині людської душі міститься не тільки ефемерне бажання, а глибинна переконаність у вічному житті. Навіть якщо це прагнення неусвідомлене, воно визначає спосіб людського життя. Прагнення жити вічно і щасливо лежить в основі будь-якої людської діяльності, і якщо люди не мали б надії його досягнути, вони не працювали би над тим, щоби зберегти життя. Прагнення жити – це не інстинкт самозбереження. Такий інстинкт присутній і в тварин, але тварини не розвивають медицину, систему безпеки, освіту, культуру, цивілізацію... Інстинкт самозбереження змушує усі живі істоти знаходити поживу та уникати миттєвих небезпек. У людині теж діє інстинкт самозбереження, проявляючись так само, як і у тварин. Але в людині є й щось більше – вона працює не тільки для того, щоби жити, а щоби забезпечити собі щастя у вічності. Це дає підстави зробити висновок, що життя належить до сутності людини, а смерть їй суперечить. Людина створена для того, щоби жити, а не для того, щоби померти.

Мета дослідження. Теза про те, що смерть суперечить людській сутності і є чимось абсолютно чужим для

людини, підтверджується тим, що смерть є єдиним феноменом людської дійсності, з яким людина не спроможна змиритися. За багато тисячоліть свого існування люди змирилися з усім, адаптувалися до всього, крім смерті. Незважаючи на те, що кожна людина, відколи починає мислити, розуміє, що її життя закінчиться смертю, ніхто й ніколи не спроможний змиритися зі смертю: вістка про смерть інших людей і власний смертельний діагноз ніхто не сприймає радісно. Чому люди не змирилися зі смертю, незважаючи на те, що вони впродовж багатьох тисячоліть є свідками невідворотності смерті? Тому що смерть суперечить людській сутності. Люди ніколи не зупиняються у своїх стараннях досягнути вічне і щасливе життя, тому що прагнення жити вічно і щасливо є природним для людини.

Окрім шляхів подолання смерті власними зусиллями (чи то захищаючи себе від смерті, чи намагаючись забути про неї), існує й інший шлях – релігія, одне з головних завдань якої є дарувати людині вічне і щасливе життя. За своєю метою релігія не відрізняється від усіх інших видів людської діяльності: вона покликана подолати смерть. Однак за масштабністю прагнень, реалізувати які люди прагнуть за допомогою релігії, вона суттєво відрізняється від усіх інших видів людської діяльності: релігія має не тільки відстрочити смерть, а повністю її подолати. Християнин чи індус, юдей чи синтоїст, даос чи мусульманин, буддист чи друїд – представники всіх релігій очікують повної перемоги над смертю. Або ж, як висловлювався Артур Моріс Гокарт, "об'єктом релігії є захист повноти життя і уникнення зла" [6, с. 87].

Смерть – наслідок нещасливого випадку. Проблема смерті стоїть у центрі уваги будь-якої релігії світу, а одним з основних завдань, які ставить перед собою будь-яка релігія, є подолання смерті. Чи не в усіх релігіях світу зустрічаються розповіді про те, що в певний момент людської історії відбулося щось таке, що змінило людське буття, зробивши людину смертною. Релігійний досвід описує причиною смерті не природний перебіг речей, а якусь прикру подію, яка відбулася в минулому і принесла в людське життя смерть. Цю подію найчастіше характеризують, як гріх, тобто порушення якогось закону. Будь-яка побожна людина переконана в тому, що джерелом людського життя є Бог. Допоки людина перебуває у зв'язку з Богом, вона отримує від нього життя, тобто вона живе; щойно людина відходить від Бога як від джерела свого життя, вона його втрачає, тобто стає смертною. Гріх – це відмова людини від зв'язку із Богом, а тому й від'єднання себе від джерела життя. Гріх є декларацією небажання перебувати у зв'язку із Богом. Найбільше уваги в усіх релігіях світу приділено першому гріхові в історії людства, який і став причиною людської смертності. Хоч перший гріх людства, який змінив людську сутність, зазвичай розглядають у контексті християнства [9, с. 146], цей наратив присутній у багатьох релігіях. Зокрема, автори дослідження релігій Південно-східної Азії наголошують на тому, що "відповідно до уявлень народів лушай, тандо і лакер, Найвища Істота, Патіан або Хазагра, діяв передовсім у прадавній час; він був той, хто приніс у світ смерть, тому що людський гріх йому став огидний" [5, с. 37]. Дослідник релігій Африки Ернст Дамманн указував на те, що деякі африканці вірять, що в минулому люди, які постаріли, просто скидали зі себе старість, як і змії скидають стару шкіру, і так омолоджувалися. Тому смерть не була кінцем, а тільки омолодженням людини. Однак у якийсь момент минулого відбу-

лось щось таке, що зупинило можливість скидання старої шкіри у людей [4, с. 87].

Згадка про Божий задум щодо безсмертя першої людини присутня і в зороастризмі. Окрім Авести, яка є священним писанням зороастризму, важливе значення для розуміння цієї релігії мають релігійні тексти епохи Сасанідів. Серед зороастрійських текстів цього періоду особливо виділяється "Судження Духа Мудрості". Саме в цьому тесті міститься твердження, що Ормузд (Агура-Мазда) створив людей безсмертними, але втручання злого демона Арімана (Арґра-Майню) змінило це, і внаслідок цього втручання люди стали смертними. Оскільки смерть є наслідком дії злого демона-спокусника, то вона неприродна для людини і пов'язана з гріхом.

Розлогий опис першого в історії людства гріха міститься у третій главі Першої книги Мойсея, яка ввійшла в юдейську Тору під назвою Берешіт і в християнську Біблію під назвою Буття. Ця розповідь зображає людину, яка перебуває у тісному зв'язку з Богом, а тому насолоджується вічним і щасливим життям. Однак, піддавшись спокусі, людина розірвала свій зв'язок із Богом, а тому стала смертною. Смерть є наслідком гріха, а не атрибутом людської сутності. Втративши зв'язок із Богом, люди наче відімкнули себе від джерела життя і щастя, а тому стали смертними і нещасливими. Оскільки Бог задумав людину безсмертною і щасливою, вона завжди буде прагнути безсмертя і щастя, навіть якщо щоденний досвід намагається переконати людство в тому, що безсмертя неможливе.

Визнати, що людина стала смертною, було б занадто мало. Одним із головних атрибутів будь-якої релігії є подолання смерті. Смерть – найбільше нещастя людини, яке перекреслює всі її добрі починання. Людина не хоче помирати. Усе, що пов'язане зі смертю, є приводом для смутку. Вістка про смерть близької людини або власний невиліковний діагноз є трагедією. Люди негативно сприймають все, що пов'язане зі смертю або просто нагадує, що смерть неминуча: хворобу, злидні, небезпечні ситуації, кризи, війни... Усе, що може призвести до смерті, є злом і приводом для турботи, оскільки вказує на присутність у людському житті чогось чужорідного, неприродного, невідповідного Божому задуму щодо людини. Завдання релігії не є просте ствердження неминучості смерті, позаяк таке ствердження не потрібне: і без того люди розуміють, що помруть. Завдання релігії позитивне та оптимістичне: вона прагне дати надію, знайти розв'язок найбільш трагічної проблеми людини – смерті. Те, що люди помруть, не викликає сумнівів; те, що смерть є неприродною для людини, – також. У цій ситуації людству залишається лишень поглядом, наповненням надією, вдвлятися у глибини буття та запитувати, чи є якийсь вихід із цього прокляття. Людство всіма зусиллями намагається продовжити тривалість та покращити якість життя, але врешті розчаровується; воно усвідомлює, що прагне не довгого та якісного життя, а вічного і щасливого. Людство намагається задурити себе різноманітними ерзацами, але знову ж таки розчаровується, коли з його очей спадає пелена омани. Відповідь на людське питання про смерть дає релігія, і її відповідь радикальна: смерть може бути подолана! Як саме? На це запитання різні релігії запропонували різні відповіді. Однією з них є воскресіння. Релігії, які проповідують воскресіння, несуть у собі оптимістичну і обнадійливу вістку: смерть може бути подолана, і людина може повернутися до життя.

Перша відповідь на проблему смерті – Воскресіння. Віра у воскресіння посідає центральне місце у християнстві. Апостол Павло виклав на сторінках Біблії величний гімн воскресінню, у якому показав, що віра у воскресіння є центром християнства, бо якщо Христос не воскрес і не дарував би людству надію на воскресіння, то віра християн не мала б жодного сенсу. "Коли ж про Христа проповідуються, що він воскрес із мертвих, як же ж деякі між вами кажуть, що нема воскресіння мертвих? Коли ж нема воскресіння мертвих, то і Христос не воскрес. А коли Христос не воскрес, то марна проповідь наша, то марна й віра ваша. І ми є неправдивими свідками Бога, бо свідчили проти Бога, що воскресив Христа, якого він не воскресив, якщо не воскреснуть мертві. Бо як не воскреснуть мертві, то і Христос не воскрес. А як Христос не воскрес, то марна віра ваша, – ви ще у гріхах ваших; отже, ті, що й померли у Христі, загинули" [Біблія, Перше послання до Коринтян 15:12-18].

Воскресіння як фундамент християнства оспівується у численних богословських і літургійних текстах. Найбільшим святом християнського літургійного року, коли християни святкують кульмінацію історії спасіння, є Воскресіння Христове. Той факт, що найбільш шанованим є свято, встановлене на згадку про подію воскресіння, тобто перемоги над смертю, вказує на те, що саме ця подія є найважливішою для християн. Християни, які в богословських послугуються візантійським літургійним обрядом, викладають суть цього свята у тропарі, який багаторазово повторюють впродовж святкування самого свята і 40 днів після нього: "Христос воскрес із мертвих, смертю смерть подолав, і тим, що в гробах, життя дарував".

У цьому тропарі, який виражає суть головного свята християн та кульмінації історії спасіння, міститься згадка тільки про перемогу над смертю. Це означає, що саме перемога над смертю є ключовим моментом християнської віри. Християни також вірять, що воскресіння мертвих відбудеться в момент Другого пришествя Христового. Син Божий став людиною, народився в людському тілі, перебував посеред людей. Він взяв на себе людську природу для того, щоби з'єднати з Божою природою, преобразити її та дарувати їй Божественне життя. Так Бог, змилюючи над людиною, прагне дати їй ще один шанс на вічне і щасливе життя. Сотворивши людину, Бог прагнув бачити її вічно живою, але людина розірвала свій зв'язок із Богом, згрішивши. Гріх перших людей Адама і Єви став декларацією вільного вибору людини – існувати без Бога. Відірвавши себе від джерела свого життя, людина стала смертною. Втілення Христа є другим поєднанням Бога і людини для того, щоби людина могла отримати від Бога благодать вічного і щасливого життя. Оскільки смерть є наслідком вільного вибору людини, хай навіть і хибного, Бог, шануючи свободну волю людини, не скасовує її. Тому людина приречена помирати, але приречена людину на смерть сама людина, а не Бог. Утім, Бог дарує людині ще один шанс на вічне і щасливе життя. Узявши на себе людську природу, він пройшов людське життя і помер, як і всі люди. Але воскрес, а в ньому воскресла й людська природа. Христос засвідчив, що смерть не є остаточним кінцем людського буття. У кінці віків Христос прийде вдруге, і тоді воскресіння людей буде остаточно довершене.

Віра у воскресіння присутня і в юдаїзмі. Дослідник юдаїзму Ніколя де Лянж вважав, що в певний період історії юдаїзму в ньому існували два уявлення про смерть. Перше з них сформоване під впливом грецьких вірувань, а друге має перське походження. Відповідно

до другого уявлення, померлі повернуться до життя в матеріальному тілі. Лянж писав: "Важлива сфера зацікавленості пов'язана з життям після смерті. Біблія дуже мало говорить про це, але в рабіністичний період серед євреїв визріли дві різні ідеї. Одна ідея, яка, імовірно, походить з грецької думки, – це ідея про душу, яка має особливу цінність і яка опинилася у тлінному тілі. Смерть тіла звільняє душу, яка повертається до свого творця. Друга ідея, яка, як вважається, має перське походження, – це ідея воскресіння: смерть – це лише примарний кінець, і в якийсь момент майбутнього померлі повернуться до життя" [8, с. 124].

І справді, у час земного життя Ісуса Христа юдаїзм був представлений кількома сектами, серед яких найбільший вплив мали дві – садукее і фарисеї. Садукее, до яких належали тогочасні священники Єрусалимського Храму, були під великим впливом еллізму та не визнавали воскресіння. Фарисеї натомість презентували автентичні юдейські вірування і визнавали воскресіння мертвих. Певні співзвучності між юдаїзмом та перським зороастризмом справді існують. Два погляди, про які писав Ніколя де Лянж, не тільки існували, але й викликали гострі протистояння між фарисеями і садукееми. У Діяннях апостолів міститься розповідь про те, як апостол Павло був арештований і представлений синадріону для суду. Павло скористався тим, що в синадріоні засідали фарисеї та садукее, і торкнувся теми, яка була темою постійних суперечок між ними, щоби врятуватися від розправи: "Павло ж, знаючи, що одна частина (ради) складалася з садукеев, а друга з фарисеїв, кликнув у синадріоні: "Мужі брати! Я фарисей, син фарисеїв. За надію у воскресіння мертвих мене судять!" Як тільки він це мовив, виникла незгода між фарисеями та садукееми, і розкололися збори; бо садукее кажуть, що нема воскресіння ні ангела, ні духа, а фарисеї визнають одне і друге. І зчинився великий галас. Деякі книжники з групи фарисеїв, підвівшись, твердо заявили: "Ми не знаходимо нічого злого в цьому чоловікові; а що, як до нього говорив дух або ангел? Через те ж, що спір ставав дедалі більший, тисяцький, побоюючись, щоб вони не розірвали Павла, звелів загонові зійти і вирвати його з-поміж них і відвести в твердиню" [Біблія, Діяння апостолів 23:6-10].

Хоч про віру у воскресіння мертвих мало відомостей у Старозавітній Біблії, вона визначена як одна з важливих догм юдаїзму у важливих текстах юдаїзму пізніших періодів. Ця догма міститься у Талмуді [Мішна, Сангедрін 10:1]. Видатний юдейський богослов Мойсей Маймонід провів класифікацію 613 заповідей і 13 догм юдаїзму. 13-та догма юдаїзму має такий вигляд: "Я вірю повною вірою, що Бог – нехай благословиться його ім'я! – у своїй абсолютній доброті знову підніме праведників до життя". Отож, віра у воскресіння мертвих є невід'ємним складником юдейського віровчення. На відміну від християн, юдеї вважають, що Месія ще не прийшов у людський світ, і продовжують його очікувати. Його прихід, на їхнє переконання, супроводжуватиметься воскресінням мертвих.

Віра у воскресіння є також невід'ємним елементом віровчення зороастризму. Найбільш чітко зороастрійське уявлення про воскресіння викладене у трактаті "Бундагішн", який є одним із найважливіших коментаторських текстів до зороастрійського священного писання Авести. 30-та глава Бундагішту містить розповідь "про сутність воскресіння мертвих". Серед іншого в цій главі сказано: "...будь-що з того, що було сотворене мною, було для мене важче, ніж здійснити воскресіння, тому що мені під час воскресіння допоможе те, що вони вже

є. а якщо би вони не були сотворені, це було би сотворінням з того, чого не було. Знай, що, якщо я сотворив те, чого не було, то чому ж для мене неможливо відтворити те, що було?"

У зороастризмі воскресіння мертвих пов'язано з постаттю Саошьянта (Спасителя). Зороастрійці вірять, що в кінці віків народиться Саошьянт, який принесе в жертву бика Гатайота, а з його жиру зробить напій безсмертя, яким напоїть людей, даючи їм вічне життя [13, с. 120].

У Корані, священному писанні мусульман, містяться численні згадки про воскресіння. Наведемо лише декілька з них: "Аллах воскресить померлих, а потім вони повернуться до Нього!" [Коран 6:36]; "Він – Той, Хто забирає ваші душі вночі й знає те, що ви робите вдень; саме тоді Він воскрешає вас, щоб сповнився призначений вам строк. А потім ви повернетеся до Нього, й Він розповість вам про те, що ви чинили!" [Коран 6:60]; "Мир йому в день народження, в день смерті та в день воскресіння до життя!" [Коран 19:15]. День воскресіння, відповідно до уявлень мусульман, настане в кінці історії. Він пов'язаний із остаточним судом, коли Аллаг винагородить праведників та покарає грішників. Ця подія супроводжуватиметься другим пришестям пророка Іси (Ісуса), який звістить про повноту часу.

Друга відповідь на проблему смерті – Нірвана.

Воскресіння є остаточним подоланням смерті, поверненням людини до життя. Таку оптимістичну перспективу сповідують не всі релігії світу. Зокрема, в релігіях Індії запропоновано інше розв'язання проблеми смерті, яке окреслене в ученні про нірвану. Індійці, як і всі люди, розуміють, що смерть є найбільшою трагедією людства, оскільки вона знецінює і нівелює абсолютно все, що людина родить упродовж свого життя. Якщо в релігіях, у яких присутня віра у воскресіння, стверджується, що життя таки варте того, аби його прожити, бо остаточно смерть буде переможена, то в релігіях Індії смерть нездоланна, а тому життя завжди буде тільки часом страждань, позаяк вона за будь-яких обставин веде до смерті. Якщо подолати смерть неможливо, а все, що народжується, обов'язково помирає, то краще взагалі не народжуватися. Саме такий розв'язок проблеми смерті пропонують релігії Індії. В індуїзмі, який є панівною релігією індійців, присутня віра в те, що єдиною реальністю є тільки Браhma. Усе інше є тільки його вираженням. Людина також є не самостійною субстанцією, а вираженням Брагми. Її завданням є повернутися до своєї істинної сутності – розчинитися у Брагмі. Розчинення у Брагмі індуси називають нірваною. Для того щоб повернутися до Брагми, людина повинна усвідомити, що вона не володіє власним буттям, а є лише паростком Брагми. Допоки людина живе в ілюзії власного самостійного буття, вона не може досягти нірвани і приречена перебувати в колі сансари (постійних перероджень). Вона народжується, щоби померти, а помирає, щоби знову народитися. Усе це супроводжується стражданнями і болем. Кожне наступне життя визначається кармою. Однак людина спроможна знайти спасіння від ланцюга народжень і смертей. Її спасінням є усвідомлення ілюзорності, несправжності свого індивідуального буття та своєї totoжності з Брагмою. Коли людина усвідомлює ілюзорність свого індивідуального буття, вона виходить з кола сансари, розчиняється у Брагмі. Вона зникає як індивід, а тому не народжується і не помирає. Так людина спроможна звільнитися від смерті і нею спричинених страждань.

Учення про нірвану присутнє і в буддизмі. Індуське і буддиське вчення про нірвану не totoжне. Не вдаю-

чись у деталі та поверхово окреслюючи відмінність між індуським та буддиським ученням про нірвану, можна сказати, що індуси вважають, що нірвана – це стан припинення існування внаслідок розчинення в Брагмі, а буддисти, оскільки вони заперечують реальне існування будь-якої сутності, вважають, що нірвана – це абсолютне розвіювання ілюзії існування, тобто розчинення у ніщо. Для нас важливо те, що як індуси, так і буддисти в ученні про нірвану наголошують, що вона є способом звільнення від смерті. Дослідник буддизму Теодор Шербанський, посилаючись на буддиського мудреця Наґарджуну, вказував на відсутність смертності як на головну характеристику нірвани: "Деякі люди вважають, що нірвана є особливим видом існування. Наґарджуна каже, що нірвана не є особливим видом існування (бґава). Будь-яке існування обов'язково пов'язане з тлінням і смертю. Якщо нірвана була б бґава (сутність, яка існує), вона також була б піддана тлінню і смерті" [12, с. 97].

Проблема смерті в доктрині буддизму стоїть украй гостро. Головний завданням, яке ставив Будда перед собою та ним напрацьованою релігійною системою, було звільнення людини від страждань, серед яких головним є смерть. Будда стверджував, що все людське життя відбувається у тіні постійних страждань. Причиною цих страждань є людські бажання. Найбільшим бажанням людини є прагнення бути, існувати. Це бажання є причиною ілюзії існування. Будь-яке існування пов'язане зі смертю, яка нівелює всі людські надбання, прагнення і сподівання. Єдиним шляхом звільнення від страждань, стверджував Сітгартга Гаутама Шакьямуні, є звільнення від бажань. Відповідно, щоби звільнитися від найбільшого страждання – смерті, потрібно звільнитися від бажання жити, тобто розвінчати ілюзію примарного буття. Досягши цього, людина стає готовою до нірвани, тобто до виходу з ілюзії буття, сансари та постійних чергувань народжень і смертей. Отже, в релігіях, коліскою яких є Індійський субконтинент, тобто індуїзмі, буддизмі, джайнізмі, нірвана – це передусім звільнення від смерті.

Третя відповідь на проблему смерті – Звільнення душі. Третій тип розуміння смерті і виходу з неї, запропонували грецькі філософи, особливо платоніки, а вслід за ними цю ідею підхопили гностики. В основі цього погляду на життя після смерті лежить переконання, що осередком людської сутності є душа. Унаслідок якогось нещасливого випадку душа потрапила в матеріальне тіло, яке стало для неї в'язницею. Тіло наклало на душу численні обмеження, підкорило її пристрастям та змусило страждати. Люди стали рабами матерії; вони змушені інвестувати свої зусилля у ті цінності, які диктують їм тіла (здоров'я, їжа, одяг, помешкання, матеріальні статки...), але врешті-решт прийде смерть і виявиться, що все це не має сенсу. Французький дослідник гностицизму Жак Лакар'єр з цього приводу писав: "Будь-яке народження, будь-яке збереження життя збільшує сферу смерті. Це – нескінченне коло, таке ж самопливне, як вирій зірок або кругообіг часу" [7, с. 24].

Послідовники такого розуміння життя і смерті вважали, що людська душа у своїй сутності безсмертна, а тому може вічно втішатися життям. Оскільки вона у своєму природному стані нічим не обмежена і не скована, вона може вповні віддатися своєму природному заняттю, або, як писав український філософ Григорій Сковорода, займатися спорідненою працею – пізнанням Бога і особистісним духовним розвитком. Зважаючи на можливість займатися спорідненою працею, люди могли жити не тільки вічно, а й щасливо. Опинившись в оковах тіла, людина матеріалізувалася, а це спричини-

ло всі наслідки, які випливають з матеріалізації душі: тепер людина змушена дбати про тіло замість розвивати свій дух; боротися проти захворювань та злиднів замість насолоджуватися безмежним щастям; в її аксіології з'явилися матеріальні цінності замість духовних, а головне – людина приречена помирати. Таке розуміння людського життя у тілі зумовлювало двояке ставлення до смерті. По-перше, смерть – це найбільше зло, яке тільки може трапитися в людському бутті, оскільки вона є найгіршим проявом тілесності і матеріальності. Усе матеріальне розпадається і, оскільки людина тепер матеріальна, смерть – її неминуча доля. По-друге, смерть – це єдиний спосіб позбутися тіла і всього, що з ним пов'язане. Тому платоніки і гностики закликали своїх учнів змиритися зі смертю, але не тому, що в ній можна побачити бодай щось добре, а тому, що вона є необхідним злом, яке є єдиним шляхом повернутися до свого природного стану – духовного буття, без тіла, без страждань, без смерті.

Четверта відповідь на проблему смерті – Невизначеність. Комплекс уявлень про долю людини після смерті не вичерпується цими трьома парадигмами. Окрім них, у різних релігіях світу існують і інші численні відповіді на запитання про посмертну долю людини. Фактично немає релігії, послідовники якої вірили би в те, що в момент смерті людське буття завершується. Чи не в усіх релігіях присутня віра в те, що після смерті людина продовжує існувати. Однак, якщо у трьох попередньо згаданих парадигмах містяться чіткі описи того, як саме людина може подолати смерть і позбутися нею спричинених страждань, то в більшості інших релігій уявлення про посмертну долю людини не чіткі. Наприклад, німецький дослідник традиційних африканських вірувань Ернст Дамман наголошував: "Уявлення про смерть, її виникнення і долю, яка з неї для людей випливає, дуже різні. Незважаючи на всі відмінності, тут переважає спільна ідея. Вона полягає в тому, що смерть не є кінцем, після якого більше нічого не буде. Така думка загалом мало ймовірна для африканця. Від нього не завжди можна довідатися про якесь чітке уявлення про те, що відбувається з людиною після смерті... Але смерть для африканця є переходом" [4, с. 185].

Серед африканських племен існують найрізноманітніші вірування, пов'язані зі смертю. Однак усіх їх об'єднує переконання в тому, що смерть не є природною для людини. Як зазначав Ернст Дамман у своєму фундаментальному дослідженні релігій Африки, серед африканців можна зустріти різноманітні вірування, пов'язані зі смертю і посмертною долею людини. Деякі африканці вірять, що в минулому люди, які постаріли, просто скидали зі себе старість, як і змії скидають стару шкіру, і так омолоджувалися. Тому смерть не була кінцем, а тільки омолодженням людини. Однак у якийсь момент минулого відбулось щось таке, що зупинило можливість скидання старої шкіри у людей. У деяких племенах вважають, що з людьми, які дожили до старості, відбувається те саме, що і з калабасом. Коли він дозріває, то тріскає, зернята розсипаються і з них виростають нові плоди. Так само й люди, коли помирають, то відроджуються заново молодими. Африканці племені камба вірять, що Бог воскресить людей знову до життя [4, с. 87]. Отже, в різних африканських племенах можна зустріти різноманітні уявлення про посмертну долю людини. Здебільшого ці уявлення розмиті і нечіткі. Однак у всіх них яскраво просвітлюються дві ідеї: по-перше, смерть не є остаточним завершенням людського буття, і після смерті люди якимось чином продовжать існувати; по-

друге, смерть є очевидним злом. Немає таких африканських культур, послідовники яких вважали б смерть благом та прагнули її. Схожою є ситуація в інших традиційних релігіях, послідовники яких зберігають племінний устрій. У кожному племені – чи то австралійських аборигенів, чи корінних мешканців островів Океанії, чи американських індіанців присутня віра в те, що людина продовжує існувати після смерті тіла, негативно ставлення до смерті, але й розмиті уявлення про деталі посмертної долі.

Стародавні греки і римляни не мали релігійного вчення про воскресіння або інші способи подолання смерті, але вони, як і представники всіх інших релігій світу, були переконані, що, навіть помираючи, люди не припиняють існувати. В Античній Греції сформувався міф, який доволі детально розповідає про все, що відбувається з людиною після смерті. Греки вірили, що після смерті людини її душа переходить у царство мертвих – Аїд. Гермес супроводжує душу до берега ріки Стікс, яка декілька разів обтікала Аїд. Померлі, тіла яких були поховані в землі, могли перетнути Ахерон, притоку Стіксу, щоби потрапити в Аїд. Ті душі, чий тіла не були належно поховані, вічно блукали на берегах Стіксу. Перетнути Ахерон можна тільки на човні, яким управляє Харон. Греки мали звичай класти в рот померлому монету, щоби покійник міг заплатити нею Харону за перевезення до Аїду, потрапивши на інший берег. Вхід до царства мертвих охороняв гігантський пес Кербер, який нікому не давав звідти вийти. Кожного покійника, який потрапив до царства мертвих, судили, оцінюючи його земне життя. Невелика кількість праведників мали шанс існувати щасливо. Найбільші грішники потрапляють у тартар – місце вічної темряви і покути. Більшість потрапляють до Асфоделового луку, тобто місця, на якому цвітуть квіти асфодели. Випивши води з ріки Лета, вони забувають про земне життя і продовжують своє існування без будь-якої радості і щастя. Отже, для стародавніх греків смерть – не кінець людського існування, але кінець щастя і радості.

Стародавні єгиптяни також розвинули власні уявлення про посмертну долю людини. Єгиптяни вірили в існування царства мертвих – Дуат. У момент смерті людське тіло покидає ба (дух). Після смерті ба проходить важкий шлях, зустрічаючи на своєму шляху найрізноманітніші перешкоди, демонів і духів, які або допомагають, або перешкоджають померлому. Щоби допомогти ба перейти ці перешкоди, люди за життя вивчали різноманітні молитви і заклинання; також ці заклинання писали на стінах гробниці, щоби покійник міг їх прочитати у потрібний момент. Пройшовши цей шлях, ба воскресає у Дуаті, тобто отримує можливість продовжувати повноцінно жити. Після воскресіння у Дуаті відбувається суд Осіріса над ба. Ба запитує про гріхи, які він чинив, живши в матеріальному тілі. Якщо ба був грішником, його пожирає чудовисько Амміт. Якщо ж він був праведним, то залишається жити в Дуаті. Життя в Дуаті єгиптяни уявляли собі значно кращим, ніж греки уявляли собі існування в Аїді. Хоч в єгипетській релігії присутні оптимістичні вірування, які давали надію на доволі щасливе життя праведників в Дуаті, ці уявлення чітко показують, що єгиптяни бачили у своїй релігії шлях подолання смерті.

Висновки:

1. В основі кожної релігії лежить переконання, що природним станом людини є життя, а смерть є наслідком якогось злого випадку. В авраамістичних релігіях цей випадок називають первородним гріхом. Унаслідок

цього люди втратили своє вічне життя, яке було дароване їм Богом в момент створення першої людини. Утім, люди не мирились зі смертю, і всією своєю діяльністю прагнуть звільнитися від смерті. Кожна релігія пропонує свій шлях звільнення від смерті.

2. Християнство, юдаїзм, іслам і зороастризм бачать вихід зі смерті у воскресінні мертвих. Бог, виражаючи свою безмірну любов до людей, здолає смерть і подарує людям вічне життя.

3. Релігії Індії (індуїзм, буддизм, джайнізм...) бачать вихід зі смерті в нирвані. Люди покликані вийти в нирвану, позбутися свого індивідуального буття. Коли людина не існуватиме, вона й не помиратиме.

4. Платоніки та гностики бачили причину смерті в матеріальному тілі і вважали, що спасінням людини є звільнення людської душі з оковів матеріального тіла.

5. Деякі релігії мають доволі нечітке уявлення про посмертну долю людини. Вони не погоджуються з тим, що фізична смерть є остаточним кінцем людини, але й не мають ясного уявлення про подолання смерті.

Тема життя і смерті яскраво виражена в обрядово-ритуальному житті релігій. З цієї теми пов'язане, зокрема, культове розуміння крові, води і священної трапези. Ці три аспекти вираження проблеми смерті можуть стати темами подальших досліджень і публікацій.

Список використаних джерел

1. Святе Письмо Старого і Нового Завіту / пер. І. Хоменко. Рим, 1963.
2. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою / пер. М. Якубович. Київ, 2015.

Oleh Shepetiak, DSc (Philos.), Prof.

ORCID ID: 0000-0001-5463-6475

oleh.shepetiak@gmail.com

Ruhr-Universität Bochum, Bochum, Germany

3. Boyce M. A History of Zoroastrianism. Leiden, 1989.
4. Damman E. Die Religionen Afrikas. Stuttgart, 1963.
5. Die Religionen Südasiens. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1975.
6. Hocart A. M. Social Origins. London, 1954.
7. Lacarrière J. The Gnostics. San Francisco, CA, 1989.
8. Lange N. de. Judaism. Oxford, 2003.
9. Lexikon der Religionen. Freiburg; Basel; Wien, 1987.
10. Mbiti J. S. African Religions and Philosophy. Garden City, New York, 1970.
11. Rahner K. Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Herder, 1976.
12. Stcherbatsky T. The Conception of Buddhism Nirvāṇa. Delhi, 2003.
13. Шепетяк О. Історія релігій. Жовква, 2019. Т. 2.

References

1. Boyce, M. (1989). *A History of Zoroastrianism*. Brill.
2. Damman, E. (1963). *Die Religionen Afrikas*. W. Kohlhammer Verlag.
3. *Die Religionen Südasiens*. (1975). W. Kohlhammer Verlag.
4. *Glorious Qur'an. Translation meanings in Ukrainian*. (2015). (M. Yakubovych, Trans.). Osnovy [in Ukrainian].
5. Hocart, A. M. (1954). *Social Origins*. Walls.
6. Lacarrière, J. (1989). *The Gnostics*. City Lights Books.
7. Lange, N. de. (2003). *Judaism*. Oxford University Press.
8. *Lexikon der Religionen*. (1987). Herder.
9. Mbiti, J. S. (1970). *African Religions and Philosophy*. Anchor Books.
10. Rahner, K. (1976). *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Herder.
11. Shepetyak, O. (2019). *History of religions* (Vol. 2). Missionary [in Ukrainian].
12. Stcherbatsky, T. (2003). *The Conception of Buddhism Nirvāṇa*. Mortal Banarsidass Publishers Private Limited.
13. *The Holy Bible: Old and New Testaments*. (1963). (I. Khomenk, Trans.). Missioner [in Ukrainian].

Надійшла до редколегії 14.09.23

THE NEGOTIATION ON DEATH IN THE WORLD RELIGIONS

To explain the essence of religion, we have to answer the questions: why do we need a religion and what part does a religion play in human life? Religion researchers compiled an excellent list of religious functions. The author of this research focused on only one function of religion. This is to answer the eternal human question about life and death. The man wants to live and to overcome. He invests many resources in this goal's achievement. Every religion tries to explain the essence of death and tries to answer the question of its negotiation. The followers of most religions in the world are sure that God created man for eternal and immortal life. But in the past, a bad case happened. Its consequence was human death. In Christianity, this case is called an original sin. Ever since people first sinned, they have begun to die. The original sin changed the material part of man because it brought death to him. But it could not change the human essence. Because God wanted to create an immortal man, a man always wants to have eternal life and has a negative attitude towards death. The mission of religion is not only to give a theoretical explanation, but primarily to create a practical means of salvation. That is why religions not only explain how death entered human reality, but also offer ways for humans to be saved. All religions in the world explain the causes of death in the same way. On the other hand, they explain the methods of salvation in different ways. The author of this research defines four classical answers to the question of human salvation. The first answer concerns the group of religions that includes Christianity, Judaism, Islam, and Zoroastrianism. The followers of this religion see salvation in the resurrection of the dead. God loves people so much that he disagrees with a man's death. God tolerates man's choice to do what he did in the moment of original sin. Therefore, man will necessarily die. However, God gives him one more possibility. It is man's resurrection for eternal life. The second answer concerns the group of Indian religions (Hinduism, Buddhism, and Jainism). The followers of this religion are sure that death is inevitable. If the man was born, he would have to die. To not die, a man must not be born. Because the followers of the Indian religions believe in reincarnation, they call upon their followers to live so as to achieve nirvana, i.e., leave the regeneration circle. Then man will not be born; therefore, he will not die. The third answer concerns Plato's philosophical doctrine and Gnostics. They are sure that the material body is the cause of all man's misfortune and death. Though death is bad, it is good to die, because a dying man gets rid of death for ever. The fourth answer concerns the followers of many ancient religions. Their ideas about death were hazy and buried. They were sure that death was not the end of human life, but their representation of the afterlife was pessimistic.

Keywords: religion; death; resurrection; nirvana.

УДК 272-42:141.319]:929(4)"19"
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.13>

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

Український державний університет ім. Михайла Драгоманова, Київ, Україна

ПРИРОДА І МЕТА ТЕОЛОГІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ РЕЖИНАЛЬДА ҐАРРІґУ-ЛАҒРАНЖА

Присвячено одному з провідних мислителів-томістів Католицької Церкви XX ст., домініканському теологу і філософу Режинальду Ґарріґу-Лаґранжу, який тривалий час перебував у тіні своїх видатних сучасників – Жака Марітена та Етьєна Жильсона.

Метою дослідження є привертати увагу української академічної спільноти до цієї непересічної постаті, для чого зроблено стислий аналіз його поглядів щодо засадничих принципів автентичного схоластичного богословування у світлі далекосяжних стратегічних цілей будь-якої богословської рефлексії.

Увиразнено акцент католицького теолога на недостатності суто "кабінетного" вправлення у богословському теоретизуванні, яке завжди повинно набувати потужного потенціалу для подальших практичних застосувань у житті Церкви.

Окреслено, що, на думку Ґарріґу-Лаґранжа, базова цінність теології полягає в її функції унормовувати або визнавати хибним той чи той духовний досвід, пережитий вірним християнином, що дозволяє уникнути двох головних загроз – суб'єктивізму та партикуляризму, сутність котрих детально відтворено в тексті.

Проаналізовано ідеї богослова-домініканця стосовно тих аргументів, за допомогою яких можна обґрунтувати підхід до теології саме як до наукової дисципліни. Розкрито сутність Ґарріґу-Лаґранжевої інтерпретації концепту Божого одкровення як сукупності тих істин, які є не антираціональними, а досить узгоджуваними із людським розумом.

Зроблено висновок, що унікальність богословської візії Р. Ґарріґу-Лаґранжа полягає у його здатності зберігати виважений баланс між (1) безкомпромісною відданістю жорсткому традиціоналістському томізму та (2) відкритістю до містичного емпіризму, досвідного переживання проголошуваних Церквою догматів, але без сповзання у суб'єктивний індивідуалістичний спиритуалізм.

Ключові слова: католицизм, томізм, схоластика, одкровення, суб'єктивізм, партикуляризм, духовність.

Постановка проблеми. У перших декадах ХХІ ст. богословським мейнстрімом стало твердження про те, що після II Ватиканського собору безальтернативному пануванню традиції мислення в дусі та категоріях св. Томи Аквінського, яке домінувало в Католицькій Церкві впродовж семи століть, нібито було остаточно покладено край. Щоправда, зверхня безапеляційність подібних висновків не скасовує їх уразливості, враховуючи популярність аналітичного томізму в сучасному англо-американському філософуванні. Як це нерідко трапляється із дослідженням системи св. Томи, обширне інтелектуальне надбання визнаного католицького томіста-інтелектуала Р. Ґарріґу-Лаґранжа здебільшого розглядається як неабиякий *філософський* здобуток, досліджуваний із перспективи аналізу використовуваних ним Арістотелевих метафізичних понять та конструктів. Утім, подібна методологія не може вважатися задовільною з огляду на те, що і синтезу Аквіната, і базові трактати Ґарріґу-Лаґранжа є наскрізь *теологічними* від записок до висновків. Тож мета цієї розвідки – висвітлити базові уявлення Р. Ґарріґу-Лаґранжа про сутність християнської теології як унікального явища в історії людського мислення, описати її методологічний базис і стратегічне цілепокладання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На відміну від західної богословської науки, в українському академічному середовищі постать Р. Ґарріґу-Лаґранжа є заледве дослідженою взагалі, що не можна трактувати інакше, аніж як прояв дивної і невиправданої індиферентності щодо одного з найблискупіших західних інтелектуалів попереднього століття. В основу статті покладено першоджерела французького теолога [1; 2; 3], тексти знаних спеціалістів у царині томістського філософування та богословування [4; 5; 6], а також найвищепрошанованішу на сьогодні інтелектуальну біографію Ґарріґу-Лаґранжа авторства Р. Педдікорда [7].

Виклад основного матеріалу. Насамперед доречно згадати дефініцію, що її Р. Ґарріґу-Лаґранж запропо-

нував у своїй статті 1935 р. "Теологія і життя віри" [2], розглядаючи богослов'я як унікальний феномен у духовно-інтелектуальній культурі людства з двох перспектив. Ґарріґу-Лаґранж викладає своє бачення сутності цього явища такими словами: "З перспективи позитивних досліджень, богослов'я – це наполегливе вивчення текстів Святого Письма, документів традиції, різних тлумачень, які були запропоновані щодо них, а також старих і нових помилок. Зі спекулятивної позиції, це є ретельне дослідження понять, без яких об'явлені істини залишилися б непізнаними: аналогічні поняття щодо різних божественних досконалостей (Мудрість, Благість, Милосердя, Справедливість, Провидіння, Напередвизначення тощо); поняття *сутності* та *особи* у трактаці про Трійцю й Боготілення; поняття *субстанції* та *акциденції* стосовно Євхаристії; поняття *свобода, заслуга, благодать, гріх, вічна кара, блаженство* тощо" [2, с. 269–270]. Варто наголосити й на тому, що Ґарріґу-Лаґранж не вважав богословування самодостатнім лише як вправлення у суто теоретичних питаннях, таким собі вихолощенням і безплідним розумуванням. Натомість теолог-томіст уподібнював поверховим "кабінетних" теологів, які лише ковзають по поверхні духовного життя, малим дітям, котрі опановують музичні інструменти і водночас не здатні належним чином оцінити вагу й значущість шедеврів класичної музики через свою вікову некомпетентність. Кожен із подібних теологів "надто охоче зупиняється на *формулах* віри, не намагаючись пройти крізь них до Божественної Реальності, яку вони позначають, щоб таким чином проникнути і відчувати смак відкритих таємниць" [2, с. 280]. Для Ґарріґу-Лаґранжа адекватна теологія мала пряму цілющий вплив на духовне життя християнина, будучи регуляторним мірилом для визначення прийнятності того чи того особистого досвіду у внутрішньому житті та містичних переживаннях. Тож далі слід звернути увагу на тезу Ґарріґу-Лаґранжа, згідно з якою неспотворена тео-

логія забезпечує людину від двох прихованих загроз – суб'єктивізму та партикуляризму.

Першу небезпеку у вигляді індивідуального суб'єктивізму Гарріґу-Лаґранж зображує таким чином: "Ті, хто наближаються до Бога в молитві, надто дозволяючи собі бути керованими схильностями власної індивідуальної природи, темпераменту, уяви, почуттів або характеру, часто впадають у сентименталістський суб'єктивізм" [2, с. 274]. Внутрішній досвід віри, духовні переживання у руслі традиції передбачають знання богословських істин. Прикладом для Гарріґу-Лаґранжа слугує св. Тереза Авільська (1515–1582), котра покладалася не лише на власний суб'єктивний містичний досвід, але й на освічених теологів як носіїв богословської істини, яка верифікує будь-які внутрішні переживання: "У важких справах, навіть якщо я вважаю, що розумію те, що говорю, і говорю правду, я використовую цю фразу: "Я вважаю", адже якщо я помиляюся, я готова довіряти тим, хто має велику вченість. Бо навіть якщо вони самі цього не пережили, люди з великою освітою мають певний інстинкт, який підказує їм. Коли Бог використовує їх, щоб просвітити Свою Церкву, Він відкриває їм усе, що є істинним, щоб це було прийнято; і якщо вони не змарнують свої таланти, а будуть справжніми слугами Бога, то вони ніколи не будуть здивовані Його величчю, бо вони добре знають, що Він здатний працювати все більше і більше. У будь-якому разі, коли йдеться про непояснювані речі, повинні бути інші, котрі можуть про них прочитати і зробити висновки зі свого читання.... Щодо цього я маю найповніший досвід; і я також маю досвід боязких, напівосвічених людей, чиї недоліки коштували мені дуже дорого" [8, с. 100–101].

Друга небезпека – партикуляризм, який виникає з актуального духу часу, що прагне не універсальної узагальнювальної інтеграції, всеохопної візії Божого світу, а розщеплення і фрагментації цілісних богословських синтез минулого та подрібнення концептуальних світоглядних матриць. Легітимними історичними ілюстраціями партикуляризму Гарріґу-Лаґранж вважає "квієтизм, американізм та модернізм" [2, с. 275], які мали жагу до відсічення себе від великої вселенської Традиції. На думку теолога, в образі цих рухів ми маємо приклад "скороминущих захоплень, які тривали трохи довше, ніж вогонь, що живиться на соломі" [2, с. 275]. Певна річ, найдієвішим цілющим засобом проти обох небезпек для духовного життя (і суб'єктивізму, і партикуляризму) є релевантна теологія: "Зберігаючи наше внутрішнє життя від цих відхилень, уважне вивчення богослов'я надає йому цінності об'єктивності, здорового релігізму, а також – на противагу будь-якому вузькому, обмеженому і швидкоплинному судженню – універсальності, яка є ознакою великих класиків духовності, чиї твори мають цінність для усіх місць і часів" [2, с. 275].

Також слід поглянути на наведену Р. Педдікордом стислу дефініцію, яка відтворює ще один не менш важливий аспект. Для Гарріґу-Лаґранжа "богослов'я – це наука, поле людського запитування, яке завдяки світлу божественного одкровення має своїм об'єктом вивчення Бога, досліджуваного в самому собі. Богословський проєкт передбачає віру і надає пріоритет вірі" [7, с. 140]. Але «одночасно теологія не є повнотою істини. Це систематизація відкритих Богом істин, проте теологія ніколи не досягає статусу "одкровення"» [7, с. 141–142]. Також Педдікорд уточнює, що для видатного домініканця теологія є наукою в тому сенсі, що вона, як і решта наук, "займається виведенням висновків із засновків і таким чином приходить до певного знання.

Звісно, різниця полягає в тому, що теологія – єдина наука, чиї формальні засновки є богоодкровенними" [7, с. 141]. Але чи можна вважати наукою ту форму людської активності, засновки якої є неочевидними та емпірично неперевірюваними? Р. Гарріґу-Лаґранж передбачив це цілком закономірне питання.

У 1938 р. теолог опублікував своє тлумачення на першу частину *Summa theologiae* св. Томи [1], яке в 1943 р. було перекладене англійською [3]. В одному з розділів цієї розвідки Гарріґу-Лаґранж постулює тезу про визнання св. Томою того, що "кожна наука виходить із принципів, безпосередньо відомих і очевидних, тоді як священна теологія виходить із принципів віри, які є нечіткими і не всіма визнаними" [3, с. 43]. Ба більше, наука має справу з універсальними принципами, тоді як священне вчення вкорінене в розгляданні конкретних постатей і подій – патріархів, пророків, Христа і апостолів. Але "священне вчення, себто священна теологія, є наукою, але наукою, підпорядкованою найвищій науці, якою володіє Бог" [3, с. 43]. Цінність богословської науки саме як науки полягає у тому, що завдяки її прагненню до впорядкування досягається та ситуація, за якої "різні положення віри розташовані таким чином, що вони утворюють єдине вчення, і, подібно до оправи з дорогоцінних каменів у діадемі, її цінність стає все більш очевидною унаслідок такого упорядкованого розташування" [3, с. 44]. І далі Гарріґу-Лаґранж послуговується конкретним прикладом, який унаочнює його попередній теоретичний виклад аргументації: "Підпорядкована наука виходить із принципів, пізнаваних у світлі вищої науки, як наука про перспективу (оптика) виходить із принципів, встановлених геометрією. Так само священна теологія виходить із принципів, переданих Богом через одкровення. Тому священне богослов'я є наукою, підпорядкованою науці про Бога і блаженство" [3, с. 44]. До того ж подібно до оптики, котрий не втрачає своєї базової компетенції та навичок, якщо стає геометром, теолог не втрачає свого теоретичного та практичного земного богословського досвіду, коли у вічності перед лицем Творця осягає найвищу божественну науку.

На додачу слід зауважити, що значну роль у богословській системі Гарріґу-Лаґранжа має концепт Божого одкровення. Відкидаючи ідеалістичну зацикленість на іманентній людській свідомості, найвизначніший представник традиційного томізму ХХ ст. завжди акцентував, що істини християнства виражають ті сповна неосяжні реалії, які не можуть бути ані вписані в межі людської свідомості, ані виведені із прагнень людини або еволюційного становлення її внутрішнього світу. Натомість ці істини можуть бути лише даровані в акті Божого самоодкровення людству, і саме в такому статусі вони повинні бути реципіювані людиною. Ці істини повністю узгоджувані з людським розумом, вони не є антираціональними, їх можна розглядати як відповіді на глибокі людські потреби, але методологічно некоректно аналізувати ці істини у відриві від їх початкового божественного походження. Рене Латурель так відтворює розуміння Божого одкровення Гарріґу-Лаґранжем: одкровення це "вільна і, по суті, надприродна божественна дія, за допомогою якої Бог, аби привести людство до надприродної мети, що полягає у спогляданні божественної сутності, яка промовляє до нас через пророків і, зрештою, через Христа, явив нам у певному морокку надприродні таємниці, а також істини природної релігії, щоб вони могли безпомилково пропонуватися Церквою, без будь-якої зміни значення, до кінця віків" [4, с. 239]. В одкровенні "те, що раніше було приховане, було яв-

лене Богом, стало доступним для людини і запропоноване як те, що походить від Бога" [4, с. 240]. Адекватна рецепція відкритих Богом істин, згідно з баченням Гарріґу-Лагранжа і відповідно до вчення Аквіната, передбачає (1) об'єктивне твердження щодо Божої істини, (2) внутрішнє, дароване Богом світло для належного оцінення, прийняття й засвоєння отриманої істини.

В останньому розділі своєї біографічної праці Р. Педдікорд узагальнено підсумовує значущість постації Гарріґу-Лагранжа такими словами: "Свою богословську кар'єру він присвятив застереженню від крайнощів агностицизму, пантеїзму та філософських помилок, які він знайшов у роботах Берґсона та Блонделя.... Якщо ортодоксія матиме особливий інтерес для Церкви у ХХІ ст., праця Гарріґу-Лагранжа виявиться найбільш корисним ресурсом" [7, с. 226]. Жорсткий і безкомпромісний томізм у викладі Гарріґу-Лагранжа був представлений теологом як "полярна антитеза" [5, с. 3] до будь-яких спроб вдихнути нове життя у католицьку думку ХХ ст., насамперед, звісно, як антитези до руху *nouvelle théologie* (з фр. – "нова теологія") із його закликом до подолання томістської монополії та до легітимізації богословської плюральності. У багатьох аспектах програма руху *nouvelle théologie* була для домініканця помилковою, а "помилка здавалася йому найсерйознішим злом" [6, с. 394]. Гарріґу-Лагранж ставив під сумнів проголошувану представниками *nouvelle théologie* необхідність заглибитися у спадщину ранніх отців Церкви, оскільки, на його думку, усе найкраще зі святоотцівських трактатів доби патристики було абсорбовано Аквінатором і вмонтовано в його довершену систему.

Висновки. Марною справою стала би будь-яка спроба спростувати той факт, що досліджений у статті носій і ретранслятор Аквінаторської традиції був взірцем богословської тверезості, котрий демонстрував уміння зберігати баланс між різними царинами церковного буття. Нагадаємо, що Р. Гарріґу-Лагранж очолив першу в історії Церкви кафедру католицького духовного богослов'я, викладаючи цю дисципліну в "Ангелікумі" з 1917 р. до Різдва 1959 р. І, будучи одним із провідних тогочасних фахівців у питаннях християнської духовно-

сті та містичної традиції Церкви, непересічний католицький мислитель впродовж багатьох десятиліть не втомлювався наголошувати на небезпеці суб'єктивної "спіритуалізації" богослов'я, на недолугості мрійливого псевдодуховного фантазування, яке зрікається своєї надійної метафізичної основи, свого раціонального виміру, своєї науковості, нехтуючи непінним пошуком і філігранною вербалізацією об'єктивних богословських положень стосовно буття, пізнання та істини.

Список використаних джерел

1. Garrigou-Lagrange R., O. P. De Deo Uno: Commentarium in primam partem S. Thomae. Paris, 1938.
2. Garrigou-Lagrange R., O. P. Theology and the Life of Faith // The Thomistic Response to the *Nouvelle Théologie*: Concerning the Truth of Dogma and the Nature of Theology / Ed. by Jon Kirwan; trans. by Matthew K. Miner. Washington, 2023.
3. Garrigou-Lagrange R., O. P. The One God: A Commentary on the First Part of St. Thomas' Theological Summa / trans. by Dom. Bede Rose. St. Louis, 1943.
4. Latourelle R. Teología de la revelación. Salamanca, 1982.
5. McCool G. A., S. J. Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method. New York, 1989.
6. Nicolas J.-H. In Memoriam: Le Père Garrigou-Lagrange // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Vol. 11. 1964.
7. Peddicord R., O. P. The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O.P. South Bend, 2005.
8. Teresa of Ávila. Interior Castle / trans. and ed. by E. Allison Peers. New York, 1961.

References

1. Garrigou-Lagrange R., O. P. (2023). Theology and the Life of Faith. In J. Kirwan (Ed.), *The Thomistic Response to the Nouvelle Théologie: Concerning the Truth of Dogma and the Nature of Theology* (M. K. Miner, Trans.; pp. 269–286). The Catholic University of America Press.
2. Garrigou-Lagrange, R., O. P. (1938). *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*. Desclée de Brouwer et Cie.
3. Garrigou-Lagrange, R., O. P. (1943). *The One God: A Commentary on the First Part of St. Thomas' Theological Summa* (R. Bede, Trans.). B. Herder.
4. Latourelle, R. (1982). *Teología de la revelación*. Ediciones Sígueme.
5. McCool, G. A., S. J. (1989). *Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*. Fordham University Press.
6. Nicolas, J.-H. (1964). In Memoriam: Le Père Garrigou-Lagrange. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 11, 390–395.
7. Peddicord R., O. P. (2005). *The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O. P.* St. Augustine's Press.
8. Teresa of Ávila. (1961). *Interior Castle* (E. A. Peers, Ed.; E. A. Peers, Trans.). Doubleday.

Надійшла до редколегії 08.08.23

Andrii Shymanovych, PhD (Philos.)
 ORCID ID: 0000-0002-3046-4645
 e-mail: schimanovich@ukr.net
 Dragomanov Ukrainian State University, Kyiv, Ukraine

THE NATURE AND GOAL OF THEOLOGY ACCORDING TO RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE'S INTERPRETATION

As one of the leading Thomist thinkers of the 20th century Catholic Church, the Dominican theologian and philosopher Réginald Garrigou-Lagrange was for a long time in the shadow of his great contemporaries, namely, Jacques Maritain and Étienne Gilson. In this study, that was primarily intended to draw the attention of Ukrainian academic community to this extraordinary figure, the author offers a concise analysis of R. Garrigou-Lagrange's views on the fundamental principles of authentic scholastic theologizing and the far-reaching strategic goals of any theological reflection. The article's author begins with a focus on the Catholic theologian's emphasis on the insufficiency of purely "cabinet" theological research, which instead should always have a powerful potential for further practical applications in Church's everyday life. According to Garrigou-Lagrange, the basic value of theology is grounded in its function to normalize or recognize as false this or that spiritual experience acquired by a practicing Christian. This function of theology allows for avoiding two main threats – subjectivism and particularism, the essence of which is examined in the research. In addition, the article contains an analysis of the Dominican's ideas regarding the arguments that can be used to justify the approach to theology as an academic discipline. The essence of Garrigou-Lagrange's rendering of the concept of God's revelation as a set of those truths that are not anti-rational but consistent with human reason is also revealed by the author in the proposed text. Finally, the article concludes that the uniqueness of Garrigou-Lagrange's theological vision lies in his ability to maintain a nuanced balance between (1) uncompromising devotion to rigid traditionalist Thomism and (2) openness to mystical empiricism, i.e. to the practical spiritual experience of dogmas proclaimed by the Church but without slipping into subjective individualistic spiritualism.

Keywords: Catholicism, Thomism, scholasticism, revelation, subjectivism, particularism, spirituality.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.82(091):(477)"194/196"

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.14>

Г. В. Вдовиченко, д-р філос. наук, доц.

ORCID ID: 0000-0002-8532-7672

e-mail: georgyvдовиченко@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

**КИЇВСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ
І ВИТОКИ КРИЗИ МАРКСИЗМУ-ЛЕНІНІЗМУ У ВИШАХ УРСР:
ДОСВІД КИЇВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
(КІНЕЦЬ 40-Х – СЕРЕДИНА 60-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ)**

Досліджено процес деструкції марксизму-ленінізму у філософських освіті, науці і культурі УРСР від епохи сталінізму на прикладі філософського факультету Київського державного університету. Це перша із серії публікацій, присвячених оцінюванню місця і ролі Київської філософської школи другої половини ХХ ст. у цьому процесі. Розглянуто два перші з чотирьох основних умовних етапів цього процесу: 1) початковий, чи етап витоків критичного перегляду сталінського варіанта марксизму-ленінізму (кінець 40-х – 50-ті роки ХХ ст.), 2) етап становлення системного критичного перегляду згаданого варіанта у світлі філософії постмодерну (кінець 50-х – середина 60-х років ХХ ст.).

Головним об'єктом вивчення є мемуари творців цієї школи, передусім їх інтерв'ю, отримані в проєктах з усної історії філософії, зокрема бесіда Є. Головаха зі Студентським товариством усної історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. На основі інтерв'ювання Т. Чайкою в її проєкті "Усні історії філософів" випускників цього факультету й творців згаданої школи С. Кримського, М. Поповича та В. Горського, як і спогадів їхніх співучнів по КДУ і колег по школі А. Горак, В. Табачковського, В. Лісового та М. Булатова, з'ясовано перебіг та зміст обох цих етапів.

Розкрито ідейно-світоглядне протистояння М. Злотіної та реабілітованого діяча "філософського фронту" УСРР 20-х – 30-х років ХХ ст. М. Юшманова з так званою "старою гвардією" викладачів КДУ, як-от Я. Блудовим, Ф. Єневичем та іншими.

Висвітлено реформаторську роль деканів філософського факультету цього вишу П. Копніна і В. Шинкарука за епохи хрущовської "відлиги". Накреслено внесок двох останніх, уже як директорів Інституту філософії АН УРСР, як і їх попередника на посаді Д. Острянина та їхніх колег по КДУ та цьому інституту, в розбудову нео- й постмарксистських засад вітчизняних філософських освіти і науки.

Ключові слова: історія філософії України, Київська філософська школа другої половини ХХ ст., Інститут філософії АН УРСР, Київський державний університет, усна історія філософії, Т. Чайка, П. Копнін, В. Шинкарук, Є. Головаха, С. Кримський, М. Попович, В. Горський, А. Горак, В. Лісовий, М. Булатов, В. Табачковський.

Постановка проблеми. Київська філософська школа другої половини ХХ ст. як інноваційний академічний проєкт директорів Інституту філософії АН УРСР П. Копніна і В. Шинкарука була ідейно-організаційним академічно-вишівським центром інституціалізування вітчизняної філософської традиції як національної у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. Один із наукових та громадських суб'єктів українських культуро-, націо- й державотворення від початку "холодної війни" до її закінчення, ця школа сформувалась у контексті активізації у 50-х – 60-х років ХХ ст., зокрема в УРСР та в СРСР загалом, світового антиколоніального і правозахисного руху. Представлена відомими в демократичному світі діячами плеяди філософів-шістдесятників – філософами-дисидентами В. Лісовим і Є. Пронюком та філософами-нонконформістами М. Поповичем і С. Кримським зі згаданого інституту, ця школа, власне, зробила основний внесок до справи критичного перегляду, реформування і деструкції марксизму-ленінізму в філософських освіті, науці та культурі України в другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. Відроджувачі перерваного сталінізмом у 30-х роках минулого століття "радянського" періоду інституціалізації української національної філософської традиції, вони здійснили вітчизняний філософський ренесанс за епохи хрущовської "відлиги". Чільна роль у ньому, як і в розвитку його здобутків від епохи "застою" до горбачовської "перебудови", належить низці поколінь вихованців філософського факультету Київського державного університету на чолі з його дека-

нами, а також директорами згаданого інституту П. Копніним (1962–1968) та В. Шинкаруком (1968–2001).

Важливу роль у цьому процесі, завершення якого у вигляді остаточної кризи марксистсько-ленінської парадигми у вітчизняній вишій школі припало на перше десятиріччя історії незалежної України, відіграли як співзасновники Київської філософської школи другої половини ХХ ст., а саме С. Кримський, М. Попович, В. Горський, В. Лісовий, М. Булатов та їхня колега А. Горак, так і їхні колеги – наступники і учні, як-от Т. Чайка. Вона здійснила в авторському проєкті "Усні історії філософів" підсумкове інтерв'ювання С. Кримського, М. Поповича та В. Горського, доповнюване книгами спогадів В. Табачковського, А. Горак, В. Лісового і М. Булатова та інтерв'ю Є. Головахи згаданому вище Студентському товариству. У них вони спільно розкрили замовчувані в УРСР академічно-вишівською гуманітаристикою непідцензурні авторські наративи теми деструкції марксизму-ленінізму у вітчизняних філософських освіті, науці та культурі ХХ ст., зокрема частково і підцензурно осмислений за хрущовської "відлиги" початковий етап цього процесу. Водночас вони висвітлювали наступні три його етапи, зокрема два заключні: 3) етап публічних критики та початку деструкції марксизму-ленінізму філософами-шістдесятниками (середина 60-х – середина 80-х років ХХ ст.); 4) етап системної деструкції марксизму-ленінізму за горбачовської "перебудови" і в незалежній Україні (кінець 80-х – 90-і рр. ХХ ст.). Їх розгляд вимагає попереднього з'ясування витоків, специфіки перебігу й підсумків двох перших етапів цієї

© Вдовиченко Г. В., 2023

деструкції, які охопили кінець сталінізму та хрущовську "відлигу" і є головним об'єктом дослідження у цій статті.

Аналіз досліджень і публікацій. В основу джерельної бази статті покладено корпус здобутків згаданих вище вітчизняних проектів з усної історії філософії, насамперед презентація Т. Чайкою власного проекту [14] і опубліковані нею інтерв'ю з В. Горським [6] та С. Кримським [10]. Значно осяжнішим є корпус проведених згаданим Студентським товариством у 2017–2023 рр. інтерв'ю, з яких у цій статті досліджено опубліковану в журналі "Sententiae" його бесіду з Є. Головахою [4]. У цих інтерв'ю, проведених уже в незалежній Україні, їхні учасники вдалися до інтерсуб'єктивного реконструювання власних наукових біографій у фаховому діалозі з низкою представників філософської спільноти – вихованкою філософського факультету Київського державного університету Т. Чайкою і її молодшими колегами К. Зборовською, А. Кхелуфі та В. Хомою зі згаданого Студентського товариства. До джерельної бази статті увійшла низка знакових монографій та інших видань з історії Київської філософської школи другої половини ХХ ст. і Київського державного університету, передусім написані науковцями факультету колективні монографії [8; 9] і перші авторські мемуарно-наукові розвідки його випускників В. Табачковського [13] та А. Горак [5]. Дотичними до них є мемуарні видання М. Булатова [2] та В. Лісового [11], у яких історія цих факультету і школи кінця 40-х – середини 60-х років ХХ ст. розглядається на широкому тлі громадських та соціокультурних подій в УРСР і СРСР, Україні й світі минулого і початку цього століття.

У згаданих колективних монографіях, підготованих під орудою декана цього факультету А. Конверського за участі й інших авторитетних фахівців – істориків філософії в Україні, зокрема І. Огородника та знаного представника Київської філософської школи другої половини ХХ ст. І. Бичка, було докладно розкрито ходу розвитку філософських освіти, науки та культури в Київському державному університеті в ХХ ст. Комплексно проаналізована в них еволюція викладання марксистсько-ленінської філософії у цьому виші, як і становлення радянської парадигми вищої філософської освіти кінця 40-х – середини 60-х років ХХ ст., була розглянута в згаданих працях В. Табачковського і А. Горак у контексті їхніх – найперших у філософії України – автобіографічних системних науково-популярних реконструкцій історії вказаних факультету та школи. До джерельної бази цієї статті її автором включено і низку його публікацій 2013–2023 рр. з історії Київської філософської школи другої половини ХХ ст., як-от: розділ [3] з підручника "Культурологія" (2013) за редакцією А. Конверського, статті [16; 17; 18; 19; 20] і низка матеріалів з підготованої до друку монографії з цієї теми. Вони становлять комплекс історико-філософських студій з історії цієї школи, створений автором статті під час опрацювання ним у Науково-дослідному секторі згаданого вище факультету теми 19БФ041-01 "Філософія та соціально-політичні дослідження в Радянській Україні другої половини ХХ століття".

Мета статті полягає в загальній оцінці, на основі аналізу здобутків усної історії філософії в Україні, сукупного внеску плеяди викладачів філософського факультету Київського державного університету кінця 40-х – середини 60-х років ХХ ст., – творців Київської філософської школи другої половини ХХ ст., до початку деструкції сталінської версії марксизму-ленізму як

у цьому виші, так і у філософських освіті, науці та культурі УРСР.

Виклад основного матеріалу. У центрі уваги є спогади творців вказаної філософської школи, а саме: М. Поповича [1], М. Булатова [2], Є. Головахи [4], Г. Горак [5], В. Горського [6], С. Кримського [10], В. Лісового [11] і очільника цієї школи В. Шинкарука [15]. Деякі з них, передусім праця В. Табачковського [13] як перша історія Київської філософської школи другої половини ХХ ст., та зазначені розвідки Г. Горак і В. Лісового, оформлені як науково-біографічні монографії. Якщо випускник Київського держуніверситету, згодом – професор КДУ та співробітник Інституту філософії АН УРСР, Михайло Булатов написав мемуари як "філософський щоденник", а Володимир Шинкарук оформив їх як статтю, то спогади чотирьох інших учених – це інтерв'ю, проведені Т. Чайкою, М. Бойченком та згаданим Студентським товариством. Євген Головаха – нині директор Інституту соціології НАН України, розпочав свій інтерв'ю в 2017 р. проєкти "Справа філософії в Радянській Україні" і "Філософія в Україні 60–80-х років ХХ століття" цього товариства. Цикли ж інтерв'ю випускників КДУ, багаторічних співробітників Інституту філософії АН УРСР, академіків НАН України Сергія Кримського і Мирослава Поповича, як і їхнього співучня та колеги по інституту Вілена Горського, були основою згаданого проєкту Т. Чайки. Як представники посталих уже після Другої світової війни поколінь української наукової інтелігенції, дитинство та юність яких припали на сталінську епоху, усі вони виявились належними до формації філософів-"шістдесятників" УРСР. Саме вона, за визнанням її молодшого діяча В. Табачковського, розпочала та здійснила в Радянській Україні другий після "Розстріляного Відродження" – "не розстріляний", філософський ренесанс за хрущовської "відлиги".

Показово, що попередньо проведений автором цієї статті аналіз згаданих мемуарів, передусім у статтях [16; 17; 18; 19; 20], засвідчив властиве авторам цих спогадів виразне усвідомлення злочинності сталінського режиму, зокрема внаслідок прямої дії його репресивної системи щодо їхніх рідних і близьких у 30-х – на початку 50-х років ХХ ст. Яскравими прикладами цього є спогади В. Горського та А. Горак про репресування у кожного з них батька, розповідь В. Лісового про "трагічні історії" колективізації і спроба Є. Головахи осмислити ту епоху на прикладі долі двох поколінь його родини – "людей, що пережили найстрашніші часи". Усім їм властиве з юності зацікавлення історією світової як західноєвропейської, так і, передусім у випадку В. Лісового, вітчизняної, зокрема фольклорної, культури. Це були як любов С. Кримського до музики, астрономії, фізики і філософії, його книгоманія, передусім читання творів Г. Гегеля, так і захоплення В. Горського музикою, театром, історією літератури та творчістю В. Шекспіра. Ці обставини зумовлювали окреслення у студентські роки їхніх досить оригінальних наукових обличчя і неконформних громадянських позицій. Рефлексування усіма ними різного ступеня гостроти розбіжностей між сформованим у шкільні роки та в колі родини ідеалізованим уявленням про дійсність і її реальністю за часу сталінізму, знайшло свій доволі показовий вияв у загалом критичному оцінюванні освітнього та виховного процесів у КДУ кінця 40-х – початку 50-х років ХХ ст. Не раз протиставляючи у спогадах сталіністський досвід адміністрування та викладання на факультеті так званої "старої гвардії" вцілілих діячів "філософського фронту" УСРР, передусім Ф. Єневича, і їхніх опонентів, як-от

М. Злотіної і переважно П. Копніна та В. Шинкарука, автори спогадів провели чітку межу між ученням К. Маркса і Ф. Енгельса як науковою концепцією та марксизмом-ленінізмом сталінського взірця – як тоді "офіційною доктриною" СРСР і "марксистським абсурдом".

У третьому розділі "Філософія у Київському університеті в 1920–1990 рр." написаної ученими філософського факультету Київського національного університету ім. Т. Шевченка монографії [9], його автори А. Конверський, І. Бичко та І. Огородник висвітлюють історію цього факультету, зокрема й досвід викладання марксизму-ленінізму від періоду національно-визвольних змагань 10-х років ХХ ст. до здобуття Україною незалежності в 1991 р. У трьох останніх параграфах цього розділу, а саме: "3. Відновлення Київського університету в 1933 р. та відродження філософського факультету (1944 р.)", "4. Філософський факультет у 50–60-х роках ХХ ст. Фундація Київської філософської школи" та "5. Філософські дослідження у Київському державному університеті імені Т. Г. Шевченка в 70–80-х роках ХХ ст.", – уперше в незалежній Україні було досліджено важливі аспекти теми цієї статті в контексті першого панорамного висвітлення місця та ролі Київської філософської школи другої половини ХХ ст. у процесі розвитку вищої філософської освіти в УРСР після Другої світової війни. У полі нашої уваги постали матеріали двох перших із них, висновки яких засвідчують вимушену тривалу стагнацію у викладанні марксизму-ленінізму в КДУ – від курсу лекцій "Діалектика природи" з 1926 р. до роботи з 1944 р. на відкритому в тому році філософському факультеті кафедри діалектичного та історичного матеріалізму. Її перший завідувач був випускник Московського педінституту і слухач філософського сектору аспірантури при Ленінградському відділенні Комуністичної академії, випускник філософського відділу Інституту червоної професури у Києві, доктор філософських наук, професор Федір Єневич.

За сприяння деканів цього факультету в 1944–1955 рр. М. Шлепакова, М. Овандера, І. Підгрушного та В. Танчера – від кінця Другої світової війни до смерті Й. Сталіна – на цій та інших кафедрах факультету за вкрай суперечливих і складних умов було розпочато читання лекційних курсів зі сталінської версії марксизму-ленінізму. У контексті офіційної кампанії проти посібника "Історія західноєвропейської філософії" Г. Ф. Александрова, як-от виступу з її осудом секретаря ЦК ВКП(б) А. Жданова в червні 1947 р., який усю післягегелівську філософію визнав за буржуазну – ідеалістичну, викладання у вищих навчальних закладах філософії було визнано за "шкідливе". Сумним підсумком подібної вкрай обскурантської настанови стали визнані авторами згаданої праці виразні стагнація і криза у викладанні філософських дисциплін у вищих УРСР і СРСР тоді: "У перші роки роботи факультету курси діалектичного та історичного матеріалізму, редуковані ще з 1938 р. до натуралістично-схоластичної схеми сталінської статті "Про діалектичний та історичний матеріалізм", не стимулювали творчої думки студентів. Головний інтерес викликали курси історії філософії – єдині, що знайомили з першоджерелами філософської думки. На жаль, історія філософії для студентів-філософів закінчувалась німецькою класичною філософією ... Залишалася лише класична (з німецькою класикою включно) історія філософії і твори Маркса і Енгельса, які інтерпретувалися з позицій ленінсько-сталінського етапу "розвитку марксизму..." [9, с. 217–218]. Водночас автори монографії відзначили поодинокі винятки з цьо-

го сумного правила в ті роки, передусім лекції випускника Інституту червоної професури у Харкові, засновника й першого завідувача кафедри історії філософії КДУ з 1944-го до 1969-го року включно, доктора філософських наук, професора Миколи Шлепакова.

Панорамно оцінюючи в наступному – четвертому – параграфі монографії основні здобутки поживлення роботи філософського факультету КДУ після смерті Й. Сталіна та ХХ з'їзду КПРС (1956 р.), її автори відзначили засадниче для вітчизняних філософських освіти, науки і культури хрущовської "відлиги" їх поступове де-сталінізування передусім на цьому факультеті. Вони вказали на перші спроби його випускників і zarazом "молодих викладачів" М. Злотіної, Б. Ломовика, А. Петрусенка та В. Босенка "аналітично (і творчо)" знайомити молодь з марксистською філософією, "зводячи до мінімуму абераційний ефект ленінських "окулярів партійності". Автори праці, головню І. Бичко, масштабно розкрили еволюцію цих стійких прогресивних інтенцій до легального прояву у філософських освіті, науці та культурі УРСР середини 50-х – 60-х років ХХ ст. широкого спектра євромарксистських новацій. Перше російськомовне видання в 1956 р. московським "Політвидавком" Паризьких рукописів К. Маркса 1844 р. стало для радянських філософів, за свідченням учасників подій, відкриттям, по суті, так званого "нового Маркса": "Ця публікація стала каталізатором у формуванні у свідомості молодого покоління радянських філософів (Москва, Ленінград, Київ, Тбілісі, Алма-Ата та ін.), по суті, неомарксистського світогляду в дусі позицій західноєвропейського неомарксизму 20–50-х років (Д. Лукач, К. Корш, загребська група "Праксис" – гуманістично-антропологічна версія, А. Шафф, А. Альтюссер, пізніше Ж. Дерріда та інші – структуралістсько-семантична версія)" [9, с. 220]. Важливими елементами цього процесу стали започатковані саме з середини 50-х років ХХ ст. студії викладачів факультету, який з 1955-го до 1965-го року включно був відділенням історичного факультету, і їхніх колег з Інституту філософії АН УРСР з історії філософії, передусім марксистської, в Україні.

Усі ці випускники КДУ – співзасновники Київської філософської школи другої половини ХХ ст., стали не лише свідками, але й учасниками активізації світового повоєнного правозахисного руху в час від ухвалення на третій сесії Генеральної Асамблеї ООН у 1948 р. "Загальної декларації прав людини" до підписання в 1975 р. Заключного акта Наради з безпеки та співробітництва в Європі чи Хельсінкської декларації. Цей період поступу неонаціоналістичного руху в Азії, Африці й на інших континентах, як і протестних рухів у Західній і Центральній Європі, був яскраво позначений прикладами участі у згаданому русі країн "соціалістичного табору". Угорське повстання 1956 р., а згодом і "Празька весна" 1968 р., як і весь досвід українських збройних національно-визвольних змагань, каталізували активний початок в Україні в 50-х років ХХ ст. дисидентської індивідуальної й групової громадсько-політичної правозахисної діяльності. Це був рух "шістдесятників" у всіх сферах соціокультурного буття УРСР і передусім саме в колах національно-свідомої творчої та наукової інтелігенції Києва й Львова. Цей широкий неконформний рух, екстремумами визначення якого є рух лояльних радянських громадян і національно-визвольної течії народів СРСР, був представлений в УРСР, за В. Горським, генерацією чи, за В. Табачковським, "когортою" філософів-"шістдесятників". Водночас їхній ідейний лідер В. Шинкарук визнав, що весь офіційний ідеологічний

"фасад" вказаної епохи "відлиги" в СРСР прикривав "реакційну утопічну ідеологію" – "бюрократичний технократизм командно-адміністративної системи" [15, с. 7].

Автори спогадів спільно осмислили "відлигу" як не тривалий – менш ніж десятирічний – період між завершенням сталінської диктатури і початком епохи неосталінізму-"застою", період сплеску неоантиколоніальних рухів, зокрема українського правозахисного руху і явища шістдесятництва, як демократизації суспільних відносин. Вони звернули чималу увагу на принципову зміну образу та ідеалу людини й соціуму в тогочасному соціокомунікативному середовищі, насамперед на філософському факультеті Київського держуніверситету. На зміну тоді вже традиційному залишковому принципу у відборі здебільшого профнепридатних вступників для здобуття філософської освіти за важких умов жорсткої адміністрованості їхнього громадського й особистого життя з метою формування знеособлено-уніфікованого речника офіційної доктрини в умовах алкоголізму, неучтва, конформізму, кар'єризму та ксенофобії, приходять тип студента і науковця нового типу. Яскравим прикладом цього є численні згадки авторів цих спогадів про формування першого складу Київської філософської школи другої половини ХХ ст., передусім її очільника В. Шинкарука, саме на філософському факультеті КДУ наприкінці сталінізму, як те – нонконформне – середовище мислителів, які, за В. Табачковським, переросли час і є суголосні новим духовним потребам. Випуски цього факультету 1953–1955 рр., з яких чи не найприкметнішими, за спогадами А. Горак, були постаті М. Поповича, С. Кримського, О. Яценка, І. Бичка, В. Іванова, і дали початок утворенню якісно нового – антисталінського, образу філософського факультету КДУ й Інституту філософії АН УРСР під орудою П. Копніна і В. Шинкарука.

Оцінюючи загалом страхотливі перипетії буття вітчизняного суспільства і передусім філософської спільноти УРСР за часу сталінізму, Є. Головаха наголосив, що в СРСР "кожна людина до 53-го року ходила під дамокловим мечем", для виживання "належало бути послідовним марксистом-леніністом", а "до 56-го року – ще й сталіністом". Зауважуючи, що "період обґрунтування незворотності комуністичного розвитку" був "безперечною домінантою" кінця 50-х років ХХ ст. у філософії СРСР, а сама вона "розглядалася як найважливіша складова частина ідеології", бо була "теоретичною базою комуністичної ідеології", він підкреслив, що розвідка "Марксизм і питання мовознавства" (1950) Й. Сталіна – "це взагалі була визначальна праця, з якої мали виходити всі гуманітарії" до 1955 р. Перед тим, у 30-х роках ХХ ст., у всіх вишах СРСР, окрім університетів, припинили викладання діалектичного і історичного матеріалізму, замість яких було запроваджено курс "Основи марксизму-ленінізму", в якому філософію зведено до праці "Про діалектичний та історичний матеріалізм" (1938) Й. Сталіна. За В. Горським, перелік предметів у КДУ та їхній зміст на дев'яносто відсотків визначались ідеологічним статусом філософії, який вона тоді мала, а навчання на філософському факультеті полягало, власне, в тому, що "ми зубрили те, що сказано, поучнівські копіювали". Пояснюючи явище політичної зумовленості філософії в УРСР, А. Горак наголосила: "Весь жах полягав у тому, що як служниця влади вона втрачала власну сутність, адже перетворювалась на звичайну апологетику чинного ладу, до того ж у найбільш вульгаризованих, невіглаських, нерідко абсурд-

них писаннях, виконаних у філософській машкарі, які отримували статус духовних декретів" [5, с. 184].

Не раз зупиняючись на поясненні власного бачення явища радянського марксизму чи марксизму-ленінізму в його офіційних та інших тлумаченнях, С. Кримський чітко протиставив "офіційній доктрині", чи "офіційній радянській ідеології" СРСР, "автентичний марксизм", який нею "не тільки не приймався, але й активно відкидався". Він підкреслив, що така ситуація з марксизмом, який було "зведено в державну ідеологію", вела до дискредитування як філософії у СРСР, так і радянських філософів та до трагедій у їхньому житті. Прикладом цього є самогубство марксиста й водночас автора визначної "філософсько-поетичної фантазмагорії" "Космологія духу" (1956) Е. Ільєнкова в 1979 р. Висвітлюючи у критичному ключі постаті колег-апологетів офіційної доктрини, передусім В. Босенка, якого в колі С. Кримського вважали "за страшного догматика", як і О. Яценка, з яким вів палкі філософські дискусії, він так пояснив цей феномен: "Розумієте, яка ситуація склалась у нас у радянський час: марксизм було оголошено офіційною ідеологією, тобто державною ідеологією. Оскільки ж це була державна ідеологія, марксизм не міг існувати виключно в академічному статусі, його потрібно було пропагувати на всіх рівнях: на виробництві, у навчальних закладах, у засобах масової інформації ... марксизм пропагували відставні полковники, колишні партійні працівники, тобто люди, які не мали жодного стосунку ані до філософії, ані до духовності, ані до марксизму. Звідси виникла така колізія, що в країні марксизму марксизм фактично не зрозуміли" [10, с. 165–166].

У спогадах творців Київської філософської школи другої половини ХХ ст. уперше в історії української філософії розкрито відверте осмислення ними ролі марксистсько-ленінської філософії у розгортанні владі СРСР офіційних масових політичних кампаній за епох сталінізму і хрущовської "відлиги": від антисемітської "боротьби з безрідними космополітами" (1948–1953) включно зі справою "лікарів-шкідників" до антирелігійної кампанії М. Хрущова (1958–1964). А. Горак вдалась до самоаналізу як, за її ж словами, у 50-х роках ХХ ст. "майже стерильного продукту сталінської пропаганди", а С. Кримський та М. Попович окремо зупинились у їхніх спогадах на впливі "антисемітської кампанії боротьби з космополітами в СРСР" на долі викладачів КДУ, як-от особисте життя В. Шинкарука. Окремо спиняючись на такому ж впливі кампанії проти "лікарів-убивць", яка зачепила їхній курс "повною мірою" – до виключення з КДУ, М. Попович відзначив, що ця явна, "космополітична ксенофобія", підігріта антисемітизмом, не мала "суто національного характеру", адже в неї була й "антиінтелектуальна підкладка", або розпалювання ненависті до інтелігентів. Вони протиставили сталінізму – його тоталітаризму, мілітаризму і догматизму, епоху хрущовської "відлиги", означену низкою позитивних характеристик: від "теплі" 60-ті роки ХХ ст. (В. Горський), "початок чогось нового" після 1956 р. (М. Попович) і "спалах українізму" за Шелеста (С. Кримський) до окресленого визначення "суспільно-політичні зміни", розпочаті доповіддю Хрущова на ХХ з'їзді КПРС (В. Лісовий). Мемуаристи визнали за одну з чільних ознак межі цих епох на філософському факультеті КДУ ідейно-світоглядне протистояння між так званою "старою гвардією" та творцями Київської філософської школи другої половини ХХ ст. П. Копніним, В. Шинкаруком, їхніми колегами й учнями.

На межі кінця хрущовської "відлиги" та початку понад двадцятилітньої епохи неосталінського "застою" – у

1966 р. – видавництвом АН УРСР "Наукова думка" накладом чотири з половиною тисячі примірників видано академічний "Нарис історії філософії на Україні". Випущений у світ під маркою Інституту філософії АН УРСР, він був написаний колективом науковців цього інституту під проводом його вже колишнього директора Д. Острянина за активної участі колишніх та майбутнього деканів філософського факультету І. Підгрушного й діяча "філософського фронту" УСРР періоду "Розстріляного Відродження" М. Шлепакова, та П. Дишлевого. Опублікуванню цієї монографії передував вихід у світ в УРСР з середини 50-х років ХХ ст. у форматі збірників матеріалів низки наукових конференцій та міжвідомчих збірників, як-от "З історії філософської думки на Україні" (1965), найперших студій з наукової спадщини репресованої сталінізмом у 30-х роках ХХ ст. філософської думки УСРР. А в другій половині 60-х років ХХ ст. в УРСР, крім цих видань, вийшли друком і кілька колективних праць Інституту філософії АН УРСР, насамперед "Розвиток філософії в Українській РСР" (1968) та "Торжество ленинських філософських ідей на Україні" (1969). Усі вони разом стали прикметною іхрою в підцензурному критичному аналізі сталінського варіанта марксизму-ленінізму, чималою мірою завдяки корпусу публікацій науковця інституту й викладача КДУ, випускника МДУ і Інституту Червоної професури, реабілітованого діяча зазначеного "фронту", професора Миколи Юшманова. Такі його публікації, як вміщені у першій зі згаданих монографій її розділ "Історія філософських установ на Україні в період 1920–1966 рр." (1968), заклали підвалини повернення фаховій спільноті імен та ідей репресованих сталінізмом його колег, як-от С. Семковського і В. Юринця.

Проте саме "Нарис історії філософії на Україні" й став тим академічним українськомовним проектом, який до кінця горбачовської "перебудови" і, власне, аж до виходу в світ підготованого цими інститутом та факультетом підручника "Історія філософії України" (1994), залишався основним джерелом знань для студентів КДУ й інших вишів УРСР з історії вітчизняної філософії і переважно філософії марксизму в Україні. Присвячуючи майже половину видання, а саме три заключні з сімох його розділів, огляду історії марксизму-ленінізму в УРСР, Д. Острянин та його колеги сполучили стриману критику сталінського етапу розвитку філософської думки СРСР з частковим аналізом внеску діячів "філософського фронту" УСРР 20-х – 30-х роках ХХ ст. Системне ж висвітлення вітчизняної "ідеалістичної філософії" врівноважувалось ними зосередженням уваги в розгляді вітчизняної філософії кінця XIX–XX ст. саме на поширенні й розробленні в Україні вчення К. Маркса й Ф. Енгельса. Розгляд нами всіх цих розділів засвідчує відчутну плюралізацію в оцінюванні авторами видання – як філософами-нонконформістами С. Кримським та М. Поповичем, так і їхніми старшими колегами – вихованцями філософського факультету КДУ кінця 40-х – початку 50-х років ХХ ст. В. Євдокименком та В. Нічик, замовчуваної до того майже три десятиліття об'єктивної історії філософської думки в Україні. Цей науковий досвід став невід'ємним елементом усвідомлення себе ними і їхніми колегами та учнями по інституту й факультету як представників повноцінної – саме української, а не російської, національної філософської традиції.

Загалом позитивно згадуючи у спогадах перших деканів та завідувачів кафедр свого факультету – В. Танчера (В. Лісовий, А. Горак), М. Шлепакова та М. Овандера (А. Горак), мемуаристи водночас наводили й критичні оцінки викладання двома останніми їхніх

філософських курсів. Авторі спогадів, як-от В. Горський та В. Лісовий, доволі відмінно оцінили і досвід викладання історії вітчизняної філософії у КДУ. Якщо перший з них лаконічно зазначив, що "вся українська філософія входила до історії філософії СРСР" і вивчалась "на рівні, скажімо, азійської філософії", то В. Лісовий відзначив роль двох викладачів – А. Пашкової та В. Дмитриченка, спецкурсу "Історія філософії народів СРСР", як-от їх "дуже дружні взаємини і вільне спілкування" зі студентами. Однією із показових прикмет цього оцінювання є, по суті, протиставлення мемуаристами новій – повоєнній, генерації філософів УРСР, передусім В. Шинкаруку, та його дещо старшим колегам-викладачам, як-от М. Злотіній і П. Копніну, покоління їхніх учителів, насамперед поставтей Ф. Єневича та – меншою мірою – того ж М. Овандера та М. Москаленка. С. Кримський, В. Лісовий і А. Горак змалювали у своїх спогадах відмінний за гостротою оцінок, але спільний за його критичним характером портрет цієї так званої "старої гвардії" філософського факультету КДУ, в його протиставленні образами М. Злотіної, П. Копніна, В. Шинкарука й низки їхніх колег. У центрі їхньої різнокритичної уваги постав неоднозначний образ Ф. Єневича – від автора "говорильні на теми відповідного розділу "Короткого курсу історії ВКП(б)", що "не справляв враження агресивного ортодокса" (В. Лісовий), аж до "страшної людини", яка "читала нам сталінізм" і проти якої "постала" М. Злотіна (С. Кримський).

Наближаючи образи Ф. Єневича та викладача істмату, професора Євгена Федоренка як, за А. Горак, "охоронця норівів та ідеологічної чистоти", а за С. Кримським, "цілком жадливого" викладача, мемуаристи вказали і на від'ємні риси їхніх колег М. Шлепакова, Ф. Москаленка й навіть М. Юшманова. Та ж А. Горак, визнаючи М. Шлепакова та М. Овандера "аристократами" згаданого факультету із властивими їм "вільним поведінням з класичною літературою" і "безсумнівним педагогічним талантом", оцінила М. Юшманова як "досвідченого фахівця", але "дивакуватого такого, не від світу цього і все не до ладу". На відміну від неї, Є. Головаха та В. Горський високо оцінили його внесок, як-от розповіді про "філософський фронт" УСРР 20-х роках ХХ ст. ученим Інституту філософії АН УРСР і його участь як співробітника цього інституту в процесі наукової реабілітації і вивчення спадщини творців цього "фронту". Описуючи ситуацію на факультеті в 1956–1962 рр., тобто вже за "відлиги", В. Лісовий так пояснив прикру повільність змін у навчальному процесі: "Незважаючи на "відлигу", критику "сталінізму" та орієнтацію на поновлення "справжньої", "гуманістичної" суті марксизму-ленінізму, більшість викладачів боялася розвивати критичне мислення у студентів. Ідеться не про ідеологічно зазомбованих ортодоксів, а про тих, які до певної міри здатні були це робити. Вони боялися, що своїми натяками та прихованими підтекстами підштовхнуть студентів до виходу поза межі, у які партійна номенклатура намагалася втиснути процес "десталінізації" [11, с. 125–126]. Водночас автори спогадів визначили, по суті, спектр викладачів-нонконформістів цього факультету того часу: від, за В. Лісовим, відомого "націонал-ухильника", викладача істмату К. Ткаченка до проєвромарксистськи зорієнтованих М. Злотіної і П. Копніна.

Між першим, який "смів" постійно ходити у вишиванці та розмовляти і викладати українською мовою", мав власні погляди "не лише в національному питанні", та двома останніми – однокурсниками-випускниками Московського держуніверситету і глибокими знавцями світової філософії, умістилась палітра різних відтінків нон-

конформної ідейно-світоглядної позиції викладачів КДУ – від А. Пашкової й В. Дмитриченка до А. Аветисяна та В. Танчера. Маркерами екстремумів цього спектра є, з одного боку, зрідка згадуваний К. Ткаченко як, за А. Горак, "незвично як на той час" виключно українськомовний викладач, що "явно симпатизував націоналістичним ідеям", а з іншого – уродженці РСФРР початку 20-х років ХХ ст.: значно частіше згадувана мемуаристами М. Злотіна та безумовний лідер їхніх спогадів П. Копнін. Показово, що другий за кількістю їхніх згадок, колега М. Злотіної й П. Копніна, В. Шинкарук, сполучав у освітньо-науковій і громадсько-політичній діяльності позитивні аспекти обох маркерів, передусім стимулювання українськознавчого поступу українських академічного і вишівського життя інноваційною науковою роботою у царині вивчення історії вітчизняної та закордонної філософії. Класифікуючи три умовні етапи розвитку філософії в УРСР другої половини 40-х – 60-х років ХХ ст.: 1) етап "повоєнний" – "переважно філософська персоналогія", 2) "з середини 50-х до середини 60-х" – етап уже "якихось узагальнювальних праць з історичного й діалектичного матеріалізму", 3) "вихід на сучасну філософську тематику", "який починається з Копніна", – Є. Головаха накреслив внесок своїх батьків до них.

Іван Головаха як попередник Д. Острянина в 1953–1954 рр. на посаді заввідділу історії філософської та суспільно-політичної думки в Україні, яку той обіймав у 1954–1962 рр., ініціював, спільно з останнім, "персоналогічні" студії філософських і суспільних поглядів Т. Шевченка, Л. Українки, І. Франка і їх популяризацію у вишах УРСР. Водночас його дружина М. Злотіна активно розпочинала тоді ж розвиток "критичної діалектики" у КДУ в межах розробки, на думку її колеги М. Булатова, філософської "системи Злотіної" [2, с. 176–180]. Слухач її лекційного курсу з теорії пізнання в 1957 р., він зазначив, що в цій системі "відбилися три витоки її поглядів" – "філософія Гегеля", "філософія Маркса" і "духовний настрій, породжений хрущовською відлигою". Указуючи на три її "шари", а саме сполучення "скороченої і спрощеної системи Гегеля" з "марксистською діалектикою як теорією розвитку", "джерелом якої" є закон суперечності, М. Булатов оцінив "систему Злотіної" як "деякий новий варіант діалектичного методу" епохи хрущовської "відлиги" в шерезі споріднених із ним візій В. Босенка, А. Канарського і самого В. Шинкарука. Пригадуючи, що до батьків, у яких в "однокашниках" була "ледь не вся філософська радянська еліта", часто приходила в гості "дивна людина" М. Юшманов з розповідями з історії "філософського фронту" УСРР, Є. Головаха висвітлив становлення в постаті його матері – "класичної гегельянки", яка "могла 24 години на добу розмовляти про діалектику" – "від гегелівської до марксистської", публічного ідейного опонента апологетів сталінізму, які представляли цей "фронт" у КДУ. Її протистояння на боці студентів із Ф. Єневичем, описане з різних ракурсів: як свідком (С. Кримський), так і учасником подій (В. Лісовий), було лише однією з форм боротьби студентів і викладачів вишів УРСР із, за Є. Головахою, "ще тими інквізиторами", або ж, за М. Поповичем, "найчорнішими реакціонерами" постсталінського часу в університеті.

Розмай цих форм сягнув від індивідуального спротиву С. Кримського та його співучнів І. Бичка і М. Поповича, у вигляді "особливої субкультури" як їх "форми захисту", до офіційно та негласно підтриманих ЦК КПУ виступів М. Злотіної проти "догматизму у викладанні" курсу діалектичного матеріалізму Ф. Єневичем та ініційованого П. Копніним показового

захисту С. Кримським кандидатської дисертації у 1962 р. Цим засвідчено початок наприкінці 50-х – на початку 60-х років ХХ ст. у філософських освіті, науці та культурі УРСР процесу системної кризи сталінського варіанту марксизму-ленінізму. Юнацький досвід "еквілібристики марксистськими цитатами" з метою уникнути уваги "пильних цензорів" С. Кримського і його друзів трансформувався на рівні М. Злотіної та переважно П. Копніна й В. Шинкарука в практику принципового – передусім публічного, світоглядного протистояння догматичі сталіністів. У спогадах мемуаристів, переважно С. Кримського, А. Горак, В. Горського, витоки цієї кризи прямо пов'язані, зокрема, з частотою висвітленою ними викладацькою роботою П. Копніна у вишах Києва, передусім саме в Київському держуніверситеті. Найдокладніше за колег змальовуючи перипетії його долі в РРФСР з середини 40-х років ХХ ст. і її "київський період" у 1958–1968 рр., С. Кримський розкрив у інтерв'ю Т. Чайці протистояння П. Копніна апологетам сталінізму в КДУ. Оповідаючи їй про кар'єрний рух П. Копніна "по колу" – з Інституту філософії АН УРСР у Москві до нього ж, В. Горський згадав про його діяльність на посадах як завкафедри філософії Київського політехнічного інституту, так і, в 1958–1962 рр., декана філософського факультету КДУ.

Спільно з Т. Чайкою відзначаючи визначальну роль П. Копніна, який, за його словами, завжди був обернутий у бік університетської молоді, у "вельми міцному і природному" зв'язку між цим факультетом та Інститутом філософії АН УРСР, В. Горський, як і С. Кримський, докладно спинився у спогадах на вкрай яскравій реформаторській ролі П. Копніна у філософських освіті, науці й культурі УРСР кінця 50-х – 60-х років ХХ ст. Показово, що мемуаристи нарізно оцінили науковий внесок П. Копніна, зокрема В. Лісовий, який прослухав уже після закінчення КДУ кілька його лекцій на Курсах підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук у Києві в 1965 р., зазначив: "Копнін належав до тих, яких краще слухати, ніж читати: його спробу в своїх публікаціях перетворити діалектику на логіку наукового пізнання навряд чи можна вважати чимось оригінальним чи перспективним" [11, с. 130–131]. С. Кримський ще критичніше визначив кредо П. Копніна-вченого: "Ви розумієте, адже він за своєю суттю був ортодоксальний марксист, за всіма позиціями. Але він все це іншою мовою викладав: мовою Рассела, мовою логіки, хоча логіка жодного стосунку до його марксизму не мала. Тобто, як йому здавалось, викладав старий марксизм новим західним жаргоном" [10, с. 126]. Проте слухачі лекцій П. Копніна в КДУ А. Горак та В. Табачковський накреслили портрет П. Копніна як викладача-новатора на основі досвідів слухання його курсів лекцій та його інтерв'ювання в ті роки. Визнаючи за "осердя всіх змін" на факультеті П. Копніна, лекції якого "більш ніж вражали", А. Горак підкреслила, що "новий спосіб мислення, щеплений Копніним, налаштовував на новий лад і його сприйняття" [5, с. 25].

У свою чергу, в далеких 60-х роках ХХ ст. заступник редактора стіннівки "Світогляд" філософського факультету КДУ – слухач спецкурсу П. Копніна та його інтерв'юер В. Табачковський описав "надзвичайно артистичну" натуру цього "любомудра", "оригінальність світобачення" та "розкотистий баритон" якого "зачаровували". Системно висвітлюючи у своїй розвідці провідну роль П. Копніна в успішних ініціюванні та здійсненні у філософській думці УРСР хрущовської "відлиги" переходу від сталінської доктрини до "марксистської філософії як відкритої теоретичної системи", В. Табачковський від-

значив і його вагомий внесок у збагачення курсу української філософії "філософською спадщиною діячів Києво-Могилянської академії". Акцентуючи віртуозність П. Копніна-лектора у "блискучому" володінні майстерністю викладати передові філософські ідеї Заходу "в обгортці вірності марксизму-ленінізму", А. Горак постулювала його "велику історичну місію" як педагога і, ширше, "світоча" й "кумира" юнацтва її генерації: "Його праці для сучасного покоління мало що важать. Віддавна перевершили їх сучасні європеїзовані молоді філософи, та й не все він міг сказати, про що думав свого часу, але ж головне в Копніні – це його індивідуальна роль у соціумі науки, те, що він воскресав для нас, його слухачів, духовну міць філософії, перетворюючи її на засіб мислення. А як "прочитають" його історичну місію наші нащадки? Та вже як прочитають, аби лише дух (а може, душа?) Копніна назавжди лишилась у стінах Київського університету та Інституту філософії. Тут був дім його думки, тут буттявала його величезна здатність запалювати пристрастю пізнання. Усі ми, шістьдесятиники, у цьому розумінні його "жертви" [5, с. 290–291].

У контексті створюваної тоді П. Копніним у вишівській та академічній філософській спільноті УРСР, за В. Горським, нової "вільної творчої і веселої атмосфери" та, за С. Кримським, "справжнього філософського середовища", з випускників КДУ, власне, і повстала Київська філософська школа. Опонуючи, за В. Табачковським, по суті, знелюдненій офіційній марксистській філософії з її "вульгарними" онтологізмом та соціологізмом, П. Копнін формував потяг до філософування "людиноцентрованого" й "раціонально вишуканого" водночас. Його учнем і наступником у цій справі на посадах як декана згаданого факультету, так і директора Інституту філософії АН УРСР став В. Шинкарук, спільно визнаний мемуаристами за найулюбленішого, разом із П. Копніним, факультетського викладача їхніх студентських років. Зазвичай згадуючи його курс з історії німецької класичної філософії, вони показово пов'язали постаті В. Шинкарука і Г. Гегеля: "перший, хто справив на нас людське враження, був Шинкарук", який тоді "вимагав від нас і продемонстрував сам знання самого Гегеля" (В. Горський); "найбільше уваги він приділяв філософії Гегеля" (В. Лісовий); "складалось враження, що в університеті було лише два філософи – Гегель та Шинкарук" (С. Кримський). Визнаючи, що "загальним улюбленцем і шанованим викладачем" під час її навчання на філософському факультеті був В. Шинкарук як "великий спеціаліст з німецької класики", якого "заслужено визнавала Москва і закордон", А. Горак зазначила, що йому припало "відродити факультет після його понад п'ятилітнього розчинення в історичному" й статі "обличчям № 1" "на філософській ниві України" після П. Копніна. Вказуючи на відмінність їхніх особистостей, радикально узагальнену В. Горським у тезі, що В. Шинкарук був "цілковито не схожий на Копніна", мемуаристи, як от той же В. Горський, зауважили, що останній "вельми цінував молодого Шинкарука", який "десь духовно" все ж "тяжів" до П. Копніна.

Визнаний ними за значного фахівця з німецької класичної філософії, В. Шинкарук як людський тип постає в спогадах В. Горського "ближче туди до романтиків кудись, націонал-романтиком", який, за В. Лісовим, виявляв реву прихильності до української культури і мови. В унісон тезі С. Кримського, що В. Шинкарук "лише українською виступав", В. Лісовий нагадав про показову його позицію як декана філософського факультету КДУ під час проведеної в 1965 р. у жовтому корпусі універ-

ситету "дискусії щодо становища української мови", яка після першого дня була заборонена, що викладання у виші повинно провадитись саме українською. Крім поваги до українських мови, культурної й наукової спадщини, В. Шинкарука і П. Копніна об'єднувала принципова увага до постаті та ідей "молодого" К. Маркса всупереч ідеології сталінізму. Слухач курсу лекцій В. Шинкарука з історії марксистської філософії "до ленінського періоду", В. Лісовий засвідчив, що його вчитель володів доброю, як на той час, філософською культурою і не належав до "марксистських ортодоксів". Те, що він активно привернув увагу студентства до тематики "раннього Маркса", як-от до: "проблеми відчуження, товарного фетишизму, ідеології як ілюзорного різновиду свідомості (так званої "хибної свідомості") тощо", тобто "моментів у філософії Маркса", підхоплених західним неомарксизмом і "ревізіонізмом", дозволило В. Лісовому констатувати "приховану "ревізіоністську" тенденцію" у мисленні В. Шинкарука. Аналізуючи цей його явний потяг до "автентичного Маркса", В. Табачковський висвітлив розробку "київським Гегелем", від часу його навчання та викладання в КДУ, "програми світоглядно-антропологічної переорієнтації філософії", як наріжного каменя процесу системної де-струкції марксизму-ленінізму в УРСР у два останні десятиліття його історії.

Ця програма, як і, згідно з лаконічним визначенням В. Табачковського, "марксизм-сократизм" П. Копніна та його учнів, стали, на думку мемуаристів, прямим продовженням розпочатого репресованим "філософським фронтом" УСРР 20-х – 30-х роках XX ст. виходу української філософської думки поза межі російської та радянської імперсько-шовіністичних наукових парадигм. Власне, саме Київська філософська школа другої половини XX ст. ініціювала і, по суті, системно розгорнула академічно-вишівську реконструкцію історії української філософії від Середніх віків до періоду "Розстріляного Відродження" у світлі її новаторського проєвропейського трансформування з 60-х років XX ст. Спроба, за В. Горським, "розхитування жорсткої схеми ленінсько-сталінського образу марксистської філософії", у той час якраз із засад "автентичного марксизму" – "марксистського фундаменталізму", була наснажена як досвідом постмодерної світової філософії, так і євромарксистськими пошуками провідних вітчизняних "діалектиків-деборінців" В. Юринця і П. Демчука. Символічно те, що чільний творець сталінської доктрини та один з ініціаторів "гоніння на філософів" в СРСР у 30-х років XX ст., директор Інституту Маркса – Енгельса – Леніна при ЦК ВКП(б) у 1939–1944 рр. і член Президії АН СРСР, уродженець Житомира М. Мітін публічно визнав цінність наукового доробку М. Юшманова й засудив як несправедливе його репресування. Визнаний В. Табачковським за "прорив у Європу" згаданий "антропологічний поворот", розпочатий "у вузькому колі" випускників філософського факультету КДУ в Інституті філософії АН УРСР, завершився, на його думку, спробами радикальної переорієнтації вишівського процесу викладання філософії" у цьому університеті і у вищій школі УРСР загалом у 70-х роках XX ст.

Висновки. Смерть Й. Сталіна в 1953 р. та проведення в Москві в 1956 р. "антикультивського" XX з'їзду КПРС поставили умовним вододілом між понад тридцятирічною епохою сталінської тиранії і періодом її лібералізації та кризи до середини й, власне, кінця 60-х роках XX ст. Розпочатий уже в 1953 р. процес реабілітування жертв політичних репресій у СРСР, як і значення допо-

віді "Про культ особи і його наслідки" (1956) М. Хрущова, зумовили позитивні зміни в гуманітаристиці УРСР. Реабілітування репресованих творців "філософського фронту" УСРР періоду "Розстріляного Відродження" і наукова праця кількох із них, як-от Я. Блудова, М. Логвина і особливо вже згаданих М. Юшманова й другого директора Інституту філософії АН УРСР Д. Острянина (1952–1962), з 1962 р. – завідувача кафедри діалектичного та історичного матеріалізму КДУ, відчутно посприяли поступу вітчизняних філософських студій. Відзначений В. Горським суттєвий внесок трьох перших із них у дослідження історії згаданого "фронту" як, за В. Табачковським, першого – "розстріляного", філософського відродження в УРСР у ХХ ст., доповнили плідні підсумки студій очолюваного Д. Острянином у 1954–1962 рр. після І. Головахи відділу історії філософської та суспільно-політичної думки в Україні згаданого інституту. Відтворення у виданому його творцями першого в УРСР нарису вітчизняної філософії [12] у контексті поступу європейської філософії сприяло тенденції "європеїзації" філософії в УРСР. Цьому ж сприяли здійснювані ще з кінця 40-х років першим директором інституту М. Омеляновським і його колегами з цього інституту і філософського факультету КДУ студії з філософії наукового світобачення, як-от критичне переосмислення копенгагенської інтерпретації квантової фізики.

Майже чвертьстолітній період непростой історії відновлених у 40-х роках ХХ ст. – наприкінці епохи сталінізму, філософських інституцій УРСР, а саме філософського факультету Київського держуніверситету й Інституту філософії АН УРСР, засвідчив стримуване, але невпинне відродження у них перерваної репресіями інституціалізації української національної модерної філософської традиції. Наріжним каменем цього підцензурного, але незворотного процесу було формування у другій половині 50-х – у 60-х роках ХХ ст. – уже за хрущовської "відлиги", у цих інституціях Київської філософської школи другої половини ХХ ст. під орудою деканів згаданого факультету та директорів цього інституту П. Копніна і В. Шинкарука. Світоглядним осердям заповідного їхніми учнями і колегами – творцями цієї школи, зокрема С. Кримським, М. Поповичем та В. Горським, реформування обома ними філософських освіти, науки та культури УРСР перших повоєнних десятиліть став критичний перегляд з їхньої ініціативи та за їхньої активної участі сталінського варіанта марксизму-ленінізму. На противагу його догматичної доктрини, розробленої М. Мітіним, П. Юдіним і їхніми колегами на основі праць Й. Сталіна в 30-х роках ХХ ст. і пропагованій у вишах СРСР і після його смерті в 1953 р., зокрема Ф. Єневичем на філософському факультеті КДУ, його прогресивні викладачі М. Злотіна, П. Копнін, В. Шинкарук та інші вдалися до її перегляду і, власне, деструкції. Виходячи в них із широкої палітри ідей євромарксизму, вони запропонували спектр варіантів критики цієї доктрини на підставі звернення як до гегелівської діалектики і "автентичного" марксизму, так і до версій їх переосмислення в альтернативній радянській та європейській філософії постмодерну.

Список використаних джерел

1. Бойченко М. "Київська філософська школа" як предмет дискусії. Інтерв'ю Мирослава Поповича. *Філософська думка*. 2015. № 3. С. 6–9.
2. Булатов М. Філософський щоденник. Київ, 2018.
3. Вдовиченко Г. Сучасні культурологічні студії перед викликом глобальних проблем. *Культурологія: підручник для студентів вищих навч. закладів* / за ред. А. Конверського. Харків, 2013. С. 777–863.

4. Головаха Є. Суб'єктивний погляд на українську філософію (Розмова із Ксенією Зборовською, Аміною Кхелуфі та Всеволодом Хомаю). *Sententiae*. 2017. №1 (XXXVI). С. 173–214.
5. Горак А. Сорок сороков. Київ, 2009.
6. Горський В., Чайка Т. Я прожив щасливу життя (Цикл інтерв'ю Т. А. Чайки). Київ, 2014.
7. Горський В. Дещо про історію з історією філософії (суб'єктивні міркування з приводу ювілею). *Філософська думка*. 1998. № 4–6. С. 23–41.
8. Губерський, Л. В., Конверський, А. Є., Бичко, І. В., Огородник І. В., Лубський В. І. Генеза філософських студій у Київському університеті: монографія. 2-ге вид. Київ, 2010.
9. Конверський А., Бичко І., Огородник В. *Філософська думка* у Київському університеті. Київ, 2005.
10. Крымский С. Б., Чайка Т. А. Сергей Крымский: Наш разговор длиною в жизнь (Цикл интервью Т. А. Чайки). Киев, 2012.
11. Лісовий В. Спогади. Поезії / Упоряд. Н. Вельбовець, В. Лісова, Л. Туровець-Лісова. Київ, 2014.
12. Нарис історії філософії на Україні / ред. кол.: Д. Х. Острянин (голова), В. Ю. Євдокименко (заст. голови), М. В. Гончаренко та ін. Київ, 1966.
13. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). Київ, 2002.
14. Чайка Т. Доток. Презентація проекту "Усні історії філософів". *Філософська думка*. 2009. № 3. С. 140–145.
15. Шинкарук В. "Хрущовська відлига" і нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 1960-х роках. *Філософська думка*. 1998. № 4–6. С. 5–22.
16. Vdovychenko H. Kyiv Philosophical School and Human Rights. National-Cultural Movement in the Ukrainian SSR: Scientific and Public Dialogue and Interaction. *Ukrainian Policymaker*. 2021. Vol. 8. P. 127–143. <https://doi.org/10.29202/up/8/14>
17. Vdovychenko H. Kyiv Philosophical School and Spiritual Self-Determination of Its Founders: at the Worldview Intersection of Atheism and Faith. *Софія*. 2021. № 2(18). P. 46–52.
18. Vdovychenko H. Kyiv Philosophical School as a Partner of International Scientific Life during the Cold War: The Experience of Dialogue in Geopolitical Confrontation. *Future Human Image*. 2021. Vol. 15. P. 122–135. <https://doi.org/10.29202/fhi/15/11>
19. Vdovychenko H. Personal Dimensions of the Kyiv Philosophical School and its Images through the Voices of Memory. *Future Human Image*. 2020. Vol. 14. P. 90–101. <https://doi.org/10.29202/fhi/14/11>
20. Vdovychenko H. Socio-Political Image of the Kyiv Philosophical School: from Internal Resistance to Open Attitude. *Ukrainian Policymaker*. 2020. Vol. 7. P. 83–96. <https://doi.org/10.29202/up/7/10>

References

1. Boichenko, M. (2015). "Kyiv Philosophical School" as a Subject of Discussion. Interview with Myroslav Popovych. *Philosophical Thought*, 3, 6–9 [in Ukrainian].
2. Bulatov, M. (2018). *Philosophical Diary*. Stylos [in Ukrainian].
3. Chayka, T. (2009). Touch. Presentation of the Project "Oral Histories of Philosophy". *Philosophical Thought*, 3, 140–145 [in Ukrainian].
4. Golovakha, Y. (2017). Subjective View of Ukrainian Philosophy (Conversation with Xenija Zborovska, Amina Khelufi and Vsevolod Khoma). *Sententiae*, 1(XXXVI), 173–214 [in Ukrainian].
5. Horak, H. (2009). *Forty forties*. Stylos [in Ukrainian].
6. Horskyi, V. (1998). Something about History with the History of Philosophy (Subjective Reasoning About the Anniversary). *Philosophical Thought*, 4–6, 23–41 [in Ukrainian].
7. Horskyi, V. (2014). *I lived a happy life (T. A. Chayka Interview Cycle)*. Publishing House of D. Byrago [in Ukrainian].
8. Huberskyi, L. V., Konverskyi, A. E., Bychko, I. V., Ogorodnyk I. V., & Lubskeyi, V. I. (2010). *The Genesis of Philosophical Studies at Kyiv Universities*. Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian].
9. Konverskyi, A., Bychko, I., & Ogorodnyk, I. (2005). *Philosophical Thought at Kiev University: History and Modernity*. Center for educational literature [in Ukrainian].
10. Krymskyi, S. (2012). *Serhey Krymskyi: Our conversation as long as life itself (T. A. Chayka Interview Cycle)*. Publishing House of D. Byrago [in Ukrainian].
11. Lisovskyi, V. (2014). *Memories. Poems* (N. Velbovets, V. Lisova, L. Turovets-Lisova. Arr.). Smoloskyp [in Ukrainian].
12. Ostryanyn, D., Evdokimenko, V. Yu., & Goncharenko, M. V. (Eds.). (1966). *Essay on the History of Philosophy in Ukraine*. Naukova Dymka [in Ukrainian].
13. Shynkaruk, V. (1998). "Khrushchev Thaw" and New Trends in Research of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of Ukraine in the 1960s. *Philosophical Thought*, 4–6, 5–22 [in Ukrainian].
14. Tabachkovskyi, V. (2002). *In Search of Non-Wasted Time. Essays on the Creative Heritage of the Ukrainian Philosophers of the Sixties*. Parapan [in Ukrainian].
15. Vdovychenko, H. (2013). Modern Cultural Studies before the Challenge of Global Problems. *Cultural Studies: A Textbook for Students of Higher Educational Institutions* (A. Konverskyi, Ed.; pp. 777–863). Folio [in Ukrainian].

16. Vdovychenko, H. (2020). Personal Dimensions of the Kyiv Philosophical School and its Images through the Voices of Memory. *Future Human Image*, 14, 90–101. <https://doi.org/10.29202/fhi/14/11>
17. Vdovychenko, H. (2020). Socio-Political Image of the Kyiv Philosophical School: from Internal Resistance to Open Attitude. *Ukrainian Policymaker*, 7, 83–96. <https://doi.org/10.29202/up/7/10>
18. Vdovychenko, H. (2021). Kyiv Philosophical School and Human Rights. National-Cultural Movement in the Ukrainian SSR: Scientific and Public Dialogue and Interaction. *Ukrainian Policymaker*, Vol. 8, 127–143. <https://doi.org/10.29202/up/8/14>

19. Vdovychenko, H. (2021). Kyiv Philosophical School and Spiritual Self-Determination of Its Founders: at the Worldview Intersection of Atheism and Faith. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 18(2), 46–52.
20. Vdovychenko, H. (2021). Kyiv Philosophical School as a Partner of International Scientific Life during the Cold War: The Experience of Dialogue in Geopolitical Confrontation. *Future Human Image*, 15, 122–135. <https://doi.org/10.29202/fhi/15/11>

Надійшла до редколегії 01.07.23

Georgiy Vdovychenko, DSc (Philos.), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0002-8532-7672
e-mail: georgiyvdovychenko@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

KYIV PHILOSOPHICAL SCHOOL AND THE ORIGINS OF THE CRISIS OF MARXISM-LENINISM IN HIGHER EDUCATION OF THE UKRAINIAN SSR: THE EXPERIENCE OF KYIV STATE UNIVERSITY (LATE 1940S – MID 1960S)

This article is the first of a series of publications about the place and role of the Kyiv Philosophical School of the second half of the 20th century in the process of the destruction of Marxism-Leninism in the philosophical education, science and culture of the Ukrainian SSR. This process, which began at the end of Stalin era, is explored in the illustrative example of the Faculty of Philosophy of Kyiv State University. The author has classified four main stages of this process, of which he studies the first and the second ones: 1. the initial one or the stage of the beginning of the critical revision of the Stalinist version of Marxism-Leninism (late 1940s – 1950s); 2. the stage of the beginning of a systematic critical revision of this version in the context of postmodern philosophy (late 1950s – mid 1960s). The main object of study is the memoirs of the creators of this school, primarily their interviews conducted as part of projects on the Oral history of philosophy. Their example is the conversation of Y. Golovakha with the Student Society for the Oral History of Philosophy of Taras Shevchenko National University of Kyiv. The development and content of these two stages are studied on the basis of an analysis of a series of interviews by T. Chayka with graduates of this faculty and the creators of this school S. Krymskyi, M. Popovych, V. Horskyi in her author's project "Oral Histories of Philosophers". We also studied the memoirs of their university mates, colleagues at the school, such as A. Horak, V. Tabachkovskiy, V. Lisovyi and M. Bulatov. The ideological opposition of M. Zlotina together with the rehabilitated figure of the "philosophical front" of Ukraine in the 1920s – 1930s M. Yushmanov to the so-called "old guard" professors of philosophy at the Kyiv State University like Y. Bludov, F. Yenevich and etc. is considered. The significant reformatory contribution of the deans of this faculty P. Kopnin and V. Shynkaruk to its progress during the Khrushchev's thaw is outlined. The contribution of these two scholars, already as directors of the said institute, and their predecessor in this position D. Ostrianin and their colleagues at that university and institute, to the progress of neo-Marxist and post-Marxist foundations of Ukrainian philosophical education, science and culture is also highlighted.

Keywords: the history of philosophy of Ukraine, Kyiv philosophical school of the second half of the 20th century, Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, Kyiv State University, Oral History of Philosophy, T. Chayka, P. Kopnin, V. Shynkaruk, Y. Golovakha, S. Krymskyi, M. Popovych, V. Horskyi, A. Horak, V. Lisovyi, M. Bulatov, V. Tabachkovskiy.

УДК 17.035.1:2-423.7-725:316.62
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.15>

Ю. В. Гуменюк, асп.
ORCID ID: 0009-0007-9526-244X
e-mail: julygumenyuk@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

АЛЬТРУІЗМ: ДУХОВНІ ТА РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ

Представлено результати дослідження сутності альтруїзму через призму релігії як невід'ємної частини духовності, наукові погляди щодо духовних і релігійних аспектів у дослідженні альтруїстичної поведінки людей. Окреслено, що на підставі того, що в сучасних суспільствах матеріальний добробут і споживання стали найвищим благом, на перший план виступає проблема дефіциту духовних проявів і високої моральності, людяності й безкорисливої допомоги іншим. Тому в наукових колах актуалізувалася потреба в дослідженні "вічної" теми духовності, суб'єктивного благополуччя особистості, вираження її духовно-етичних якостей, проявів альтруїстичної поведінки щодо навколишнього світу.

Встановлено, що до духовно-етичних якостей належать доброта, милосердя, співчуття, прощення, смиренність, чесність, щедрість та інші чесноти, які, очевидно, корелюють з релігійністю, пов'язані з емпатією і мудрістю, життєстверджувальними сенсами, проте в цьому переліку немає альтруїзму через недостатнє його вивчення.

Виявлено, що відповідь на запитання, "звідки в людині, одному з біологічних видів, береться альтруїзм як явище духу", можна знайти у двох протилежних напрямках – біологічному і культурологічному. Саме культурологічний альтруїзм стає можливим у спільноті, орієнтованій на прояву альтруїзму через призму надприродного покарання.

Зростання інтересу до альтруїзму та прояву його в духовному й релігійному житті є підґрунтям до вивчення наукового доробку мислителів і учених різних періодів, тому акцент зроблено на фундаментальну працю "Культура і етика" А. Швейцера, який є прикладом служіння людству. Також цінною у релігійному аспекті є гіпотеза Д. Джонсона, яка дає пояснення еволюційного значення релігії та прояву альтруїзму через призму надприродного покарання.

Визначено, що важливою для розуміння і трактування релігійного альтруїзму є інтерпретація таких понять, як релігія, релігійність, а також похідного терміна "альтруїстична поведінка", яку вважають однією з форм просоціальної (помічної) поведінки, коли проявляють турботу про благо інших, не очікуючи винагороди.

Розкрито, що прикладом просоціальної активності є професійна діяльність священнослужителя, яка полягає у служінні пастві, а також у внутрішньому духовному зростанні.

Ключові слова: духовність, духовно-етичні якості, релігія, альтруїзм, альтруїстична поведінка, просоціальна поведінка, духовенство, священнослужитель.

Постановка проблеми. Духовне життя і релігійні уявлення про нього – невід'ємна частина культури людства, що забезпечує його розвиток та шлях до досконалості кожної окремої людини. Цей тісний тандем підтверджують релігієзнавці, зазначаючи, що релігійний комплекс містить 60–65 % світських питань, а проблеми науки, філософії, моралі, права, мистецтва розглядаються крізь призму релігії, що й робить релігію стійким елементом духовності. Зокрема, у "Критиці гегелівської філософії права" (1843 р.) К. Маркс писав: "Релігія – це насправді самосвідомість і самооцінка людини, яка або не достукалася до себе, або вже знову себе втратила. <...> Релігія – це загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум, його логіка в популярній формі, його духовний сенс, його ентузіазм, його моральна санкція, його урочисте доповнення, його універсальна основа розради і виправдання" [19].

Сьогодні у XXI-му, як і у XX-му столітті, відбувається багато військових конфліктів, екологічних катастроф, жорстокої та масової злочинності, великим є відсоток населення із депресіями, алкогольною і наркотичною залежністю тощо. Сучасні суспільства здебільшого мало зважають на духовність і переважно функціонують на раціональних засадах. В останні роки постає питання про шляхи подолання цих проблем. В етиці, філософії, психології, біології, генетиці, теології закріпилось уявлення про дуалістичну природу людини, у якій постійно йде внутрішня боротьба між добром і злом, альтруїзмом і егоїзмом. Що з цих противників візьме гору, багато в чому залежить від зовнішніх обставин, які впливають на формування особистості. На наше глибоке переконання, одним із дієвих шляхів запобігання й усунення окреслених соціальних та особистісних негативів є розвиток духовності.

Аналіз досліджень і публікацій. Зростання інтересу до альтруїзму та прояву його в духовному й релігій-

ному житті спонукало нас до вивчення наукового доробку мислителів і учених різних періодів.

Ще з часів Платона і Арістотеля проблема духовності залишається актуальною і є предметом наукових дискусій мислителів і учених різних наукових дисциплін. Духовність суспільств і окремо взятої людини стала предметом творчості видатних західноєвропейських філософів різних концептуальних напрямів: Г. Гегеля, І. Фіхте, Ф. Шеллінга, А. Камю, К. Ясперса, М. Гайдеггера, Г. Марселя, Ж.-П. Сартра, Л. Бюхнера, Ж. Ламетрі, Х. Дріша, І. Шелера та інших. Водночас сучасні українські філософи Т. Біленко, М. Попович, В. Скотний, К. Шудря у своїх міркуваннях стосовно природи духовності вдаються до культурної спадщини українського народу.

Проблема релігійності як невід'ємної частини духовності активно вивчається як з богословської, теологічної, філософської позиції, так і з погляду соціально-гуманітарних наук (В. Джеймс, Ч. Глок, Г. Оллпорт, С. Старк, С. Холл, Е. Шпрангер, О. Карагодіна, Б. Лобовик, М. Попова, Д. Угрінович). Релігійні виміри духовності в сучасному світі викликали інтерес у І. Гаяля, С. Кримського, Ж. Юзвак та інших.

Аналіз науково-популярних джерел показав, що альтруїзм був об'єктом вивчення і дискусій багатьох мислителів минулого. Філософія розглядає альтруїзм і егоїзм як моральні категорії (англ. етика XVIII ст. – О. Конт, А. Шефтсбері, Ф. Хатчесон, Д. Юм, Г. Лейбніц, А. Шопенгауер, Л. Феєрбах). Теологія сприймає альтруїзм як заповідь від Бога – творити добро для іншого. Біологи бачать в альтруїзмі проявлення інстинкту, вроджений хист, спадково набутий результат природного відбору (Ч. Дарвін, Г. Спенсер, В. Ефроїмсон).

Проте проблема й досі залишається актуальною, містить чимало нез'ясованих аспектів, тому потребує подальшого дослідження. Власне, проблема полягає у відсут-

ності комплексного підходу до аналізу конструктів духовності й альтруїзму та бачення їх через призму релігії.

Метою статті є аналіз сутності альтруїзму через призму релігії як невід'ємної частини духовності; висвітлення різних наукових поглядів щодо духовних і релігійних аспектів у дослідженні альтруїстичної поведінки людей.

Виклад основного матеріалу. У сучасному соціумі, для якого матеріальний добробут і споживання стали найвищим благом, на перший план сьогодні виступає проблема дефіциту духовних проявів і високої моральності, людяності й безкорисної допомоги іншим. Тому в наукових колах, як ніколи раніше, постала гостра потреба в дослідженні "вічної" теми духовності, суб'єктивного благополуччя особистості, вираження її духовно-етичних якостей, проявів альтруїстичної поведінки щодо навколишнього світу.

Зважаючи на те, що витoki психології лежать у філософії, а проблеми, які досліджує психологія (мислення і поведінка людини) входять у рамку філософії, дозволимо собі розглядати духовно-етичні якості, пов'язані з альтруїзмом, через призму психологічних досліджень, результати яких свідчать, що між даними конструктами "духовність – альтруїзм" існує тісний зв'язок [21, с. 13]. Та все ж їхня складність та багатогранність, залежність від різних факторів спонукають до вивчення особливостей їх прояву, поєднання і взаємного впливу. Для розуміння цих процесів розглянемо поняття "духовність" та "альтруїзм".

Спочатку варто зазначити, що існування релігійної і нерелігійної (секулярної) духовності є досить потужним психологічним ресурсом [6, с. 10]. Важливим зауваженням у цьому контексті стала думка А. Еррей, що духовність і релігійність часто розглядаються як тотожні взаємозамінні поняття, хоча насправді це не так. Духовність більше пов'язана з особистісним пошуком сенсу життя, а релігія належить до організованого соціального інституту, містить ритуали й різні практики, зосереджені на вищій силі, Богові та надприродному покаранні [6].

Духовно-етичні якості, які у психології визначаються як стійкі позитивні властивості особистості, виражені високоморальним ставленням до людей і світу загалом, орієнтовані на вищі цінності, а саме: доброту; милосердя; співчуття; прощення; смиренність; чесність, щедрість та інші чесноти, очевидно, корелюють із релігійністю, пов'язані з емпатією і мудрістю, життєстверджувальними сенсами. У цьому ланцюгу, як видно, немає альтруїзму. Це спричинено спірними, інколи антагоністичними, недостатньо вивченими питаннями, які пояснюють цей конструкт та зіставлення його з духовністю.

Діапазон трактувань терміна "альтруїзм" залежить від його генези в ретроспективі та застосування в різних наукових дисциплінах, а саме в соціальній філософії і соціології релігії, соціобіології, телеології й етології. Сьогодні маємо чітке розуміння, що альтруїзм як безкорисливе творення добра іншим ціною обмеження власних інтересів є ознакою, яка духовно й морально об'єднує учасників альтруїстичної дії. Специфічна роль альтруїзму, яку він відіграє в соціумі, спонукала філософів і представників соціально-гуманітарного знання до пошуку причини забезпечення блага для інших за рахунок власного блага. Існує кілька теорій, які пояснюють природу та аналізують умови альтруїстично-еґоїстичних вчинків: еволюційна теорія, теорія соціального обміну; теорія соціальних норм.

Запитання про те, "звідки в людині, одного з біологічних видів, береться альтруїзм як явище духу?", потре-

бує відповіді, яку дослідники черпають у двох протилежних напрямках: біологічному й культурологічному. Згідно з першим підходом, "біологічним", засновниками якого є Дарвін і Спенсер, вважається, що альтруїстична поведінка властива не лише людині, а й тваринам, і має генетичну основу [1]. Такі погляди підтримують Дж. Холдейн, Ф. Добржанський. С. Шноль, В. Ефрoїмсон. З цього приводу в минулому столітті в 70–80-х роках викликала неабиякий інтерес серед науковців стаття В. Ефрoїмсона "Родовід альтруїзму", у якій генетик зробив спробу довести ідею домінування біологічної природи над духом у поведінці людей.

Фундаментальною працею стосовно проблеми альтруїзму є "Культура і етика" А. Швейцера [4], видатного філософа, богослова, неймовірного гуманіста ХХ ст. Заслужують на увагу особисті моральні позиції автора, які викладені в його словах: "Мені здавалось незбагненним, що я можу вести таке щасливе життя у той час, коли стільки людей навколо мене змушені безперервно боротись зі злиднями і стражданнями. Я вирішив, що зможу своє життя вважати виправданим, якщо буду жити для науки і мистецтва до 30-річного віку, щоб після цього присвятити себе безпосередньому служінню людям". Швейцер отримав визнання своєю благодійною діяльністю, ставши лауреатом багатьох премій та отримавши почесні ступені відомих університетів. У 1953 р. він отримав Нобелівську премію миру, кошти від якої направив на будівництво селища для вразених лепрою недалеко від Ламбароне. Він запропонував духовну доктрину благоговіння перед життям, співзвучну з ученням католицького містика ХІІІ ст. Ф. Асизького, який проголошував рівність усієї тварі перед Богом. Швейцер був переконаний, що всяке життя священне, а тому Закони моралі виводимі, не тільки спираючись на взаємостосунки між людьми, а й з іншими істотами та природою загалом. Почуття гіпервідповідальності перед життям у всіляких його проявах викликало у Швейцера болісні роздуми про смисли і долю людської (цивілізаційної) культури, які він виклав у своїх роботах "Розпад і відродження культури", "Культура і етика", "Християнство і світові релігії".

Досліджуючи альтруїзм, знаходимо, що його пов'язують з моральною інтуїцією, справедливістю і солідарністю, емпатією, безкорисливістю, співробітництвом, переживанням щастя, доброзичливістю та іншими філософськими категоріями. К. Бетсон стверджує, що альтруїзм проявляється в допомозі та емоційній підтримці, в участі в суспільно значущій діяльності (волонтерство, благодійність) [8]. Альтруїзм передбачає спілкування з нужденними та подальшу рефлексію намірів і надання допомоги, а також "розгляд конкретних способів полегшення страждань і покращення скрутного становища людей, емпатичне ставлення до потреб інших; включає надання грошей" [9, р. 347].

Прояв альтруїзму, як відомо, має різну природу: з одного боку, існує переконання, що люди здатні проявляти щирий безкорисливий альтруїзм; в іншому випадку альтруїстичні дії здійснюються заради отримання вигоди, задля користі [5]. Таким чином, виокремлюють безкорисливий (справжній, істинний) та корисливий (несправжній, фальшивий) альтруїзм. Безкорисливий, справжній альтруїзм немає еґоїстичної першопричини (очевидної або прихованої) та враховує мотиваційний фактор для дії [7], яка повинна бути самоціллю та приносити користь нужденній людині, здійснюватись добровільно й зумисно; проводиться без очікувань будь-яких винагород. Корисливий альтруїзм, який отримав назву реципрокного аль-

труїзму, передбачає допомогу людям з очікуванням зворотної послуги, що призводить до взаємопідтримки й взаємодопомоги між людьми, обидві сторони отримують зиск від вчинених альтруїстичних дій та задовольняють власний інтерес [25]. До корисливого належить і репутаційний альтруїзм, коли він стає соціально схвальним та привабливим, бо призводить надалі до матеріальної вигоди або формує й зміцнює репутацію альтруїста, дає йому впізнаваність і відомість.

Якщо розглядати релігію як частину культури через призму психодинамічної парадигми, то вона у своїй діяльності використовує механізми контролю природної деструктивності людей, яка виникає через вроджений нарцисизм і сексуальні імпульси. Водночас представники соціобіологічної парадигми доводять, що саме в релігії відбувається перехід людини від здійснення обмеженого родинного альтруїзму до культурального [8] або розширеного взаємного альтруїзму [20].

Цінною для нас у контексті дослідження альтруїзму в релігійному аспекті та такою, що підживлює інтерес у дослідників цієї проблематики, є гіпотеза Д. Джонсона, яка дає пояснення еволюційного значення релігії через призму надприродного покарання (*supernatural punishment hypothesis*) [17]. У своїх працях учений робить акцент на існуванні в релігійному світі зовнішньої інстанції, якої не існує в реальності, – уявного авторитету, віра в якого має біологічне коріння. У центрі його наукових інтересів перебувають відносини між людиною і людською спільнотою як біологічними (еволюційними) об'єктами, та їх суспільним виміром.

В основі гіпотези Джонсона лежить людська кооперація. Якщо тваринна кооперація відрізняється кіндодбором (*kin selection*) [11], реципрокним альтруїзмом [25] та інститутом репутації [26], то в ученого постало питання щодо людської кооперації: "чому люди продовжують взаємодіяти у великих групах, будучи чужинцями (генетично не пов'язаними між собою), і далі беруть участь у швидких і одноразових транзакціях, де користь від репутації нікчемна?" [17]. Джонсон дає відповідь, пояснюючи це таким чином: якщо включити в картину світу всеосяжного і всемогутнього бога / богів, духів предків (надприродних агентів), то потреба в жорсткому контролі учасників кооперації зникає; якщо релігія встановлює норми, то віра в ці норми сама по собі є гарантією їх дотримання під впливом страхів покарання людини в загробному житті або ж у земному житті способом кармічного прокляття. Існування такої загрози не потребує вкладання ресурсів спільноти у стеження та покарання, адже для цього є "всевидяче око" – надприродна істота (істоти), яка знає все про індивіда і готова карати його за порушення норм (егоїстична поведінка), або, навпаки, заохотити за їх дотримання (альтруїзм). Причому ресурси на заохочення також не вимагаються, адже воно діє гарантовано в загробному житті і тільки з частковою імовірністю – у земному [17].

Для того щоб надприродне покарання діяло, люди повинні вірити в нього, а для підтримки цієї віри необхідний груповий ресурс. У пошуку підтвердження Д. Джонсон звернувся до еволюції альтруїзму й геноцентризму. Учений висунув припущення: оскільки релігійність підвищує кооперацію людських груп, то "природний відбір міг віддавати перевагу епігенетичній схильності до релігійної поведінки". Згодом він уточнив, що "природний відбір сприяв вірі в надприродне покарання", а також розширив саме поняття віри. У це поняття, крім релігійності, він включив ще й духовність [14; 17].

Джонсон висунув припущення, що серед людей не існує атеїстів [15]. Це припущення має багато прихильників, але принципова позиція ученого полягає в тому, що природний відбір сприяв вірі в надприродне, а вона, у свою чергу, підвищує кооперацію людей і спонукає їх до альтруїстичної поведінки. Отже, він не просто констатує схильність людей до надприродного (міфічного, містичного) мислення, але й підкреслює його позитивну роль.

Джонсон у своїй теорії терміном "релігія" фактично об'єднує всі релігії світу в їх історичній ретроспективі, містичні та магічні практики й учення. На його думку, все, що має надприродне походження (персоналізоване божество, одухотворена сила природи, трансцендентна надмогутня сутність, духи пращурів), логіку в поведінці (кармічне відпрацювання в індуїзмі є дією універсального закону світопорядку), якийсь неосяжний процес (Сансара, доля, провидіння), служитель культу (шаман) або священний монах-імператор (Далай-лама), – це все релігія. Тож, "релігія генерує альтруїзм" і поширюється на всі її форми і види. З цього приводу учений пише: "релігійне вчення у багатьох традиціях ... [полягає в тому], що найвища ціль життя – альтруїзм" [18].

Прояв альтруїзму в релігійному середовищі залежить від релігійної залученості людини, на яку впливають зовнішні обставини (умови) і внутрішні переживання (характер) звернення до релігії – події, яка в психології розглядається як трансформація особистої ідентичності під впливом релігійного досвіду. Важливо зазначити, що в релігії невід'ємною частиною альтруїстичної поведінки є здійснення пожертв. Пояснення цього явища стає можливим тільки в разі використання міждисциплінарного підходу, поєднуючи та інтегруючи тут концепції і методи філософії, релігієзнавства та феноменології релігії, соціології та психології.

Важливим для розуміння і трактування альтруїзму через призму релігії є інтерпретація поняття: релігія, релігійність, звернення до релігії, а також походження поняття альтруїзм та альтруїстична поведінка.

Термін "релігія" має латинське походження "religio" і означає "зв'язок". Богословське визначення його виходить з віри в існування Бога, тому можна сказати, що "релігія" – це все те, що зв'язує, з'єднує людину з божественним. Аналіз суспільно-історичних джерел релігії доводить, що вона бере початок з часів поклоніння людей усьому божественному. Відтоді з'явилося дуже багато різних інтерпретацій цього поняття. Зокрема, у 1912 р. Дж. Леуба описав 48 різних визначень релігії [3]. Сучасні українські вчені дають досить вдалі визначення, зокрема, за О. Колісник, поняття "релігія" вміщує в себе сукупність істин, наказів і вимог, які регулюють стосунки між людиною та Богом [2], за твердженням Г. Свієнко, релігія є не що інше, як видозмінений образ реальності, у якому проявляється ставлення людини до вищих сил (обряди, організація сакрального тощо) [24]. До того ж варто зазначити, що релігія – це складний двохаспектний феномен, у якому об'єднуються релігійний досвід та релігійна система, де цей досвід реалізується. Така система існує завдяки уявленню, яке артикулює ідею релігії, діяльності, що реалізує її в життя, та інститутів, які організують послідовників цієї ідеї [12].

Похідним від поняття "релігія" є "релігійність", яке виражає індивідуальне ставлення особистості до системи релігійних норм та їх дотримання. Під цим терміном розуміється причетність людини до релігії, або залученість до єдності в спілкуванні зі своїми однодумцями в кооперації. В основі релігійності завжди лежить процес звернення до релігії (релігійна конверсія), який

часто стає переломним моментом у житті людини або поступовим шляхом до релігійних смислів і цінностей. Це подія, яка перетворює релігію з байдужого для людини феномену на її особисте смислове поле.

Проблема релігійного звернення активно й глибоко розроблялась у соціології релігії, де цей феномен визначається як залученість до релігійної спільноти [22; 23]. Цей процес може бути швидким, інтенсивним, радикально змінюючи особистість, або повільним, спокійним, поступово змінюючи її, а це означає – частковим і поверхневим. Такі процеси визначають характер звернення до релігії, який впливає на релігійну мотивацію вчинків людини та характер альтруїстичної поведінки: глибоко релігійні будуть проявляти альтруїзм з більшою вірогідністю, а частково звернені – з меншою.

Часто в дослідженнях альтруїзму використовують похідний термін "альтруїстична поведінка", який вперше було надано Дж. Б. Холдейном (1955) і розвинуто Р. Тріверсом (1974) у межах соціобіології. Поняття альтруїстичної поведінки розглядають як поведінку, спрямовану на благо іншої особи або кооперації, не пов'язану з якимись зовнішніми заохоченнями та не регульовану соціально-нормативними актами. Альтруїзм психологи вважають однією з форм просоціальної (помічної) поведінки, яка визначається як турбота про благо інших без очікування винагороди [23]. Прикладом просоціальної активності є професійна діяльність священнослужителя. У результаті вивчення робіт Я. Рейковського, Р. Адигамова, В. Болучевської, В. Чайкіна та інших науковців знаходимо підтвердження, що в сучасному світі, коли егоїзм, індивідуалізм, жорстокість і жадоба наповнили життя і перевершують співчуття і милосердя, особлива місія покладена на духовенство, дії якого спрямовані на те, щоб давати духовну користь людям. Предметом їхньої діяльності є релігійна культура, мораль і віра, носієм якої виступає сам служитель релігійного культу, окрема людина або певна спільнота (людська кооперація). Рефлексія, емпатія, моральна відповідальність – це ті якості, якими він має володіти. Особлива місія покладається на священнослужителя – це проповідь, у якій він пробуджує почуття братерства і любові, яка допомагає віднайти людині правильний життєвий шлях, спонукає до допомоги немічним, сиротам та ослабленим. Проголошуючи проповідь, священник намагається дати користь душі людини, усвідомлюючи відповідальність, яка покладена на нього Богом, тим самим здійснюючи просоціальну активність у межах своєї професійної діяльності. Служіння релігійному культу, пастві, власний життєвий приклад (відповідальність, внутрішній контроль), розвиток психічних та особистісних якостей і здібностей можна з впевненістю вважати ознаками альтруїстичної поведінки релігійних служителів.

Висновки. Суспільства XXI-го, як і XX століття здебільшого мало зважають на духовність і переважно функціонують на раціональних засадах. Духовне життя – релігійне й нерелігійне – представляє культуру людства, що забезпечує його розвиток. Зважаючи на дуалістичну природу людини та постійне протистояння між добром і злом, сьогодні зростає інтерес до альтруїзму, який проявляється у допомозі та емоційній підтримці людей, в участі в суспільно значущій діяльності, та має прояв у духовному й релігійному житті.

Для висвітлення теми й розуміння зв'язків і впливів між конструктами "духовність", "релігійність" та "альтруїстична поведінка" запропоновано дослідження сутності цих понять, ролі та функції кожного. Проте проблема

залишає за собою чимало нез'ясованих аспектів, які потребують подальшого розгляду феномену альтруїзму через призму релігії й духовності загалом.

Список використаних джерел

1. Багмет І. Альтруїстично-егоїстичні цінності молоді в сучасній Україні. *Наукові праці. Політичні науки*. Т. 12. Миколаїв, 2001. С. 72–74. <https://lib.chmnu.edu.ua/pdf/naukpraci/politics/2001/12-1-23.pdf>
2. Колісник О. П. Духовний саморозвиток особистості : монографія – Луцьк, 2015. 476 с.
3. Спилка Б., Лэдд К. Л. Психология молитвы. Научный подход. Харьков, 2015. С. 18–19.
4. Schweitzer A. Kultur und Ethik. 1st ed. C. H. Beck, 1996.
5. Andreoni J., Rao J. M., Trachtman H. Avoiding the ask: a field experiment on altruism, empathy, and charitable giving. *Journal of Political Economy*. 2017. Vol. 125. № 3. P. 625–653.
6. Arrey A. E., Bilsen J., Lacor P., Deschepper R. Spirituality/religiosity: a cultural and psychological resource among Sub-Saharan African migrant women with HIV/AIDS in Belgium. *PLoS One*, 2016. Vol. 11. № 7.
7. Bar-Tal D. Altruistic motivation to help: definition, utility and operationalization. *Humboldt Journal of Social Relations*. 1986. Vol. 13. № 1–2. P. 3–14.
8. Batson C. D. Sociobiology and the role of religion in promoting prosocial behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1983. № 45. P. 1380–1385.
9. Büssing A., Kerksieck P., Günther A., Baumann K. Altruism in adolescents and young adults: validation of an instrument to measure generative altruism with structural equation modeling. *International Journal of Children's Spirituality*. 2013. Vol. 18. № 4. P. 335–350.
10. Fry P. S. Religious involvement, spirituality and personal meaning for life: existential predictors of psychological wellbeing in community-residing and institutional care elders. *Aging & Mental Health*. 2000. Vol. 4. № 4. P. 375–387.
11. Hamilton W. D. "The Genetical Evolution of Social Behaviour, I & II". *Journal of Theoretical Biology*, 1964. Vol. 7. № 1. P. 1–52.
12. Hill P. C., Hood R. W. Jr. Measures of Religiosity. Birmingham, Alabama, 1999.
13. Huber J. T., MacDonald D. A. An investigation of the relations between altruism, empathy, and spirituality. *Journal of Humanistic Psychology*. 2012. Vol. 52. № 2. P. 206–221.
14. Johnson D. D. P. "God's Punishment and Public Goods: A Test of the Supernatural Punishment Hypothesis in 186 World Cultures". *Human Nature*. 2005. Vol. 16. № 4. P. 410–446.
15. Johnson D. D. P. "What Are Atheists for? Hypotheses on the Functions of Non-belief in the Evolution of Religion". *Religion, Brain & Behavior*. 2012. Vol. 2. № 1. P. 48–70.
16. Johnson D. D. P. *God Is Watching You: How the Fear of God Makes Us Human*. New York, 2015.
17. Johnson D. D. P., Krüger O. "The Good of Wrath: Supernatural Punishment and the Evolution of Cooperation". *Political Theology*, 2004. Vol. 5. № 2. P. 159–76.
18. Johnson D. D. P., Lenfesty H., Schloss J. P. "The Elephant in the Room: Religious Truth Claims, Evolution and Human Nature". *Philosophy, Theology and the Sciences*. 2014. Vol. 1. № 2. P. 200–231.
19. Marx K. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie : Werke. Berlin/DDR, 1976. S. 378–391.
20. Kirkpatrick L. A. Toward an evolutionary psychology of religion and personality. *Journal of Personality*. 1998. № 67. P. 921–952.
21. Koenig L. B., McGue M., Krueger R. F., Bouchard T. J., Jr. Religiosity, antisocial behavior and altruism: genetic and environmental mediation. *Journal of Personality*. 2007. Vol. 75. № 2. P. 265–290.
22. Lofland J., Stark R. Becoming a World-saver : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*. 1965. Vol. 30. P. 862–875.
23. Rambo L. R. Understanding Religious Conversion. New Haven (CT), 1993.
24. Swienko H. Zrodla i funkcji religii. Lublin, 1994. С. 28–30.
25. Trivers R. L. "The Evolution of Reciprocal Altruism". *Quarterly Review of Biology*. 1971. Vol. 46. № 1. P. 35–57.
26. Wedekind C., Milinski M. "Cooperation through Image Scoring in Humans". *Science*. 2000. Vol. 288. № 5467. P. 850–852.

References

1. Andreoni, J., Rao, J. M., & Trachtman, H. (2017). Avoiding the ask: A field experiment on altruism, empathy, and charitable giving. *Journal of Political Economy*, 125(3), 625–653.
2. Arrey, A. E., Bilsen, J., Lacor, P., & Deschepper, R. (2016). Spirituality/religiosity: A cultural and psychological resource among Sub-Saharan African migrant women with HIV/AIDS in Belgium. *PLoS One*, 11(7). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0159488>
3. Bagmet, I. (2001). Altruistic and selfish values of youth in modern Ukraine. *Scientific works. Political sciences*, 12. P. 72–74 [in Ukrainian].
4. Bar-Tal, D. (1986). Altruistic motivation to help: Definition, utility and operationalization. *Humboldt Journal of Social Relations*, 13(1–2), 3–14.

5. Batson, C. D. (1983). Sociobiology and the role of religion in promoting prosocial behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, (45), 1380–1385.
6. Büssing, A., Kerkseick, P., Günther, A., & Baumann, K. (2013). Altruism in adolescents and young adults: Validation of an instrument to measure generative altruism with structural equation modeling. *International Journal of Children's Spirituality*, 18(4), 335–350.
7. Fry, P. S. (2000). Religious involvement, spirituality and personal meaning for life: Existential predictors of psychological wellbeing in community-residing and institutional care elders. *Aging & Mental Health*, 4(4), 375–387.
8. Hamilton, W. D. (1964). "The Genetical Evolution of Social Behaviour, I & II". *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 1–52.
9. Hill, P. C., & Hood R. W. Jr. (1999). *Measures of Religiosity*. Religious Education Press.
10. Huber, J. T., & MacDonald, D. A. (2012). An investigation of the relations between altruism, empathy, and spirituality. *Journal of Humanistic Psychology*, 52(2), 206–221.
11. Johnson, D. D. P. (2005). "God's Punishment and Public Goods: A Test of the Supernatural Punishment Hypothesis in 186 World Cultures". *Human Nature*, 16(4), 410–446.
12. Johnson, D. D. P. (2012). "What Are Atheists for? Hypotheses on the Functions of Non-belief in the Evolution of Religion". *Religion, Brain & Behavior*, 2(1), 48–70.
13. Johnson, D. D. P. (2015). *God Is Watching You: How the Fear of God Makes Us Human*. Oxford University Press.
14. Johnson, D. D. P., & Krüger, O. (2004). The Good of Wrath: Supernatural Punishment and the Evolution of Cooperation. *Political Theology*, 5(2), 159–176. <https://doi.org/10.1558/poth.2004.5.2.159>
15. Johnson, D. D. P., Lenfesty, H., & Schloss, J. P. (2014). "The Elephant in the Room: Religious Truth Claims, Evolution and Human Nature". *Philosophy, Theology and the Sciences*, 1(2), 200–231.
16. Kirkpatrick, L. A. (1998). Toward an evolutionary psychology of religion and personality. *Journal of Personality*, (67), 921–952.
17. Koenig, L. B., McGue, M., Krueger, R. F., & Bouchard, T. J., Jr. (2007). Religiousness, antisocial behavior, and altruism: Genetic and environmental mediation. *Journal of Personality*, 75(2), 265–290.
18. Kolisnyk O. P. (2015). *Spiritual self-development of personality*. PP Ivanyuk V. P. [in Ukrainian].
19. Lofland, J., & Stark, R. (1965). Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*, 30, 862–875.
20. Marx, K. (1976). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In *Werke*. (pp. 378–391). (Karl) Dietz Verlag.
21. Rambo, L. R. (1993). *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press.
22. Schweitzer, A. (1996). *Kultur und Ethik*. C. H. Beck.
23. Spilka, B. (2015). *Psychology of prayer. Scientific approach*. Humanitarian Center [in Ukrainian].
24. Swienko, H. (1994). *Zrodla i funkcji religii* [The source and function of religion]. RW KUL.
25. Trivers, R. L. (1971) "The Evolution of Reciprocal Altruism". *Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35–57.
26. Wedekind, C., & Milinski, M. (2000) "Cooperation through Image Scoring in Humans". *Science*, 288(5467), 850–852.

Надійшла до редколегії 01.11.23

Yuliia Humeniuk, PhD Stud.,
 ORCID ID: 0009-0007-9526-244X
 e-mail: julygumenyuk@gmail.com
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ALTRUISM: SPIRITUAL AND RELIGIOUS ASPECTS

The article presents the results of the investigation of the essence of altruism through the prism of religion as an integral part of spirituality. Here are presented scientific views about spiritual and religious aspects in the research of altruistic behavior of people. Based on the fact that modern societies, for whom material well-being and consumption have become the highest good, comes to the fore the problem of deficiency of spiritual manifestations and high morality, humanity and selfless help to others. Therefore, in the scientific community, as never before, there is an urgent need to study the "eternal" topic of spirituality, subjective well-being of the personality, expression of her spiritual and ethical qualities, manifestations of personality altruistic behavior in relation to the surrounding world. The growing interest in altruism and its manifestation in spiritual and religious life is the basis for investigation of the scientific works of thinkers and scientists of different periods.

Spirituality and religionism, which are often perceived as identical and interchangeable concepts, are actually different. Spirituality is related to the personal search for the meaning of life. Religion refers to an organized social institution, focused on supreme forces and conducts rituals and various practices. It has been established that spiritual and ethical qualities are included: kindness; mercy; compassion; forgiveness; humility, honesty, generosity etc. These qualities are obviously connected with religiosity, with empathy and wisdom and life-affirming meanings. This list doesn't include altruism due to insufficient study of this topic. "Where does altruism, as a phenomenon of the spirit, come out of a person?" The answer to this question can be found in two opposite directions: biological and cultural, which are briefly described in the article. Cultural altruism becomes possible in a community that focuses on spiritual values or in religious cooperation. In this context, emphasis is made on the fundamental work "Culture and Ethics" by A. Schweitzer, which is an example of service to humanity. Valuable in the religious aspect is D. Johnson's hypothesis, which provides an explanation of the evolutionary significance of religion and the manifestation of altruism through the prism of supernatural punishment.

Important for the understanding and interpretation of religious altruism became the interpretation of these concepts: religion, religiosity, appeal to religion, as well as interpretation of the concept of altruism and the derived term "altruistic behavior". It is classified as one of the forms of prosocial behavior, when concern for the welfare of others is shown without expecting a reward. An example of prosocial activity is the professional activity of a churchman. This article focuses on personal qualities and activities of a religious figure and indicates his altruistic behavior in his own inner spiritual growth and constant service to the religious cult.

The scientific investigation was conducted and became the basis for further research, also identified directions and determined the importance and depth of this problem.

Keywords: spirituality, spiritual and ethical qualities, religion, altruism, altruistic behavior, prosocial behavior, clergy, churchman.

УДК 1(091)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.16>

Vitalii Turenko, DSc (Philos.), Senior Researcher,
ORCID ID: 0000-0003-0572-9119
e-mail: vitali_turenko@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Eugenia Netetska, PhD, Assist.
ORCID ID: 0009-0005-6502-1974
e-mail: netetskya@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

EMPEDOCLES' PHILOSOPHY OF POLITICS AND LAW: BETWEEN PRACTICE AND THEORY

The proposed article reveals in detail the socio-political activity and philosophical work of Empedocles in the context of the problems of the state and law.

It is proved that the political and philosophical beliefs of Empedocles were connected with the social and political situation in his native city of Akragas. After all, during the period of his life Akragas of the 5th century. B.C. was slowly recovering from the era of tyranny, and therefore, with reflections, the thinker tried to prevent someone else from seizing power. Luxury and tyranny were spread over mainland Greece and Sicily. This fact explains why Empedocles had to direct his criticism: he wanted to preserve the freedom that he and his fellow citizens had finally won.

It is well established that Empedocles was a supporter of Propythagorean sentiments, although he did not particularly welcome aristocracy or democracy. In his fragments about the world structure, one can trace the thought about the beneficial consequences of harmony and friendliness for society, as well as the negative consequences of hatred and destructiveness. The Akragans thinker clearly adhered to anti-tyrannical views, but the idea of theocratic rule was implicitly seen in him. We consider him a follower of the Pythagorean understanding of the nature and meaning of laws, as he is also convinced of the predominance of natural law over written law. The Sicilian philosopher tried to give the general public a received Pythagorean understanding of political and legal issues, but it was not approved by the majority of the regional authorities.

Keywords: Empedocles, early Greek philosophy, the political philosophy of archaic Greece, democracy, Pythagoreans, pre-Socratics.

The figure of Empedocles – one of the most striking representatives of early Western Greek culture – is quite mysterious. He is known as a philosopher, naturalist, politician, orator, and poet. It is not clear whether the claims that he was also a doctor, magician, and shaman are true. Most of the stories about his life and death are legendary.

The philosopher came from a noble and wealthy family in the city of Akragas. His grandfather, also called Empedocles, was an equestrian and winner of the Olympics in 496 BC. Grandfather Empedocles influenced state affairs as well: this high position is evidenced by the powers and privileges of ambassadors, that is, he acted as a public figure. His father Meton was a prominent politician. After his death around 472 BC, tyrant Theron, turbulent times began in Akragas. The tyrant's successor, his son Phrasidas, was to go into exile only after a year of reign. In this political reorientation of the city, Meton played a leading role on the side of the anti-tyrants.

It is worth noting that Empedocles was offered royal honors, which he refused. The question arises, why exactly was this offered to him, and what was the reason for the refusal? In the history of Greek philosophy before Empedocles, there was already a case when the people asked a philosopher to reign over them. In particular, we can also mention that at the beginning of the V century. B.C. residents of the Asia Minor city of Ephesus, frightened by anarchy and disorder in their state, remembered the times of peace under the rule of the kings and offered the royal crown to the philosopher Heraclitus. Accordingly, there is nothing surprising in the assumption that the family of Empedocles also belonged to some ancient royal family. It is difficult to find another reason why the entire people showed their will to see the philosopher as king and to restore the patriarchal-heroic power.

Of course, the idea of a democratic state won. Empedocles was committed to the side of the supporters of

democracy and strongly opposed efforts that, in his opinion, were aimed at tyrannical rule. He succeeded in breaking up the organization known as the "Assembly of a Thousand", which probably had an oligarchic purpose.

He had envious and ill-wishers among the family and official nobility. As a people's favorite, benefactor, and guardian of the law, he stood in the way of many political upstarts who had enough motives to get rid of him. The most convenient way for this is expulsion. Timaeus unequivocally states that Empedocles was forced by the machinations of his enemies to go to the Peloponnese, where he died in exile. When he wanted to return to his hometown, powerful opponents prevented him. Referring to Aristotle and Heraclides of Pontus, Diogenes writes that Empedocles was sixty years old, that is, his death dates back to approximately the mid-30s of the V-th century. B.C. The circumstances of death are unknown. Of course, a significant list of political speeches is attributed to him.

The following evidence about Empedocles has survived to our time in the context of the issues we are investigating:

1. "Neontheos of Cyzicus [...] says that after the death of Meton a tyranny was gradually beginning to develop, but that then Empedocles persuaded the Agrigentines to put an end to their dissensions and to practice political equality" (Νεάνθης δ' ὁ Κυζικηνὸς [FGrH 84 F 28] ὁ καὶ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν εἰπὼν φησὶ Μέτωνος τελευτήσαντος τυραννίδος ἀρχὴν ὑποφύεσθαι· εἶτα τὸν Ἐμπεδοκλέα πείσαι τοὺς Ἀκραγαντίνους παύσασθαι μὲν τῶν στάσεων, ἰσότητά δὲ πολιτικὴν ἀσκεῖν) [22 P18 LM (31 A1 DK) – Diog. Laert. VIII 72];

2. "[...]Timaeus says in his first and second books (in fact he often mentions him) that he seems to have acquired the opposite opinion...political constitution ..., at least wherever in his poetry [scil. he appears?] as a braggart and narcissist; for at least he says [...] = D4.4-5a] and the following lines" ("ὁ γὰρ τοι Τίμαιος ἐν τῇ πρώτῃ καὶ δευτέρῃ [FGrH 566 F 2], πολλάκις γὰρ αὐτοῦ μνημονεύει, φησὶν

ἐναντίαν ἐσχηκέναι γνώμην αὐτὸν «ἐν» τε τῇ πολιτείᾳ «καὶ ἐν τῇ ποιήσει» ὅπου μὲν γὰρ μέτριον καὶ ἐπιεικὴ φαίνεσθαι, ὅπου δ' ἀλάζονα καὶ φίλαυτον [ἐν τῇ ποιήσει]· φησὶ γοῦν [31 B 112, 4 DK], χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὕμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς πωλεῦμαι, καὶ τὰ ἐξῆς"] [22 P20 LM (31 A1 DK) – Diog. Laert. VIII 66].

3. "[57] He [scil. Aristotle] also says in his *On the Poets* [...] that, after he had written other poems-The Expedition of Xerxes and the Prelude to Apollo-a sister of his (or daughter, as Hieronymus says) later burned them, the prelude involuntarily, but the Persian poem voluntarily, since it was unfinished. [58] And he says in general that he also wrote tragedies and political discourses. But Heraclides [i.e. Lembos], the son of Sarapion, says that the tragedies are by someone else. Hieronymus says that he had come across forty-three of them, Neanthes that he wrote the tragedies when he was young and that he himself had come across seven of them." ("[57] ἐν δὲ τῷ Περὶ ποιητῶν [fr. 70 Rose] φησιν ὅτι καὶ Ὀμηρικὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονεν, μεταφορητικὸς τε ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος· καὶ διότι γράψαντος αὐτοῦ καὶ ἄλλα ποιήματα τὴν τε τοῦ Ξέρξου διάβασιν καὶ προσίμιον εἰς Ἀπόλλωνα, ταῦθ' ὕστερον κατέκαυσεν ἀδελφὴ τις αὐτοῦ (ἢ θυγάτηρ, ὡς φησιν Ἰερώνυμος, τὸ μὲν προσίμιον ἄκουσα, τὰ δὲ Περσικά βουληθεῖσα διὰ τὸ ἀτελείωτα [58] εἶναι. καθόλου δὲ φησι καὶ τραγωδίας αὐτὸν γράψαι καὶ πολιτικούς· Ἡρακλείδης δ' ὁ τοῦ Σαραπίωνος [FHG III. 169] ἑτέρου φησὶν εἶναι τὰς τραγωδίας. Ἰερώνυμος δὲ τρισὶ καὶ τετραράκοντά φησιν ἐντετυχηκέναι, Νεάνθης [FGH 84 F 27] δὲ νέον ὄντα γεγραμέναι τὰς τραγωδίας καὶ αὐτῶν ἑπτὰ ἐντετυχηκέναι" [22 P25 LM (31 A1 DK) – Diog. Laert. VIII 57–58];

The foreign historian of philosophy P. Horky notes that "the text of Diogenes Laertius preserved in its brief description the democratic character and the act of Empedocles as something completely special and completely unique among the preserved evidence. He did not simply convey an anecdotal account, which appears to be completely unreliable, as some have thought, but invented the political activities of Empedocles for the sole purpose of entertaining the public. Diogenes Laertius probably preserved an important inner cover text, representing the early Hellenistic historian Timaeus's account of Tauromenius' dialectical appropriation and Aristotle's character criticism of Empedocles in his *On the Poets*. Diogenes seems to have preserved not only the Aristotelian characterization of Empedocles as an anarchist whose poems exhibit qualities of egocentric boasting, but also other evidence. They are absent due to the almost complete loss of the text "On the Poets", where Aristotle compared the character of the poets with the poems they composed. So we have new concrete proof of Aristotelian virtue ethics when artistic expression forms the author's character. In addition, Diogenes preserved clues to his own method of historical explanation of Timaeus, which is really valuable, because the treatises of the Hellenistic historiographers are lost, including most of Timaeus' own writings. The above evidence suggests that Timaeus was actually well aware of peripatetic historiographical and even philosophical trends. He probably chose to adapt them to his own purposes in the structure of his stories, even if it was parodying.

Timaeus reacts unusually to Aristotle's description of the character of Empedocles, but we must take into account the fact that we have little evidence of historiographers of the Hellenistic era with criticism and evaluation of Aristotle's methodology outside the

Peripatetics until the history of Polybius in the middle of the 2nd century. to n. e. Timaeus seems to nod towards the idea of Empedocles as a supporter of democracy and democratic values, δόμετικὸς ἀνὴρ, which would resonate with anyone who has read or heard the orators of Aeschines or Demosthenes in Athens. According to Timaeus, Empedocles acts as a Demosthenic philosopher, a man who ethically rejected the excesses of kingship and protected the rights of the Acragas's people from the threats of tyranny and oligarchy. However, we cannot say with absolute certainty whether the account of Empedocles' political activities in Diogenes Laertius' *Lives and Thoughts of Eminent Philosophers* is a historically accurate account of Empedocles' participation in the founding of a new democracy in Acragas in the 470s-460s BC" [3, p. 66–67].

The opinion of another researcher I. Andolfi seems close to us, who emphasizes: "Despite the strong individuality and charisma that can be felt in his poems, many ancient sources testify that Empedocles opposed tyranny and oligarchy and was on the side of the people. This idea fits very well with the situation in V-th century Acragas, where the city was slowly recovering from the previous era of tyranny and trying to prevent someone else from seizing power. Luxury and tyranny were spread over mainland Greece and Sicily. This circumstance explains why Empedocles had to direct his criticism at the luxurious habits of his fellow-citizens, in order to prevent them from seizing power: he wished to preserve the liberty which he and his fellow-citizens had finally won" [1, p. 226].

In the field of law, attention is drawn to the list of Empedocles' maxims regarding the prohibition of killing the living. This is obviously the influence of training in the Pythagorean school. Note that he was expelled from it, because he tried to implement the principles and ideals of this school not "for the chosen ones", but for the general public.

For argumentation of this, it can cite a number of testimonies about him:

1. "[...] and as Empedocles says with regard to not killing what possesses life: for it is not the case that this is rightful in some cases but not rightful in others, But what is lawful for all, through the wideruling Aether it extends continuously and through the boundless light" [22 D27a LM (31 B135 DK) – Rhet. I.13 1373b14-16];

2. "[127] Pythagoras, Empedocles, and most of the other Italians say that there exists for us a community not only with regard to one another and with regard to the gods, but also with regard to the irrational animals. For there exists a single breath that penetrates through the whole world like a soul, which also unifies us with them. [128] That is why if we kill them and feed on their flesh we will be committing an injustice and an impiety, as if we were killing our relatives. This is why these philosophers urged that we abstain from living beings and said that those men were committing an impiety who redden the altar of the blessed with hot blood. [129] And Empedocles says somewhere, [...] = 028] and [...] = D29]. [130] This is what the disciples of Pythagoras urged in error: for it is not because there is a breath penetrating us and them that we have a relation of justice with regard to the irrational animals." [22 R39 LM (ad 31 B136 et B137 DK) – Sext. Emp. Adv. Math. 9.127–30];

3. What kind of meal would not be expensive for which a living being is killed? Do we consider life to be a small expense? I am not yet speaking about that of a mother or father or of some friend or a child, as Empedocles said [cf. D29], but of what at least possesses sensation [...]. But consider which of the two groups of philosophers is better

at making us gentle, those [i.e. the Cynics] who bid us eat our children, our friends, our fathers, our wives, since they are dead, or else Pythagoras and Empedocles, who accustom us to exercise justice with regard to other species too? [22 R62 LM – Plut. Esu cam. 2.3 997D-E].

His idea of Themis as justice also seems interesting to us, because it has a Pythagorean undertone. In opposition to the state legality, which sanctions the social and property inequality of people, the Pythagoreans put forward the principle of natural law, based on the initial, God-given equality of all living beings. Usually, this idea is attributed to the Greek sophists, because it received conceptual and rhetorical development from them. However, its origins lie in the sacral-theocratic ideology of the Orphics and Pythagoreans (note that Empedocles was simultaneously a Pythagorean, a sophist, and a teacher of sophists). The main content of the theory of natural law is to contrast state-political legality as artificial and therefore unjust with natural-divine legality as natural and therefore fair. For Pythagoras and Empedocles, according to Cicero, "all living beings are in the same legal position" [De civ. III, 11, 19]. This cosmopolitan right is not founded by men, not created by a legislator; it is a natural being from the beginning and has a substantial affiliation. Therefore, there is no right for the eminent, nor the noble, nor the disenfranchised, nor the insignificant, because, as Empedocles says: "The general law penetrates through the etheric abysses and through the immeasurable distances of the heavenly light" [Arist.Rhet. I, 13. 1373b4]. This idea of a natural cosmic democracy is the basis of the Pythagorean social utopia.

Synesius writes: "[I] The nature of the world has two [scil. sources], one of them luminous, the other indistinct [...] [4]. A law of Themis has been laid down proclaiming to souls that anyone of them that, having spent time in the very bottom of what exists, preselVes its nature and maintains itself unpolluted, flows back once again along the same path and spills back into its own source, just as those that have escaped somehow from the other portion inhabit by a necessity of nature underground places that are akin to them: [...] = D24.2-3]" [22 R52 LM (ad 31 B121 DK) – Synes. Provid. 1 1.3–4]

Empedocles' theory of the alternating dominance of Love and Strife in the world with the corresponding interconnected processes is considered to be important from a political point of view.

This is how Hippolytus writes about it: [4] He says that all the elements from which the world has been constituted and composed are six: two that act as matter, earth and water; two as instruments thanks to which the material ones are organized and transformed, fire and air; and two work on the matter thanks to these instruments and fashion it, Strife and Love. He speaks as follows: [citation and exegesis of D57; cf. R92]. [8] And Love is a kind of peace and unanimity and fondness that chooses that the world be one, perfect, well adjusted; Strife by contrast always tears apart [scil. the world], which is one, chops it into pieces, or makes many out of one. [9] Thus Strife is the cause of all creation; he says that it is 'baleful' [073.250], that is, destructive, for it matters to him that this creation continue throughout all eternity. And destructive Strife is the demiurge and craftsman of the birth of all the things that

are born, while Love is the cause of the departure out of the world of the things that are born and of their transformation and restoration in the One [10] [...]. Fire, <water,> earth, and air die and are reborn. [II] For when the things generated by Strife die, Love takes them over and leads, adds, and as- similates them to the whole, so that the whole remain one, and eternally organized by Love in the mode of unicity and of unity [12]. But when Love makes one out of the many and assimilates to the One the things that have been tom apart, then in tum Strife tears them away from the One and makes them many, that is fire, water, earth, air, and what is born out of these: animals, plants, and all the parts of the world that we perceive. [13] And regarding what the configuration of the world is as it is organized by Love, he speaks as follows: [...] = 092; cf. 093.2-3]. Love is the cause of the departure out of the world of the things that are born and of their transformation and restoration in the One [10] [...]. Fire, <water,> earth, and air die and are reborn. [II] For when the things generated by Strife die, Love takes them over and leads, adds, and assimilates them to the whole, so that the whole remain one, and eternally organized by Love in the mode of unicity and of unity. [12] But when Love makes one out of the many and assimilates to the One the things that have been tom apart, then in tum Strife tears them away from the One and makes them many, that is fire, water, earth, air, and what is born out of these: animals, plants, and all the parts of the world that we perceive. [13] And regarding what the configuration of the world is as it is organized by Love, he speaks as follows: [...] = 092; cf. 093.2–3]; [22 R89 LM – Hipp. Haer. 7.29.3–31.4]

So, the consequences become obvious when friendship, harmony and good relations prevail in society or, on the contrary, hatred, treachery, insults and destructive actions.

Thus, taking into account the evidence, fragments and modern scientific developments, we come to the conclusion that Empedocles was a supporter of Propythagorean sentiments, although he did not particularly welcome aristocracy or democracy. In Empedocles' fragments about the world structure, one can trace the thought about the beneficial consequences of harmony and friendliness for society, as well as the negative consequences of hatred and destructiveness. The Acragas thinker clearly adhered to anti-tyrannical views, but the idea of the theocratic rule was implicitly seen in him. We consider him a follower of the Pythagorean understanding of the nature and meaning of laws, as he is also convinced of the predominance of natural law over written law. The Sicilian philosopher tried to give the general public a received Pythagorean understanding of political and legal issues, but it was not approved by the majority of the powerful in that region.

References

1. Andolfi, I. (2020). Empedocles arbiter symposii: luxury, political equality, and bizarre dinner parties in fifth-century Acragas. *Histos*, (14), 226.
2. Western greek thinkers. (2016). In A. Laks & G. W. Most (Eds.), *Early greek philosophy* (A. Laks & G. W. Most, Trans.; Vol. 5, Part 2, pp. 317–737). Harvard University Press. <https://www.loebclassics.com/view/LCL528/2016/volume.xml>
3. Horky, P. S. (2020). Empedocles democraticus: hellenistic biography at the intersection of philosophy and politics. In *Early Greek Ethics* (pp. 66–67), Oxford University Press.

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

Є. В. Нетецька, канд. філос. наук, асист.
ORCID ID: 0009-0005-6502-1974
e-mail: netetskyu@gmail.com
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЕМПЕДОКЛІВСЬКА ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ І ПРАВА: МІЖ ПРАКТИКОЮ І ТЕОРІЄЮ

Детально розкрито суспільно-політичну діяльність та філософський доробок Емпедокла в контексті проблематики держави і права.

Доведено, що політико-філософські переконання Емпедокла були пов'язані з суспільно-політичною ситуацією у його рідному місті Акрагант. Адже на період його життя Акрагант V ст. до н. е. повільно відновлювався після епохи тиранії, а тому рефлексіями мислитель намагався перешикувати комусь іншому захопити владу. Розквіш і тиранія були поширені на материковій Греції та Сицилії. Ця обставина пояснює, чому Емпедокл мав спрямовувати свою критику: він хотів зберегти свободу, яку він та його співгромадяни наразі здобули.

Обґрунтовано, що Емпедокл був прихильником піфагорійських настроїв, хоча і не надто вітав аристократію чи демократію. У його фрагментах про світобудову простежується думка про наслідки користі злагоди і приязні для суспільства, а також про негативні наслідки від ненависті та деструктиву. Акрагантський мислитель однозначно дотримувався антитиранічних поглядів, проте в нього все ж імпліцитно проглядалася ідея теократичного панування. Вважаємо його послідовником піфагорійського розуміння природи і значення законів, оскільки він також переконаний у превалюванні природного закону над писаним. Сицилійський філософ намагався дати широкому загалу рецепційоване піфагорійське розуміння політико-правничої проблематики, однак воно не отримало схвалення у більшості можновладців регіону.

Ключові слова: Емпедокл, рання грецька філософія, політична філософія архаїчної Греції, демократія, піфагорійці, досократики.

УДК 001

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.17>

Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0002-2054-0405

e-mail: profshashkova@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

С. А. Крилова, д-р філос. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0002-5528-7438

e-mail: ana.swetly@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

АКАДЕМІЧНА ДОБРОЧЕСНІСТЬ І АКАДЕМІЧНА ХАРИЗМА ВЧЕНОГО: ЦІННОСТІ ВІДКРИТОСТІ Й ДОВІРИ

Розглянуто особливості зв'язку академічної доброчесності й академічної харизми вченого. Питання в сучасному суспільстві актуалізовано тим, що, з одного боку, наукові й освітні установи, передусім університети, усе інтенсивніше конкурують між собою у науковій сфері. А з іншого боку, наукові досягнення потребують соціального схвалення і соціальної прийнятності.

Розглянуто етос науки, його система норм і цінностей, яка регулює діяльність наукової спільноти, об'єднує у цілісність, встановлює зв'язки із суспільством. Показано високий ступінь довіри в суспільстві до професії вченого та його причини. Розкрито, що вимога дотримання цінностей наукових досліджень – відкритості, об'єктивності, чесності, солідарності – здійснима лише за умови відповідального ставлення учених до визначення критеріїв належної дослідницької поведінки та адекватного реагування на порушення чеснот. У такому розумінні розглянуто принципи академічної доброчесності.

Водночас показано, що наука – це діяльність особиста, яка потребує зосередженості й індивідуального самозаглиблення. Академічну харизму визначено як здатність вченого до особистісних винаходів, які виникають у співтворчому комунікативному просторі, що включає у себе минуле, сучасне і майбутнє. Наявність академічних харизматиків у освітньому й науковому просторі оживлює академічну доброчесність, додає її формальний і навіть саморепресивний характер.

Показано, що шлях справжнього вченого – у русі від академічної доброчесності, коли він вивчає попередню традицію і чесно знаходить своє місце серед наявних напрямів, до академічної харизми, коли в нього з'являється можливість створити власний напрям і школу. Академічна харизма викладача, його зануреність у вир власної наукової творчості ініціює його учнів і послідовників на власну творчість. У результаті академічна доброчесність стає не чимось зовнішнім і репресивним, а внутрішнім стрижнем молодого вченого, який резонує з потребою і здатністю творити в науковій діяльності.

Ключові слова: академічна доброчесність, академічна харизма, наука, учений, довіра, етос науки, наукова творчість.

Актуальність теми. Чи заслуговує на довіру професія вченого? Чи існує залежність індексу довіри до цієї професії від соціально-культурного контексту або від особистості й харизми самого вченого? Які чесноти переважають у суспільному схваленні людей науки? Дослідження таких питань стає все більше актуалізованим у сучасному контексті. Справді, авторитет учених, знавців, виробників знань у сучасному суспільстві знання досить високий. Причиною такого ставлення, безперечно, є переконання у тому, що наука сприяє досягненню суспільно схвалених цілей. Особливо важливи для аналізу наявного ступеня довіри до науки є прояснення ціннісного виміру діяльності вченого, його співвіднесеності з базовими цінностями культури. **Метою статті** є обґрунтування концептів академічної доброчесності й академічної харизми як інтегральних компонентів етосу сучасної науки та аналізу особливостей взаємозв'язку академічної доброчесності й академічної харизми в науковій діяльності вченого.

Основні результати. Наукові дослідження від самого початку свого розгортання засновуються серед іншого на довірі. Спочатку – на довірі до знавців, тих, кого вважали носіями унікальних знань, умінь і мудрості, згодом – на довірі до авторитету і авторитетних текстів, а від часів формування у новоевропейський період сучасної науки – на довірі до прагнення істини, досягати якої стало програмною метою для всіх, хто присвятив своє життя заняттям наукою, науковим дослідженням. Мабуть, саме останнім засновком як визначальною чеснотою діяльності науковця пояснюється незмінно висока довіра в суспільстві до науки загалом і до професії

науковця зокрема. З історії науки знаємо, що на початку минулого сторіччя навіть згадування про використання науки чи викладення думки мовою, яка нагадувала наукову фразу, було достатнім для публічної людини, щоб переконати слухачів у правильності своїх тверджень [6]. Чим більше мовець здавався схожим на вченого, тим більш переконливим він сприймався.

Ipsos Group – міжнародна маркетингово-дослідницька компанія з 2018 р. визначає Глобальний індекс довіри – *Global Trustworthiness Index*, і на підставі опитування відстежує, наскільки люди з різних країн світу бачать професії як такі, що заслуговують чи не заслуговують їхньої довіри. З 26 травня до 9 червня 2023 року включно Ipsos було проведено опитування у 31 країні, на основі результатів якого було визначено *Global Trustworthiness Index 2023* до переліку професій з 18 різних груп, включно з професією вченого [11]. Стабільно протягом років, коли були проведені опитування, лікарі і вчені зберігають свої позиції найнадійніших професій у світі. Майже шість із десяти учасників глобального відбору вважають, що професії лікаря і вченого заслуговують довіри на 58 % та 57 % відповідно (показник, близький до попередніх років). Цікаво, що професія політика також стабільно залишається такою, що найменше заслуговує на довіру людей, – всього 14 % [11].

Спробуємо дати відповідь на запитання, що засвідчують такі результати опитування. Відомий соціолог науки Макс Вебер акцентував увагу на тому, що віра в науку і цінність наукової істини є зовсім не природною властивістю людини, а продуктом конкретної культури [1]. Це означає, що довіра може перетворюватись на сум-

нів чи навіть на вороже ставлення до науки та її цінностей. А значить, важливою і необхідною умовою для соціальної прийнятності науки є соціальне схвалення її досягнень, яке проявляється в існуванні спільного переконання у тому, що наука сприяє досягненню схвалених суспільством цілей, а також у спільному відчутті, що цінності науки збігаються з базовими культурними цінностями. Тобто результати опитування Ipsos засвідчують високий ступінь соціального схвалення наукової діяльності як ціннісно позитивної для людини.

Високий ступінь довіри в суспільстві до професії вченого можна пояснити високою оцінкою значення "індексу" довіри в межах самої наукової спільноти. В особистому спілкуванні людей науки роль довіри значно підсилена існуванням наступності й наукової традиції, яка ґрунтується на дотриманні обов'язкового для науковця комплексу професійних норм і цінностей. У соціальний контекст сучасна наука вбудована як соціальний інститут, регулятивними функціонування якого є спеціальний комплекс норм і цінностей – етос науки, імперативи якого визначають функціонування науки як соціального інституту із виробництва знання і забезпечують нормативну основу діяльності наукової спільноти та професійної поведінки вченого. Справді, дослідники мають довіряти науковому доробку своїх попередників, а суспільство загалом має з довірою ставитися до досягнень наукової спільноти.

Концепт етосу науки, введений у широкий науковий обіг соціологом науки Робертом Мертоном, підвищив інтерес до аналізу стосунків науки і моралі, а саме – специфіки прояву професійної моралі вчених у суспільстві, яка виявляється у невідповідності між належним (норми) і сущим (практики) [10]. За Р. Мертоном, етос науки – це емоційно насичений комплекс цінностей і норм, які поділяють учені, виражений у формі приписів, заборон, переваг і дозволів, які легітимуються у термінах інституціональних цінностей. Комплекс визначений як сукупність чотирьох інституціональних імперативів: універсальність (*universalism*), комунізм (*communism*), незацікавленість (*disinterestedness*), організований скептицизм (*organized skepticism*). (За першими літерами – CUDOS.)

Норма універсальності засвідчує, що наука є найдемократичнішим підприємством із відомих людству. Ця вимога передбачає, що оцінка наукового результату залежить лише від його змісту і ґрунтується не на персональному рівні. Норма комунізму (комуналізму) визначає відкритість результатів наукових досліджень для наукової спільноти. Результати науки мають стати надбаннями наукової спільноти, доступними для всіх, оприлюдненими в повному обсязі. Ця вимога є приписом рівності членів наукової спільноти щодо права на істину. Норма незацікавленості (безкорисності) – це вимога-припис відкритості наукової комунікації, незалежності істинності чи хибності наукових висловлювань від корисності та особистої вигоди. Організований скептицизм – вимога критичного ставлення як до власних ідей, так і до ідей колег.

Як цілісність науковий етос можна вивести зі спільної вимоги обов'язковості дотримання його настанов та моральної єдності й солідарності вчених, яка виявляється в організації і проведенні наукових практик. А що власне означає в науковій діяльності та спілкуванні *виявляти солідарність* і коли існує право апелювати до солідарності? У науці виявлення солідарності є передовсім формою моральної самовідданості, відвагою до дій, а моральний вимір стосунків визначається довірою, тобто ситуацією, яка характеризується очікуванням взаємності

та заснована на тривалій упевненості в такій взаємності, яку забезпечує дотримання імперативів етосу науки (на відміну від солідарності як соціального феномену, яка доволі ситуативна, конвенціонально мінлива і не настільки переконлива, як моральні мотивації).

Вимога дотримання згаданих цінностей наукових досліджень – відкритості, об'єктивності, чесності, солідарності – можлива лише за умови відповідального ставлення дослідницької спільноти до визначення критеріїв належної дослідницької поведінки та адекватного реагування на загрози або порушення чеснот. У такому розумінні співмірність якостей науковця із завданнями наукової діяльності закладена найбільшою мірою у принципи академічної доброчесності.

Концепт "академічної доброчесності" активно впроваджений у сферу сучасної наукової та освітньої діяльності. І хоча цей концепт залишається змістово відкритим до уточнення, головне, що в його визначеності поєднані етичні норми і правила поведінки в професійному середовищі. Будемо керуватися визначенням у законі: "Академічна доброчесність – сукупність етичних принципів та визначених законом правил, якими мають керуватися учасники освітнього процесу під час навчання, викладання та провадження наукової (творчої) діяльності з метою забезпечення довіри під час навчання та/або наукових (творчих) досягнень" (Стаття 42 "Закону України про освіту") [2].

Невідповідна принципу академічної доброчесності поведінка в освітній чи науковій діяльності піддається критиці. Зокрема, до таких відхилень зараховуємо плагіат, фабрикацію, фальсифікацію. Академічний плагіат розуміється як оприлюднення наукових результатів чи ідей, отриманих іншими особами, як результатів власного дослідження, або відтворення опублікованих текстів інших авторів без зазначення авторства. Фабрикація є вигадкуванням чи приписуванням даних або ж фактів, які використовуються у наукових дослідженнях. А фальсифікація визначається як свідомо зміна чи модифікація наявних даних, які стосуються освітнього процесу чи наукових досліджень.

У межах філософського підходу академічна доброчесність постає як складна цілісність із характерними інтегральними складниками, які водночас визначають умови функціонування такої цілісності. До останніх належать відкрита наука (*open science*), етика науки та відповідна дослідницька практика – *research integrity*. Відкрита наука уможливорює наявність схвалення і довіри в суспільстві до наукових досліджень. Елементами відкритої науки є відкритість і доступність освіти, відкритий доступ до публікацій, відкриті дані та відкрите рецензування наукових досліджень, відкрита методологія, відкрите програмне забезпечення, побудова мережі комунікативних зв'язків наукової спільноти, заснованої на відкритості експертизи й експертних оцінок тощо. Такі питання обговорювалися в межах I Міжнародної конференції "Відкрита наука та інновації в Україні 2022" та II Міжнародної конференції "Відкрита наука та інновації в Україні 2023".

Етика науки пов'язана, як уже зазначалося, з проблематикою етосу науки як комплексу норм і цінностей та можливостей їх мінливості, з питаннями академічної свободи дослідника, етичних вимог та етичних оцінок наукових досліджень, укладанням етичних кодексів учених, формуванням етичних та біоетичних комітетів тощо.

Розуміння цілісності наукового дослідження як його життєвого циклу від початкової ідеї до проведення дослідження та його поширення забезпечує вимога

Research integrity – належної дослідницької практики з урахуванням сприяння середовища та інституцій щодо її покращення і зміцнення довіри та впевненості в усіх аспектах дослідницького процесу. Основними складниками дослідницької практики є чесність у всіх вимірах дослідження; відповідність до чинних дисциплінарних норм і стандартів у проведенні досліджень та повідомленні результатів; прозорість і відкритість у декларуванні дослідницьких інтересів, доступ до результатів досліджень, обмін результатами для визнання їхньої цінності; професійна ввічливість та повага до всіх учасників дослідження тощо.

У попередньому викладі зроблено акцент на соціальному вимірі науки та комплексі норм і цінностей етосу науки, який регулює діяльність наукової спільноти, об'єднує у цілісність, встановлює зв'язки з суспільством. Але наука – це не лише колективна й солідарна діяльність, це діяльність особиста, яка потребує зосередженості й індивідуального самозаглиблення. Немає сумнівів, що відомі вчені були новаторами, ідеї яких тією чи іншою мірою вступали у суперечність із наявними парадигмальними основоположеннями. Саме тому вони і формували інші парадигми, які відкривали для наукової спільноти і всього людства нові горизонти пізнання й діяльності.

У такому вимірі важливо усвідомлювати, що академізм – це не просто система правил, норм, традицій, які існують в університетах і академіях у конкретних соціокультурних контекстах. Академізм – це й вищий рівень творчої діяльності в культурі, зокрема в науковій культурі, коли нові ідеї, концепції, теорії є не просто результатом вільного пошуку, який може призвести до "винайдення велосипеда", а такого пошуку, який ґрунтується на глибокому пізнанні попередньої традиції. Справжній академічний учений, учений-професіонал, на відміну від ученого-дилетанта, спочатку системно "пізнає пізнане", щоб потім прийти до "пізнання непізнаного" [5].

Отже, академічне новаторство в науці є не просто діяльністю особистості, відстороненої від інших, це – співтворча взаємодія. Це не лише реалізація волі до творчості, а й волі до спів-творчості. При цьому співтворчість не лише з тими визнаними новаторами, які були в минулому, і досвід яких вивчається для того, щоб зробити справжнє відкриття, а й з колегами, які займаються творчою дослідницькою діяльністю у просторі сучасності, а також зі студентами й аспірантами, які є майбутнім науки.

Спробуємо прояснити розуміння академічної харизми – здатності вченого до особистісних винаходів, які виникають у співтворчому комунікативному просторі, що включає в себе минуле, сучасне й майбутнє. Наявність академічних харизматиків у освітньому й науковому просторі оживлює академічну доброчесність, долає її формальний і часто репресивний і саморепресивний характер. Можемо припустити, що дослідницький шлях справжнього вченого полягає в русі від академічної доброчесності, коли він спирається на попередню традицію і чесно знаходить своє місце в наявних напрямках і школах, до академічної харизми, коли в нього з'являється можливість створити власний напрям і школу.

Щоб глибше зрозуміти, у чому сутність академічної харизми, з'ясуємо, що таке харизма. Можна погодитися з М. Вебером, який визначає цей феномен як "авторитет креативного особистісного дару" [1]. Харизма завжди пов'язана з особистістю, яка розвивається і постій-

но виходить за свої межі. У. Кларк вважає, що академічна харизма існує у наукових дослідженнях ученого, що наявні в оригінальних текстах; важливо, що вона не обмежується лише яскравою вербальною самопрезентацією [9, с. 4]. Це іскра геніальності у творах, що формує розвиток академічного харизматика [9, с. 3]. Цілісність у різних її вимірах є фундаментальною характеристикою особистості з харизмою.

Можна припустити, що оригінальність і глибина текстів ученого, який має академічну харизму, базуються на його світогляді і цінностях [3]. Для того щоб змінити застарілі підходи, зробити парадигмальне відкриття і переконати в цьому наукову спільноту, академічний харизматик повинен мати не лише критичний, самостійний і творчий світогляд, його світогляд повинен бути й системним, цілісним і гуманістичним – філософським. Такий світогляд дає академічному харизматиту мудрість і переконливість аргументації, а система гуманістичних цінностей викликає довіру й емпатію. Цінності творчості, свободи і любові стають вищою метою його життя, тоді як цінності безпеки, слави і влади – лише засобом. Подібна моральна і світоглядна зрілість викликає у колег і послідовників довіру і повагу до вченого з академічною харизмою [3].

Гуманістична система цінностей, поєднана з унікальністю ідей і формою їх втілення, у свою чергу, характеризують стиль автора. У словнику української мови одним із визначень поняття "стиль" є таке: "...індивідуальна манера... стосовно ідейного змісту й ...форми" [4]. Розвиваючи це визначення, можна зазначити, що саме в такому стилі виявляється неповторна особистісна присутність автора, сміливість і мужність бути собою. Цей стиль можна впізнати серед інших текстів, – ясність позиції, гуманізм і здатність розв'язувати суперечності – ознаки стилю ученого, що притягує і завоює читачів і послідовників магією свого письма.

Науковий текст стає цікавим як роман, де є зав'язка, кульмінація і розв'язка. На перший погляд здається, що ці компоненти присутні лише в художньому творі, але, як не дивно, це стосується і наукового тексту. Крім того, це органічно для робіт учених з академічною харизмою, адже в них маємо відображення наукового пошуку автора, нові рішення і відкриття, які розв'язують проблеми, що гальмують науку й людство загалом. Такі тексти викликають у читача поєднання інсайту й катарсису – справжнє очищення душі й просвітлення розуму. Важливим аспектом у творенні текстів ученим з академічною харизмою є їхні назви, які завжди є конкретними і в них завжди є проблема. У назві може бути й натяк на розв'язання проблеми.

Окресливши відзнаки вченого з академічною харизмою, що виявляються передусім в його текстах, припустимо, що такий учений не лише створює харизматичні новаторські тексти, а твориться цими текстами. Як створити текст, який буде актуалізувати академічну харизму? Відповідаючи на це запитання, припустимо, що спочатку необхідно знайти проблему, яка є актуальною не тільки для суспільства, а й для самого вченого. Таке поєднання актуалізує креативність, надає енергії і переконливості. Убачається, що надзвичайно важливо сформулювати лаконічне питання, у якому концентрується суть проблеми. Якщо проблемне питання сформульовано правильно, у ньому насправді поєднана актуальність для вченого і для суспільства, що з необхідністю породжує ключову гіпотезу роботи. У процесі сво-

го розгортання і доведення гіпотеза, у свою чергу, породжує логіку і структуру дослідження, поступово стаючи концепцією, що має ознаки новизни. Звісно, що дослідник повинен дуже серйозно, глибоко і щиро поставитися до проблемного питання.

Обираючи проблему і формулюючи проблемне питання, слід бути готовим до того, що гіпотези будуть не тільки доводитися, а й спростовуватися. Це не повинно зупиняти й демотивувати дослідника. Більше того, процес висунення, доведення й спростування гіпотез, викладений у тексті, робить його самостійним, цікавим і насправді харизматичним. Головне пам'ятати, що гіпотеза як проблемна відповідь на проблемне запитання, є зародок новизни, яка сама є проблемною й дискусійною уже тому, що вона нова.

Питання академічної доброчесності й академічної харизми в сучасному суспільстві актуалізується тим, що наукові й освітні установи, передусім університети, все інтенсивніше конкурують між собою і за своє місце в суспільстві. Університетським спільнотам все більше потрібні викладачі, які здатні зацікавити студентів і аспірантів. Це може викликати до життя феномен викривленої академічної харизми – академічного шоумена. На відміну від справжнього академічного харизматика, який є щирим ученим і ділиться з аудиторією досвідом своїх досліджень і винаходів, академічний шоумен схильний до "блискучих" компіляцій, у яких є ерудиція, проте вона – лише рух на поверхні науки без проникнення в її глибину. Академічний шоумен не заглиблюється в науку, а лише підносить до неї криве дзеркало й демонструє відображення аудиторії. Таке відображення стає низкою анекдотів про науку, які тішать студентів і аспірантів, але не дають їм справжніх знань і навичок, які актуалізували би їх до наукової творчості. Сумним результатом цього стає плагіат і фальсифікація під час написання курсових, бакалаврських, магістерських, дисертаційних робіт. Академічна доброчесність постає для таких студентів і аспірантів набором зовнішніх нав'язаних норм і правил, які хочеться перехитрити і обійти.

І протилежність академічного шоумена – академічний педант, який учить сліпо слідувати всім нормативам і правилам, не може змінити ситуації, адже виступає репресивною (і саморепресивною) силою, яка з необхідністю породжує імітації наукової творчості, а не її реальність. І так само провокує імітації й симулякри академічної доброчесності.

На відміну від академічного шоумена й академічного педанта, академічний харизматик постійно створює наукові артефакти, які так впливають на суспільство, що воно стає більш гуманістичним та розвинутим. Він не грає в науку, а живе наукою. Це робить його посправжньому харизматичним викладачем, який занурює студентів і аспірантів у вир власної наукової творчості, а тому ініціює їх на власну творчість. У результаті академічна доброчесність стає для його студентів і аспірантів не чимось зовнішнім і репресивним, а внутрішнім стрижнем, який резонує з потребою і здатністю творити. На цьому шляху відбувається ініціація і розвиток академічної харизми молодих учених.

Міркуючи про поєднання життя і творчості, можна пригадати великих філософів, наділених харизмою, наприклад Сократа, для якого філософія і була його життям. Таким був і Григорій Сковорода, який відмовився від принад "світу" задля вільного філософування і написання текстів, які можуть гуманізувати життя людс-

тва. Григорій Сковорода був автором з дивовижною академічною харизмою, яка об'єднує і наукову, і художню філософську творчість, що є прикметною ознакою української філософії.

Висновки. Діяльність ученого, який завжди живе і працює в конкретному суспільстві, не відрізняється від діяльності інших людей у тому сенсі, що всі члени цього суспільства відчувають силу соціальних традицій, естафет, утопій, ідеалів і норм, які поширені в суспільстві і трансльовані в науку. Водночас наука також транслює в суспільство свої досягнення, теоретичні ідеї та відкриття, доводячи таким чином свою впливовість як соціального інституту. Результатом такої взаємодії стає відома ситуація, коли між науковим знанням, як воно існує власне як наукове, і науковим знанням, як воно вплетено в повсякденне життя людини, дуже важко провести розмежування. У цьому разі важливою стає постать самого дослідника, який, з одного боку, може критично оцінити аргументи розуміння науки лише як предмета незалежного і незацікавленого дослідження наукової спільноти, а, з іншого боку, представити науку як фокус сучасного суспільства, який перетворює його життя і окреслює можливі перспективи розвитку як притягальні, цікаві та обнадійливі для людства, хоча й почасти ризиковані та невизначені.

Щоб створити справжню новизну дослідження – розвинути, аргументувати й структурувати гіпотези, які у своєму розвитку стануть вузловими елементами концепції, необхідно обрати методологію – евристичний інструмент, який дасть можливість обернути припущення на аргументовані положення. Методології можуть бути доволі різними, не слід боятися їх поєднання, яке певною мірою постає вищим проявом новизни, але якась із них завжди буде стрижневою, резонуючи зі стрижневою проблемою дослідження і його ключовими словами. Важливо усвідомлювати, що академічна харизма вченого проявляється не лише в новизні й стилістичній красі його текстів, а й у красі його вчинків та стосунків з учителями, колегами, учнями. Для справжнього академічного харизматика наука є його життям. Він не відокремлює життя від творчого пошуку. Ідеї, які він пропонує, є справжніми, вони не відірвані від його особистості, тому в його діяльності неможливий плагіат, компіляція, фабрикація – "академічні" хвороби нашого часу.

Список використаних джерел

1. Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки / пер. з нім. О. Погорілого // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. Київ : Основи, 1998. С. 310–337. <http://litopys.org.ua/weber/wbs11.htm>
2. Про освіту : Закон України від 05.09.2017 р. № 2145-VIII. *Відомості Верховної ради (ВВР)*. 2017. 5 верес. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19#Text>.
3. Крилова С., Крилова В. Феномен академічної харизми вченого в науці та освіті. *Вища освіта України*. 2023. № 2. С. 46–52.
4. Стилль. *Тлумачний словник української мови*. <http://sum.in.ua/s/stylj>
5. Хамітов Н. В. Академічна філософія як наука і мистецтво. *Вісник Національної академії наук України*. 2022. № 4. С. 59–73.
6. Шашкова Л. О. Політичний поворот у філософії науки. *Політологічний вісник*. 2021. № 87. С. 14–23.
7. Clark W. Academic Charisma and the origins of the research of the university. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2007.
8. Merton R. K. Social Theory and Social Structure. New York: The Free Press, 1968.
9. Clemence M. Politicians are the least trusted profession, while doctors and scientists are seen as the most trustworthy. *IPSOS*. <https://www.ipsos.com/en/politicians-least-trusted-profession-while-doctors-most-trustworthy>.

References

1. Weber, M. (1998). About the inner calling to science. In *Sociology. general historical analyses*. Policy (O. Pogorily, Trans.; pp. 310–337). Osnovy [in Ukrainian]. <http://litopys.org.ua/weber/wbs11.htm>
3. Krylova, S., Krylova, V. (2023). The phenomenon of academic charisma of a scientist in science and education. *Higher education of Ukraine*, 2, 46–52 [in Ukrainian]. [https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2023.2\(89\).06](https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2023.2(89).06)
4. Style. In *Explanatory dictionary of the Ukrainian language* [in Ukrainian]. <http://sum.in.ua/s/style>
5. Khamitov, N. V. (2022). Academic philosophy as science and art. *Bulletin of the National Academy of Sciences of Ukraine*, 4, 59–73 [in Ukrainian].
6. Shashkova, L. O. (2021). Political turn in the philosophy of science. *Political science bulletin*, 87, 14–23 [in Ukrainian].
7. Clark, W. (2007). *Academic Charisma and the origins of the research of the university*. The University of Chicago Press.
8. Merton, R. K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. The Free Press.
2. On education, Law of Ukraine No. 2145-VIII (2017, September 5) (Ukraine). *The Official Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine (BVR)*, 38–39 [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19#Text>
9. Clemence, M. (2023, October 24). *Politicians are the least trusted profession, while doctors and scientists are seen as the most trustworthy*. IPSOS.

Надійшла до редколегії 15.11.23

Liudmyla Shashkova, DSc (Philos.), Prof.
 ORCID ID: 0000-0002-2054-0405
 e-mail: profshashkova@gmail.com
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Svitlana Krylova, DSc (Philos.), Prof.
 ORCID ID: 0000-0002-5528-7438
 e-mail: lana.swetly@gmail.com
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ACADEMIC INTEGRITY AND ACADEMIC CHARISMA OF THE SCIENTIST: VALUES OF OPENNESS AND TRUST

The features of the connection between academic integrity and academic charisma of a scientist are considered. The question is topical in modern society because, on the one hand, scientific and educational institutions, especially universities, are increasingly competing in the scientific field. On the other hand, scientific achievements require social approval and social acceptability.

The ethos of science is comprehended, including its system of norms and values that regulate the activities of the scientific community, unite it into a whole, and establish connections with society. A high degree of trust in society towards the profession of a scientist and its reasons are demonstrated. It is revealed that the requirement to adhere to the values of scientific research – openness, objectivity, honesty, and solidarity – is possible only with the responsible attitude of scientists to defining criteria for proper research behavior and adequate response to violations of virtues. The principles of academic integrity are considered in this understanding.

At the same time, it is shown that science is a personal activity that requires concentration and individual self-immersion. Academic charisma is defined as the scientist's ability to make personal discoveries arising in a co-creative communicative space that includes the past, present, and future. The presence of academic charismatics in the educational and scientific space enlivens academic integrity, overcoming its formal and even self-repressive nature.

It is demonstrated that the path of a true scientist lies in moving from academic integrity, where one studies the previous tradition and honestly finds one's place among existing directions, to academic charisma, where there is an opportunity to create one's own direction and school. The academic charisma of a teacher, their immersion in the process of their own scientific creativity, inspires their students and followers to their own creativity. As a result, academic integrity becomes not something external and repressive but an internal core of a young scientist resonating with the need and ability to create in scientific activities.

Keywords: science, scientist, academic integrity, academic charisma, trust, ethos of science, scientific creativity.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

XI Танчерівські читання

Релігієзнавство в Київському університеті: проблеми та перспективи викладання
30 жовтня 2023 року

ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ

О. С. Александрова, д-р філос. наук, проф.
Київський університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф.
Київський університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

НАТУРФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ФРІДРІХА ШЕЛЛІНГА ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА СТАНОВЛЕННЯ НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Натурфілософські погляди Фрідріха Шеллінга є впливовим напрямом філософської думки кінця XVIII – першої половини XIX ст., що є підсумком розвитку філософії на цьому відрізку західноєвропейської історії. Це завершальна ланка в розвитку новоєвропейського філософського раціоналізму і одночасно той початок, з яким генетично пов'язана сучасна західна філософія.

Основоположним до формування його натурфілософських поглядів було те, що на початок його діяльності накопичився багатий фактичний матеріал у різних науках, який вони використовували у своїх працях. Важливу роль відіграли досягнення природознавства і суспільних наук: стали розвиватися фізика і хімія, просунулося вперед вивчення органічної природи. Відкриття у галузі математики, що дозволили зрозуміти процеси в їх точному кількісному вираженні, учення Ламарка про обумовленість розвитку організму навколишнім середовищем, астрономічні, геологічні, ембріологічні теорії, а також теорії розвитку людського суспільства – усе це зі всією гостротою і неминучістю висувало на перший план ідею розвитку як теорію і метод пізнання дійсності.

У 1801 р. Фрідріх Шеллінг заявляє про "свою систему", в основу якої покладено принцип тотожності ідеального і реального. Повний і послідовний виклад шеллінгівської системи знаходимо в курсі лекцій з філософії, прочитаному Фрідріхом Шеллінгом у Вюрцбурзі, який потім видано. Курс філософії поділений на три частини: загальна філософія, натурфілософія і ідеальна конструкція світу. У вступній, загально-філософській частині йдеться про принцип тотожності ідеального і реального, що далі конкретизується в натурфілософії.

Справжня суть речей, на його думку, не душа і не тіло, а тотожність того й іншого. Конкретизація центрального принципу філософії Шеллінга не випадково зарахована ним до розділу "Натурфілософія". Термін натурфілософія впроваджується для визначення форми розуміння природи. Натурфілософія є альтернативною теоретичному природознавству. Тут він формулює три принципи натурфілософії. По-перше, природа матерія єдина. У ній немає абсолютних якісних різниць, які раніше називали різноманітними субстанціями або першоелементами, що не розкладаються, і якими із давніх-давен звикли вважати повітря, воду, вогонь; по-друге, природа розвивається і змінюється. По-друге, природа – не тільки продукт, а і продуктивність, абсолютна діяльність. Ступені розвитку природи – це її потенції (можли-

вості); по-третє, в основі вчення про природу лежить принцип загальної подвійності. Життя є єдністю двох процесів розпаду і відновлення речовин. По третє, подвійність у кожному живому тілі постійно підтримує оновлення матерії. Зрозуміло ж, природа (матерія) для Шеллінга – це єдине ціле, що розвиває подвійність, і є джерелом постійного оновлення. Природа, основа всього сущого, є "велика філософська таємниця" [1, с. 252].

Іншими словами, для Шеллінга, як і для Канта, Фіхте, предмет філософії – суть творчого діяльного початку в світі. Шеллінг каже, що природа здійснює у розвитку коло, її розвиток є одночасно і пізнанням природою самої себе. Природа повертає до себе в людському розумі інтелегентність. "Розумні людські встановлення", насамперед "правовий порядок", називає другою природою. Свій же завершений вислів продуктивна сила природи знаходить у художній творчості. Художня творчість, мистецтво вище від науки і філософії. Головна хиба філософії в тому, що вона не спроможна бути загальнодоступною, перебуває за межами звичайної свідомості, а естетичне доступне будь-якій свідомості. Крім того, філософія захоплює лише частину людини, підіймаючи її до висот, тоді як мистецтво спроможне підняти вгору цілісну людину. Ідеал Шеллінга – єдність мистецтва і філософії, науки і поезії, подібно тому, як в античній міфології. Він пророкував появу нової міфології, у якій збігаються дух і природа, реальне і ідеальне абсолютного творчого початку людського життя.

Водночас у Шеллінга так само, як і в Канта, але значно ширше, вимогливіше, поетичніше звучить думка про те, що природа не мала б досконалості без розуму, відповідно – і без людини. Адже нова міфологія, за його задумом, має не тільки стати шляхом діяльності людського розуму, але й стати сама новою, а саме – інтелегентною природою людини. Стати імпульсом духовної дії, творчим початком, зміст якого в тому, що завдяки духовній природі людина може перевершити природу, а отже, стати вільною. Воля визначалася як така, що перевищує ступінь природи, подолання як знаходження природної могутності і досконалості природних можливостей і багатства.

У пізнього Шеллінга міркування про природу і волю перетворилися на протестантську міфологію любові. Воля – це перемога любові, а саме, Бога над природою, найбільше зло якої Смерть. Розум, що став любов'ю,

ніби переборює сліпоту і несвободу, пануючи в стихійній творчості природи [3].

Світ волі виявляється надприродним світом, а світ любові – світом надрозумовим. Шеллінг, так само як і Кант, знаходить тільки одну сферу перемоги духа над природою, розуму над самим собою, – сферу релігійних цінностей. Чим ближче Кант і Шеллінг підходили до розумного визначення волі як сфери надприродної, особливого життя людини, тим глибше виявлявся розрив між природним і розумно-вільним, між розумом і його релігійно-етичним втіленням. Проблему відчув уже Фіхте, відмовившись взагалі розглядати сферу природного і просто розумного.

Важливо відзначити, що характерною спільністю усіх представників німецької класичної філософії є їхнє ставлення до філософії як спеціальної системи філософських дисциплін, категорій, ідей. Для прикладу, Кант вирізняє як філософські дисципліни передусім гносеологію й етику. Фіхте виокремлює у філософії онтологічний, гносеологічний, соціально-політичний розділи. Шеллінг – ставить завдання показати взаємозв'язок об'єктивного і суб'єктивного, натурфілософію, онтологію. Гегель увиразнює філософію природи, логіку,

філософію історії, права, моралі, релігії, держави тощо. Фейєрбах розглядав онтологічні, гносеологічні й етичні проблеми. Усі представники німецької класичної філософії ставилися до філософії як до спеціальної системи філософських дисциплін, категорій, ідей.

З іншого боку, німецька класична філософія розробляє цілісну концепцію діалектики. Кантівська діалектика – це діалектика меж і можливостей людського пізнання: відчуттів, розуму і людського розуму. Діалектика Фіхте зводиться до дослідження творчої активності "Я", взаємодії "Я" і "Не-Я" як протилежностей, на основі боротьби яких відбувається розвиток самосвідомості людини [2]. Шеллінг вважав, що природа – це дух, що стає, розвивається. Гегель представив природний, історичний і духовний світ у вигляді процесу. Фейєрбах розглядав зв'язки явищ, їх взаємодії і зміни.

Список використаних джерел

1. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Київ, 2006.
2. Прокопов Д. Є. Німецька філософія Нового часу: Просвітництво, Кант і рецепція критицизму: підручник. Київ, 2013.
3. Шеллінг Ф. В. Й. *Філософський енциклопедичний словник* / ред. В. І. Шинкарук. Київ, 2002. С. 719.

В. Г. Богдасhevський, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВИВЧЕННЯ ПРАВОСЛАВНОГО АФОНСЬКОГО МОНАШЕСТВА У ВІТЧИЗНЯНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

Для сучасного українського суспільства основними завданнями є збереження та розвиток духовних традицій вітчизняної культури з метою підвищення морального рівня народу, його духовної зрілості, релігійно-філософської та історико-культурної компетентності. Реалізація цієї мети особливо важлива в контексті навчання та виховання православної традиції як духовного та інтелектуального потенціалу нашої країни. В умовах реальної загрози моральної деградації частини суспільства та з метою покращення морального клімату в ньому питання віри і духовності стає одним із ключових. Одним із таких факторів є функціонування монастирів у світі загалом та в Україні зокрема.

Афонська чернеча республіка – унікальне явище на мапі нашої планети та історії людства. Слід зауважити, що науковий інтерес до проблеми афонських монастирів відбиває і колосальна історіографія з цього питання, причому, незважаючи на величезну кількість робіт з цієї теми, на теперішньому етапі немає узагальнювальної праці щодо релігієзнавчого осмислення Афонської чернечої республіки, що відображає сучасні наукові досягнення. Також додамо, що, незважаючи на зростання кількості досліджень та розширення проблематики робіт, присвячених православному монашеству загалом та афонському зокрема, ця тематика, як і раніше, не знаходить достатнього висвітлення у вітчизняному релігієзнавстві.

З найбільш відомих сучасних українських дослідників афонської спадщини є Сергій Шумило. Захистив науковий ступінь кандидата історичних наук з теми "Розвиток українсько-афонських духовно-культурних зв'язків у XVII – першій третині XIX ст." [1] та ступінь доктора теології (ThDr) за дисертацію "Афонський старець і письменник-полеміст Іван Вишенський і його духовна спадщина (друга половина XVI – перша половина XVII ст.)". Відтак

Афон починає становити значний інтерес для наукової та інтелектуальної спільноти України [2].

Натомість тема актуалізувалася ще й тим, що на початку XXI ст. виповнюється 1000-ліття давньоруського чернецтва на Афоні. Про це свідчить перша писемна згадка про існування і діяльність на Святій Горі давньоруського монастиря, через який здійснювалися духовні та конфесійні взаємозв'язки між київським християнством та світовим центром православного чернецтва і містицизму на Афоні. Взаємний афону-український вплив не припинявся навіть у найтяжкі історичні періоди, зокрема в часи імперських переслідувань українського православ'я.

Сьогодні завдяки Міжнародному інституту афонської спадщини в Україні відкрилися нові перспективи співробітництва через здійснення паломницьких та наукових релігієзнавчих контактів з Афонською чернечею республікою. Попри всі воєнні труднощі та негаразди, які нині переживає Україна, ця річниця заслуговує на те, щоб бути відзначеною у конфесійному і науковому середовищі. Адже справжнє відродження країни можливе лише через повернення до власної духовної спадщини та першоджерел, де Святий Афон завжди посідав і посідає одне з цільних місць. Поглиблене вивчення закономірностей функціонування духовної сфери невіддільне від створення умов для забезпечення безперервності духовно-культурної традиції. А сама афонська спадщина, безперечно, – одна з важливих складових частин української національної духовної культури і традиції. Унікальність місця Афона в цьому процесі визначається наявністю багатовікової наступності, збереженою на Святій горі не тільки як архівний матеріал, а жива традиція, яка щедро обдаровує всякого, хто з вірою та сподіванням торкається до неї.

Соціальна природа та риси релігії вказують на її зв'язок із розвитком суспільства, яке є системою, що самовідтворюється, і де один елемент пов'язаний із багатьма іншими. Прогресивний розвиток або занепад духовних цінностей у всьому суспільстві неодмінно позначається і на історичній еволюції релігійних учень, зміст яких становить основу релігійних вірувань. Звідси виникає необхідність комплексного наукового вивчення релігійних традицій афонського монашества з ураху-

ванням його духовного змісту й тих суспільних факторів, що зумовили історичні особливості виникнення і функціонування цього релігійного феномену.

Список використаних джерел

1. Шумило С. В. Розвиток українсько-афонських духовно-культурних зв'язків у XVII – першій третині XIX ст. : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2021. 304 с.
2. Shumilo S. V. Spiritual and literal heritage of the Mount Athos elder Ivan Vishenski. *Rocznik Teologiczny*. 2018. T. 60. Вип. 1. С. 111–135.

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

КАФЕДРА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНОГО ОБМІНУ ТА ОСВІТНІХ ІНІЦІАТИВ МІЖ УКРАЇНОЮ ТА МАКЕДОНІЄЮ

Успішне функціонування університетів у сучасних умовах передбачає активне розширення їхньої міжнародної присутності. Особливої ваги в умовах постійної соціально-культурної взаємодії надається стратегії інтернаціоналізації університетської діяльності [7].

Ця стратегія спрямована не лише на забезпечення активної мобільності студентів та викладацького складу, але й на формування стимульного соціокультурного середовища, що сприяє розвитку професійних здібностей та підготуванню здобувачів вищої освіти до життя і роботи в глобалізованому середовищі.

Такий підхід впливатиме на підвищення якості освіти, посилення динамічного розвитку досліджень та інновацій, а також збільшення обсягу експорту освітніх та наукових послуг.

Тому одним із пріоритетних напрямів діяльності кафедри релігієзнавства є участь у міжнародних проєктах, спрямованих на розвиток взаємодії з провідними навчальними закладами Європи [7].

У межах цієї стратегії студенти та викладачі кафедри релігієзнавства взяли участь у Другій Європейській конференції з релігійного діалогу та співпраці, яку було проведено на базі Університету імені Св. Кирила та Мефодія, (Північна Македонія) в м. Струга (13–16 червня 2022 р.)

Наукова спільнота з усієї Європи зібралася у Струзі, щоб обговорити роль релігії як потенційного фактора миру. Обговорення мало на меті розглянути вплив релігії на глобальні процеси та визначити можливі шляхи її застосування для вирішення конфліктів і налагодження міжрелігійного розуміння [2].

Участь у таких дискусіях важлива для розвитку спільного розуміння релігійних аспектів у контексті прагнення до світового миру та толерантності.

Значну увагу на конференції було приділено темі українсько-російської війни. Науковці шукали шляхи до примирення та припинення війни в Україні. На думку експертів, у воєнному конфлікті між Росією та Україною є значна частка релігійних аспектів. Ще на Першій європейській конференції з питань релігій у 2019 р. прогнозували, що наступна російсько-українська криза буде не лише економічно-політичною, а й етнічною та релігійною [1].

"Подивімося на роль релігії у розбудові миру, чи може релігія допомогти у встановленні миру. На мою думку, війна в Україні – це битва за Бога, вона, безперечно, має релігійні елементи", – сказав Зоран Матевські, директор Центру міжкультурних досліджень на філософському факультеті Університету "Св. Кирила і Мефодія". У своїх дослідженнях наукова спільнота

намагалась знайти рішення, які вони могли би запропонувати політичній еліті задля припинення кривавого конфлікту в Україні.

Для участі в конференції передбачалися як офлайн, так і онлайн формати, що дозволило учасникам, які мали обмеження для поїздки та не могли бути фізично присутніми, активно долучитися до конференції [4].

Сама конференція виявилася унікальною можливістю обміну знаннями та ідеями. Українські студенти не лише презентували свої дослідження, а й представляли на цьому міжнародному форумі Україну та її релігійну спадщину [5, ст. 12].

Ця поїздка дала їм можливість розвинути не тільки свої наукові інтереси, але й особисті якості: толерантність, адаптацію до нового оточення та вміння спілкуватися у міжнародному амб'єнті.

Поза межами конференційної зали студенти відвідували історичні та культурні пам'ятки та вчилися розуміти й аналізувати культурні особливості.

Участь у науковій конференції стала джерелом інформації для подальших наукових досліджень українських студентів. Завдяки конференції студенти отримали унікальні можливості для аналізу та порівняння аспектів македонської релігійної та культурної спадщини з українськими реаліями. Це значно розширило їхні фахові компетенції та розуміння аспектів релігії і культури в міжнародному контексті.

Учасники конференції під час туристичних екскурсій відвідали історичні місця, зокрема монастир "Святого Наума" в Охриді, церкви в Лазарополі, Гарі, Тресонче, монастирі Святого Йована Бігорського та Св. Георгія в Райчиці.

Велику підтримку в цій поїздці надало українське посольство в Македонії, допомагаючи у вирішенні організаційних та логістичних питань. Це дозволило студентам максимально сконцентруватися на наукових та культурних аспектах поїздки.

Важливою подією, яка відбулася на момент нашої поїздки до Македонії, було офіційне визнання Македонської православної церкви канонічною релігійною інституцією. Томос Сербського патріарха про автокефалію надав македонській церкві автономію та права на самоврядування, унаслідок чого вона набула статусу незалежної та визнаної частини Вселенського православ'я.

Ця подія є суттєвою для сфери релігійних досліджень та відкриває нові перспективи, адже такі історичні моменти створюють новий контекст для наукових пошуків у галузі релігієзнавства, що буває нечасто в такій консервативній сфері, як релігія.

Ключовим моментом для нас у роботі конференції було підписання Угоди про співробітництво між філософським факультетом університету ім. Св. Кирила та Мефодія м. Скоп'є та філософським факультетом Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна). З боку Македонії Угоду підписав декан філософського факультету, професор Ратко Дуєв.

Університет "Кирила і Мефодія" у м. Скоп'є є одним із провідних закладів вищої освіти в країні. Філософський факультет – найстаріший, заснований ще в 1920 р. Сьогодні філософський факультет є сучасним міждисциплінарним факультетом, що складається з 12 інститутів гуманітарних та соціальних наук з 106 викладачами та близько 3000 студентами на всіх трьох циклах навчання. Він є центром освіти, наукових досліджень та культурної активності [3].

Договір, що був підписаний між філософськими факультетами, є двостороннім і охоплює навчально-освітню, науково-дослідну, інформаційну та культурну діяльність у межах двох інституцій.

Основні аспекти цієї співпраці, зокрема, включають: Співпрацю у галузі навчально-освітньої діяльності:

- обмін студентами всіх курсів і рівнів;
- обмін викладачами;
- організацію студентських практик;
- обмін навчальною документацією та програмами;
- консультації зі змісту навчання та проблем, які цікавлять сторони;

• взаємні публікації навчальних матеріалів.

Співпрацю у науково-дослідній та інформаційній діяльності:

- спільні наукові дослідження;
- організацію наукових заходів (конференцій, симпозіумів);
- обмін матеріалами для публікацій у наукових журналах;
- обмін науковою літературою та інформацією, інформацією про конференції;
- безкоштовне користування бібліотечними фондами;
- спільний пошук джерел фінансування діяльності, яка проводиться на виконання цього договору.

Підписання договору між університетами Кирила і Мефодія у Македонії та Київським Національним Університетом імені Тараса Шевченка стало початком тісної і плідної співпраці та обміну знаннями в галузі філософії та релігієзнавства.

Кафедра релігієзнавства, виступаючи як вагомий суб'єкт філософського факультету, відіграє важливу роль у забезпеченні міжкультурної освіти та досліджень, спираючись на принципи та цілі ЮНЕСКО.

Зміцнення потенціалу кафедри в контексті досягнення мети залучення до міжкультурного діалогу та розуміння може бути доцільним у багатьох аспектах, а саме:

1. Роль кафедри в упровадженні міжкультурної освіти: кафедра релігієзнавства має унікальну можливість досліджувати та викладати релігійні практики, які є важливим аспектом культурного розвитку. Це дозволяє створювати програми, спрямовані на розуміння різних релігійних переконань та повагу до них, що сприяє побудові відкритого та толерантного суспільства.

2. Дослідження релігійних аспектів у контексті міжкультурної комунікації: кафедра може активно займатися дослідженням впливу релігійних переконань на міжетнічні відносини, вивченням способів уникнення конфліктів на основі релігійних цінностей та сприяти

розвитку програм, спрямованих на покращення міжрелігійного діалогу.

3. Міждисциплінарний підхід до міжкультурних питань: Кафедра може співпрацювати з іншими гуманітарними та соціальними дисциплінами для створення комплексних програм, що охоплюють міжрелігійну та міжкультурну тематику.

4. Сприяння підготуванню фахівців для міжкультурного середовища: кафедра може розробляти курси та програми, спрямовані на підготування студентів до роботи в міжнародному або міжкультурному середовищі, підвищуючи рівень їхньої культурної компетентності [6].

5. Поширення результатів досліджень: важливо активно публікувати дослідження та залучати студентів до наукових робіт, щоб сприяти обміну знаннями та поглибленню розуміння міжкультурних аспектів.

Тобто: загальний підхід полягає в тому, щоб кафедра стала не лише місцем вивчення культур, а й центром, який сприяє взаєморозумінню, відкритості та співпраці між різними культурами. Розширення її можливостей та зусиль призведе до більш глибокого та плідного міжкультурного діалогу.

Отже, співпраця з міжнародними партнерами та розвиток її нових форм є ключовими для обміну знаннями та інновацій. У перспективі кафедра релігієзнавства націлена на спільні дослідження, обмін студентами та викладачами, організацію спільних заходів та програм, що сприятимуть розвитку міжнародних зв'язків і глибшому розумінню наших культур. Це створює нові можливості для участі в глобальній спільноті та сприяє обміну ідеями й інноваціями.

Співпраця з македонськими освітньо-науковими інституціями є цінним аспектом у контексті співпраці між державами, адже:

- дозволить релігієзнавцям, історикам, культурологам обмінюватися археологічними знахідками та інформацією;
- дослідження впливу Охриду на слов'янський світ важливі для розуміння спільної слов'янської історії та може сприяти мирним міждержавним відносинам та ініціативам;
- на новий рівень виходять взаємовідносини з підтримки та збереження культурної спадщини.

Список використаних джерел

1. Втората Европска конференција за религии. Прекин на војната, е пораката на научната фела. (2022, Јун 15). *TBM*. <https://tvm.mk/news/struga/prekin-na-vojnata-e-porakata-na-naucnata-fela/>
2. Relationship between religion and globalization: religious particularism vs. religious universalism. *Center for intercultural studies and research*. <http://icrd.fzf.ukim.edu.mk/theme-2/>
3. Филозофскиот факултет. Универзитет "Св. Кирил и Методиј" во Скопје. <http://fzf.ukim.edu.mk/%d0%b7%d0%b0-%d0%bd%d0%b0%d1%81/>
4. Друга Европска конференција з релігійного діалогу та співпраці. *Кафедра релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. <http://religdep.univ.kiev.ua/posts/79>
5. Охріменко Г. В. Про результати акредитаційної експертизи освітньої програми. Київ: Нац. агентство із забезп. якості вищ. освіти, 2023. <https://knu.ua/pdfs/official/accreditation/031/2022-2023/1186-Expert-group-report.pdf>
6. Програма розвитку кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка на 2021–2026 рр. *Кафедра релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. <http://religdep.univ.kiev.ua/departments/educational-and-methodological-work>
7. Стратегія інтернаціоналізації. *Київський національний університет імені Тараса Шевченка*. 2023. <https://international.knu.ua/wp-content/uploads/2023/07/strategiya-internacionalizaciyi.pdf>

О. В. Бойко, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОЯСНЕННЯ СУТНОСТІ ДУХОВНОСТІ ПІД ЧАС ВИКЛАДАННЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДИСЦИПЛІНИ "СУЧАСНА РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ" НА ФІЛОСОФСЬКОМУ ФАКУЛЬТЕТІ КНУ ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА

Видатний австрійський психіатр і філософ Віктор Франкл вважає духовність найвищим антропологічним виміром особистості, яке він поміщає над тілесним та психічним вимірами [1].

У найзагальнішому сенсі духовність – це сукупність проявів духу в людині.

Що таке дух? Можемо визначити дух як вищу здатність людини, завдяки якій можливе самовизначення особистості [2].

Тобто дух – це вираження головної мети, сенсу життя, того, що має на увазі людина, коли говорить "я".

Таким чином, духовність – це ядро особистості людини, її суть. Як приклад, з погляду релігії, можна бути *різного духу* – божественного, духу доброти, або духу злості, лукавого, мирського духу.

У межах християнства головною метою життя людини є Бог чи істина, слова, які у релігійній свідомості є практично тотожними за змістом.

Очевидно, що духовність, віра та істина нерозривно пов'язані між собою.

Істина як сенс життя. Але на підставі чого можна вибрати істину метою свого життя?

У межах визначення духовності, даного вище, проекцією істини в індивідуальній свідомості є совість – внутрішнє знання правильності чи неправильності вчинку.

Таким чином, прагнення до істини усвідомлюється людиною як вимога совісті. Не маючи можливості довести існування істини, як і спростувати її матеріальним чином, людина обґрунтовує прагнення до істини лише своїм рішенням, свідомим вибором, який єдино задовольняє його совість.

Або інакше – вірою. Віра в Бога (в істину) – є вираженням вільної людської волі, реалізована, перефразовуючи Франкла, у його вищому вимірі особистості.

Істина – поняття суб'єктивне за визначенням, суб'єктивна модель навколишнього світу. Це спосіб сприйняття світу, який визначить усю мою мотивацію.

Якщо я вірю в існування істини, я вибираю таке бачення реальності, коли світ розумний та має сенс.

Але світ – це люди. Отже, весь цей сенс і розумність, і досконалість – для людини.

Отже, просте визначення істини: це віра в те, що світ має мету, ця мета для людини, і вона блага.

Можемо сказати, що *істина і є саме прагнення до істини*. "Я хочу дізнатися реальність без рожевих і сірих окулярів, я хочу дізнатися, як насправді".

І я буду готовий до всього, що відгукнеться у моїй совісті, і навіть до того, що мені буде важко прийняти, наприклад свою власну віддаленість від істини. Я вийду зі всіх шаблонів, які дізнався раніше, зі всіх загальноприйнятих ідей та угод, моїм ідеалом стане внутрішня цілісність, чесність, чистота моєї совісті.

На особистісному рівні духовність – це вибір. Вектор головної спрямованості людини. І це вибір між матеріальним, тобто егоїстичним, і нематеріальним, тобто безкорисливим, на користь останнього.

Сенс життя: егоїстичність та її альтернатива. Якщо духовність пов'язана із сенсом життя людини, розгляньмо, які бувають смисли.

Кожен скаже, що людині природно хотіти благополуччя. Це перша матеріальна ціль, але не єдина.

Якщо ми критично розберемо свої власні цілі, то виявиться, що в нас є і нерозумні, і нерациональні бажання.

Сучасний психологічний аналіз показує, що на найвищому ступені піраміди цінностей людини міститься відчуття власної значущості в очах оточення.

Люди багато чим готові пожертвувати заради схвалення інших, найчастіше й самим життям. Таким чином, ми маємо як даність два важливих устремління людини – благополуччя та визнання, або по-іншому – егоїзм та гордість. Це матеріалістичний вектор.

На противагу матеріальному вектору маємо вектор духовний.

Духовність, або віра в Бога, зміщує фокус уваги від задоволення своїх бажань на усвідомлення присутності інших людей не як умови свого комфорту, а як суб'єктів, рівних мені партнерів, взаємодія з якими приносить справжню, завершену задоволеність [2].

Людина поступово починає усвідомлювати в собі увагу, інтерес і в кінцевому підсумку любов до людей як найвище задоволення значно перевершує всілякі егоїстичні цілі й досягнення.

Зовні це видається нічим не обумовленою безкорисливістю, але до цього є кілька цілком логічних передумов:

Усі егоїстичні цінності знецінюються кінцівкою життя.

Матеріальні цілі не приносять остаточного задоволення і завжди містять страх втрати. І це стимулює подальший пошук.

Людина є соціальна істота, а це означає, що любов, глибина та щирість у взаєминах є її базовою потребою.

Якщо я звернув увагу на слово істина, почав здогадуватися про її присутність, значить, тепер я її шукати. І ось починається самоаналіз та самопізнання. Що я знайду в цьому процесі?

Я буду порівнювати себе з ідеалом і приходитиму до своєї нещирості, нечесності і, як наслідок, відсутності любові. Тобто я приходитиму до власної егоїстичності як до проблеми. Виходить, що коли я починаю себе аналізувати, раптом бачу, що я дуже сильно цій істині не відповідаю.

Усвідомленість – покаяння. А це призводить до того, що мовою релігії називається покаяння. У перекладі з грецької оригіналу *покаяння* (*μετάνοια*) – це зміна розуму.

А що таке розум? Це центр мого усвідомлення. Зміна розуму – це поглиблена самосвідомість. Для побожної людини спосіб пізнання істини – покаяння, приведення себе до ідеалів істини, коли я бачу, де міститься істина, і де я, бачу, яким мені треба стати.

Єдиний інструмент наближення до цієї істини – це пошук та усунення моїх невідповідностей.

З філософського та психологічного погляду, процес пізнання істини – це зміна свого бачення світу. *Тобто аналіз та переоцінка своїх переконань з приводу реальності*.

Істина аж ніяк не стимулює до пошуку себе матеріально. Інакше вона була б не істина. Вона лише відчинені двері (Ін 10:9 "Я є двері", а там Ін 14:6 "Я є шлях і істина і життя") [3].

Немає жодного зовнішнього стимулу дійти цієї істини, крім чесності перед собою, крім вимог своєї совісті.

Євангелія має термін *блаженство*. Простою мовою це щастя без страху. Решта видів щастя, наявні в людях, обумовлені страхом.

Як висновок можемо сказати, що духовність – це чесність перед самим собою, чесність, яка потребує завзятості та сміливості, але тільки вона може призвести до

справжнього щастя (Мф 5–7), не обумовленого зовнішнім світом, і таким чином не має кінця.

Список використаних джерел

1. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. Київ, 2020.
2. Предко О. І. Духовність: сутність та основні смисли // Філософія саду і садівництва в світовій культурі: джерела та новітні інтерпретації / За заг. ред. Л. В. Машковської. Умань, 2019. С. 125–132.
3. Євангелія від св. Івана // Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту / пер. Іван Огієнко. Б. м., 1988.

В. Д. Бондаренко, д-р філос. наук, проф.

Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Київ, Україна

ПРОФЕСОР МИКОЛА ЗАКОВИЧ І ЙОГО ЧАС

Доктор філософських наук, професор Микола Михайлович Закович народився 12 серпня 1931 р. у селі Кутище, Тлумацького району, Станіславської (нині Івано-Франківської) області. У зв'язку із загибеллю батьків навчався у школі-інтернаті. 1955 р. закінчив Станіславський педагогічний інститут за спеціальністю "Викладач фізики та математики" і кілька років пропрацював учителем у місцевих школах.

З кінця 50-х років був переведений на комсомольську та партійну роботу, кілька років завідував лекторською групою Івано-Франківського обласного комітету Комуністичної партії, навчався в Академії суспільних наук у Москві та впродовж 11 років був старшим науковим співробітником, а згодом завідувачем відділу Івано-Франківської філії Інституту філософії АН України.

То були непрості часи пошуку суспільного ідеалу, коли західноукраїнські землі, які ввійшли до складу України, долали наслідки культу особистості Сталіна та волюнтаристські впливи політики М. С. Хрущова щодо релігії, церкви та вірних. З питання ставлення людини до релігії тут особливо гостро проходив суспільний світоглядний розкол тодішнього соціуму. У політичному керівництві країни, попри ідеологічне несприйняття релігії, почала утверджуватися думка щодо можливості співіснування людей з різними світоглядними позиціями в духовно-релігійній сфері буття людини. Відповідно до рішень Комуністичної партії почали утворюватися окремі наукові осередки з вивчення феномену релігії, що прийшли на зміну спробам винищення релігії як світогляду та церкви як суспільної інституції.

У зв'язку з цим у післявоєнні часи постала ціла когорта вчених-суспільствознавців, які займалися цією проблематикою: професори В. К. Танчер, Б. О. Лобовик, Є. К. Дулуман, академік О. С. Онищенко та багато інших, які створили відповідні інституції у тогочасній суспільствознавчій науці та системі вищої освіти. У 1964 р. у Київському педуніверситеті також було створено кафедру наукового атеїзму, яку до 1983 р. очолював професор Б. О. Лобовик. До цієї категорії вчених належав і М. М. Закович, відомий дослідник духовної культури, релігійної свідомості та соціології релігії. Ця його робота в західному регіоні України виділялася особливою актуальністю, оскільки релігія тут посідала і продовжує посідати особливе місце в житті місцевого населення, а рівень і ступінь його релігійності, що не зазнав дії сталінського ідеологічного катка, суттєво відрізнявся на тлі інших регіонів України. Особливу проблему становило вивчення ситуації навколо протестантських церков, забороненої тоді Української греко-католицької церкви, функціонування релігійної обрядовості тощо.

Цю проблематику М. М. Закович досліджував як у Прикарпатті, так і, починаючи з кінця 70-х років, у Міжреспубліканській філії Інституту наукового атеїзму АСН у м. Києві. Тут М. М. Закович у 1983 р. здобув ступінь доктора філософських наук, захистивши дисертацію на тему "Святково-обрядова сфера соціалістичної духовної культури" [3], а в 1983 р., уже працюючи завідувачем кафедри в Київському педагогічному інституті ім. М. О. Горького (нині Український державний університет імені Михайла Драгоманова), став професором.

В умовах активного наукового пошуку тогочасного суспільствознавства, що намагалося не відставати від політичного осмислення змін у радянському та пострадянському суспільстві, М. М. Закович одним із перших зміг подивитися на феномен релігії як на складову частину культури та історії нашого народу. Саме тому кафедра, яку він очолював, почала відходити від догматизованого "наукового атеїзму" і з його ініціативи отримала нову назву – кафедра культурології. Вона об'єднала дослідників та викладачів релігієзнавства, соціології релігії, культурології, історії української культури, етики та естетики. Його цікавило також з'ясування місця релігії в духовному житті українців. Цій проблематиці Микола Михайлович приділив значну увагу і вважався одним із провідних фахівців не лише в Україні, а й всьому СРСР та країнах так званої народної демократії.

Микола Михайлович завжди був противником запровадження різних заборонних заходів щодо вірних і церкви. Він із повним розумінням сприйняв зміни в політиці щодо церкви, пов'язані із святкуванням 1000-ліття хрещення Русі та визнанням за християнством його історичної ролі у становленні та розвитку нашої нації. Він підтримував також заходи, пов'язані із виходом із сорокарічного підпілля УГКЦ, що сталося у 1989 р. Саме це розуміння історичної справедливості щодо українських греко-католиків лягло в основу його контактності і дружби з очільником УГКЦ, кардиналом Любомиром Гузарем, що тривала до кінця життя Миколи Михайловича. Різноманітне релігійне життя в Україні дало поштовх запровадженню практичної контактності студентів педуніверситету з релігійними центрами, що діяли в столиці та в Україні. Частими стали екскурсії студентів-драгоманівців до православних, греко-католицьких, мусульманських, іудейських, протестантських та інших духовно-релігійних центрів столиці, а також відвідини релігійними діячами студентів-релігієзнавців у самому університеті.

Миколу Михайловича цікавило також зближення світської та духовно-релігійної освіти в Україні. На кафедрі було проведено відповідні дослідження, а за авторською участю та за редакцією М. М. Заковича неодноразово

було видано підручники драгоманівців "Релігієзнавство" (1988, 2000, 2009) [1; 2] та "Культурологія" (2000, 2002, 2009). На кафедрі було підготовлено і захищено багато дисертаційних робіт, присвячених розвитку духовно-релігійної освіти та її зв'язку із освітою світською.

Професор М. Закович був відомим популяризатором науки та знаним лектором. Він часто їздив Україною, проводячи просвітницьку роботу, виступаючи з лекціями, беручи участь у "круглих столах" та семінарах для різних категорій громадян. Микола Михайлович зробив помітний вклад у підготування кадрів учених-релігієзнавців. Він був головою спеціалізованої вченої ради в педуніверситеті ім. М. П. Драгоманова, членом відповідних спецрад в Інституті філософії НАН України ім. Г. С. Сковороди, Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, часто виступав як опонент, рецензував наукову літературу, готував нових кандидатів та докторів наук. Під його керівництвом було підготовлено понад 20 кандидатських та близько 10 докторських робіт. М. М. Закович був одним із фундаторів Української асоціації релігієзнавців, її віцепрезидентом та членом

правління, активно працював у декількох науково-методичних комісіях Міністерства освіти і науки України.

23 березня 2017 року Микола Михайлович Закович, професор, Заслужений діяч науки і техніки України у віці 85 років відійшов у засвіти, прокерувавши кафедру культурології та працюючи на ній як професор близько 35 років. Своєю невтомною працею, науковим пошуком та любов'ю і повагою до колег і студентів Микола Михайлович Закович заслужено посідає одне з чільних місць в українському релігієзнавстві і культурології та серед усіх тих, хто працював, любив і знав його як ученого гуманіста.

Список використаних джерел

1. Дулуман Є. К., Закович М. М., Рибачук М. Ф. та ін. Релігієзнавство : підручник / за ред. М. М. Заковича. Київ, 2000.
2. Закович М. М., Зязюн І. А., Семашко О. М. та ін. Культурологія: українська та зарубіжна культура : навч. посіб. / за ред. М. М. Заковича. 4-те вид., випр. і допов. Київ, 2009. (Вища освіта ХХІ століття).
3. Закович Н. М. Празднично-обрядовая сфера социальной духовной культуры // Традиции, обряды, современность : сб. ст. Киев, 1983.

Ю. Г. Борейко, д-р філос. наук, проф.

Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, Україна

ПОВСЯКДЕННА МОВА ВІРНИХ ЯК СКЛАДОВА ЧАСТИНА РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ

Незважаючи на теоретичні здобутки в галузі гуманітарних наук, у вітчизняному релігієзнавстві відсутні системні дослідження конфесійних вимірів мови вірних у контексті повсякденних взаємодій. З огляду на це не втрачає актуальності необхідність дослідження з позицій лінгвістичного релігієзнавства специфіки функціонування повсякденній мові вірних, що містить лексичні одиниці, які виражають релігійні смисли.

У цьому контексті, окрім аналізу здобутків вітчизняних учених, важливим теоретико-методологічним складником дослідження є напруження представників соціологічних напрямів. У межах теорії комунікативної дії Ю. Габермас акцентував увагу на особливостях життя суб'єкта у спільноті, члени якої поєднані традицією та мовою [1]. За Е. Гідденсом, соціальна реальність складається із соціальних взаємодій насамперед у ситуаціях "співприсутності", тобто відносинах автономії або залежності, де комунікація є безпосереднім міжособистісним обміном повідомленнями [2]. За оцінкою І. Гофмана, "драматургічна поведінка" практикується у межах особистісних взаємодій, основою яких є комунікація [3]. Ототожнюючи соціальну взаємодію з мовною комунікацією, Г. Гарфінкель спрямовував основну увагу на норму спілкування, тобто на "правила говоріння" [4].

У широкому розумінні релігійний дискурс виступає складним багатовимірним утворенням, елементи якого – мовленнєві акти, тексти релігійного змісту, висловлювання, жанри, соціальні та культурні контексти утворюють мережу, що характеризується численними перетинами і нашаруваннями. Релігійний дискурс включає не тільки інституційний, тобто статусно орієнтований складник, а й охоплює сферу міжособистісного спілкування у контексті повсякденних взаємодій.

Відповідно, релігійний дискурс вірних певної конфесії є формою комунікативно-когнітивної діяльності, спрямованої на формування, трансляцію і модифікацію конфесійного догматичного мислення, сакрального сві-

товідчуття та містичного досвіду. Цей тип дискурсу виражається за допомогою певних мовних і мовленнєвих засобів, що становлять самостійну мікросистему, яка характеризується особливими параметрами та багатоглядними можливостями функціонування.

Загалом мова релігії як втілення релігійної свідомості у знаково-символічній та метафоричній формі покликана осмислити явища, процеси, предмети, пов'язані з релігійною сферою. Функціонуючи у формі усних та письмових сакральних текстів, а також мовних дій з ними, мова релігії включає висловлювання когнітивного і некогнітивного характеру, які не мають на меті описати дійсність, проте виражають емоції, волю, прохання.

Натомість релігійна мова використовується у контексті повсякденних взаємодій вірних, виступаючи інструментом комунікації не лише з Богом, а й між людьми. Смисли релігійної мови артикулюються у письмових і усних текстах, а також за допомогою невербальної мови. Система невербальних комунікативних засобів включає елементи тілесної виразності, зокрема жести, конфігурації тіла, голосові характеристики, інтонування і модуляції, просторові розташування корпусу тощо.

Очевидно, що функціонування релігійного дискурсу не обмежується використанням мови богослужіння, догматичними текстами та культом, а поширюється на всі мовленнєві практики релігійної спільноти. Засобом живого спілкування вірних виступає розмовна мова, що реалізується у повсякденному дискурсі та вживається у процесі побутових взаємодій. Розмовна мова виражається в усній формі і використовується в офіційному або неофіційному спілкуванні. Як засіб повсякденного спілкування розмовна мова, що вирізняється особливим колоритом, поширена в середовищі різних категорій вірних, зокрема духовних осіб та членів їхніх сімей, студентів духовних закладів освіти, парафіян, паломників, учасників хресних ходів тощо.

Отже, дослідження повсякденного мовлення вірних через призму лінгвістичного релігієзнавства потребує осмислення здобутків учених у галузі соціально-гуманітарного знання, а також вивчення фактичного матеріалу. Непересічне значення має аналіз лексем із повсякденних висловлювань церковних ієрархів, священиків, церковнослужителів, представників чернецтва, парафіян, тобто релігійної лексики термінологічного та загальноповсякденного характеру, репрезентованої

церковнослов'янізмами, архаїзмами, історизмами, запозиченими словами.

Список використаних джерел

1. Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ, 1996. С. 84–90.
2. Гідденс Е. Соціологія. Київ, 1999.
3. Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. London, 2022.
4. Гарфінкел Г. Дослідження з етнометодології / пер. з англ. В. Й. Шовкун. Київ, 2005.

О. В. Бучма, канд. філос. наук, доц.

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, Київ, Україна

П. КОСУХА І А. ЄРИШЕВ ЯК ЗАЧИНАТЕЛІ УКРАЇНСЬКОЇ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

У складний післявоєнний період (після Другої світової війни) відбулося формування наукового світогляду і професійне становлення відомих українських учених-релігієзнавців Анатолія Олександровича Єришева (06.12.1922–09.10.2001) і Петра Івановича Косухи (01.01.1935–10.07.1996). Їхні наукові пошуки розгорнулися у площині дослідження релігії як суспільного явища. В ідеологічно заангажовані радянські часи ці науковці заклали фундамент паросткам нового релігієзнавчого знання. Завдяки цим ученим поступово проявилися структурні елементи науки, що невдовзі отримає назву "Академічне релігієзнавство" (і, зокрема, такий її складник, як соціологія релігії).

Попри певну ідеологічну заангажованість, яка була викликана об'єктивними обставинами в той час, А. Єришев і П. Косуха своїми працями сприяли розв'язанню важливих проблем соціології релігії.

З великого наукового доробку того періоду А. Єришева можна виокремити його фундаментальну працю "Досвід соціологічних досліджень релігійності". У цій праці особлива увага приділена соціологічним дослідженням релігійності населення. З'ясовані причини релігійних змін в індивідуальній свідомості вірних та житті і діяльності релігійних організацій [1].

А. Єришев дійшов висновку, що свідомість боговірних постала в той час переважно у формі релігійної психології (на рівні буденної релігійної свідомості релігійні погляди індивідів здебільшого визначалися уявленнями, почуттями і настроями). Проте він наголосив, що в Україні тоді вже діяв доволі потужний пропагандистський апарат релігії – професійні служителі культу, які сміливо йшли на модернізацію релігійних концепцій та ідей.

Дослідник з'ясував, що попри масштабну науково-атеїстичну виховну роботу в окремих досліджуваних районах кількісно зростали протестантські релігійні громади (переважно західна та деякі східні промислові області України). Серед соціальних мотивів і умов, які детермінували відтворення релігійних поглядів, А. Єришев відзначив: а) матеріальні труднощі і пов'язані з ними життєві негаразди; б) формалізм і бюрократизм у ставленні до боговірних з боку окремих посадових осіб. Як негатив він показав "крикливість" у боротьбі з релігією (намагання підняти антирелігійну пропаганду до чи не основного ідеологічного завдання), що загострювало відносини з вірними.

Матеріали конкретно-соціологічних досліджень, проведених А. Єришевим, показали, що головні проблеми, які хвилюють членів протестантських громад – це не питання побудови Всесвіту, походження життя і

людини тощо, а передусім соціально-етичні проблеми, на яких і ґрунтувалася проповідницька діяльність Євангельських християн-баптистів, Адвентистів, П'ятидесятників, Свідків Єгови.

А. Єришев констатував, що в західних областях України носіями релігійних поглядів були молодші за віком люди, бо неправославні віросповідання (протестантські) особливо приваблювали до себе молодь, а у східних областях України, де серед побожних людей більш міцно почувала себе православна церква, носіями релігійних поглядів були люди старшого покоління, переважно віком понад 60 років.

Дослідник наголошує, що значні відмінності між протестантами і православними спостерігаються за такими ознаками, як стать і освіта, соціальний статус і рід занять тощо. Він з'ясував на цьому тлі тенденцію послаблення впливу Руської православної церкви в Україні та визначив основні джерела поповнення протестантських громад та їхню питому вагу, а саме: 1) Православ'я (згідно з його даними, до переходу в протестантизм православ'я сповідували 38,8 %); 2) Греко-католицизм (до переходу в протестантизм греко-католиками були 22,5 %); 3) ті хто не належить до будь-якого віросповідання (до переходу в протестантизм таких нараховувалося 25,2 %); 4) Католицизм (до переходу в протестантизм католицизм сповідували 8,2 %).

На той час у радянській філософській і атеїстичній літературі побутувала теорія, яка існування релігійних традицій пояснювала закономірністю відставання свідомості від буття. А. Єришев сміливо називає цю теорію неспроможною і наголошує, що релігія – не безпричинне явище, а існує в певний час з певних причин [1, с. 79]. А до конкретних детермінант релігійності він зарахував сімейне виховання, агітацію і благодійницьку діяльність громад та самостійні пошуки "істини і правди".

Багато досліджень у сферах соціології релігії здійснив П. Косуха. З його значного наукового доробку радянського періоду можна виокремити монографію "Модернізація соціально-етичних концепцій християнського сектантства". Він з'ясував основні причини і характер модернізації в протестантизмі, проаналізував буденний рівень релігійної свідомості, визначив тенденції змін в поглядах боговірних. І все це підкріпив матеріалами конкретних соціологічних досліджень релігійності населення різних областей України [2].

П. Косуха розглянув релігію як динамічне суспільне явище. Розкрив характер і особливості кризи релігії. Визначив екуменізм як організаційну форму захисту релігії від кризових явищ. Наголосив на необхідності

співробітництва між боговірними і тими, хто не вірить. Подав соціально-демографічну характеристику боговірного. Встановив, що великий вплив на свідомість побожної людини має релігійне середовище, зокрема релігійна громада. Здійснив типологізацію вірних на основі ступеня їхньої релігійної переконаності та рівня панування в їхній свідомості релігійних ідей. Виокремив три типи боговірних: 1) переконані (релігійні ідеї в їхній свідомості посідають панівне місце); 2) звичайні (в їхньому світогляді релігійні й нерелігійні ідеї посідають приблизно однакові місця); 3) боговірні, які вагаються (релігія в їхньому житті відіграє другорядну роль, вона ніби перебуває на периферії їхньої свідомості).

За наслідками конкретно-соціологічних досліджень щодо мотивів релігійності П. Косуха класифікував групи вірних за такими критеріями: 1) релігія задовольняє їхні розумові потреби; 2) віра в те, що релігія веде до спасіння душі; 3) "Релігія дає радість, вона заспокоює"; 4) у релігії привертає увагу естетичний її бік; 5) релігія морально вдосконалює, допомагає розв'язати етичні проблеми; 6) "про всякий випадок"; 7) посилення на традиції, звичаї.

Також у той час частина публікацій П. І. Косухи була присвячена релігійній обрядовості, її змісту і еволюції.

Отже, А. О. Єришев і П. І. Косуха в цей період їхньої наукової творчості постають як фахівці з проблем змісту і структури релігійності, особливостей її конфесійних виявів і тенденцій змін.

У 1991 р. з відновленням української державності почався новий якісний період у розвитку української науки і зокрема релігієзнавства, яке стало самостійною академічною наукою та структурно оформилося (у структурі академічного українського релігієзнавства чільне місце посіла соціологія релігії).

Тоді в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України функціонує Відділення релігієзнавства, яке складалося з трьох відділів: філософії релігії, історії релігії та соціології релігії (пізніше реорганізований у відділ проблем сучасних релігійних процесів). Останній відділ очолював доктор філософських наук, професор П. І. Косуха.

Під його керівництвом відділ займався вивченням релігійної ситуації в Україні, яка була доволі складною і неоднозначною на той час. Зміни світоглядних установок і ціннісних орієнтацій, духовний вакуум, зростання рівня релігійності, поява нових релігійних течій і рухів, розкол православ'я тощо стали причинами конфліктності в релігійному середовищі.

П. Косуха активно і наполегливо занурюється у копінку соціологічну роботу. Під його керівництвом і за безпосередньою участю розробляється інструментарій конкретно-соціологічних досліджень, здійснюється вибірка і в скрутних умовах проводяться масштабні соціологічні дослідження. Їх результати надалі сприяли створенню механізму подолання та профілактики міжконфесійних конфліктів [3].

П. Косуха започаткував системні соціологічні дослідження релігійного комплексу особи. У процесі проведених відділом досліджень було встановлено, що у побожних людей із різним ступенем релігійності він відрізняється як за рівнем, так і за співвідношенням своїх структурних компонентів.

За даними соціологічного дослідження "Місце релігії в житті людини" (проведеним відділом соціології релігії відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України на чолі з П. Косухою в 1993 р.) було встановлено, що до відповідних релігійних (культових) дій, а надто – таких, що часто повторюються, ніхто не спонукає, а "виконуються вони найчастіше за душевним покликом, як одна з важливих душевних потреб" [4, с. 43].

За активної участі П. Косухи започатковується вивчення нових релігійних течій і рухів, так званої нетрадиційної релігійності. Учений надавав консультації батькам, діти яких стали послідовниками нових релігій, допомагав у складних ситуаціях і сприяв залагодженню конфліктів та зняттю соціального напруження. Низку публікацій він присвятив діяльності Великого білого братства. Його статті відзначаються неупередженістю, науковістю, об'єктивністю.

Відомі заслуги П. Косухи як керівника науково-дослідного проекту "Історія Євангельсько-баптистського руху в Україні, що у творчій співпраці поєднав світських і церковних (ЄХБ) дослідників вітчизняної історії. Цей проект отримав позитивну оцінку на міжнародному рівні.

У цей час А. О. Єришев працює на освітнянській ниві як професор Міжрегіональної академії управління персоналом та Національного авіаційного університету. Результатом його науково-педагогічної релігієзнавчої роботи стали навчальні посібники [5; 6]. А. Єришев наводить різні концепції теорії релігії і особливу увагу приділяє сучасному стану релігій в Україні та формуванню і розвитку уявлень про свободу совісті.

Як член Спеціалізованої вченої ради Д. 26.161.03 із захисту докторських (кандидатських) дисертацій за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство (філософія релігії; історія релігії; соціологія релігії) в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України А. Єришев брав активну участь в підготуванні наукових кадрів.

Отже, професори А. Єришев та П. Косуха зробили значний внесок у становлення і розвиток науки Академічне релігієзнавство і завдяки їхнім теоретичним та емпіричним напрацюванням соціологія релігії набула статусу самостійної релігієзнавчої дисципліни з чітко визначеним предметним полем, системою методів і методологічною базою та інструментарієм конкретно-соціологічних досліджень релігійних явищ і процесів.

Список використаних джерел

1. Єришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності. Київ, 1967.
2. Косуха П. І. Модернізація соціально-етичних концепцій християнського сектантства. Київ, 1969.
3. Косуха П. І. Про стан міжконфесійних відносин в Україні (на матеріалах соціологічних досліджень). Київ, 1993.
4. Релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози : монографія / ред. П. Косуха. Київ, 1994. Ч. 1–2.
5. Єришев А. О. Лукашевич Н. П. Соціологія релігії : навч. посібник. Київ, 1999.
6. Єришев А. Релігієзнавство : навч. посібник. Київ, 2003.

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

ОЛЕГ КИСЕЛЬОВ ЯК ДОСЛІДНИК ІСТОРІЇ НАУКОВОГО АТЕЇЗМУ В УРСР: ДОСВІД КИЇВСЬКОГО ФІЛОСОФСЬКОГО КОЛА

Важливим елементом становлення вітчизняної гуманітаристики останніх трьох десятиліть – вікопомного історичного періоду здобуття і виборювання Україною її незалежності, яке триває досі, є невіддільний процес невіддільного, об'єктивного та комплексного реконструювання історії релігії на українських етнічних землях від архаїки дотепер. Вагомим здобутком науково-дослідної діяльності Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України та Української асоціації релігієзнавців, що здійснювали його за дієвої підтримки Українського центру духовної культури, став перший багатотомовий академічний україномовний проєкт цих установ "Історія релігії в Україні" у 10 т. (1996–2012). Його редколегія на чолі з президентом згаданої асоціації та керівником вказаного відділення, доктором філософських наук А. М. Колодним – випускником Київського державного університету, залучила до праці над цим амбітним проєктом багатьох знаних вітчизняних фахівців-релігієзнавців.

Серед них є чимало його відомих колег по *alma mater*, як-от завідувач кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, доктор філософських наук, професор Є. А. Харьковщенко. Вихованці цієї кафедри відіграють прикметну роль у поступі новітньої української релігієзнавчої думки та імплементації її здобутків у дієвій роботі сучасних релігієзнавчих установ. Показовим прикладом цього є постать О. Кисельова – випускника філософського факультету КНУ за спеціальністю "релігієзнавство". Аспірант цієї кафедри, який захистив 2007 р. кандидатську дисертацію "Феномен екуменізму в сучасному релігієзнавстві: філософсько-релігієзнавчий аналіз", він формувався як особистість у контексті Помаранчевої Революції та Революції Гідності. Співавчизник МГО "Молодіжна асоціація релігієзнавців" (ГО "Майстерня академічного релігієзнавства") і її Президент у 2013–2015 рр., а з 2020 р. – голова її Наглядової ради, О. Кисельов веде не менш активну роботу і як головний редактор журналу "Релігієзнавчі нариси" й член редколегії журналу "Практична філософія".

Чільне місце в його науково-дослідній роботі другої половини минулого десятиліття, а саме впродовж навчання в 2016–2018 рр. у докторантурі на кафедрі культурології (згодом – богослов'я та релігієзнавства) Національного педагогічного університету ім. М. Драгоманова, посіла тема історії наукового атеїзму в УРСР у 50-х – 80-х роках ХХ ст. Широкий палітри її проблематики – від конкретно-історичного вивчення діяльності Київського й Івано-Франківського відділень наукового атеїзму до системного осмислення останнього як предмета вивчення й пропаганди в АН УРСР від хрущовської "відлиги" до горбачовської "перебудови", присвячено низку його статей [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7]. У всіх цих інформативних публікаціях, розміщених, зокрема, в часописі Інституту філософії ім. Г. Сковороди "Філософська думка" та гуманітарно-релігієзнавчому віснику "Софія", порушено питання про специфіку і статус наукового атеїзму в СРСР.

Проводячи червоною ниткою крізь усі ці статті питання, чи був науковий атеїзм "академічною дисципліною" чи "наукоподібною частиною марксистсько-ленінської ідеології", О. Кисельов аргументував, що його статус не можна звести до вибору однієї з цих двох альтернатив. Зазначаючи, що відповідь на це запитання найкраще давати в контексті вивчення функціонування конкретної науково-атеїстичної установи, він зауважив: "...у нас мало приділяють уваги історії окремих атеїстичних структур, часто обмежуючись лише згадкою про їх виникнення, переліком співробітників, що там працювали, та назвами найбільш впливових публікацій" [2, с. 15]. Пропонуючи у статтях [3; 5] перший системний розгляд інституціоналізації наукового атеїзму в структурі Інституту філософії АН УРСР, О. Кисельов дослідив у них історію київського відділу наукового атеїзму (1957–1991), головним чином – його діяльність у 80-х роках ХХ ст.

Висвітлюючи в різних публікаціях [7] трансформацію наукового атеїзму в Україні за горбачовської "перебудови", він згодом звернувся прискіпливу увагу на історію Івано-Франківського відділу наукового атеїзму, зокрема його співпрацю з КПРС і, ширше, науково-дослідну діяльність у 80-х роках ХХ ст. [1; 2]. Вдаючись у двох, значною мірою підсумкових, розвідках з цієї проблематики [4; 6] до осмислення проблеми співвідношення релігії й культури в релігієзнавстві радянської доби і формулювання відповіді на заявлене запитання про дослідницький чи пропагандистський характер в АН УРСР постсталінської доби наукового атеїзму, О. Кисельов визнав потребу в системному дослідженні вітчизняних релігієзнавчих студій двох минулих віків: "Саморефлексія сучасного релігієзнавства можлива і необхідна не лише щодо останніх 25 років його існування, але й щодо попередніх – дореволюційного та радянського періодів. Останній із названих періодів є особливо важливим, оскільки українське релігієзнавство має з ним безпосередній зв'язок..." [4, с. 26].

Ці публікації О. Кисельова було розглянуто на початку поточного десятиліття як поодинокі, але прикметні взірці вивчення місця й ролі Київської філософської школи другої половини ХХ ст. у процесі організаційного оформлення та діяльності закладів і установ наукового атеїзму в УРСР у 50-х – 80-х роках ХХ ст. [9]. Звертаючись до їхніх архівів, передусім відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР, у контексті вивчення явища вишівсько-академічної атеїстичної пропаганди, О. Кисельов задіяв у всіх цих статтях зібрані ним, проте досі неопубліковані усні спогади кількох своїх колег зі згаданого інституту. Зокрема, він висвітлює фрагменти проведених у минулому десятилітті бесід із нині директором цього інституту А. Єрмоленком та його співробітниками П. Йолоном, Т. Чайкою і В. Малаховим [3]. Також він задіяв ще одне інтерв'ю, узятє в академіка-секретаря Відділення історії, філософії і права НАН України, доктора філософських наук О. Онищенко [2; 4].

Усі ці науковці, відомі вихованці філософського факультету Київського держуніверситету 50-х – 70-х років ХХ ст., були як свідками, так і учасниками постановня у

цьому виші та в згаданому інституті Київської філософської школи другої половини ХХ ст. Вони прямо дотичні до перших проєктів з усної історії філософії в Україні: "Усні історії філософів" Т. Чайки і "Справа філософії в Радянській Україні" Студентського товариства усної історії філософії при кафедрі історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Проведені О. Кисельовим інтерв'ю є, по суті, реалізованою в 2016–2017 рр., з урахуванням першого з цих проєктів [8], проміжною ланкою двох зазначених спроб апробування усної історії філософії як неklasичного – альтернативного, історико-філософського підходу / джерела / жанру.

Ураховуючи отримані Т. Чайкою і оприлюднені нею на шпальтах тієї ж "Філософської думки" у 2011 р. усні спогади С. Кримського, а в 2012–2014 – і В. Горського, перевидані окремими виданнями відповідно в 2012-м і 2014-м роках, О. Кисельов предметно задіяв у своїх публікаціях досвід цих учених і їхніх колег з метою з'ясувати специфіку функціонування наукового атеїзму в структурі АН УРСР, як і те, якою ж мірою це академічне дослідження релігії зазнало впливу партійної ідеології. Визнаючи слабку інтеграцію фахівців з наукового атеїзму до філософської спільноти, зокрема в Інституті філософії АН УРСР, він прямо зазначив, що ідеологічний складник тематики Київського і Івано-Франківського відділів наукового атеїзму превалював над академічним. Його інтерв'ювані дали нейтрально-критичний спектр оцінок діяльності відділу наукового атеїзму цього інституту як "цілком органічної частини інститутського колективу" (П. Йолон), співробітники якої все ж "трималися окремо" і "мали свої проблеми" (В. Малахов), бо, за А. Єрмоленком, "на науковий атеїзм, так само як і на науковий комунізм" йшли "прагматично налаштовані студенти" з метою "швидко зробити кар'єру в науковій чи партійній сферах" [3, с. 50].

На наш погляд, незважаючи на те, що А. Єрмоленко, П. Йолон, Т. Чайка і В. Малахов не раз

докладно оприлюднювали свої мемуари у згаданих проєктах з усної історії філософії, як і поза ними, отриманий О. Кисельовим досвід їх інтерв'ювання є важливим складником комплексного відтворення історії філософських освіти, науки та культури в УРСР за епохи постмодерну. Вказана філософська школа як інноваційний проєкт двох деканів філософського факультету КДУ і одночасно директорів Інституту філософії АН УРСР, – П. Копніна і В. Шинкарука, була головним свідченням відродження в Україні в 50-х – 80-х років ХХ ст., перерваної репресіями сталінізму в 30-х роках ХХ ст. інституціоналізації модерної вітчизняної національної філософії. Розгляд О. Кисельовим ролі її творців та їхніх колег у інституціоналізації релігієзнавства в УРСР є важливим елементом вивчення історії цієї школи як громадського і наукового осередку українських науко-, культуро- та державотворення від "холодної війни" до здобуття Україною незалежності.

Список використаних джерел

1. Кисельов О. Івано-Франківський відділ наукового атеїзму: історія, співпраця з компартією та практична діяльність. *Софія*. 2018. № 2 (11). С. 17–20.
2. Кисельов О. Івано-Франківський відділ наукового атеїзму: науково-дослідна діяльність 1980-х рр. *Софія*. 2018. № 3 (12). С. 15–19.
3. Кисельов О. "На периферії": науковий атеїзм у структурі Інституту філософії. *Філософська думка*. 2016. № 6. С. 48–53.
4. Кисельов О. Науковий атеїзм в Академії наук УРСР за постсталінської доби: між дослідженнями та пропагандою. *Філософська думка*. 2018. № 6. С. 26–39.
5. Кисельов О. Науково-дослідна діяльність київського відділу наукового атеїзму у 1980-х років. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2018. Вип. 1–2 (163–164). С. 110–121.
6. Кисельов О. Осмислення проблеми співвідношення релігії і культури в українському релігієзнавстві радянської доби. *Світогляд – Філософія – Релігія*. 2018. № 13. С. 82–88.
7. Кисельов О. Трансформації наукового атеїзму в Україні за часів перебудови. *Схід*. 2017. № 4(150). С. 193–198.
8. Крымский С. Б., Чайка Т. А. Сергей Крымский: Наш разговор длиною в жизнь (Цикл интервью Т. А. Чайки). Киев, 2012.
9. Vdovychenko H. Kyiv Philosophical School and Spiritual Self-Determination of Its Founders: at the Worldview Intersection of Atheism and Faith. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 2021. № 18(2). P. 46–52.

Т. В. Гаврилюк, д-р філос. наук, проф.
Національна академія статистики, обліку та аудиту, Київ, Україна

ДІЛОВА РЕЛІГІЙНА ЕТИКА В ПЕРСПЕКТИВІ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Ділова етика, або ж етика бізнесу, наразі є важливою складовою частиною професійного життя населення, на основі принципів якої формуються відносини як в межах бізнесу, підприємств, так і в сфері гуманітаристики. Вивчення основ ділової етики та її принципів є необхідною складовою частиною сучасної вищої освіти. Її застосування на практиці забезпечує прогресивні економічні, культурні та політичні відносини. Порушення норм та критеріїв ділової етики в крайньому їх вияві призводить до конфронтацій, насилля та війни.

Вивчення здобутків релігійної ділової етики може бути перспективним об'єктом релігієзнавства, оскільки дозволить більш повною мірою розкрити взаємозв'язок та взаємовплив сучасної ділової етики з віковими візрцями етичної поведінки між діловими партнерами, які формувались і базувались на релігійній моралі та цінностях. Дослідження витоків релігійної ділової етики з необхідністю призведе до розуміння сучасної ролі релігій у побудові суспільств на основі гуманістичних цінностей та ідеалів, на утвердженні принципів сталого розвитку [1].

Порушуючи питання релігійної ділової етики, переслідуючи необхідно дати їй визначення та розкрити межі її

можливого застосування. Релігійна ділова етика – це система етичних норм, які регулюють економічні відносини між суб'єктами підприємницької діяльності на основі священних книг і релігійних канонів і таким чином формують релігійну економічну свідомість людини.

У релігійних етичних системах є багато спільного, зокрема, золоте правило етики "Усе, що ви бажаєте, щоб люди вам чинили, те ви чиніть їм" знаходимо і в Конфуція, і в Сократа, і в Ісуса Христа. Водночас існує і багато розбіжностей, які мають своїм підґрунтям переважно соціальні, політичні та економічні обставини тих чи інших історичних епох. Проте на домінування економічної свідомості над моральною уже в давніх суспільствах вказують численні фрагменти священних книг. Зокрема, в Біблії зауважується на тому, що блаженною є людина, яка "мудрість знайшла, і людина, що розум одержала, бо ліпше надбання її від надбання срібла, і від щирого золота ліпший прибуток її, дорожча за перли вона, і всіляке жадання твоє не зрівняється з нею" (Пр. 3: 13–15). Зазначений фрагмент чітко вказує на процес формування духовних цінностей на ґрунті уже сформованих матеріальних, оскільки мудрість та

© Гаврилюк Т. В., 2023

розум визнаються більш значущими, ніж срібло та золото, цінність яких не потрібно доводити.

Певну економічну теорію виводить К. З. Восьний із текстів Святого Письма, зазначаючи, що в ньому згадується про багатство "88 разів, про бідність і бідних – 17, золото виступає предметом оцінок та повчань 321 рази, про срібло в Біблії згадують 303 рази". Також Святе письмо оперує і економічними категоріями. Зокрема, в ньому згадуються "гроші" – 19 разів, власність і майно – 53 рази, містить 42 згадки про товар, 9 – про прибуток, 19 – про дохід, 24 – про різні види податків, 19 разів – про ціну" [3, с. 29].

Існують і інші приклади домінування економічної суспільної свідомості, водночас більш актуальним є розгляд біблійних засновків регулювання економічної поведінки моральними нормами. Як відомо, старозавітні пророки Ісак, Авраам, Цар Давид, Соломон через те, що мали відкрите та щире серце перед Богом, були доволі заможними людьми. Уже тут формуються засновки ділової етики, оскільки праведне життя, яке передбачає чесну працю та відповідність загально визнаним моральним нормам, постає єдиним гарантом перед Богом, який єдиний "побиває і оживлює, до शेолу знижає й підносить до неба" (1 Цар. 2: 6).

В Отців Церкви ставлення до власності та багатства базується на визнанні права приватної власності, а будь-яка спроба замаху на власність ближнього вважається великим гріхом, оскільки це є замах і на його особистість [5], але в основі спокути будь-якого гріха є вимога економічного характеру: "Нема гріха, що його не могла б очистити і знищити милостиня. Всякий гріх – нижчий від неї. Вона голий лік на всяку рану" (Золотоустий Іван, св., Гомілія 25, на Діян. 11:19).

Водночас свідому розробку економічної доктрини ми знаходимо в працях католицьких богословів. У пошуках взаємодії моралі та економіки вони вперше сформулювали цілісні соціально-економічні концепції. Тут, безумовно, не йдеться про вироблення певної специфічної економічної теорії, швидше про формулювання керівних принципів взаємодії економічних агентів між собою, із суспільством, державою та природою. Ідеться про створення етичного каркасу господарської діяльності, що дозволяє забезпечити дотримання принципу справедливості, проте із залученням професійного інструментарію та термінології економічної теорії [4].

Варто звернути увагу на те, що протестантизм переводить господарську діяльність в етичну площину. Саме тут відбувається зміна економічного світогляду на духовний. Економіка перетворюється на справу духовну. У результаті ділова етика протестантизму, розроблена богослов'ям, певною мірою долає розбіжності між Богом і мамою.

Інша авраамістична релігія – іслам, подібно до християнства базує господарську діяльність на релігійній етиці. Економічна діяльність, проте, жодним чином не заважає мусульманину служити Аллаху. Саме тому доволі велика кількість мусульманської літератури присвячена фінансовим відносинам у суспільстві. Фундаментальний відділ фікха (канонічного мусульманського права) становить контрактне право. Тут до деталей прописані організаційні форми правочинів, які сьогодні, у реальному житті, застосовуються в ісламському світі. Якщо християнські конфесії (зокрема православ'я) загалом не використовують термін "християнська економіка", то в мусульманському світі поняття "ісламська економіка" вживається активно і вказує на релігійні основи ділової етики [2].

Із короткого огляду стає очевидним, що релігійна ділова етика покликана формувати та підтримувати духовність людини і є перспективним об'єктом вивчення. Водночас варто звернути увагу на те, що релігійна етика може відігравати як позитивну роль в економічному та соціальному розвитку, так і слугувати занепадом та деградації. Щодо останнього, то очевидним є приклад сучасної Росії, у якій Православ'я, найвищою заповіддю якого є Любов, перетворилось на вбивцю, прикриваючись високими моральними гаслами. В означеній деградації економічні чинники відіграють не останню роль.

Список використаних джерел

1. Melé D. Religious approaches on business ethics: current situation and future perspectives. 2015. https://www.researchgate.net/publication/304938945_Religious_approaches_on_Business_Ethics_Current_situation_and_future_perspectives
2. Hejase Hussin J., Hamdar Bassam Ch., Hejase Ale J. Business ethics and religion in the financial business sector: case of Syria. *Journal of Business & Management*. 2013, No. 2.
3. Восьний К. З. Сакральні впливи на економічні процеси: гіпотези, припущення, факти. *Економіка та держава*. 2012. № 4. С. 29–32.
4. Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. Папська Рада "Справедливість і мир". К., 2008. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf
5. Отці Церкви про багатство і бідність / ред. Марія Горяча. Львів, 2018.

І. П. Гудима, д-р філос. наук, доц.
Маріупольський державний університет, Київ, Україна

ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ ВІРИ В НАДПРИРОДНЕ

Складно переоцінити місце та роль методології в процесі наукового пізнання: її цінність для науковця здається безсумнівною та самоочевидною. Проте в історії будь-якої науки трапляються періоди, коли методологічна проблематика набуває особливої гостроти та актуальності. Часи панування ідей беззасновкового знання, де жодне вихідне положення не може бути цариною суб'єктивної впевненості, а неодмінно потребує ретельної практичної перевірки або теоретичного доведення, здається, давно відійшли в минуле й поступилися місцем іншому ідеалу наукової раціональності, що передбачає обов'язкову наявність концептуальних підвалин та припущень для дослідження. Відомо, що аб-

солютизація повністю доведених засновків у процесі пізнання та спроби позбавити знання недоведених положень виявилися невдачливими.

Сучасна система прийомів та операцій здобуття нового знання надто різноманітна, так само як і сама наука. А отже, вивчення надприродного, що на терені релігієзнавчої науки пов'язане з цілою низкою пізнавальних перепон та конче потребує адекватних гносеологічних актів, повинно розпочинатися зі з'ясування вихідних теоретико-методологічних положень та заходів [1, с. 129–131]. Останні будуть джерелом тих онтологічних предикатів, що будуть згодом додаватися до тлумачення масиву широкого фактичного матеріалу та різнома-

нітних емпіричних даних. Їхня дієвість, далєбі, повинна проявити себе насамперед у з'ясуванні питання онтологічного статусу самої релігії та виявленні рівнів адекватного в царині релігійного знання.

Для наукового дослідження надприродне є доволі незвичним і складним об'єктом, адже воно не є "річчю" цього світу та не вписується у "звичайну" фактуальну реальність. Є потреба також наголосити на тому, що окремі випадки небачених раніше та вкрай приголомшливих подій описуються виключно в суб'єктивно значущих термінах та торкаються глибинних таємниць психіки людини. У таких ситуаціях складно, а точніше, практично неможливо встановити та довести, що певна комбінація природних чи суспільних подій або ж вкрай дивні відчуття людини (соматичної та вісцеральної природи), так само як і незвідані до цього коливання загального психофізіологічного тону людського організму, справді відзначені унікальністю, що якимось чином може вказати на їх позаприродне походження. Зокрема, низка дивних зцілень або дивне, незбагненне уникнення грізної небезпеки, наприклад, коли людина не встигає на рейс літака, що згодом зазнає аварії, і суб'єктивно сприймаються і знаходять свій зовнішній прояв, тобто описуються, виключно в термінах індивідуального існування; вони тлумачаться та викладаються залежно від неповторного світогляду людини, а ц – серйозна перепона на шляху неупередженого та об'єктивного висвітлення даних подій. Отже, чудо, надприродне загалом, може виступати занадто складним для описання та подальшого понятійного охоплення та вираження елементами суб'єктивної релігійності.

У тлумаченні богословів, скажімо, чудо, його природа, замисел та спосіб здійснення, безсумнівно, належать до вищого, божественного світу. Однак неправомірно було б зводити чудо тільки до його надприродного субстрату, позаяк із цим, земним, світом воно пов'язане шляхом провіденціального призначення чуда для спасіння людської душі, якій властива сприйнятливність до подібних божественних дій. Утім, саме через це чудо, у своєму земному інобутті, аж ніяк не може бути ототожене з природною закономірністю, котра являє собою нижчий, підпорядкований ступінь у божественно встановленій ієрархії буття. Будучи, згідно з поясненнями теологів, переплетеним із подіями цього світу, чудо, а точніше, віра в нього, таким чином, стає важкодоступним об'єктом для вивчення, оскільки в подібній ситуації буває важко (а часом і неможливо) відокремити суто релігійне наповнення поняття чуда від нерелігійного в ньому, особливо в приголомшливих, разючих, вкрай дивних, проте все ж природних подіях світу (наприклад, у несподіваному уникненні грізної небезпеки, дивному зціленні хворого тощо), які суб'єктивно сприймаються як чудо, а відтак складно збагнути чудо саме по собі як таке, в його, так би мовити, чистому релігійному вимірі.

Існує необхідність усвідомити також і те, що сама унікальність та неповторність кожного окремого чуда (звісно, в тлумаченні богословів), також, як і його закритість та явність, конечність і невичерпність, трансцендентність та іманентність, унеможлиблює його неупереджене вивчення і оцінку. Окрім того, людське пізнання у принципі не може охопити всю сукупність наявних явищ і процесів, в їхніх взаємозв'язках і взаємовідношеннях, а людський розум не спромагається піддати дедукції всі факти дійсності та розглянути їх згодом, з погляду певного підпорядковувального

принципу. "Як правильно те, що ми ніколи не охоплюємо все суще в його абсолютній сукупності, – відгукнувся на це Мартін Гайдеггер, – так безсумнівно і те, що ми все-таки опиняємося посеред сукупності сущого, яка так чи інакше трохи відкривається для нас. Охоплення сукупності сущого кінець-кінцем за своєю природою відмінне від відчуття себе посеред сущого загалом. Перше в принципі неможливе. Друге постійно відбувається в нашому бутті" [2, с. 87].

Звідси, людина ж не може бути остаточно впевнена в тому, що весь доступний їй досвід підтвердить натуралістичні узагальнення щодо надприродних явищ чи, навпаки, дозволить витлумачити їх з позицій теїзму, оскільки вона не має доступу до всього цього можливого досвіду, а надто – до майбутнього. А тому рішення щодо питання надприродного, які приймаються поспіль, без урахування сказаного, є наслідком, висловлюючись мовою логіки, занадто поспішного узагальнення (індуктивного за характером), себто фактично є рішеннями узагальнено хибними. Звідси прямо сформульовані судження штибу "Надприродного у світі немає, не існує" не можна приймати беззастережно, так само як і їх заперечення, оскільки це лише умоглядні витвори свідомості, проте не істини факту.

Ще більшим непорозумінням є ситуація, коли ті чи інші релігійні свідчення не оцінюються за їхньою якістю, а лише витлумачуються з погляду законів статистики. Звідси віра в чудо оголошується вкрай невірогідною, а тому й безглуздою, оскільки, мовляв, людина повинна поклатися на найбільш вірогідне, тобто вибирати найбільш високі шанси. Непорозуміння в цій ситуації виявляє себе в тому, що критик чудес тут не оцінює свідчення на користь чуда, а лише складає (додає) свідчення супротив останнього. У свій час відомий віденський лікар і філософ Зігмунд Фройд з приводу схожої ситуації висловився таким чином: "Правдоподібність не обов'язкова для істинного, а істина не завжди правдоподібна". Та й людський досвід і практика здорового глузду давно зробили очевидним те, що інколи шанси супроти якої-небудь події доволі значущі, однак свідчення на користь неї можуть бути доволі переконливі, а будь-яка розважлива людина в свої намірах ураховує не тільки вірогідність, проте й факти. Згадати тут хоча б давню латинську сентенцію, що характеризує чистоту достоту аргументації тези – *argumenta ponderantur, non numerantur*.

Непорозуміння тут виникає ще й з-за того, що поняття "ймовірність" в академічно-науковому його змісті, коли ймовірність використовується для формулювання наукових законів, починає прикладатися до деяких історичних подій. Як відомо, специфіка останніх, а до них умовно належать і чудеса, унікальна і неповторна, одна історична подія несхожа і неподібна з іншою. Формулювання ж наукового закону передбачає повторюваність подій, їх регулярність прив'язується до частоти випадку – чим частіше спостерігається досліджуване явище за схожих умов, тим значнішою є ймовірність припущення, що виражає закон. Отже, у такій ситуації специфіка студіювання історичних подій фахівцем-істориком ігнорується та оцінюється винятково з погляду законів статистики та вірогідності повторюваних подій, а це не що інше, як викривлене розуміння вірогідності та неправомірна екстраполяція ознак та принципів однієї пізнавальної практики на іншу.

Ще однією проблемою релігієзнавчого осягнення віри в надприродне є те, що на практиці науковцю дово-

диться мати справу з неозорим різноманіттям проявів цієї віри. Він, намагаючись відкрити шляхом методично проведених досліджень ті принципи, які дозволять йому уникнути плутанини в роботі з великими обсягами інформації, не переймається нестачею матеріалу. Крім того, взявшись з'ясувати справжню сутність питання, як і зміст, та специфіку відповідних богословських витлумачень надприродного, науковець опиняється перед протистоянням йому величезного фактичного (звісно, в релігійному його сенсі та тлумаченні) матеріалу, котрий потребує привнесення у цей масив релігійних феноменів та їх інтерпретацій певного порядку й системності, аби не бути поглинутим чи зупиненим некерованістю останнього. Складність окресленої ситуації посилюється тим, що нині, скажімо, поняття "чудо" втратило чіткість та однозначність та набуло надто широких та вкрай довірливих інтерпретацій, а в самого слова "чудесний" наразі з'явилося надто багато значень. Зокрема, доводиться чути про дивні та вкрай незбагненні уникнення людиною небезпеки або ж читати про не пояснюване, з погляду сучасної медицини, зіцнення невиліковно хворого; люди, і це помітили ще давні греки, дивуються рідкісним та разючим подіям, звикаючи при цьому до буденного. Однак у жодному з цих випадків не йдеться про присутність у перебігу названих подій зовнішнього надприродного каузального чинника, котрий незримо скеровував би такі події. Тому для дослідника в цьому плані надто важливим є здійснення ще одного додаткового пізнавального акту, який передуватиме всім подальшим студіям чуда, а саме – здійснення дистинкції елементів власне релігійної свідомості від наближених або схожих до них світських утворень та відмежовування поняття "чудо" від того, що чудом у богословському розумінні не є. Ігнорування ж їх неподібності змусить нас мати справу з наявними в суспільній свідомості уявленнями про дива, які позбавлені надприродного субстрату, а, отже, з'явиться небезпека власти в доволі поширену пізнавальну помилку – *qui pro quo*, тобто намагання виявити істотне і необхідне віри в чудо буде зводитися нанівець небезпекою омани відносно останньої, котра постійно виникатиме внаслідок підміни відповідних понять.

І наразі останнє і головне зауваження. Осягаючи чудо як істину релігії та теології ми тією чи іншою мірою звертаємось до надприродного, оскільки чудо – це і є головне надприродне явище. Проте функціональність наукових методів обмежена лише природними явищами та процесами, у силовому полі наукового дослідження встановлюються ті або інші природні закономірності, параметри зв'язку, змінюваності.

Отже, для науки як такої ніяких надприродних явищ і подій не існує, бо в тій системі знань, де припускається надприродне, там не має й духу науки. З іншого боку, саме чудо як повнота втілення абсолютного у відносному, божественного в земному ніколи не було та і не могло бути справою емпіричної констатації. Коли науковець, осягаючи чудо, залишить без уваги його надприродний субстрат і наповнення, то він у своїх студіях буде мати справу не з поняттям "чудо", а з якимось іншим – схожим або сумісним, проте не з чудом, а, отже, – підмінить об'єкт свого дослідження. До означеної проблеми додається ще один, суто логічний аспект. Якщо ми, осягаючи чудо, будемо виходити з думки про те, що його немає, просто не існує, то науковцю в цьому випадку не залишається нічого й вивчати. Якщо ж

натомість у наших умовиводах як вихідний пункт буде постулюватися положення про те, що чудо є, воно реально існує, то ми, облишивши царину науки, поринемо в богослов'я. З огляду на вказані вище особливості наукового дослідження віри в надприродне в роботі вчених поміж інших питань неодмінно постає завдання також здійснювати дистинкцію між пізнавальним статусом тих або інших висловлювань, сформульованих у межах релігійного світорозуміння щодо способу буття відповідної реальності та оцінкою змісту таких висловлювань на предмет їх відповідності об'єктивній реальності. Позаяк у суспільній практиці та у формуванні об'єктивних знань про релігію часом відбувається підміна відповідних понять внаслідок їх неправомірного отождолення, це зумовлює неправильні висновки, омани та викривлене розуміння релігії та її складників.

Гносеологічний статус конфесійно зумовленого висловлювання щодо буттєвості світу може і не прийматися ідейними опонентами того, хто висуває таке судження, проте це не повинно заважати неупередженому підходу до з'ясування вірогідної міри істинності цього судження, його змістової відповідності реальному стану справ. Скажімо, феномен чуда як об'єкт дослідження з погляду методології його студіювання може знайти своє з'ясування через надприродне походження у теїстичній системі суджень про буття, а може в своєму предметі пояснюватися виключно природними причинами, скажімо, як елемент свідомості людини залежно від світоглядних орієнтацій дослідників. Довести чи спростувати наявні його інтерпретації, так само як і їх заперечення, – неможливо через те, що людина на в змозі піддати дедукції всі факти дійсності та, відповідно, довести правомірність власних основоположних припущень. Оскільки ж, як свідчить історія науки, вихідні засновки щодо онтологічного статусу досліджуваного явища можуть виявитися хибними, хоча й зовні правдоподібними, то це зумовить появу хибних ланцюжків подальших умовиводів. Дослідники звертали увагу на те, що неприйняття – через особисті переконання або ж через суб'єктивну впевненість – як істинного частково стверджувального судження типу "У деяких випадках у світі виявляє себе діяльність Бога", тобто визнання його хибним, за правилами "логічного квадрату" зумовлює істинним контрадикторне судження "У жодному випадку в світі не виявляє себе діяльність Бога". Проте істинність цього судження – позірна через відсутність онтологічної ясності щодо вихідного судження ("У деяких випадках..."), оскільки його достовірність ґрунтується виключно на вірі у відсутність Бога та, відповідно, запереченні Його впливу на світ, надприродного тощо. З іншого боку – перевірка достовірності висновку в наведеному безпосередньому умовиводі також неможлива через нездійсненність повної індукції щодо всіх подій, які коли-небудь траплялися та ще будуть відбуватися у Всесвіті.

Зважаючи на складність чистої демаркації наукового та позанукового знання, правомірною виявилася б зосередженість не тільки й не стільки на кількості такого знання у тій або іншій пізнавальній практиці, а й на мірі відповідності такого знання реальному стану справ. Щодо віри в істинність неперевірованих суджень, які за будь-яких умов не можуть перетворитися на достовірно істинні знання, варто визнати, що вони можуть містити уявлення, які відповідають дійсності і в цьому плані збігаються зі знанням, а отже, проблема істинності знання може збігатися з проблемою істинності віри. У царині ж

осягнення релігії в будь-якому разі неодмінно слід утримуватися від оман та продукування надуманих та безпідставних гіпотез, які примусово скеровуються сумнівним методологічним принципом "будь-що, проте не чудо".

Список використаних джерел

1. Гудінг Д., Леннокс Д. Людина та її світогляд: в пошуках істини і реальності. В 3 т. / Пер. з рос. зі звіткою з англ. оригіналом під заг. ред. М. А. Жукалюка. Київ, 2007. Т. 3.
2. Хайдеггер М. Що таке метафізика *Читанка з історії філософії* / ред. Г. І. Волинка ; пер. з англ. В. Бурлачука. Київ, 1993. Кн. 6 : Зарубіжна філософія XX ст. С. 83–100.

О. В. Збанко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРАВОСЛАВНІ ЦЕРКВИ АПОСТОЛЬСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Стародавні Патріархати (Римський, Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський) та автокефальна Церква Кіпру були створені Вселенськими Соборами і вважаються церквами апостольського походження.

Спочатку автокефальні національні церкви існували виключно в межах Римської імперії (після перенесення столиці Візантії). Фактично ці національні церкви стали державними. Починаючи з правління Костянтина Великого, церкви насаджуються адміністративно-територіальний принцип управління імперією. Оскільки вся імперія була поділена на провінції (області), а за державним правом в одній області могла бути лише одна автокефальна церква, кілька національних церков об'єдналися в єдину митрополію.

Таке державне регулювання прямо суперечило 34-му Апостольському правилу. Проте саме територіальний, а не національний принцип (через державний вплив) ліг в основу формування перших великих автокефальних церков [5: XIX]. Тому назви значущих історичних областей (провінцій) ототожнювалися з конкретними автокефальними церквами. Принцип був "одна територія – одна церква". У давнину таку церковну одиницю називали єпархією (від грец. область). Сьогодні такий термін стосується лише єпархії.

39-й канон Карфагенського собору вказує, що термін "правитель", за аналогією з державною номенклатурою, стосувався також місцевого єпископа. Кодекс цивільного права Юстиніана Великого чітко називає автокефальні церкви регіонами, що об'єднують кілька народів, що порушує вищезгадане апостольське правило першого єпископа для кожного окремого народу [1].

Подібно до державних законів про автономію окремого регіонального губернатора, автокефальний першоєрарх церковного регіону також не підлягав жодним зовнішнім впливам з боку єпископа іншої церкви. Таким чином, автокефалія окремих регіонів прямо не згадувалася в постановах і канонах Соборів (за винятком окремих випадків), але це впливає з тогочасних державних актів і Корпусу цивільного права Юстиніана. Загалом цей імператив підтверджує 2-ге правило Другого Вселенського Собору, яке говорить, що єпископи областей, тобто автокефальних церков, не можуть поширювати владу на церкви за межами своїх кордонів. У цьому каноні йдеться про конкретні автокефальні церкви, такі як Александрійська та Антіохійська, а також згаду-

ються автокефальні церкви Сходу. Хоча вони прямо не згадуються, їх існування ніколи не заперечувалося.

Завдяки державному регулюванню адміністративного поділу, зокрема церковного, окремі національні церкви були об'єднані в одну велику митрополію. Така державна реформа почалася за Костянтина Великого, а свого апогею досягла за Феодосія Молодшого. Саме за Феодосія завершилося формування загальноцерковної структури Візантійської імперії, що привело до появи п'яти стародавніх апостольських патріархатів (Римського, Константинопольського, Олександрійського, Антіохійського та Єрусалимського).

Оскільки всі церкви в межах Візантійської імперії були державними, було прийнято Помісними Церквами титул Вселенського Патріарха. Він був задіяний без заперечень, оскільки підписаний імператором закон не міг бути оскаржений. Першим, хто офіційно вжив титул Вселенського Патріарха, був Іоанн Постник. Трансформація адміністративного устрою церкви призвела до того, що колишні митрополіти першоєрархи після об'єднання митрополій в єдиний патріархат стали екзархами у своїх церковних областях. Про це свідчать канони Четвертого Вселенського Собору. За ними всі церкви апостольського походження стали патріархатами.

Відносно центру знаходження Вселенського Патріарха – Константинополя, зауважимо, що й інші давні кафедри мали безсумнівне апостольське походження та тривалу (300 років) історію становлення християнських громад, наприклад у Римі чи Олександрії. Після заснування міста Костянтина імператор наділив "столичного першоєрарха" особливими повноваженнями. 3-тє правило Константинопольського собору дає столичній кафедрі друге місце в диптиху після Риму, оскільки новою столицею є Новий Рим. Остаточо лідерство константинопольської кафедри серед апостольських церков було встановлено на Халкідонському соборі.

Список використаних джерел

1. Джерела канонічного права Православної церкви / пер. з грец. Я. Туркала. Харків, 1997. Вип. 1.

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

ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ЖІНОЧИХ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ СТУДІЙ В УКРАЇНІ

Швидкі соціальні та культурні зміни сучасності сприяють тому, що жінки постійно змушені розширювати коло своїх традиційних соціальних ролей. Це, своєю чергою, веде до того, що невпинно трансформується статус жінки й всередині релігійних організацій. Численні жіночі рухи зумовили появу та розвиток такого напрямку досліджень, як гендерні дослідження у релігієзнавстві. А оскільки релігія часто пропонується як обґрунтування позицій щодо місця жінки в суспільстві та сім'ї, критичні дослідження у цій галузі є важливими для загального добробуту жіноцтва та формування нових моделей поведінки як у релігійних громадах, так і всьому соціумі. Зокрема, завдяки цьому можна утверджувати думку про те, що гендерні дослідження не лише розширюють дослідницьке поле релігієзнавства, але й дають змогу здійснювати критичний аналіз в межах сучасних релігійних традицій.

Варто зазначити, що гендерні аспекти релігієзнавчих досліджень дуже часто зводяться виключно до описання релігійного досвіду та релігійних практик жінок у контексті конкретної релігії, а без належної уваги залишаються ті ідеї та постулати, що закріплюють та ретранслюють певні гендерні правила та моделі. Особливу дослідницьку цікавість викликають такі феномени, як релігійний фемінізм та феміністська теологія, що є досить диференційованими за географічними, етнічними або конфесійними ознаками, проте водночас відображають спільні перспективи жінок, об'єднаних маргіналізацією, боротьбою за жіночу спільноту та розширенням релігійних прав і можливостей жіноцтва. Своєю чергою, жіночі релігієзнавчі студії охоплюють численні та різноманітні наукові підходи до вивчення релігії, які впливають з утвердження рівної гідності обох статей. Також вони використовують категорію гендера як необхідну і ключову змінну в дослідженні, зокрема зосереджуються на динамічній взаємодії між релігією та життям жінок. Разом ці різноманітні підходи становлять великий масив досліджень, які незворотно змінили загальний ландшафт релігієзнавчих студій.

Проте жіноча проблематика в релігії поки ще не отримала належної уваги в українському релігієзнавчому дискурсі, існують лише поодинокі дослідження у Анни Марії Басаурі Зюзіної [1], Наталії Чухим та частково в Ольги Гомілко, хоча в академічній площині необхідність та перспективність вивчення цього предмета дослідження є доволі очевидною. Зокрема, вона полягає у розкритті справжньої сутності та природи гендерних досліджень у релігієзнавстві, тобто жіночих досліджень, що потенційно можуть допомогти уникнути різних міжконфесійних, соціальних непорозумінь чи конфліктів, а також слугувати джерелом для розробки курсів з історії гендерних досліджень, релігійної антропології, історії релігії або спецкурсів, наприклад "Жіночі релігієзнавчі студії".

Водночас схожа практика вже існує у Гарвардському університеті, а саме в Гарвардській школі теології, де була першою програмою, яка зосередилася на міждисциплінарному вивченні проблематики жіноцтва і релігії [2]. На цей час вона налічує понад 100 співробітників, чий публікації досліджують та переосмислюють давні припущення про тлумачення релігійних писань, присутність жінок як релігійних лідерів та їхнє значення у релігійних ученнях та практиках. Ці науковці та науковиці також ставлять під сумнів універсальність мов та методів минулих досліджень у царині релігії. Усе це відбувається на перетині з літературознавством, антропологією, політологією, історією, а також з богослов'ям, етикою, біблійною критикою та іншими галузями релігієзнавства [3]. Ця спільнота міжнародних науковців визначає себе як важливий ресурс для релігійних спільнот, політиків та навчальних закладів. Саме тому ми вбачаємо необхідним залучати актуальний міжнародний релігієзнавчий досвід для дослідження гендерної та жіночої проблематики в релігії, а саме для створення вітчизняної академічної програми жіночих релігієзнавчих студій. Адже формування відповідних програмних дисциплін має базуватися на актуальних питаннях сьогодення, що заохочуватимуть студентство залучатися до більш глибоких та актуальних релігієзнавчих проблем та перспектив.

Зокрема, ми вбачаємо, що жіночі релігієзнавчі студії можуть виявитися необхідним елементом для всебічного розвитку релігієзнавчих досліджень в Україні та цілому світі. Імовірно, що найбільш важливим для таких жіночих досліджень і є те, що інтелектуальна динаміка гендерних студій, яка продовжує підтримувати теоретичну роботу в цій галузі, призводить до посилення міждисциплінарної співпраці, що, своєю чергою, лише урізноманітнює сфери досліджень та діяльності, таким чином оберігаючи жіночі релігієзнавчі студії від стагнації та неактуальності.

Список використаних джерел

1. Басаурі Зюзіної А. М. Гендер у релігієзнавстві: західний досвід та українські реалії. Гендерний журнал "Я". *Гендер, традиція і релігія*. 2017. № 2 (43). С. 2–5.
2. Christ C. P. Toward a Paradigm Shift in the Academy and in Religious Studies. *The Impact of Feminist Research in the Academy* / ed. Christie Farnham. Bloomington, Ind., 1987. P. 53–76.
3. Mikaelson L. "Gendering the History of Religions". *New Approaches to the Study of Religions*. Vol. 1 / ed. by P. Antes, A. W. Geertz, R. W. Wame, 2004. P. 305–307.

Д. В. Засць, асп.
Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В КОНТЕКСТІ ПОШУКУ ВІДТВОРЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ

Як відомо, об'єктом дослідження релігієзнавства є релігія та релігійні явища, їх функціонування у сфері людського буття. Релігійні вірування можна класифікувати за розвитком – починаючи від первісних, таких як анімізм, тотемізм, фетишизм (які не відрізняються складною структурою), і закінчуючи світовими релігіями, які реалізовані як окремі повноцінні інституції. Але найголовнішим є те, що за будь-яким релігійним віруванням постає ідея, яка його формує. Не менш важливим предметом для наукової уваги є її реалізація, особливо якщо соціальний вимір певної релігійної ідеї має суспільне значення.

Осмилення того, як формується, функціонує релігія та в чому насамперед постає відмінність релігійної ідеї, є важливим завданням для вирішення онтологічних, психологічних, антропологічних та соціальних питань.

Питання відтворення релігійних ідей набуває в релігієзнавчому пошуку особливої уваги. Загалом процес відтворення чи повторення певного феномену є загальноприйнятним у науковій сфері, передусім це стосується природничих наук. Лише поступово, із розвитком досліджень у царині релігієзнавства, з'являються відповідні спроби категоризації та осмилення релігії, які в теорії можуть відтворити певне явище.

Однією з перших таких спроб є поява структурно-функціонального аналізу, що пізніше виокремився у так званий функціоналізм. Започаткований Е. Дюркгаймом у соціологічній науці, він використовував зазначену методичку для осмилення первісних релігійних форм, таких як анімізм, фетишизм та інші [1]. Суть теорії полягає в тому, що кожен елемент соціуму виконує ту чи іншу функцію і реалізується через різні структури. Кінцевою метою кожного з них є забезпечення захисту суспільства від дезінтеграції. Один із тезисів теорії полягає в тому, що через установлення функцій певного явища можна пояснити причини його існування. Хоча ця теорія зазнала краху, сама ідея "розбиття" релігії на певні структурні елементи дарує розуміння її реалізації в соціальному вимірі, прирівнюючи до певної "рукотворної" інституції. Тобто, якщо структура створена людьми – це значить, що її можна відтворити.

З розвитком психології та філософії свідомості (а пізніше й когнітивних наук) відбувається осмилення саме релігійних ідей. Відомий антрополог релігії Паскаль Буає у праці "Пояснюючи релігію" визначив основні детермінанти релігійних ідей, їхній схематичний складник [2]. За його словами, основу будь-якої ідеї (зокрема релігійної) становлять онтологічні категорії. Вони являють собою певні абстрактні поняття, які інтуїтивним чином класифікують навколишні явища та об'єкти, дозволяючи більш системно розуміти світ. Породження онтологічних категорій є невід'ємною рисою людської свідомості, тому висновки щодо універсальності "формули" релігійних ідей є доречними. Інший важливий складник – це явне порушення якоїсь цілком природної характеристики, яка є важливим елементом певної онтологічної категорії. Крім цього, ідея повинна бути достатньо простою для кращого розуміння (тобто не мати більше інших особливих характеристик). Також має зберігатись простір для роздумів. Прикладом є летючий килим. Тут є явне порушення інтуїтивної фізики (килими, як і будь-які предмети, не можуть літати самі по собі). Але відразу

постають запитання щодо того, яким чином рухається цей килим, яка швидкість у цього килима, чи зможе цей килим щось перевезти тощо. Треба відразу зазначити, що зберігається *очікування* – це передусім килим, хоч і летючий. Інтуїтивно до нього застосовуються той самий хід думок, що до будь-якого неодухотвореного предмета. Навіть у фольклорі килим не має свідомості, адже його завжди хтось направляє. Проте не кожна неприродна ідея стає масовою. Зазначений килим відіграє радше епізодичну роль та його доречніше зарахувати до категорії чудес. Це насамперед пов'язано з полем для подальших роздумів – у наведеному випадку воно звучене до практичного, екзистенційний складник тут відсутній.

Наступний напрям досліджень пов'язаний із вивченням релігійного досвіду. Цікавою є низка дослідів ефекту "присутності" (майже фізичне відчуття певної постаті поруч). Найбільш відомим є експеримент нейропсихолога М. Персінжера зі славнозвісним апаратом "Шолом Бога" [3]. Функціонал апарату полягає у стимуляції скроневої частки мозку за допомогою електромагнітних хвиль. Переважна більшість піддослідних свідчили, що через певний час постійної стимуляції справді починали відчувати дещо релігійне або присутність якоїсь паранормальної фігури. Найбільш виражені релігійні відчуття були в людей, що мали більш чутливу скроневу частку чи певні порушення (наприклад, хворі на епілепсію).

Інший експеримент полягає у дослідженні цього ефекту через призму сенсо-моторних відчуттів [4]. Піддослідний вставав до механізму, який під час стимуляції сенсорів доторкався до спини піддослідного. У ході дослідження й зі зміною налаштувань у піддослідних виникали різні ілюзії: вони немов торкалися самих себе, оцінювали дотик механізму як свій власний, вважали, що до них торкається хтось із присутніх у кімнаті, або ж взагалі відчували, що в кімнаті набагато більше людей, ніж є насправді. Загалом, як резюмують дослідники, ці дослідження свідчать про нейромеханізми, що відповідають за відчуття себе та інших і, якщо їх спотворити, створюють відчуття присутності. Це в принципі сильно резонує зі свідченнями потерпілих від різних екстремальних ситуацій, які теоретично змогли тимчасово порушити зазначені механізми.

Наведені приклади демонструють, що є певні зрушення у розумінні релігійних механізмів, а також їх отождолення та взаємозв'язок із цілком звичними сферами буття. Дослідження релігійної свідомості дозволяють краще зрозуміти й навіть реконструювати буденну релігійність свідомість. Розуміння специфіки релігійного досвіду відкриває обрії наукової інтерпретації чудесного, можливість відтворити картину дійсності поза міфологічного / релігійного контексту.

Список використаних джерел

1. Дюркгайм Еміль. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. Київ : Юніверс, 2002. 423 с.
2. Boyer Pascal. Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors. New York : Basic Books, 2001.
3. Persinger M. A. Religious and Mystical Experience as Artifacts of Temporal Lobe Function: a general Hypothesis. *Perceptual and Motor Skills. Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. Vol. 57/3. 1983. P. 1255–1262.
4. Blanke et al. Neurological and Robot-Controlled Induction of an Apparition. *Current Biology. Lausanne*. 2014. Vol. 24. P.1–6.

З. Н. Заріфі, студ.
Київський університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

ФЕНОМЕН ГЕНДЕРА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Соціальний статус жінок в історії був визначений філософськими поглядами та нормами права. Початково високий статус жінок як повноцінних членів громади втратив актуальність в античні часи, і жінок стали розглядати як символ сімейних зв'язків. Сучасні виклики вимагають перегляду гендерних ролей для подолання соціальних деформацій, пов'язаних із гендерними стереотипами. Обмежена ефективність сучасних заходів свідчить про актуальність проблем гендерного дисбалансу. Актуалізація історико-філософських рефлексій підкреслює, що тема статі та жінки залишається периферійною у світовому контексті, але присутня у творах провідних мислителів. Ретроспективний аналіз філософських ідей про співвідношення чоловічого і жіночого буття досі не проводився, ускладнюючи формування основ для гендерних досліджень.

Серед багатьох тлумачень поняття "гендер", що зустрічаються сьогодні в українському науковому просторі, найбільш прийнятним, на думку авторів, є визначення Н. Грицяк, згідно з яким гендер – це "складний соціокультурний процес конструювання суспільством відмінностей чоловічих і жіночих ролей, поведінки, ментальних та емоційних характеристик" [2, с. 102].

Термін "гендер" використовується для описання соціокультурної статі, відмінної від біологічної. Він вказує на об'єкт дослідження – історію гендерних відносин або взаємодії між чоловіками і жінками. Ці відносини визначають системні характеристики суспільства та формують взаємовідносини між індивідами. Гендер, розглядаючи як соціальна конструкція або теорія соціального конструювання гендера, становить собою організовану модель соціальних відносин між жінками та чоловіками, яка формується ключовими інститутами суспільства.

Проблема гендера є вельми популярною серед сучасних філософів, соціологів, психологів тощо. Серед доробку українських дослідників слід виокремити роботи І. Жеребкіної, С. Жеребкіна, О. Забужко, Н. Зборовської, Н. Лавриненко, Л. Малес, С. Павличко, М. Рубчак, І. Тарасенко, Н. Чухим, Н. Хамітова та інших. Загалом вони сходяться на думці, що гендерна парадигма відображає систему уявлень та цінностей щодо розуміння відносин чоловіка та жінки, а також його видозміну, історичний шлях, заради досягнення ідеального обґрунтування. Деякі дослідники акцентують на тому, що гендерна парадигма формується у контексті методології соціального пізнання [1, с. 28].

Цей підхід має два основних принципи: по-перше, гендер формується через соціалізацію, розподіл праці, систему гендерних ролей, вплив сім'ї та засобів масової інформації; по-друге, індивіди активно будують свою гендерну ідентичність на рівні свідомості, приймаючи соціальні норми й адаптуючись до них у вигляді одягу, зовнішності та манери поведінки. Гендерна належність виявляється у взаємодії індивіда з іншими людьми впродовж часу.

Біологічний детермінізм раніше визначав ролі чоловіка і жінки в суспільстві, але тепер соціокультурні чинники набули переваги. Це допомагає подолати статеві відмінності в усіх аспектах суспільного життя. Створення нової гендерної парадигми сприяє формуванню нового світогляду і можливих шляхів перерозподілу влади й власності, зменшенню відчуженості між чолові-

ком і жінкою, сприяє їх соціальному порозумінню. Це може привести до нових відносин, формування нових цінностей і подолання соціальної та культурної кризи.

Аналіз історичних філософських та правових джерел підкреслює різне становище жінки в суспільстві. В ідеологічній основі держави важлива роль відводилася міфам, де богині визначали владу. Перехід до землеробства визнавав важливу роль жінки як члена громади та поважав материнство.

Найстаріші високорозвинені культури шумерів та Стародавнього Єгипту вражають високим статусом жінок, який знаходить відображення навіть у сучасних релігіях цих цивілізацій. У грецькій філософії виникла асоціація чоловічого з раціональним і жіночого з емоційним. Платон та Піфагор виступали за рівність жінок і критикували обмеження доступу афінянок до освіти. Цицерон підтримував участь жінок у суспільних справах, визнавши їхню важливість у громадянському житті, тоді як Арістотель вважав, що жінка повинна бути виключена з публічної та громадянської сфер.

У середньовіччі феодальне правління визначалося владою через застосування насильства, тиску та підпорядкування. Багато методів впливу ігнорували загальнолюдські гуманітарні цінності і негативно впливали не тільки на положення жінок, але й на чоловіків, які не мали високого соціального статусу.

У XVII ст. з'явилася нова концепція пізнання, яка суттєво вплинула на положення жінок у суспільстві. Концепція підкорення природи та домінування над нею призвела до виховання культу сили, що породило ідеологію переваги чоловіків та підсилювало пониження жінок, відводячи їх на позиції менш важливих у сфері влади. Сталося це в новому світі, де творчість та геніальність спрямовувалися до Бога та маскулінного раціонального Духу, а не до жіночої суті світу.

Ці ідеї властиві філософам того часу, таким як Френсіс Бекон, Рене Декарт та інші. Ці погляди деякою мірою підтримував і Томас Гоббс, хоча він стверджував, що рівень сил між чоловіком і жінкою не настільки великий, щоб чоловік міг отримати владу над жінкою без війни.

Формування держави в той час визначало стереотипи стосовно ролі жінок, що не тільки визначали їхній статус, але і були обумовлені концепціями та ідеями, що відбивали філософські думки того періоду. Ці стереотипи, ставши частиною соціокультурного контексту, піддавалися змінам і трансформаціям протягом усієї історії, відображаючи реакцію суспільства на нові філософські концепції та зміни у світогляді.

Отже, зародження феноменології було тісно пов'язане з актуалізацією суспільно-політичних та національно-культурних процесів. Вона віддзеркалює еволюцію філософської думки, але також відображає суспільні та культурні зміни, що відбуваються в ролі та статусі жінок.

Список використаних джерел

1. Ємець Н. А., Мельник О. Є. Сучасна гендерна парадигма: історико-філософський аналіз. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*. 2017. Вип. 1(9). С. 27–33.
2. Москалик Г. Ф., Барановська М. Ю., Булах М. О. Історико-філософсько-правове дослідження феномену гендера як чинника соціального статусу української жінки. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2017. Вип. 12. С. 100–112.

М. В. Жиріль, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ТА UNIVERSITÄT LEIPZIG

Метою цієї роботи є порівняльний аналіз діяльності кафедр релігієзнавства в КНУ імені Тараса Шевченка та Інституту релігієзнавства (RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT) у Лейпцизькому університеті на прикладі таких аспек-

тів: формат викладання, залучення студентів та студентські ініціативи, взаємодія з релігійними спільнотами, напрями досліджень, презентація досліджень, актуальність діяльності.

Таблиця

Релігієзнавство: Київський національний університет та Universität Leipzig. Порівняння

Критерій	КНУ	Uni Leipzig
Формат викладання. Окремі аспекти навчальних програм.	Освітні програми різних рівнів, окремі курси	Освітні програми різних рівнів, окремі курси. (Аналізуючи навчальні програми, ми помітили, що в цьому закладі частка філософських дисциплін значно менша, ніж у Київському університеті. Вибір філологічних дисциплін більший, наприклад, можна вивчати санскрит) [1]
Залучення студентів та студентські ініціативи	Переклад релігієзнавчої літератури Релігієзнавчі екскурсії [2]	Netzwerk un-sichtbar (поширення релігійної грамотності шляхом розповсюдження у школах та інших установах аудіо на релігієзнавчі теми) [3]. Проект "ATHEISTISCHE PROPAGANDAPLAKATE – AESTHETICS OF ATHEISM" (Віртуальна виставка та аналіз плакатів із радянською атеїстичною пропагандою) [4]
Взаємодія з релігійними спільнотами	Семінар "Релігія в особах" [5] Форум Толерантності [6]	"Dokumentationsstelle für religiösen und weltanschaulichen Pluralismus in Deutschland" (архів, де збирається література, у тому числі листівки, брошури тощо, розповсюджувана різними релігійними спільнотами Німеччини) [7]
Напрями досліджень	Монографія "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії". У журналі "Софія" публікуються статті на різні теми: релігійне життя під час війни, релігії стародавніх цивілізацій, релігійний символізм, релігійна свобода тощо. Значна кількість публікацій зосереджена на релігійній ситуації в Україні [8]	Деякі напрями досліджень: Theorien und Methoden der Religionswissenschaft, Religion und Säkularität, Kognitive Religionswissenschaft [9]. Проекти: "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities", "When Healing Fails" та інші [10].
Презентація досліджень	"Танчерівські читання"; "Дні науки філософського"; Журнал "Софія".	Відсутність власного видання / конференції в інституту.
Актуальність діяльності	Діяльність кафедри є актуальною для сучасного українського суспільства та розвитку світового релігієзнавства загалом. Варто також зазначити, що нині значна кількість досліджень має практичний характер і спрямована на вивчення та регулювання релігійної ситуації в Україні в умовах війни, хоча кафедра не обмежується ними.	Інститут релігієзнавства займається вивченням сучасного релігійного життя у Німеччині (наголошуючи на важливості досліджень сучасних і новітніх релігійних рухів), бере участь в проєктах дослідження релігій в інших країнах, розробляючи новітні напрями та методи релігієзнавства тощо

Висновки. В обох університетах релігієзнавчі підрозділи є розвиненими: існують освітні програми різних рівнів, студенти й викладачі займаються розглядом практичних і теоретичних питань релігієзнавства, учасники освітнього процесу заохочуються до активної дослідницької діяльності. Як у Київському, так і в Лейпцизькому університеті проводяться актуальні дослідження у масштабах власної країни та глобально. На нашу думку, обидва університети займаються студіями, важливими для своїх країн та релігієзнавства загалом, фокусуючись на питаннях, які найбільш "на часі" для суспільств їхніх держав. Кожен із цих університетів може взяти до уваги досвід іншого. Наприклад, можна створити щось на кшталт "Dokumentationsstelle für religiösen und weltanschaulichen Pluralismus in Deutschland" і "Netzwerk un-sichtbar" у Київському університеті або кафедральну конференцію і видання в Uni Leipzig.

Список використаних джерел

1. Religionswissenschaft B. A. Universität Leipzig: Fakultät für Geschichte, Kunst- und Regionalwissenschaften. <https://www.gkr.uni-leipzig.de/religionswissenschaftliches-institut/studium/b-a-religionswissenschaft>.

2. Релігієзнавчі екскурсії. Кафедра релігієзнавства КНУ ім. Тараса Шевченка. 2023, 10 січня. <http://religdep.univ.kiev.ua/posts/12>.

3. Netzwerk un-sichtbar. Universität Leipzig: Fakultät für Geschichte, Kunst- und Regionalwissenschaften. <https://www.gkr.uni-leipzig.de/religionswissenschaftliches-institut/institut/netzwerk-un-sichtbar>.

4. Forschungswerkstatt. Universität Leipzig: Fakultät für Geschichte, Kunst- und Regionalwissenschaften. <https://www.gkr.uni-leipzig.de/religionswissenschaftliches-institut/forschung/forschungswerkstatt>.

5. Релігія в особах. Кафедра релігієзнавства КНУ ім. Тараса Шевченка. 2023, 23 червня. <http://religdep.univ.kiev.ua/flows/religia-v-osobah>.

6. Форум Толерантності. Кафедра релігієзнавства КНУ ім. Тараса Шевченка. URL: <http://religdep.univ.kiev.ua/posts/53>.

7. Sammlung. Universität Leipzig: Fakultät für Geschichte, Kunst- und Regionalwissenschaften. <https://www.gkr.uni-leipzig.de/religionswissenschaftliches-institut/institut/sammlung>.

8. Human and Religious Studies Bulletin. SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin. <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/archive>.

9. Forschungsschwerpunkte. Universität Leipzig: Fakultät für Geschichte, Kunst- und Regionalwissenschaften. <https://www.gkr.uni-leipzig.de/religionswissenschaftliches-institut/forschung/forschungsschwerpunkte>.

10. Forschungsprojekte. Universität Leipzig: Fakultät für Geschichte, Kunst- und Regionalwissenschaften. <https://www.gkr.uni-leipzig.de/religionswissenschaftliches-institut/forschung/forschungsprojekte>.

О. І. Карацюба, асп.
Львівський національний університет імені Івана Франка, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ КОМПОНЕНТ У ШКІЛЬНОМУ ОСВІТНЬОМУ ПРОЦЕСІ (ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ)

Питання важливості релігієзнавчого компонента в шкільному освітньому процесі порушується на багатьох міжнародних зустрічах та у внутрішній документації Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань. Ми проводимо дослідження українського питання в роботі цього Альянсу. Ця наукова розвідка є не самостійним дослідженням, а частиною дисертаційного, і текст публікації буде використано в тексті дисертаційного дослідження автора.

Д. Берглунд виокремлює чотири можливі типи викладання та вивчення релігії, що утворюють дві пари: інтегративний та сепаративний, а також світський та конфесійний, повідомляють А. М. Басаурі Зюзіна та О. Кисельов. Релігієзнавчий підхід у викладанні та вивченні релігії у школі передбачає поєднання інтегративного та світського компоненту: позаконфесійне, неупереджене вивчення релігійних традицій світу здобувачами освіти, формування класів не залежить від віросповідання здобувачів освіти або їхніх батьків чи опікунів. Така модель викладання та вивчення релігії історично сформувалася пізніше та, на переконання Д. Берглунд, є пріоритетною для загальноосвітніх навчальних закладів. Релігійна освіта конфесійного ж спрямування часто передбачає сепаративний підхід до формування класів – розділення здобувачів освіти за віросповіданням [1]. Такий тип викладання релігії часто здійснюється духовництвом та є наставлянням за класифікацією Д. Джарвіса та "освітою в релігії" – за класифікацією П. Шрейнера, зазначає В. Кришмарел. На думку дослідників, цей тип має право на існування у загальноосвітніх державних навчальних закладах як вибіркова дисципліна, а також за умови спільного віросповідання переважної частини населення країни (як приклад В. Кришмарел наводить Грецьку Республіку, Італійську Республіку, Йорданське Хашимітське Королівство та Республіку Польщу) або наявності паралельно декількох вибірових дисциплін у системі "освіта в релігії", що знайомили б учнів з різними релігійними традиціями світу (як приклад країн з таким типом викладання дослідницею наводиться Республіка Австрія, Федеративна Республіка Німеччина, де підготування кадрів для викладання дисциплін у системі "освіта в релігії" є справою представників відповідних конфесій або релігійних напрямів, та Королівство Іспанія). Інтегративно-сепаративна ж модель, за П. Шрейнером, може класифікуватися як "освіта про релігію" та "освіта від релігії". В. Кришмарел зазначає, що тип викладання та вивчення релігії "освіта про релігію" передбачає релігієзнавчий підхід, поєднання в освітньому процесі таких структурних елементів релігієзнавства, як історія та соціологія релігії (як приклад країн з таким типом наводиться Сполучене Королівство Великої Британії та Північної Ірландії, Королівство Норвегія, Фінляндська Республіка та Королівство Швеція [2] (де існує 13 вибірових дисциплін, навчальна програма до яких розроблена релігієзнавцями та освітянами [1]. Тоді як навчальний курс загальноосвітніх навчальних закладів "Етика" є прикладом моделі "освіта від релігії". Така модель може пе-

редбачати винесення релігійного складника за межі освітнього процесу (як приклад країн з таким типом наводиться Республіка Албанія, Королівство Бельгія, Королівство Данія, Чеська Республіка, Швейцарська Конфедерація та Французька Республіка [2].

А. М. Басаурі Зюзіна та О. Кисельов резюмували матеріали конференції "Релігійна освіта та її альтернативи в загальноосвітній школі: європейський та український досвід", що була присвячена важливості релігієзнавчого компонента в шкільному освітньому процесі, про це повідомляє вебпортал "Релігійно-інформаційна служба України". У публікації ідеться про таке: О. Пометун зазначає, що для освітнього процесу в загальноосвітніх навчальних закладах доцільним є впровадження викладання такого структурного елементу релігієзнавства, як історія релігії, а також доповнення викладання історії як предмета у шкільній програмі релігієзнавчим складником. В. Кришмарел дослідила зміст навчальної програми для загальноосвітніх навчальних закладів "Основи християнської етики" та зазначає: частина курсу, що націлена на знайомство учнів з різноманітними релігійними традиціями світу, є за браком часу занадто стисла. Вивчення звичних для окремої людини релігійних традицій може не викликати в неї інтересу – такими були одні з проміжних підсумків проєкту "Навчаючи релігії, розмірковуючи про освіту у Прибалтійському регіоні", про це повідомляє Д. Берглунд. Науковці дослідили навчальні плани тих загальноосвітніх навчальних закладів, що розташовані поруч із державними кордонами між державами, переважна частина населення яких має різне віросповідання (до прикладу, між Республікою Польщею, де переважна частина населення сповідує католицизм, та тією частиною Федеративної Республіки Німеччини, де переважна частина населення є протестантами). Дослідниками була спростована їхня початкова гіпотеза: навчальні плани дисциплін релігійного або релігієзнавчого спрямування тих загальноосвітніх навчальних закладів, що розташовані поруч із державними кордонами, не є більш спрямовані (ніж навчальні плани шкіл інших регіонів) на вивчення домінантної конфесії країни-сусіда, а навіть навпаки: релігійна освіта в таких школах є переважно конфесійного (конфесії, що є домінантною у країні) спрямування. Щоправда, такі результати можна трактувати іншим чином, повідомляє Д. Берглунд: мешканці прикордонних районів можуть відчувати необхідність збереження власної національної ідентичності, що може провокувати бажання зберегти й ідентичність релігійну. Водночас у публікації ідеться і про те, що й світське вивчення релігійних традицій світу в окремих випадках може мати недоліки. С. Черна зазначає, що суто світське вивчення релігії у Чеській Республіці інколи може бути наповнене штампами стосовно окремої культури або релігійного спрямування. Нарешті, А. М. Басаурі Зюзіна та О. Кисельов зазначають, що інформація у всіх навчальних матеріалах, котрі рекомендує Міністерство освіти і науки України, не має різнитися та має подаватися неупереджено.

© Карацюба О. І., 2023

У шкільній програмі мають бути достатньою мірою висвітлені: геноцид єврейського народу в період Другої світової війни, вбивство євреїв за етнічною належністю за часів гетьманства Богдана Хмельницького, події у Бабиному Яру в часи 1941–1943 рр., поява хасидизму в Україні, смуга осілості [1].

Список використаних джерел

1. Знання про релігії у шкільній освіті. Огляд низки релігієзнавчих заходів у Києві. *Релігійно-інформаційна служба України*. 2013. https://risu.ua/znannya-pro-religiji-u-shkilniy-osviti-oglyad-nizki-religiyeznavchih-zahodiv-u-kyievi_n63012
2. Кришмарел В. Релігійна освіта в державних школах: європейський та український контекст. *Релігія в Україні*. 2014. <https://www.religion.in.ua/main/analitica/26179-religijna-osvita-v-derzhavnix-shkolax-yevropejskij-ta-ukrayinskij-kontekst.html>

М. Е. Кулініченко, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЯ У КОНТЕКСТІ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН. АНАЛІЗ РЕЛІГІЙНОЇ ДИПЛОМАТІЇ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

У сучасному світі важливе значення має релігійне питання. Воно стосується усіх сфер людської діяльності та навіть міжнародних відносин. У тезах порушено питання релігійної дипломатії, мети її діяльності та практичності методів на прикладі Російсько-української війни.

"Сучасні проблеми потребують сучасних рішень", – мовить відома приказка. Проте це є абсолютним зображенням нашої дійсності, де використовують усе нові та нові методи для врегулювання міжособистісних чи міжнародних конфліктів. Світові політики вдаються до складних стратегій та використовують інструментарій, який зміг би фіналізувати протистояння з найменшою кількістю жертв. У сучасному світі здебільшого цим займається традиційна дипломатія, яка керується міжнародним правом та знанням глибинних історичних деталей того чи іншого народу. Та існує царина, яка протягом століть тісно перепліталася із політичним життям та є невіддільною частиною людського буття, – релігія.

В історії відомі факти не лише миролюбного співіснування різних релігій, але й випадки, які спричиняли тривалі війни чи тероризм. Релігія щільно вплетена в людське буття, є невіддільною цариною культури, а також міжнародних відносин. Її тривалий час не сприймали серйозно, коли починали говорити за міжнародні відносини, адже не надавали більших прав, ніж для культурної спадщини. Хоча це була помилка. Аналізуючи всі конфлікти, які відбувалися у сфері релігійного життя, важливо було б набагато раніше створити державний орган, який керував би та слідкував за міжконфесійною ситуацією у світі. До того ж "розуміння сучасної релігійної політики неможливе без включення релігійних елементів", – зазначав у своїй статті журналіст Ізраель Рафалович [1].

Нині релігію необхідно розуміти як основу культурної ідентичності народу, певну форму людського духовного розвитку. Вона є важливою, щоб зрозуміти людину та її поведінку, що неможливо зробити виключно завдяки політичним чи економічним термінам.

Спостерігаючи за тим, як релігія фігурує у сучасних міжнародних відносинах, можна зробити висновок, що її дипломатичний аспект є способом взаємодії з партнерами та володіє інструментарієм, якого не має традиційна дипломатія. "У дипломатії, заснованій на вірі, віра відігравала та відіграє все більшу роль у людських справах", – додає Рафалович [1].

Проте сама історія релігійної дипломатії бере свій початок лише з ХХ ст., а саме з періоду дипломатичних ініціатив Ватикану для врегулювання аргентино-чилійського конфлікту (1978 р.), ісламської революції в Ірані (1979 р.) та запровадження у США "Акта про релігійну свободу", після чого було створено посаду посла з

релігійної свободи у світі [2]. Особливими посольськими повноваженнями дипломати з питань релігії не володіли, проте цей крок став першим до інституалізації як традиційної, так і неklasичної дипломатії, та виокремлення окремої інституції релігійної дипломатії. Ще у 2000 р. у США було створено Центр із питань релігії, який досліджував та намагався врегулювати релігійні конфлікти в гарячих точках. Такими країнами стали Іран, Сирія, Пакистан та інші. Процес урегулювання конфліктів був тривалим: створювалися угруповання зі священнослужителів та вірян, які сприяли би розвитку діалогу між сторонами конфлікту [2].

Але метою релігійної дипломатії є не лише вирішення міжконфесійних конфліктів, а й урегулювання та відновлення внутрішнього політичного порядку та сприяння примиренню окремих груп осіб, що були залучені або ініціювали конфлікт. Вона є життєво необхідною, адже міжконфесійні конфлікти продовжують розвиватися і далі, представники окремих конфесій висловлюють свої думки та закликають до мирного вирішення конфліктів, втручаються у міжнародні відносини та знову підтверджують факт необхідності створення офіційного інституту з релігійних питань у всьому світі, аби розвиток цього виду нетрадиційної дипломатії допоміг зміцненню людських цінностей та мирного співіснування різних культур та конфесій.

Релігійна дипломатія керується аналізом причин виникнення конфліктів, філософією, політологією, а також основами законів міжнародного права та статутом з національної безпеки [1].

Успіхи релігійної дипломатії можна прослідкувати в різних світових конфліктах, зокрема, роль протестантської церкви в розпаді Німецької Демократичної Республіки (далі НДР). Федерація євангельських церков посприяла створенню загального простору для обговорення та критики політичного режиму, що спричинило підбурення народу до боротьби за незалежність держави. Наслідком цього стало "падіння" Берлінської стіни, подальший вихід НДР зі сфери радянського впливу, що надихнуло інші країни соціалістичного табору до боротьби за незалежність.

Найбільш важливою є роль релігійної дипломатії у сучасному світі, де точаться жорстокі війни, а представники різних конфесій мають відстоювати інтереси миру та справедливості. Російсько-українська війна на теренах нашої країни стала поштовхом до проявлення усіх аспектів релігійної дипломатії.

Розпочати варто з багатолітнього конфлікту Православної церкви України (далі ПЦУ) та Української православної церкви (далі УПЦ), які домінують за кількістю вірян у нашій країні. Причиною цьому є розбіжність у

поглядах та факт підпорядкування УПЦ Московському патріархату, який підтримує Російсько-українську війну та порушує норми релігійної дипломатії, оскільки несе в собі не миролюбні, а войовничі наративи та розпалює міжконфесійну ворожнечу. До того ж представництво УПЦ замовчує війну в Україні та не висловлює критику пропагандистські налаштованого патріарха Кирила, що підтримує агресію РФ.

Спроба налагодити контакт між ПЦУ та УПЦ була здійснена дипломатичним шляхом у травні 2022 р. Представники УПЦ та ПЦУ організували духовну конференцію, де порушили питання єдності українського православ'я та підписали декларацію Порозуміння. Проте і нині можемо спостерігати за відсутністю офіційного засудження війни з боку представників духовенства УПЦ [3].

ПЦУ ж після повномасштабного вторгнення почала впроваджувати методи релігійної дипломатії, аби закликати іноземні релігійні спільноти до об'єднання та боротьби за мир. Важливо виокремити одну з таких подій – Генеральну Асамблею Конференції Європейських Церков, де було виокремлено блок, присвячений подіям в Україні та перспективам подальшого розвитку релігії [4].

На світовій арені завжди міцну позицію займала Римо-католицька церква, яка часто брала активну участь у дипломатичному вирішенні конфліктів, зокрема й релігійних. З початком повномасштабного вторгнення Папа Франциск висловлював засудження російської агресії та закликав до припинення вогню, маючи розмови з патріархом Російської православної церкви (далі РПЦ) Кирилом, а також критикував за підтримку збройного конфлікту [5].

Але не варто ідеалізувати дипломатичні наміри Папи Римського, адже він не має чіткої позиції стосовно Російсько-української війни та закликає до компромісного мирного вирішення конфлікту, що неможливо, урахувавши агресивні настрої Російської федерації. Папа Римський звертався до президентів України та Росії зі словами: "Мій заклик насамперед звернений до Президента Російської Федерації, бажаючи його зупинити, також і з любові до свого народу, цю спіраль насильства та смерті. З іншого боку, засмучений величезними стражданнями українського населення внаслідок зазваної агресії, скеровую такий же сповнений довіри заклик до Президента України бути відкритим на серйозні мирні пропозиції" [6]. Заклик до згоди на мирні пропозиції складно трактувати, адже питання стосується цілісності Української держави та загарбницьких умов країни-агресора.

Другою вірою за кількістю адептів на території України є іслам. Представники мусульманського духовенства на теренах нашої держави різко відреагували на російську агресію, адже одним із важливих осередків цієї релігії є тимчасово окупована територія Криму. Вони першими відчували сутність "руського мира" та стали на захист держави. Нині велика кількість мусульман, як і адептів інших релігій, взяли до рук зброю та стали на захист України. Проте на дипломатичному рівні представники конфесії не робили різних рухів, діючи флегматично та помірковано. Муфтії Духовного управління мусульман України Саїд Ісмаїлов негативно висловився про події в Україні та наполягав на важливості захис-

ту та допомоги як на військовому, так і дипломатичному фронті. Він активно інформує про події у країні та зоні бойових дій, звертаючись безпосередньо до арабо-ісламських країн, які певним чином підтримують Росію. Ісмаїлов висловив тезу: "Ми не допрацьовували не лише по арабо-ісламських країнах, а взагалі по країнах Сходу. Наша інформаційна політика та міжнародна увага завжди були зосереджені на Європі та Північній Америці. Тому тепер маємо наслідки – арабо-ісламські країни прямо або опосередковано залишаються дружніми до агресора" [7].

Релігія займає важливу стратегічну позицію у Російсько-українській війні. Усе більше людей звертаються до неї та шукають істини та віри в повернення мирного життя. Представники різних конфесій порушують українське питання на світових конференціях та засіданнях, аби сприяти приверненню уваги до необхідності вирішення конфлікту мирним шляхом із найменшою кількістю людських жертв. Релігійна дипломатія є необхідною у сучасному світі, хоч вона і має певні недоліки, здебільшого через невизначеність терміна та малу кількість представників цього напрямку нетрадиційної дипломатії. Він використовується як допоміжний засіб вирішення конфліктів, керуючись методами переговорів та безпосередньої взаємодії представників конфесій. Цей напрям активно розвивається та здобуває визнання і право на існування як офіційний окремий об'єкт міжнародних відносин. Розвиток та важливість фактора релігійної дипломатії демонструє Російсько-українська війна, яка порушила багаторічний конфлікт між представниками різних течій православної церкви (ПЦУ та УПЦ), підкреслила авторитетність діячів інших конфесій, зокрема Папи Римського, у вирішенні міжнародних конфліктів та підбурила релігійний світ до дій та боротьби за мир та справедливості. Не всі мирні спроби є вдалим, адже викликають неоднозначне ставлення до них суспільства та не висловлюють чіткої позиції підтримки чи невідтримки. Російсько-українська війна стала точкою відліку розвитку релігійної дипломатії, яка зможе реалізувати себе та довести важливість релігії у світі не лише як осередку культури, а і як окремого органу врегулювання міжнародних відносин.

Список використаних джерел

1. Rafalovich I. Religion in Global Diplomacy. *Diplomat Magazine*. 2018. <https://diplomatomagazine.eu/2018/08/05/42260/>
2. Корнійчук Ю. Ю. Релігійна дипломатія: передумови становлення й теоретичні засади розвитку. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*. 2016. Вип. 36. С. 20–27. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nchnpu_7_2016_36_5
3. Священнослужителі ПЦУ та УПЦ МП підписали Декларацію порозуміння. *Релігійно-інформаційна служба України*. 2022. https://risu.ua/svyashchennosluzhiteli-pcu-ta-upc-mp-pidpisali-deklaraciju-porozuminnia_n130678
4. Релігійна дипломатія: як голоси українських Церков звучать на міжнародних платформах. *Релігійно-інформаційна служба України*. 2023. https://risu.ua/religijna-diplomatiya-yak-golosi-ukrayinskih-cerkov-zvuchat-na-mizhnarodnih-platformah_n140487
5. Конашкевич С. Позиція Католицької Церкви щодо війни РФ проти України. *Голос Криму – Культура*. 2022. <https://culture.voicetrima.com.ua/uk/pozytsiia-katolytskoi-tserkvy-shchodo-vijny-rf-proty-ukrainy/>
6. о. Тимотей, Коцур Т. Рік війни в Україні: біль, заклики та молитви Папи. *Vatican News*. 2023. <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2023-02/papa-francysk-i-rik-vijny-v-ukrajini.html>
7. Мінджоса С. "Іслам – релігія воїнів": інтерв'ю з Саїдом Ісмаїловим про мусульман на фронті та поразку Росії. *24 канал*. 2023. https://24tv.ua/intervyu-saidom-ismagilovim-pro-vijnu-islam-iran-video_n2262907

І. М. Колесник, канд. філос. наук, доц., докторант
Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів, Україна

КОНТЕМПЛЯТИВНІ СТУДІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В КОНТЕКСТІ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Контемпліативні студії – це нова дисципліна, яку з початку 2000-х років активно долучають інституційно до вищої освіти в США і чію методологію застосовують у різних сферах людського знання: у релігієзнавстві, феноменології релігії, філософії, музикознавстві, мистецтвознавстві, філософії права тощо. Список застосувань є доволі широким і свідчить про багату палітру можливостей. Річ у тому, що ця дисципліна притягує до себе фахівців із багатьох гуманітарних дисциплін, які бачать потенціал у застосуванні медитативних (контемпліативних) практик для поглиблення викладачами і студентами процесу навчання, кращого розуміння природи свідомості та шляхів формування знання про світ. Те, що є сильним боком динаміки дисципліни, є також засвідчує новизну і невизначеність методологічного ядра контемпліативних студій, про що я також писав у одному зі своїх попередніх досліджень [1].

Особливістю дисципліни є її акцент на практичному застосуванні медитативних практик, однак не як виключно протокольовану процедуру, інструмент для оптимізації навчання. Виростаючи як альтернатива природничим і когнітивним дослідженням медитації, контемпліативні студії пропонують підхід до медитативних практик як до частини ширшого культурного контексту. Ідеться про нередукованість практик лише до засобу ментальної гігієни, а повернення (в дусі феноменології релігії) до багатства медитації як частини великих релігійних, контемпліативних традицій.

Серед найвідоміших представників цієї дисципліни варто згадати Гарольда Рота [3] і Луїса Ком'ят [2]. Перший – засновник програми в Університеті Брауна, а другий – автор кількох важливих книг, присвячених контемпліативним традиціям, практикам і літературі. Їх об'єднує прагнення повернути контемпліативні практики і медитацію у царину гуманітарних наук, оскільки прикладні науки ігнорують той факт, що всі ці практики не лише винайдені людьми, але й мають складну культурну генезу, ґрунтуючись на відповідній системі цінностей. Саме тут релігієзнавство віднаходить собі місце, оскільки має тривалу історію рефлексії підходів до феноменів духовного досвіду людини.

Автори контемпліативних студій закликають до повернення значущості досвіду від першої особи, а медитативні практики можуть слугувати фундаментом для надійнішої системи знання про феноменологію свідомості. Середовище, яке вони прагнуть створити, є радше інклюзивним, діалогічним, партисипативним, де люди, незалежно від конфесійної ідентичності, можуть спільно вивчати різні підходи до духовних феноменів, чи це азійські, чи європейські, чи латиноамериканські, чи африканські культури тощо. При цьому важливим є акцент саме на відкритості до діалогу, на горизонтальному презентуванні різних традицій і текстів.

Релігієзнавство і контемпліативні студії мають спільні інтереси:

- існує багата історія досліджень контемпліативних традицій світу;
- методологічні підходи феноменології, герменевтики, компаративістики можуть стати в пригоді контемпліативним студіям для збагачення власного теоретичного інструментарію;
- релігієзнавство має можливість отримати практичні методи для досліджень релігійних феноменів та свідомості у відповідних навчальних програмах. Медитативні практики з різних традицій можуть бути доступними в межах освітніх програм для ознайомлення студентів із різноманітністю людської культури та нередукованістю релігії до однієї універсальної абстрактної моделі;
- релігієзнавці мають можливість порівняти гіпотези з феноменології і психології релігії у практичному експерименті інтенсивних навчальних програм. Також особисте застосування медитативних практик надає доступ до відповідних досвідів, які можуть слугувати глибшому розумінню предмета дослідження.

Одним зі шляхів подолання методологічної кризи в гуманітарних науках є міждисциплінарний діалог. У нашому випадку контемпліативні студії є майданчиком, де релігієзнавство, філософія, психологія, соціологія тощо можуть поділитися своїми досягненнями та недоліками. Зміна у ставленні до суб'єктивного досвіду, опора цього досвіду на чіткішу методологію можуть стати потужним фундаментом для глибшого розуміння мотивації, намірів, перспектив людської культури та її досліджуваних форм.

Також перспективним є застосування контемпліативних студій і медитативних практик у середовищі вищої освіти [4]. Це надає не лише додаткові інструменти для ментального здоров'я, але й доступ до величезного спадку мудрості народів світу, які шукали відповіді на фундаментальні, екзистенційні питання.

Список використаних джерел

1. Колесник І. М. Контемпліативні студії: стан і перспективи галузі. *Культурологічний альманах*. 2023. № 2. С. 174–179. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.2.23>
2. Komjathy L. *Introducing Contemplative Studies*. 1st ed. Wiley-Blackwell, 2017.
3. Roth H. *Contemplative Studies: Prospects for a New Field*. *Teachers College Record – TEACH COLL REC*. 2006. № 108. P. 1787–1815. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9620.2006.00762.x>
4. Shapiro S. L., Brown K. W., Astin J. *Toward the Integration of Meditation into Higher Education: A Review of Research Evidence*. *Teachers College Record*. 2011. Vol. 113, no. 3. P. 493–528. <https://doi.org/10.1177/016146811111300306>

О. В. Костюк, докторант
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПЕЦИФІКА РЕЛІГІЇ ЯК ЧИННИКА НАЦІОНАЛЬНОЇ СТІЙКОСТІ ДЕРЖАВИ: ДИСКУСІЙНІСТЬ ПИТАННЯ

Концепт національної стійкості набув поширення та активізації дослідження після початку агресії Росії проти України у 2014 році. Загалом національна стійкість розглядається як комплексне явище протидії різноплановим та новітнім загрозам, що постали перед країнами Заходу. Зокрема, загрози стали не класичними, з використанням регулярних армій, а використовуються комплексні заходи, які спрямовані на розбалансування державної та суспільної системи. До таких комплексних заходів належать терористичні загрози, вплив на громадську думку, втручання у процес виборів, політичний терор та інші форми впливу на політичну систему та суспільство загалом.

Українське законодавство визначає національну стійкість як "здатність держави і суспільства ефективно протистояти загрозам будь-якого походження і характеру, адаптуватися до змін безпекового середовища, підтримувати стає функціонування, швидко відновлюватися до бажаної рівноваги після кризових ситуацій" [1].

У такому контексті розуміння національної безпеки потребувало реформування і на офіційному рівні відбулося прийняття концепції національної стійкості у ряді західних країн [2; 3].

Оскільки Україна була безпосередньо залучена до застосування проти неї технології гібридної війни та протистояння гібридним загрозам, то і в Україні працювали над питанням національної стійкості. У 2021 році на офіційному рівні була прийнята концепція національної стійкості, яка реалізована в державних документах [1].

У контексті дослідження важливо, що релігія не визнається компонентом національної стійкості і не розглядається як чинник національної стійкості. Власне, це може бути пов'язано з питанням розуміння політкоректності та толерантності, яке робить неприйнятним розгляд релігії як чинника національної стійкості. Оскільки Західний світ, як і Україна, постулюють відокремлення церкви від держави, толерантність, об'єктивність, рівноправність будь-яких релігійних організацій, то певна релігійна організація чи напрям не може сприйматися як чинник, що загрожує національній безпеці. Бо власне членами релігійних організацій є громадяни конкретних країн, і таким чином, звинувачуючи певну релігійну організацію в тому, що вона є чинником, який порушує національну безпеку, ми дискримінуємо і порушуємо права громадян. Проте необхідно поставити питання, чи концепція політкоректності та тотальної боротьби з дискримінацією не порушує принцип науковості та не ігнорує об'єктивну дійсність. Таким чином, якщо релігія справді виявляється чинником, через який одні держави впливають на інші держави, створюють деструктивний вплив та унеможливають виконання державницьких функцій, то чи повинні науковці та політичні лідери ігнорувати цей факт лише тому, що комплексне реагування на ці випадки буде порушенням принципу політкоректності та може трактуватися як дискримінація.

Відповідно, необхідно дослідити питання щодо того, чи є справді релігія чинником, який впливає на національну стійкість на комплексному рівні. З одного боку, ми можемо зазначити, що в сучасному світі, який є секуляризований, релігійний чинник не є панівним, і відповід-

но, релігія постає лише особистим вибором громадянина, а не чинником державного життя чи міжнародної політики. До того ж попередні дослідження зауважували на тому, що релігія є приводом для соціальних, громадянських, міжнародних конфліктів, а не власне причиною таких конфліктів. І відповідно, в науковому та політичному обігу стала усталеною думка про те, що після вирішення соціально-економічних та політичних питань релігія перестане бути приводом конфліктів чи воєн.

Однак не можна ігнорувати той факт, що в певних країнах релігійний чинник є домінуючим щодо впливу на стабільність та ефективність політичної системи. Зокрема, такою державою є Ліван, де присутні різноманітні релігійні деномінації, зокрема декілька напрямів ісламу та християнства, і через зміни співвідношення християн та мусульман з часом змінювалися політична система країни. Таким чином, саме демографічна ситуація у певних релігійних організаціях стала причиною політичних перетворень, а пізніше і громадянської війни та нестабільності. Крім того, тут релігія постає не приводом, а одним із чинників конфліктів та громадянської війни, адже ідеологічне обґрунтування такої війни видається насправді релігійним, оскільки люди поділяються на соціальні групи з різними статусом та владою залежно від того, до якої релігійної деномінації вони належать. Отже, релігія є головним чинником стабільності політичної системи в Лівані, тобто головним чинником національної стійкості.

Проте, якщо ми розглянемо більшість країн, то важливість релігії стосовно впливу на політичне життя не є такою очевидною та однозначною. Тобто релігія зберігає свій вплив, однак він є або опосередкованим, або розмитим на тлі політичних чи соціальних суперечностей, або фактично стає приводом, який використовує одна соціальна група для домінування над іншою.

Тому релігію як чинник національної стійкості доцільніше розглядати через конкретні випадки, коли конкретна релігія впливає на функціонування тих чи інших державних систем саме в певних державах.

В цьому випадку ми побачимо тенденцію, де релігія є чинником, який впливає на політичне життя, однак цей чинник має різну інтенсивність та силу, що призводить до політичних трансформацій. Зокрема, католицька церква має великий вплив на польське суспільство, однак в останнє десятиліття сформувалась система, коли клерикально орієнтовані громадяни голосують за певну партію ("Право та справедливість"), і тут ми можемо простежити величину впливу релігії (католицизму) на політичне життя в Польщі. Зокрема, це є гарним критерієм, за яким можна кількісно визначити вплив: на виборах 2023 року партія "Право і справедливість" не отримала беззаперечну перемогу та абсолютну більшість голосів. Таким чином, це свідчить про те, що релігія є чинником національної стійкості, однак не є настільки домінуючим, як це було в попередні десятиліття.

Також релігія є чинником національної стійкості в окремих ісламських державах або суспільствах. Насамперед ідеться про палестинців, де фактично іслам отожднюється з розумінням сутності палестинця. І таким чином будь-яка діяльність, яку здійснюють такі органі-

зації, як "Хамаз", має релігійні підстави. Тобто безпосередньо саме релігія визначає стійкість палестинців та терористичних організацій палестинців, що набули державних ознак як за розміром мілітарних утворень, так і за своїм впливом та масштабом.

Також релігія є чинником політичного життя в Україні. Існують дослідження, які показують зв'язки між КГБ, а пізніше ФСБ та РПЦ [4]. Відповідно, російська православна церква та її структурні підрозділи використовуються для політичної боротьби та впливу Росії на міжнародному рівні. Це є логічним припущенням, проте воно потребує доказів у кожному окремому випадку. І на прикладі України ми можемо подивитися різноманітність впливу релігії та національну стійкість. Ми можемо вказати, що певні релігійні організації сприяють підвищенню національної стійкості України, з іншого боку, певні релігійні організації сприяють деструктивному впливу ворожої держави на політичну систему України. Остаточну відповідь щодо цього питання можна дати, звісно, лише після детального наукового вивчення. Бо, з одного боку, ми можемо говорити про те, що певні представники окремих релігійних організацій справді є агентами ФСБ та виконують їхні завдання, але, з іншого боку, ті релігійні організації, які ми вважаємо частиною РПЦ, можуть активно протидіяти російським антиукраїнським наративам, стверджуючи свою проукраїнську позицію та реагуючи відповідним чином на російську військову агресію. Тому з наукового погля-

ду питання деструктивного впливу окремих організацій на національну стійкість України потребує детального дослідження та персоналізації цих впливів на рівні керівників окремих релігійних громад, релігійних центрів та їхнього впливу на прихожан.

Таким чином, незважаючи на те, що визнання релігії чинником національної стійкості пов'язане з дискусією про політкоректність та дискримінацію громадян держави, ми маємо справу з об'єктивною дійсністю, у якій релігія впливає на стабільність політичної системи та функціонування держави та суспільства загалом, а отже, це питання потребує наукового вивчення. Ба більше – релігія має бути, після цього вивчення, включена як чинник національної стійкості до стратегії національної стійкості України.

Список використаних джерел

1. Концепція забезпечення національної системи стійкості : Указ Президента України від 27 вересня 2021 року № 479/2021. <https://www.president.gov.ua/documents/4792021-40181>
2. National Resilience Guidance: Background and Key Concepts. *United States Department of Homeland Security*. March 2023. https://www.fema.gov/sites/default/files/documents/fema_national-resilience-guidance-project-background_2023.pdf
3. The National Resilience Strategy A Call for Evidence. *Cabinet Office United Kingdom*. 2021. https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/1001404/Resilience_Strategy_-_Call_for_Evidence.pdf
4. Коновальчук П. І. Зміст та основні напрями пропаганди Російської православної церкви у контексті гібридної війни Росії проти України. *Стратегічна панорама*. 2018. № 2. 31–33.

А.-В. Р. Лавинюкова, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ІНФОРМАЦІЙНІ МАНІПУЛЯЦІЇ У СФЕРІ РЕЛІГІЇ ЯК ВИКЛИК ДЛЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Цього року ми всі переконалися, що маніпуляції на ґрунті релігійної сфери нашої держави можуть набувати неймовірних масштабів. Ситуація, яка склалася навколо Лаври, напевно, найкраще ілюструє цю тезу.

Ми добре знаємо, що "релігії мають неабияку силу, адже вони говорять про людську ідентичність" [1], але водночас ми всі розуміємо, що людина, яка перебуває у стресовому стані, гірше сприймає та аналізує інформацію, і саме цим прагнуть скористатися вороги нашої держави. Релігійний аспект повсякчас використовується у російській риториці, зокрема у вигляді релігійно забарвлених символічних інтерпретацій нинішніх подій, завдяки чому вони намагаються виправдати ведення війни.

Щоб проілюструвати вагомість релігійного чинника в Україні, доцільно звернутися до звіту Центру Разумкова за 2022 рік, де повідомляється, що "Після початку повномасштабної російської агресії проти України зросла частка громадян, які вважають себе побожними. Близько чверті опитаних заявили, що після початку повномасштабної війни Росії проти України, за їхньою самооцінкою, вони стали більш релігійними та побожними людьми" [2], відповідно, ми бачимо, що у кризовій ситуації населення нашої держави схильне повертатися у бік релігійної віри. Власне, ця теза пояснює нам, чому маніпуляції саме в цій галузі наразі є край небезпечними для нас і чому всі компетентні структури та діячі мають докласти максимум зусиль для забезпечення безпеки в цій сфері. Особливо небезпечними маніпуляції на ґрунті релігії і релігійної віри у випадку України є через те, що ми маємо певний сегмент українських

кліриків, який систематично підігравав російській пропаганді і подекуди продовжує це робити. Внутрішній ворог у цьому разі є набагато небезпечнішим, оскільки має лояльних прихильників і може впливати на них.

Нижче наводимо кейси інформаційних маніпуляцій у релігійній сфері, які ми могли спостерігати:

1) Російська пропаганда зображає прихожан та священнослужителів УПЦ МП "як мучеників за правду", яких переслідують та пригноблюють в Україні за релігійною ознакою. Метою тут є викликати сильні почуття (співчуття, симпатію) до "постраждалих" вірян з одного боку, а з іншого, демонізувати власних опонентів.

2) Російський агітпроп систематично використовує тактику фальшивого трактування, особливо ілюстративно це відбувається щодо релігії. Майстерно виводячи хибні висновки з реальних засновків, вони щосили намагаються просунути тезу про "єдиний народ" за допомогою релігійно забарвленої риторики. "Віряни – частина одного народу, як і Православна церква, яка насправді теж єдина" [1]. Метою є просування потрібних наративів, а також повне знецінення та нівелювання української суб'єктності та суверенітету.

3) На додачу до попередньої маніпуляції пропаганда також вдається до дзеркальної стратегії, а саме постійно наголошує, що ПЦУ є розкольникми, хочуть розділити єдину церкву та єдиний народ. Тут також часто додаються абсурдні тези про втручання Заходу (наприклад, що ПЦУ є складовою частиною американської політики в Україні). З іншого боку, така риторика вкрай негативно впливає на прихильників ПЦУ і викликає

"Невпевненість, неспокій, почуття другосортності, неповноцінності, надто, коли вас називають розкольниками, еретиками, не допускають до сповіді, причащення, узагалі забороняють відвідувати святині" [3].

На жаль, такі твердження, хоч якими неправдоподібними та дикими вони здавалися би, все ж мають вплив і переконують деякі верстви населення з обох боків. Людям, компетентним у питаннях, що стосуються релігій, необхідно включитися у цей процес, насамперед щоб не допустити утворення інформаційного вакууму навколо цієї теми. Глобально йдеться про секр'юритизацію релігії у державі. Термін "релігійна безпека" для нас наразі означає "стан, за якого ніхто і ніщо нікому і нічому не загрожує, тобто захищеність свого духовного і релігійного простору від агресії, руйнування, втручання, нав'язування, примушування, корекції тощо з боку інших неукраїнських структур, організацій, держав, людей, які спрямовані на розмиття та знищення українського світу" [4].

Отже, неймовірно важливою є реалізація просвітницької, інтерпретативної та експертної функції релігіє-

знавства. Як відмітила у своєму інтерв'ю Людмила Филипович: "Переважає більшість проблем, які є у світі – через незнання. Через відсутність інформації та достовірних знань. Тому я вважаю, що навіть під час війни треба вчити і просвіщати" [3].

Список використаних джерел

1. Бідочко Л. Інструменталізація релігії у світській державі: Як російська пропаганда маніпулює почуттями вірян. *Детектор медіа*. 2023. <https://ms.detector.media/propaganda-ta-vpliv/post/31785/2023-04-27-instrumentalizatsiya-religii-u-svitskiy-derzhavi-yak-rosiyska-propaganda-manipulyuie-pochuttyamy-viryam/>.
2. Війна і Церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні 2022 р. *Центр Разумкова*. 2022. https://razumkov.org.ua/images/2023/02/13/2022_Religiya_SITE.pdf.
3. "Життя релігієзнавця – це пригоди": Людмила Филипович про науку, віру та сучасні виклики. *Релігійно-інформаційна служба України*. 2023. https://risu.ua/zhittya-religiyeznavcy--ce-prigodi-lyudmila-filipovich-pro-nauku-viru-ta-suchasni-vikliki_n136662.
4. Свобода релігій або переконань і безпека: Керівні принципи: Документ Бюро ОБСЄ з демократичних ініціатив і прав людини (БДІПЛ). *Релігійна свобода*. 2019. С. 67–72.

Г. С. Лозко, д-р філос. наук, проф.

Науково-дослідний інститут українознавства, Київ, Україна

КОНФЕСІЯ РІДНОЇ ВІРИ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

Рідна віра – загальна назва *традиційної політеїстичної* української етнорелігії (не плутати з неорелігією РУНвіра! – авт.). Релігійний центр Об'єднання релігійних громад рідновірів України (оф. реєстр. Свідоцтво № 33 від 24 травня 2001 р., далі скорочено ОРУ). Конфесія є спадкоємицею і правонаступницею *автохтонної віри* Русі (дохристиянського періоду), що зазначено в її статуті, створена в 1995 р. Основою богослов'я ОРУ є *автентична* українська традиція, що ґрунтується на *політеїстичному* уявленні про багатопроярність і багатомісність Божої сили, вченні проф. В. Шаяна [1], наукових та богословських працях членів ОРУ.

Чинівницьке зволікання з офіційною реєстрацією першої Громади Рідної віри, по суті, загальмувало процес створення й офіційної інституціалізації конфесії [2]. Перша Київська громада українських язичників "Православ'я" була зареєстрована як національно-культурне товариство, а як релігійна організація змогла перереєструватися лише через 4 роки, коли була створена юридична основа для такої реєстрації. Рідновіри конфесії вважають прикрою помилкою і термін "рідновірство", створений штучно в 1995 р. Відділенням релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди на Міжнародному круглому столі "Рідновірство: витоки, сутність, тенденції" (запланована оргкомітетом назва була змінена у відділенні релігієзнавства) [3; 4]. Справді, термін "рідновірство" невдалий щодо українського словотвору (бо мало би бути "рідновір'я") та *неправильний* з погляду наукової логіки, бо не містить спільних критеріїв чи ознак, які об'єднували би всі сучасні напрями цього стихійного релігійстворення (бо сюди зазвичай зараховують і *монотеїстичні авторські* вчення, і *неоязичництво*, і *псевдоязичництво*, і навіть відвертий *ню-ейдж*) [5]. Тому, на жаль, хибні терміни не дають змоги науковцям адекватно відображати факти реальної дійсності.

До ОРУ в різний час входило від 30 до 40 громад, які діють у різних областях України [6; 7]. З різних причин не всі з них були належним чином зареєстровані та не всі жреці пройшли конфесійні ініціації, однак громади

здійснюють релігійні практики навіть в умовах російсько-української війни. Нині до ОРУ входять громади, які діють у містах і селах України: Київ, Бориспіль, Львів, Тернопіль, Нікополь, Запоріжжя, Миколаїв, Полтава, Лубни, Івано-Франківськ, Кривий Ріг, Вінниця, Одеса, Фастів, Клавдієве та інших. Проте ми не маємо інформації про громади м. Куп'янськ та інших рідновірів Харківщини, а також інших рідновірів з міст, де нині відбуваються воєнні дії. Громади Слов'янська, Краматорська та Бердянська евакуйовані.

У офіційній реєстрації громад Рідної віри на місцях усі 30 років незалежності України існує упередження та опір чинівників, особливо на Тернопільщині. Храму в ОРУ немає через офіційні відмови в наданні земельної ділянки для будівництва (м. Київ), чим, власне, чиниться релігійна дискримінація рідновірів. ОРУ здійснює навчання священиків Рідної віри в Українській духовній академії рідновірів (оф. реєстрація 2002 р.) з двома факультетами – богословським і жрецьким. Навчання та інші заходи конфесії проводить або в орендованих тимчасових приміщеннях, або на природі. До повномасштабного вторгнення РФ можна було навіть Школу Рідної віри проводити в літніх таборах на Перуновому острові в затоці Дніпра, тепер така діяльність унеможливлена через воєнний стан і заборону використання плавзасобів. Релігійний центр ОРУ розташовується у столиці України м. Києві (без приміщення).

За майже три десятиліття діяльності ОРУ має здобутки в багатьох галузях народної духовної культури та відродження рідного богослов'я й обрядовості: відновлення української звичаєвої культури, системи *спадкоємності ініціацій*, налагодження видавничої справи, видання журналу "Сварог" з 1995 року (видано 26 випусків), молитовників [8], збірок дохристиянських (рідних) імен [9], посібників для рідновірів [10], наукова реконструкція астрономічного святкового календаря "Коло Свароже" [11], видання щорічних настінних календарів, вісника "Слава!" та газети "За Рідну віру!". Конфесія має офіційний сайт (<http://www.oru.org.ua/>)

© Лозко Г. С., 2023

та інформацію про Об'єднання Рідновірів України англійською мовою [12].

Конфесія має власну нагороду для відзначення учасників Відродження Рідної віри – Орден Святослава Хороброго (впроваджений у 2001 р.), яким нагороджено видатних рідновірів, письменників, видавців. Міжнародна діяльність: ОРУ є учасником Європейського конгресу етнічних релігій (з 1998 р.) та засновником і учасником Родового слов'янського віча (з 2003).

Рідновіри вважають, що "в рідній релігії криються глибинні, ще не вичерпані запаси етнічної енергії". Рідна віра ще потребує належної оцінки й відповідної *реабілітації на державному рівні*: вона гармонійно узгоджується з автохтонними етносами на власних територіях і підтримується засобами рідної мови, народного мистецтва та морально-звичаєвих устоїв, сприяє відновленню генетичної пам'яті, формує національну самосвідомість і виробляє відпорність чужинським зазіханням на дух і душу народу.

Список використаних джерел

1. Шаян В. Віра Предків наших. Т. I – II. Київ, 2018–2019.
2. Православні Язичники пройшли державну реєстрацію у 1995 році. *Сварог*. 1995. № 1. С. 16.
3. Починок А. Рідна віра чи "рідновірство". *Сварог*. 1995. № 2. С. 3–5.
4. Яковенко С. Віра і духовність України (про наукову конференцію Інституту філософії НАН України: "Сучасний стан і шляхи відродження рідної віри в Україні" та про Купальське свято, організоване ОРУ для учасників конференції). *Долинські новини*. 1995. 8 лип. № 53(8573).
5. Лозко Г. Етнотрадиційні релігійні рухи та їхні філософські засади // Боги і народи. Етносоціальний вимір. Тернопіль, 2015. С. 551–560.
6. Об'єднання Рідновірів України (ОРУ). Громади, які вступили до Об'єднання рідновірів України. *Сварог*. 1995. № 2. С. 2.
7. Релігійний центр Об'єднання релігійних громад Рідновірів України. Перелік громад, які входять в ОРУ станом на 25 квітня 2010. *Сварог*. 2010. № 22. С. 92.
8. Волховник: Правослов Рідної віри / Упор. Г. Лозко. Тернопіль, 2012. С. 389–433.
9. Лозко Г. Рідні імена. Слов'янський іменослов (4 тис. імен). Тернопіль, 2011.
10. Богославлення в Рідній вірі. Посібник рідновіра / Заг. ред. Г. С. Лозко. Миколаїв, 2020.
11. Лозко Г. Дочка Сварога. Миколаїв, 2023.
12. The Association of the Believers of the Ukrainian Native Faith. Об'єднання Рідновірів України. *Сварог*. 2016. № 25. С. 3.

David Lutz, DSc (Philos.), Prof.
Holy Cross College, Notre Dame, Indiana, USA

CYBERGNOSTICISM: SEEKING PARADISE IN CYBERSPACE

"Transhumanism", an abbreviation of "transitional humanism", seeks to enhance and extend human capabilities by means of technology. As Pramod K. Nayar explains, "Transhumanists believe in the perfectibility of the human, seeing the limitations of the human body (biology) as something that might be transcended through technology so that faster, more intelligent, less disease-prone, long-living human bodies might one day exist on Earth" [31, p. 6]. Transhumanism is transitional to "posthumanism", which hopes to improve the human species to the extent that it is no longer human. According to Francesca Ferrando, "Philosophical Posthumanism is an onto-epistemological approach, as well as an ethical one, manifesting as a philosophy of mediation, which discharges any confrontational dualisms and hierarchical legacies" [12, p. 22].

One attempt to advance transhumanism and posthumanism from science fiction to reality is the 2045 Strategic Social Initiative, founded in 2011 by Russian oligarch Dmitry Itskov. The Initiative's "International Manifesto" expresses concern that the progress of technology thus far has not saved mankind from the limitations of our material bodies, "nor from diseases and death". The "Manifesto" calls for "an improvement of man himself and not only of his environment", and expresses belief that "it is possible and necessary to eliminate aging and even death". It then identifies one of the Initiative's objectives as the creation of an "artificial body and the preparation for subsequent transfer of individual human consciousness to such a body". The Initiative also hopes to develop a new comprehensive ideology for the human race: "We suggest the implementation of not just a mechanistic project to create an artificial body, but a whole system of views, values and technology which will render assistance to humankind in intellectual, moral, physical, mental and spiritual development" [20].

We human beings require purpose in our lives, and look forward to a future that is better than the present. For this reason, all traditional cultures are religious cultures. Christianity provides the purpose that we need: we are on

this earth to love God and our neighbors as ourselves, to become virtuous and holy, with the hope of spending eternity with God. Nevertheless, millions of citizens of formerly Christian nations have turned away from Christianity. When traditional religion is abandoned, something must take its place to meet the human need for purpose, meaning, and hope.

Following the rejection of Christianity, a variety of substitute belief systems have been adopted. Although it claimed to repudiate religion, Marxism became for millions an ersatz religion: "It is the paradoxical fate of Marx's thought to have exerted an influence upon the modern scene comparable to that of a new faith" [41, p. 125]. For many citizens of capitalist countries, the purpose of human life is material wealth and financial security. Although secularism is often understood to be opposed to religion, it is, in fact, a substitute for traditional religion. It is a belief system with its own creeds and heresies, virtues and vices, venial and mortal sins.

Another attempt to find meaning for life is the search for purpose in the natural sciences and technology: "The idea that we can reach salvation through science is ancient and powerful" [28, p. 1]. A widespread belief in modern and postmodern societies is that our progress in the natural sciences and technology has made religion obsolete. Nevertheless, David Noble makes the point that faith in technology is actually religious faith: "Although today's technologists, in their sober pursuit of utility, power, and profit, seem to set society's standard for rationality, they are driven also by distant dreams, spiritual yearnings for supernatural redemption" [32, p. 3]. Lee Worth Bailey agrees that technology is often created to fill the void left by loss of traditional religious faith: "If God is rejected, what will give us ultimate significance in the clockwork cosmos? In a mechanical universe, we depend on technology to give us wealth, power, pleasure, and salvation from suffering" [4, pp. 157–158].

With the new technologies of the computer age, a new religious denomination has emerged: "Our love affair with computers, computer graphics, and computer networks runs

deeper than aesthetic fascination and deeper than the play of the senses. We are searching for a home for the mind and heart. Our fascination with computers is ... more spiritual than utilitarian" [18, p. 85]. According to Michael Benedikt: "The image of The Heavenly City" is "a religious vision of cyberspace" [6, p. 16]. And Jennifer Cobb provides a digital reinterpretation of the theological virtues: "Faith, hope, and love are present in the digital just as they are present in us. We both participate in the great continuum of Consciousness that is best known as God" [8, p. 148].

Alan Turing, one of the founding fathers of computer science and artificial intelligence, wrote about "the transmigration of souls" [42, p. 444], by which he meant the transfer of souls or minds from humans to computers. And Noreen Herzfeld explains that the concept of "cybernetic immortality" is based on the assumption that "human beings are basically biological machines whose unique identity is found in the patterns that arise and are stored in the brain". She continues, "If these patterns could be replicated, as in sophisticated computer technology, the defining characteristics of the person would be preserved" [19, pp. 70–71].

Although this may sound like mere science fiction, a number of scholars are taking it seriously. David I. Dubrovsky, Co-chairman of the Scientific Council of the Russian Academy of Sciences on the Methodology of Artificial Intelligence, poses the question: "Cybernetic immortality – fantasy or scientific problem?" He then offers his answer: "It is a scientific problem – of approximately the same type as the problem of people going into outer space, which was proposed by Tsiolkovsky at the turn of the 20th century" [10]. Margaret Wertheim agrees: "Lest one imagine that fantasies of cyber-immortality are just in the minds of science fiction writers, we should note that much of the underlying philosophy guiding this fiction is emerging from the realm of science, from fields such as cognitive science, robotics, and information theory" [47, p. 263].

In one of his books, Marvin Minsky expresses the belief that machines can have minds: "This book assumes that any brain, machine, or other thing that has a mind must be composed of smaller things that cannot think at all" [29, p. 322]. Hans Moravec asks us to "imagine that a human mind might be freed from its brain" [30, p. 4]. Ray Kurzweil attempts to explain how we would transfer a person's mind from a human body to a machine: "We would map the locations, interconnections and contents of all the neurons, synapses and neurotransmitter concentrations. The entire organization, including the brain's memory, would then be re-created on a digital-analog computer" [24]. Stephen Garner writes about how such a transfer could lead to a better life: "If one could reproduce the function of the brain in a synthetic object then one might be able to transfer a human mind to an environment free from pain, suffering, and ultimately death" [15, p. 19]. And Martine Rothblatt also writes about how this would enable us to attain immortality: "Cyberconsciousness will make it possible, for the first time, for a person to live in a kind of technoimmortality forever in the real world" [37, p. 283].

Several authors emphasize the religious aspect of cyberimmortality. According to Noble, "Artificial Intelligence advocates wax eloquent about the possibilities of machine-based immortality and resurrection, and their disciples, the architects of virtual reality and cyberspace, exult in their expectation of God-like omnipresence and disembodied perfection" [32, p. 5]. He explains that the objective of cyberimmortality is union with God: "At first the effort to design a thinking machine was aimed at merely replicating human thought. But almost at once sights were raised, with

the hope of mechanically surpassing human thought by creating a "super intelligence", beyond human capabilities. Then the prospect of an immortal mind able to teach itself new tricks gave rise to the vision of a new artificial species which would supersede *Homo sapiens* altogether. Totally freed from the human body, the human person, and the human species, the immortal mind could evolve independently into ever higher forms of artificial life, reunited at last with its origin, the mind of God" [32, p. 149].

Brent Waters argues that attempts to achieve transhumanism begin with the desire to escape the limitations of our human bodies: "For the transhumanists, human biology, and its inherent finitude and mortality, is the enemy that must be conquered". Waters then observes that this is a religious quest: "Although the transhumanists reject a religious notion of a fall from which humans must be redeemed, they nonetheless offer a salvific and eschatological story" [46, p. 168]. And Philip Larrey comments, "Instead of metaphysical transcendence, transhumanism seeks transcendence through digital means" [25, p. 104].

Stephen Garner understands posthumanism as substitute Christianity: «And so technologists like Moravec and Kurzweil appear to have developed a new soteriology and eschatology, complete with a "techno-rapture". One is left thinking that the posthuman philosophy has created a parody of the gospel with its own religious stories, narratives, spiritual beings and doctrines of eschatology and eternal life». He continues by revising Christian Scripture: «In the manner of Lk 4:18-19 there is a sense that its proponents are called to proclaim the good news to the informationally poor, to proclaim freedom for those imprisoned in their human bodies, cybernetic recovery of sight for the blind and a declaration that the new day has dawned. Similarly one hears echoes of Gal 3:28 – "There is neither Jew nor Greek, slave nor free, male nor female, for all who are posthuman"» [15, p. 20].

Several scholars have noted similarities between contemporary post-Christian belief systems and ideologies that early Christians identified as heresies. Mary Midgley observes that some people "turn to Freudian thinking for their personal salvation", but then adds, "In general this had to be a private salvation, one which involved to some extent turning one's back on the problems of an irredeemable world, rather like Gnostics and Manichees in an earlier age" [28, p. 144]. Several authors have noted parallels between Gnosticism and the desire to escape from the real world into virtual reality. Michael Heim credits science fiction writer William Gibson with highlighting the "essentially Gnostic aspect of cybertech culture". Heim describes similarities between cyberspace and the aim of Gnosticism: "The surrogate life in cyberspace makes flesh feel like a prison, a fall from grace, a descent into a dark confusing reality. From the pit of life in the body, the virtual life looks like the virtuous life. Gibson evokes the Gnostic-Platonic-Manichean contempt for earthy, earthly existence" [18, p. 102]. Some authors call the hope of attaining salvation in cyberspace "cybergnosticism", which has been defined as «the belief that the physical world is impure or inefficient, and that existence in the form of "pure information" is better and should be pursued"» [33].

Gnosticism is a doctrine of salvation by knowledge. Eric Voegelin identifies the essence of Gnosticism, both ancient and modern: "All gnostic movements are involved in the project of abolishing the constitution of being, with its origin in divine, transcendent being, and replacing it with a world-immanent order of being, the perfection of which lies in the realm of human action. This is a matter of so altering the

structure of the world, which is perceived as inadequate, that a new, satisfying world arises" [44, pp. 68–69].

A number of authors have noted similarities between ancient Gnosticism and the new cyber spiritualities. Douglas Groothuis explains that, whereas pretechnological Gnostics hoped to free the human soul from the material world, cybergnostics seek to use material resources as "the launching pad into an artificial, but strangely spiritual, realm of being" within the physical universe: "A host of cyberphilosophers exhibit an almost Gnostic approach to matter while simultaneously worshipping the abilities of material technologies to provide them with the medium for their disembodiment" [17, pp. 39–40]. Erik Davis also sees parallels between Gnostic mythology and the attempt to escape from the material world into cyberspace: "Gnostic myth anticipates the more extreme dreams of today's mechanistic mutants and transhuman cowboys, especially their libertarian drive toward freedom and self-divinization, and their dualistic rejection of matter for the incorporeal possibilities of mind" [9, pp. 77–78].

Erik Persson interprets cybergnosticism as an attempt to escape from the injustice and evil of material existence: "Cyberspace can be construed as the ultimate consequence of [the] 'revolt against reality' and the concomitant desire for man's dominion over being, providing an electronic, quasi-spiritual otherworld totally under man's control as the replacement, in the gnostic's view, of the imperfect, unjust, and evil order of the present world" [34, p. 8]. Charles Ess explains that traditional Gnosticism and its contemporary reappearance in the digital age share a yearning for immortality: "Cybergnosticism echoes the Gnostic belief that a soul, as radically separate from the body, can achieve immortality through acquiring a secret knowledge (*gnosis*): for cybergnostics, this secret knowledge and correlative immortality will emerge online" [11, p. 685]. Oliver Krueger points out that the hope of "technological immortalization" is at the core of cybergnosticism: "The idea of uploading human beings into an absolute virtual existence inside the storage of a computer takes the center stage of the posthumanist philosophy – and this is the context of the question of Gnosis in cyberspace" [22, p. 80].

In contrast to those who understand cyberspace in terms of the Gnostic heresy, some authors interpret it in terms of orthodox Christianity: "Today's proselytizers of cyberspace proffer their domain as an idealized realm 'above' and 'beyond' the problems of a troubled material world. Just like early Christians, they promise a transcendent haven – a utopian arena of equality, friendship, and power. Cyberspace is not a religious construct per se, but ... one way of understanding this new digital domain is as an attempt to construct a technological substitute for the Christian space of Heaven" [47, p. 18].

Robert M. Geraci employs the term "Apocalyptic AI", which he defines as "the presence of apocalyptic theology in popular science books on robotics and artificial intelligence" [16, p. 1]. He understands Apocalyptic AI to include cyberimmortality: "Apocalyptic AI advocates promise that in the very near future technological progress will allow us to build supremely intelligent machines and to copy our own minds into machines so that we can live forever in a virtual realm of cyberspace" [16, p. 8]. Furthermore, Geraci considers transhumanism to be a religion: "Although most transhumanists believe that transhumanism is a rational, scientific movement, they do not recognize the religious beliefs deeply rooted in their mindset through the adoption of Apocalyptic AI. Apocalyptic AI advocates promise happiness, immortality,

and the resurrection of the dead through digital technologies" [16, p. 103].

Geraci sees Apocalyptic AI as concerned with resolving the problem of cosmic dualism: "Apocalyptic AI divides the world into categories of good and bad, isomorphic with those of knowledge/ignorance, machine/biology and virtual world / physical world. Apocalyptic AI theorists locate human beings on the bad end of this spectrum due to the human body's limited intellectual powers and inevitable death" [16, p. 9]. Those who hope for cyberimmortality often refer to the human body and brain derisively as "meat".

The dualism that cyberimmortality seeks to resolve is fundamentally one of good versus evil: "The foundation of apocalypticism is the desire to reconcile a cosmic dualism in which good and evil struggle against one another in the universe" [16, p. 14]. Geraci alludes to Christian Scripture (1 Thess 5:2) in describing the coming of the AI apocalypse: "Apocalyptic AI dissolves cosmic dualism in a world where the line differentiating the machine from the living explodes in a singularity that will sneak up on us like a thief in the night" [16, p. 31].

Geraci observes in a note that other authors have connected hope in cyberimmortality "to ancient Gnosticism, rather than apocalypticism" and comments that "ancient Gnosticism counts as among the religions most oriented toward a dualistic view of the world" [16, p. 182]. Nevertheless, he prefers to interpret Apocalyptic AI as "the direct descendent of Jewish and Christian apocalyptic traditions" [16, p. 87]. Furthermore, he understands Judaism and Christianity as characterized by dualism: "Apocalyptic AI, like its predecessor movements in Jewish and Christian history, starts with a dualistic view of the world" [16, p. 24].

Gnosticism is certainly dualistic: "The cardinal feature of gnostic thought is the radical dualism that governs the relation of God and world, and correspondingly that of man and world" [21, p. 42]. The universe, and with it evil, was created or arranged by a created being: the demiurge. The human race is totally separated from God and enslaved in the dungeon of the earth [21, p. 43]. A human being is a composite of body and soul, which are mundane, and spirit, which is a spark of the divine substance and is enclosed in the soul [21, p. 44]. Gnostic salvation consists in the spirit's liberation from the mundane: "Matter is evil; the disembodied spirit alone is divine; and salvation lies in the long-buried memory of our own origin as sparks from the divine flame" [26, p. 27]. Because humans live in a state of ignorance, this salvation requires revelation of a special knowledge (*gnosis*). Since evil has been created, good and evil are independent, opposing principles or forces [13, p. 28].

Within twenty centuries of religious groups that have claimed the title "Christian" there is considerable diversity, with some versions resembling gnostic dualism: "There is fairly general agreement on the kinship between *gnosis* and Protestantism" [26, p. 31]. The mainstream of Christianity, however, is non-dualistic and opposed to Gnosticism. God created the universe and it is good. Just as darkness is not a principle or entity but merely the absence of light, "evil has no existence except as a privation of good" [2, III, vii, 12]. In contrast to Platonic and Cartesian dualism, as well as Gnostic dualism of spirit and matter, the human person is a hylomorphic composition: "The soul is the form of the body" [1, I, 76, 7]. To be a saint in heaven is to have a glorified body, not to be a disembodied soul. The Niceno-Constantinopolitan Creed affirms belief in the "resurrection of the dead", and the Apostles' Creed in the "resurrection of the body". That

could not be true if our bodies were evil. Christianity, in contrast to the Gnostic heresy, is not dualistic.

Belief in cyberimmortality assumes an anthropology quite different from hylomorphism. Computational functionalism is the belief that mental states are "computational states of the brain" [39, p. 220]. According to computational functionalism, "the mind is the software of the brain" [35, p. 271]. If computational functionalism were true, human beings would be computers: "What is man, or any material object, but a sum of information?" [27, p. 221]. And, if we are computers, it seems to some authors who accept computational functionalism that it will someday be possible to transfer our mental software to hardware that is more durable than our current, frail, human bodies. They believe that this will make it possible to attain "personal immortality by mind transplant" [30, p. 121].

If computational functionalism were true, that would mean that we do not have free will and that moral responsibility for our words and deeds is an illusion. Love and hatred, virtue and vice, good and evil, holiness and sinfulness, religious faith and unbelief would all be reducible to computational states of the brain.

Aristotelian hylomorphism was an important step forward from Platonic soul-body dualism. René Descartes' rejection of hylomorphism and adoption of mind-body dualism was an important backward step in the history of philosophy. Cartesian dualism is, in fact, inferior to Platonic dualism, because Plato understood the human soul to include both cognitive and affective powers. A human soul is more than a mind. Computational functionalism is a direct descendant of Cartesian dualism. To use the language of Gilbert Ryle, if a human mind is "a ghost in a machine" [38, p. 224], why cannot a ghost be transferred from one machine to another? And, if from one machine to another, why not from a biological machine to an artificial machine? If, however, the human soul is the form of the human body, as the Aristotelian-Thomistic tradition affirms, a human soul is not something that can be uploaded or downloaded to computer hardware.

Human beings are "*embodied* beings" [40, p. 3]. We cannot be the persons we are without our material bodies, imperfect and frail though they may be during our terrestrial lives: "The spiritual soul, created by God, is the animating principle and substantial form of the living human body" [43, p. 26]. If it were possible to transfer a human soul or mind from a human body to a machine, the result would not be the same person as the original: "If we are to assume (for argument's sake) that what leaves the body to be uploaded in a digital device is the soul, then the life principle of the composite would no longer hold the union in being" [25, p. 105]. A human person is not and cannot become a "machine-stored mind" [36, p. 71] nor a "cybergnostic machine" [27, p. 258].

Thomas Fuchs understands that the hope of cyberimmortality is the latest reincarnation of ancient Gnosticism: «To free the spirit from the material body is the salvation which today's techno-utopians are offering us. Ultimately, this makes them the secular epigones of the Neo-Platonic and Gnostic teachings of the body as the "grave" or "dungeon of the soul"» [14, p. 75]. Fuchs decisively refutes computational functionalism, mind uploading, and "digital immortality" [14, p. 16]. He asserts that "the idea of using the brain as a blueprint for immortality has nothing to do with reality and more to do with a naive belief in the computer model of the mind" [14, p. 73]. Functionalism is an anthropological mistake: "The human person is not a copyable sum of data, not a digital program but rather a living and experiencing being" [14,

pp. 73–74]. True intelligence, as distinguished from artificial intelligence, is impossible without life and consciousness: "Only living beings are conscious, feel, sense, or think – not brains, and not computers. Persons are living beings, not programs" [14, p. 28]. Artificial intelligence merely simulates the true intelligence of flesh and blood human persons: "The human mind is not an ensemble of digitizable algorithms and information but constitutively alive and embodied" [14, p. 53]. Transferring human minds to computer hardware is impossible, because our minds are not software: "Mind uploading equates the mind with the totality of algorithmic processes in a complex system like the brain – i.e., with *software* that could basically run on any kind of sufficiently complex hardware or *wetware*" [14, p. 71].

Kurzweil, who believes that cyberimmortality is possible, poses a thought-provoking question: "If a person scans his brain ... and downloads his mind to his personal computer, is the "person" who emerges in the machine the same consciousness as the person who was scanned?" [23, p. 6] But this is the reduction of cyberimmortality to absurdity. If it were possible to download a person's mind to a computer, it would be possible to make a backup copy of that person's mind. Would the original and the backup copy be the same person or two different persons? It also would be possible to make thousands or millions of copies of a human mind. We would then have a digital-age version of the pre-Socratic problem of the one and the many. This is a denial of the reality that every human being is a unique personality.

The human desire for perfection and immortality is natural, rooted in our human nature [45, p. 177]. We yearn for a life that transcends "our fragile corporeality" [27, p. 285] and our present existence in a world of disease and death. But we must accept the reality that eternal life is possible only as a gift from God, not as a technological achievement. The path to true Christian perfection is the imitation of Christ, not the production of machines superior to our human bodies.

According to Stanisław Lem, "It is possible to create for any created beings any cybernetic paradises, purgatories, and hells that will await them" [27, pp. 284–285]. What is needed is the humility to abandon the "more or less secularized eschatological expectations" [7, p. 3] of progress in computer technology and accept the reality that only God can create heaven, purgatory, and hell, and decide where each of us will spend eternity.

Eschatological confusion is rooted in anthropological confusion: "Instead of demeaning the human body regarding the mind, we should evaluate the unity and reliance on the body as ennobling" [25, p. 90]. Cybergnosticism is a mistaken attempt to escape from the problems of our good but fallen world, without accepting the reality of our world, the God who created it, and who we are within it. As Benedict XVI tells us, "Without God man neither knows which way to go, nor even understands who he is" [5, p. 78]. And Voegelin explains, "The death of God is the cardinal issue of gnosis, both ancient and modern" [44, p. XX].

According to Stef Aupers, Dick Houtman, and Peter Pels, "Cybergnostics celebrate the possibility of the "liberation from human nature" achieved by uploading one's mind into a machine" [3, p. 699]. What we should do instead is seek eternal life within the constraints of our human nature, which is created in the image of God. Rather than attempting to escape to a higher existence in virtual reality, we need to accept the reality of our naturally

good but fallen world, work to improve it, and strive to follow the path to paradise that God has established.

Wertheim notes some of the moral shortcomings of cybergnosticism: "Behind the desire for cyber-immortality and cyber-gnosis, there is too often a not insignificant component of cyber-selfishness. Unlike genuine religions that make ethical demands on their followers, cyber-religiosity has no moral precepts". She continues: "In its quest for bodily transcendence, for immortality, and for union with some posited mystical cyberspatial All, the emerging "religion" of cyberspace rehashes many of the most problematic aspects of Gnostic-Manichaeism-Platonist dualism. What is left out here is the element of *community* and one's obligations to the wider *social whole*" [47, pp. 281–282]. And Benedict XVI explains that this failure to understand the common good follows from the denial of human nature: "*There cannot be holistic development and universal common good unless people's spiritual and moral welfare is taken into account, considered in their totality as body and soul*" [5, p. 76].

Perennial human problems such as unending wars between and within nations require religious and moral solutions, not technological solutions. Our human nature is good, but fallen because of sin. We cannot and should not attempt to improve human nature through science and technology. The Christian religion offers the solution we are seeking.

The ersatz religion of cybergnosticism offers what it calls "grace": "If we can allow ourselves to understand the deeper, sacred mechanisms of cyberspace, we can begin to experience it as a medium of grace" [8, p. 45]. This, however, is not true grace. The words of Augustine are just as true today as they were sixteen centuries ago: "You have made us for yourself, and our heart is restless until it rests in you" [2, p. 3].

References

1. Aquinas, T. (1920). *Summa Theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.; 2nd ed.). Burns, Oates & Washbourne.
2. Augustine. (2009). *Confessions* (H. Chadwick, Trans.). Oxford University Press.
3. Aupers, S., Houtman, D., & Pels, P. (2008). Cybergnosis: Technology, religion, and the secular. In H. de Vries (Ed.), *Religion: Beyond a concept*. Fordham University Press.
4. Bailey, L. W. (2005). *The Enchantments of Technology*. University of Illinois Press.
5. Pope Benedict XVI. *Encyclical letter caritas in veritate*. (2009). Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf
6. Benedikt, M. (1991). *Cyberspace. First Steps*. MIT Press.
7. Calheiros, G. (2014). Cyberspace and Eschatological Expectations. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 6.
8. Cobb, J. J. (1998). *Cybergrace: The Search for God in the Digital World*. Crown.
9. Davis, E. (2015). *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. North Atlantic Books.

10. Dubrovsky, D. I. (2012, October 25). *Cybernetic Immortality: Fantasy or Scientific Problem?* Strategic Social Initiative. <http://2045.com/articles/30810.html>.
11. Ess, C. M. (2014). Ethics at the Boundaries of the Virtual. In M. Grimshaw (Ed.), *The Oxford Handbook of Virtuality*. Oxford University Press.
12. Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Academic.
13. Flescher, A. M. (2013). *Moral Evil*. Georgetown University Press.
14. Fuchs, T. (2021). In *Defense of the Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropology*. Oxford University Press.
15. Garner, S. (2004). Praying with Machines: Religious Dreaming in Cyberspace. *Stimulus*, 12(3), 16–22.
16. Geraci, R. M. (2010). *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*. Oxford University Press.
17. Groothuis, D. (1997). *The Soul in Cyberspace*. Baker Books.
18. Heim, M. (1993). *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford University Press.
19. Herzfeld, N. L. (2002). In *Our Image: Artificial Intelligence and the Human Spirit*. Fortress Press.
20. *International Manifesto of the "2045" Strategic Social Initiative*. (2011, February 22). Strategic Social Initiative. <http://2045.com/manifest>.
21. Jonas, H. (2001). *The Gnostic Religion* (3rd ed.). Beacon Press.
22. Krueger, O. (2005, August). Gnosis in Cyberspace? *Journal of Evolution & Technology*, 14.
23. Kurzweil, R. (1999). *The Age of Spiritual Machines*. Penguin.
24. Kurzweil, R. (2008, 1 February). The Coming Merging of Mind and Machine. *Scientific American*.
25. Larrey, P. (2019). *Artificial Humanity: An Essay on the Philosophy of Artificial Intelligence*. IF Press.
26. Lasch, C. (1992). Gnosticism, Ancient and Modern: The Religion of the Future? *Salmagundi*, 96.
27. Lem, S. (2013). *Summa Technologiae* (J. Zylinska, Trans.). University of Minnesota Press.
28. Midgley, M. (1992). *Science as Salvation*. Routledge.
29. Minsky, M. (1986). *The Society of Mind*. Simon & Schuster.
30. Moravec, H. (1988). *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Harvard University Press.
31. Nayar, P. K. (2014). *Posthumanism*. Polity Press.
32. Noble, D. F. (1997). *The Religion of Technology*. Knopf.
33. Cybergnosticism. (2024). *Encyclopædia Galactica*. <https://www.orionsarm.com/eg-article/46477a0602b08>.
34. Persson, E. (2009). Cybergnosticism Triumphant? *The Ellul Forum for the Critique of Technological Civilization*, 43.
35. Piccinini, G. (2010, September). The Mind as Neural Software? *Philosophy and Phenomenological Research*, 81, 2.
36. Pohl, F. & Moravec, H. (1993, November). Souls in Silicon. *OMNI*, 16(2).
37. Rothblatt, M. (2015). *Virtually Human: The Promise – and the Peril – of Digital Immortality*. St. Martin's Press.
38. Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Hutchinson.
39. Shagrir, O. (2005). *The Rise and Fall of Computational Functionalism* (H. Putnam & Y. Ben-Menahem, Eds.). Cambridge University Press.
40. Snead, O. C. (2020). *What It Means to Be Human*. Harvard University Press.
41. Tucker, R. C. (1958). Marxism – Is it Religion? *Ethics*, 68, 2.
42. Turing, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, 59, 236.
43. Vitz, P. C., Nordling W. J., & Titus C. S. (2020). *A Catholic Christian Meta-Model of the Person*. Divine Mercy University Press.
44. Voegelin, E. (1968). *Science, Politics and Gnosticism*. Regnery.
45. Wallace, W. A. (1996). *The Modeling of Nature*. Catholic University of America Press.
46. Waters, B. (2011). Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions. In R. Cole-Turner (Ed.), *Transhumanism and Transcendence*. Georgetown University Press.
47. Wertheim, M. (2000). *The Pearly Gates of Cyberspace*. Virago Press.

Л. О. Майданевич, канд. філос. наук, адвокат
Рада адвокатів Вінницької області, Вінниця, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА ЯК НОРМАТИВНА ДИСЦИПЛІНА В КУРСІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Із середини ХХ ст. сутність релігії кардинально переосмислюється. Відбуваються світоглядні зрушення у державно-конфесійних відносинах, пов'язані з утвердженням демократії, плюралізму, процесів секуляризації. Нині актуалізується проблема щодо осмислення залежності релігії від політики, економіки, ролі релігійних ідей у різних сферах суспільного життя. Суспільні

реалії, обумовлюючи основні підсистеми (економічну, соціальну, політичну й духовно-культурну), постійно перебувають під впливом держави, яка впливає на них передусім за допомогою правового регулювання суспільних відносин.

Проблема експертизи має більш поглиблені свої розробки в правничих науках. У релігієзнавстві та філо-

софії проблема релігієзнавчої експертизи досліджена недостатньо. У сучасній науковій літературі на між-дисциплінарній основі феномен релігієзнавчої експертизи досліджують С. Качурова [4], А. Колодний [1], Л. Майданевич [5], О. Предко [7], В. Титаренко [9], Л. Филипович [10] та інші дослідники.

Релігієзнавча експертиза – це спеціальна процедура отримання об'єктивних знань про обставини релігійного комплексу в конкретних державно-конфесійних відносинах із метою надання експертного висновку. Релігієзнавча експертиза розглядає складники релігійного комплексу та середовище їх існування як систему. У цій системі з'ясовує ознаки та виявляє показники, які є діями релігійного суб'єкта, наприклад, що порушили природний (історичний) процес розвитку релігійних відносин у суспільстві. Релігієзнавча експертиза є: релігієзнавчим дискурсом буття релігії в соціумі; процесом, який продукує об'єктивні знання, будучи одночасно і системою, і засобом, що обумовлює отримані результати емпіричних досліджень та інші факти.

Отже, опанування проведенням релігієзнавчої експертизи потребує вивчення спеціальних методів та методології. Насамперед необхідно брати до уваги специфіку встановлення державно-конфесійних відносин в конституційному, адміністративному, кримінальному, цивільному та господарському праві, а також порядок призначення релігієзнавчої експертизи в цих сферах. За таких обставин специфіку вивчення порядку проведення релігієзнавчої експертизи слід поділити на три етапи: 1) порядок призначення релігієзнавчої експертизи; 2) суб'єктно-об'єктна якість релігієзнавчої експертизи; 3) принципи й методи дослідження релігійного комплексу (об'єктів експертизи).

Також під час вивчення нормативної дисципліни доцільно на актуальних прикладах досліджувати структуру релігієзнавчої експертизи в державно-конфесійних відносинах, яка обумовлюється такими елементами: 1) релігійні інституції (зокрема, щодо питання створення та функціонування організацій, культів, установ, закладів, громад, що діють на релігійній основі і покликані насамперед створювати нормальні умови для одноосіб-

ного чи колективного задоволення релігійних потреб вірних); 2) релігійна діяльність (зокрема, щодо питання діяльності в духовній і практичній сферах під час культової та позакультової діяльності); 3) нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів (зокрема, щодо питання діяльності та відносин у сферах державотворення, політики, економіки, права, науки, виробництва, міжрелігійному й міжкультурному діалогу в суспільстві та між цивілізаціями).

Можемо зробити висновки, що під час викладання нормативної дисципліни необхідно на актуальних проблемах у державно-конфесійних відносинах практично застосовувати сучасні релігієзнавчі знання та більш широко проводити дискусії способів та методів еволюційного вирішення наявних конфліктів та інших подій, обумовлених релігійним складником з дотриманням наукової доброчесності.

Список використаних джерел

1. Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. Київ, 2000.
2. Дисциплінарне релігієзнавство : монографія / за наук. ред. А. Колодного. *Українське релігієзнавство. Спецвипуск*. 2009. №1.
3. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття : монографія. Київ, 2005.
4. Качурова С. В. Конфликт интерпретаций в религиоведческой экспертизе. *Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов*. 2013. № 4. <http://www.jurnal.org/articles/2013/filos10.html>
5. Майданевич Л. О. Релігієзнавча експертиза: сутність та особливості проведення : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2015. 17 с.
6. Практичне релігієзнавство : монографія / за ред. А. Колодного і Л. Филипович. Київ, 2012.
7. Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри : монографія. Київ, 2005.
8. Про судову експертизу : Закон України від 25.02.1994 р. № 4038-ХІІ. *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*. 1994. 25 лют. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4038-12#Text>.
9. Титаренко В. Методологічні особливості релігієзнавчої експертизи як механізму регулювання відносин в суспільстві. *Релігія та соціум. Міжнародний часопис*. 2013. С. 78–85.
10. Филипович Л. Експертна діяльність українських релігієзнавців: методологічні засади і набутий досвід. *Релігійна свобода: Свобода буття релігії в сучасному соціумі* / за заг. ред. А. Колодного. 2012–2013. № 17–18. С. 137–143.

О. Д. Макаренко, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЯ ЯК ПОЛІТИЧНИЙ ІНСТРУМЕНТ. ОЗНАКИ РЕЛІГІЇ ЯК ІНСТРУМЕНТУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Згідно з концепцією трансформації капіталізму Деніела Белла [1], капіталізм забезпечує перехід до технократичного устрою суспільства, де представники державної влади виконують консультативно-дорадчу функцію у зв'язку з тим, що реальний вплив на вектори і методи розвитку суспільства мають корпорації [2], які є найефективнішою соціальною системою досягнення цілей еліт за теорією еліт, розробленою Джеймсом Бернхемом. Корпоративні еліти задля реалізації своїх політик створюють симулякри і симуляції, яких можна уникнути, щоб опрацювати реальність. Етика корпорацій має вплив на всі аспекти життя співробітника, загострюючи проблематику відсутності міжкультурної комунікації і спротиву релігійним догматам, яких дотримується більша частина людства. Мета роботи – детермінувати ознаки нової глобальної філософської кон-

цепції релігійного характеру, яка могла б слугувати інструментом приведення людства до мінімізації конфліктів у культурних, морально-етичних, догматичних віруваннях загалом окремих представників суспільства з подальшим підготуванням до уніфікації задля оптимізації процесів реалізації політик у сфері формування та реалізації основних цілей основної маси суспільства. У результаті проведеного дослідження важливими ознаками предмета віри, яка могла б слугувати політичним інструментом глобалізації було виокремлено такі ознаки: віра і розуміння виживання й еволюції людини як єдиної цілі, побудова міжкультурних комунікацій, відчуження будь-яких симулякрів і відмова від симуляції як заміни реальності, сприяння науковим методам обізнаності, однозначності визначень феноменів, уніфікація трактування ноуменів [3].

© Макаренко О. Д., 2023

У розвідці було використано: метод дослідження рецепції в історії філософії Томаша Мруза, метод проблемно-категоріального аналізу, метод дискурс-аналізу Ернесто Лаклау і Шанталь Муфф, метод аналізу міжкультурної комунікації Едварда Холла.

Підсумовуючи результати дослідження, потрібно вирізнити велику кількість теоретичних концепцій, якими керуються полікотворці, які утворюють колізії. Політичні теорії, зокрема концепція егалітаризму, потребують уніфікації та доопрацювання шляхом упрозо-

рення цілей та інструментів досягнення через дослідження інструментів імплементації в окремі ланки суспільства віри в загальні істини і покращення рівня міжкультурної комунікації.

Список використаних джерел

1. Bell D. The coming of post-industrial society: A venture of social forecasting. NY, 1973.
2. Білорус О. Г., Лук'яненко Д. Г. та ін. Глобальні трансформації і стратегії розвитку : монографія. Київ, 1998.
3. Себайн Дж. Г., Торсон Т. Л. Історія політичної думки. Київ, 1997.

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

SEMANTIC CONTEXTS OF THE PHENOMENON "FAITH" IN THE WORKS OF FOREIGN RESEARCHERS

The concept of "faith" is usually defined as confidence in something based on one's own internal, subjective conviction [8; 10; 11]. It's worth noting that in many languages, the Ukrainian word "bipa" ("faith" in English) can correspond to not just one, but a whole range of words. For example, in English, the word "bipa" is equivalent to words like "faith", "believe", and even sometimes "trust". This is a serious issue, as even in English translations of the Bible, the word "faith" is sometimes used, and other times "believe" is used. These words have a specific nuance in meaning, which is often discussed in academic circles (for example, how "faith" relates to "believe") [1; 6; 7]. M. Boychuk, a Ukrainian researcher, characterizes the differences between such concepts as faith, trust, and believe in her dissertation as follows: "For the English language, it is characteristic to distinguish between such concepts as 'belief in something real', 'trust', and 'belief in something supernatural, high, divine' (faith). Trust implies 'confidence, faith, based on facts, objectively proven', whereas faith in its semantics carries a nuance of 'lack of evidence', 'taking someone's word for it', 'blind faith' – the kind that is inherent in a religious worldview and sensibility. The English word 'belief' occupies an intermediate position, complementing the lexical potential of faith and trust, as one meaning points to something factual, something that exists, and another meaning points to something that can be trusted" [9, p. 146].

In general, one can say that "faith" is closer to "bipa" in a psychological context, while "believe" more accurately reflects conviction or judgment. As Elizabeth Jackson writes, "propositional faith should involve a component similar to desire, or in other words, an emotional component". In addition, "faith" is associated with a willingness to act and take risks. Therefore, the English word "faith," in our opinion, will be the closest analog to the Ukrainian word "bipa", considering the contexts in which the latter is used, including the psychological context.

Researcher Lara Buchak, examining faith as a feeling of trust in something, categorizes views on it into three types, depending on the cognitive relationship that this faith requires from its bearer. The scholar identifies doxastic, weak-doxastic, and non-doxastic types of faith, depending on the views of thinkers on it [2, p. 47].

Doxastic faith is characterized by belief in the truth of a doctrine or some proposition, as doxastic approaches often focus on specific beliefs that a person must have to be considered faithful. For example, in Christianity, this may include belief in the existence of God, the resurrection of

Jesus Christ, and the authority of the Bible. The scholar identifies various types of doxastic faith, dividing them into several blocks, depending on the relationship to the source of truth. The first block includes faith as a belief in the objectivity of religious evidence (such as those presented by R. Swinburne); faith as a belief formed by revelation (St. Augustine, Thomas Aquinas, J. Locke, E. Anscombe); faith as a belief formed by a sense of the sacred (J. Calvin, A. Plantinga); faith in the absence of the possibility to prove the existence of the extraterrestrial, arising from an objective lack of evidence for its existence (J. Schellenberg).

The scholar assigns to another block faith that requires effort and in which the source of truth has a somewhat lesser rational-evidential component. In this case, faith as a feeling requires conscious volitional direction or volitional reinforcement. This block includes faith in beliefs that are held by the force of will (the idea of Thomas Aquinas about the will directing reason); faith as a doxastic venture (the so-called "Pascal's Wager", John Bishop); faith as part of the process of an individual's search for an optimal worldview, which includes the process of choosing a paradigm, internal crisis, and its change (Bas van Fraassen, Nancy Murphy).

Weak-doxastic faith (Joshua Golding, A. Bukharev) is a type of faith that does not require strong or categorical beliefs and is characterized by a positive attitude towards the possible object of faith, but with less internal resolve and less involvement of the will. Weak-doxastic faith can exist independently of strong evidence or persuasive arguments. Such faith may include some uncertainty, openness to doubts, and questions. It can be less categorical than doxastic faith, which requires strong beliefs and evidence. Weak-doxastic faith is particularly useful in situations where a full set of evidence is unavailable, or when a person encounters conflicting questions about the object of faith.

The last type of faith is non-doxastic faith, which does not presuppose a deep internal conviction in the truth of a specific paradigm. Non-doxastic approaches focus on other aspects of faith, such as trust, commitment, or practice, instead of beliefs. This category includes faith as following an ideal (John Dewey, Jonathan L. Kvanvig); when a religious statement is only a potential object of faith, and faith can be considered a risk when the bearer makes a conscious choice to believe in something that lacks sufficient evidence (L. Buchak); faith that involves behavior based on an internal feeling of hope for the

existence of religious belief (Louis Pojman); when the believer makes something true or not through their faith by an act of will (research on the meaning of the word "amen" by Samuel Lebens [4, p. 465–466]).

It's also worth noting that researcher Elizabeth Jackson, in her study of the phenomenon of faith, identifies four pairs of types of faith [3, p. 2–5]. The first pair is faith as a relationship and faith as an action. Faith as a relationship is characterized by belief in the truth of a statement, for example, that God exists. An important component of such faith is the emotional aspect and an internal desire. Faith as an action is characterized by an act of trust and actions that a person performs, being convinced of the truth of a particular statement. For example, the actions of a skydiver who tries to open a parachute with faith that it will open.

The second pair of types of faith is faith in a statement, and faith in a personality or ideal. An example of faith in a statement is faith in the laws of physics or that $2 + 2 = 4$. Faith in a personality or ideal is essentially faith in oneself, in a friend, in democracy, a political party, etc. These types of faith are also examined by Howard-Snyder and Daniel J. McKaughan. The scholars distinguish between relational faith and propositional faith. Relational faith is characterized by a special relationship between the one who believes and the one who is believed in. This is interpersonal faith. It includes faith in children, friends, a specific person, etc. Propositional faith is faith in something, such as the laws of physics or a religious paradigm [5].

The third pair of types of faith that Elizabeth Jackson considers is the division into secular and religious faith. Religious faith is characterized by faith in religious paradigms, while secular faith can be directed at ideas, institutions, marriage, etc.

The fourth pair of types of faith is faith in things that a person considers truly important, and faith in secondary things. For example, the first type includes faith in religious doctrines, ideals, faith in oneself or a spouse, in life goals,

etc. The second type includes faith that a called taxi will take you to the specified place, that an office chair will support your body, that clothes will get wet in the rain, etc.

Thus, in the context of analyzing the concept of religious faith, we can identify doxastic, weak-doxastic, and non-doxastic approaches depending on the cognitive relationship of the bearer of faith to the ultimate conviction, the idea of the existence of God, tenets of faith, doctrines, etc. In addition, faith can be divided into other types. These include such pairs of types as: faith as a relationship and faith as an action, faith in statement and faith in ideals, secular and religious faith, faith in important and unimportant things.

References

1. Audi, R. (2008). Belief, Faith, and Acceptance. *International Journal for Philosophy of Religion*, 63, 87–102.
2. Buchak, L. (2017). *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology. Reason and Faith*. Oxford University Press.
3. Jackson, E. (2022). *Faith: Contemporary Perspectives*. Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/faith-contemporary-perspectives/>
4. Lebens, S. (2023). Amen to daat: on the foundations of Jewish epistemology. In *Religious Studies* (pp. 465–478). Cambridge University Press.
5. McKaughan, D. J., & Howard-Snyder, D. (2020). Faith. In S. Goetz, Ch. Taliaferro (Eds.). *The Encyclopedia of Philosophy of Religion* (pp. 1–25).
6. Pojman, L. (1986). Faith Without Belief? *Faith and Philosophy*, 3, 157–176.
7. Price, H. H. (1964). *Faith and Belief. Faith and the Philosophers*. Macmillan&Co Ltd.
8. Bilodid, I. K. (Ed.). (1970). *Dictionary of the Ukrainian language: Vol. 1. A – V. Scientific thought* [in Ukrainian].
9. Boychuk, M. I. (2021). *The functional-semantic field of the religious vocabulary of the English language (polyparadigmatic research)* [Dissertation of Doctor of Philological Sciences, Ivan Franko National University of Lviv] [in Ukrainian]. https://lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2021/09/dis_boychuk.pdf
10. Kolodny, A. M., Filipovych, L. O., & Skirtach, V. M. (2008). *Religious studies* (L. I. Mozgovoi & O. V. Buchma, Eds.; 2nd ed.). Center of educational literature [in Ukrainian].
11. Shinkaruk, V. I. (Ed.). (2002). *Philosophical encyclopedic dictionary*. Abrys [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovyk.pdf

А. О. Маланяк, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВИКЛАДАННЯ КУРСУ "ОСНОВИ ПРАВОСЛАВ'Я" У НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ УКРАЇНИ

За статистичними даними Київського міжнародного інституту соціології, в Україні у 2022 році 72 % ними опитуваних респондентів ідентифікують себе з православ'ям [2]. Серед них є люди різних релігійних поглядів, з багатьох регіонів України. Зважаючи на таку динаміку релігійної самоідентичності, слід сказати, що значна кількість українського населення шукає задоволення своїх духовних потреб саме в цій християнській деномінації. Основоположними складниками, які включає ця дисципліна, виступають онтологічні засади християнства як окремої релігії, наприклад любов, толерантність до інших незалежно від віку, статі чи віросповідання, тому в екуменічній площині православ'я не є заангажованою вірою. Діалог між православ'ям та іншими християнськими спільнотами спрямований на обмін думками та дослідження теологічних питань між православ'ям і іншими християнськими конфесіями, такими як католики, протестанти, англіканці та інші [3, с. 123]. Відбуваються міжхристиянські корпоративи та консультації: представники різних християнських поглядів збирають-

ся для обговорення питань єдності та спільних цінностей, а також для розв'язання багатьох еклезіологічних питань. Православні церкви беруть участь у роботі таких міжнародних екуменічних організаціях, як Світовий рада церков та Християнська екуменічна рада, де обговорюються важливі релігійні та соціальні питання. Тому курс основ православ'я є гарним майданчиком для розвитку своїх духовних переконань, вподобань та цінностей, які притаманні християнству.

Курс "основи православ'я" включає релігійні та доктринальні принципи Православної християнської віри. Важливо відзначити, що ця віра є однією з головних гілок християнства і має багато спільних аспектів з іншими християнськими традиціями, такими як католицизм і протестантизм, адже основи православ'я включають такі аспекти, як:

- Віра в Трійцю. Православні християни вірять у Святу Трійцю, що складається з Отця, Сина (Ісуса Христа) і Святого Духа. Ця таємниця є однією з центральних вірогідних доктрин православ'я.

- Біблія. Православні християни вважають Святе Письмо, зокрема Старий і Новий Заповіти, основними текстами своєї віри. Православна Біблія має дещо відмінний склад Старозавітних і Новозавітних книг порівняно з католицькою і протестантською традицією біблійного викладу, проте сам зміст і вчення не відрізняється.

- Богослужіння. Православне богослужіння є важливою частиною віри і часто відбувається у церквах або соборах. Воно включає іконопис, співи, молитви та обряди, які відображають давні традиції церковного служіння.

- Свята та обряди. Православні християни святкують різні свята, такі як Різдво та Великдень, які мають глибокий релігійний сенс. Також існують різноманітні обряди, такі як хрещення, вінчання, миропомазання і інші, які відзначають важливі події в житті вірних.

- Покаяння і спасіння. Православ'я наголошує на потребі покаяння та духовного очищення, щоб долати гріх та прагнути спасіння віри. Пoboжні люди вірять, що Ісус Христос прийшов на світ, щоб врятувати людей від гріха.

Це лише загальний огляд основ православ'я, конкретні вірування та практики можуть відрізнятися залежно від регіону та традицій конкретної церкви чи парафії [5, с. 30–31].

Методологія основ православ'я включає підходи та методи вивчення і розуміння Православної християнської віри та її традицій, що передбачає вивчення Святого Письма як основного джерела релігійних знань і настанов, оперуючи розумінням Старого і Нового Заповітів як першоджерельною основою для віри та практик у православ'ї, охоплює вивчення основних доктрин та догматів Православної віри, таких як віра у Святу Трійцю, Ісуса Христа як Боголюдину, спасіння, патристичне передання церкву тощо.

Вивчення богослужінь, їх значення, обрядів та символіки є важливим аспектом методології. Богослужіння включають у себе іконопис, співи, молитви та обряди, які розкривають релігійні поняття. Методологія також вивчає мистецтво іконопису, яке має велике значення в Православ'ї як засіб вираження віри та сприймання духовних істин. Розгляд історії Православної Церкви,

зокрема ключових подій, постатей, та розвиток цієї релігійної традиції допомагає розуміти її вплив на сучасність. Вивчення етичних аспектів Православ'я та духовних цінностей, які визначають життя вірян, є важливим компонентом методології [4, с. 55]. Дослідження цієї дисципліни передбачає багатогранні методи та підходи, щоб вивчити і розібратися в різних аспектах православної християнської віри, церковної історії, богословських трактатах та інших питаннях, пов'язаних з православ'ям [1, с. 15]. Історичний аналіз розглядає дослідження історії православ'я та здійснює вивчення походження та розвитку церковної традиції, доктрини, релігійних практик та подій, які вплинули на православну церкву. Дослідження може включати аналіз історичних документів, а також археологічних розкопок. Дослідження богословських постулатів передбачає аналіз теологічних текстів, доктринальних робіт і роздумів про релігійні питання, такі як вчення про Бога, Христа, Духа Святого та інші аспекти віри. Дослідники можуть аналізувати Біблію, священні тексти і твори святих отців для розуміння цитат, традицій і інтерпретацій текстів, які формують основу православної віри. Компаративний метод дослідження використовує зіставлення православ'я з іншими релігіями або християнськими конфесіями, щоб вивчити подібності та відмінності у віросповіданнях, обрядах і доктринах. Етнографічний фактор дослідження: вивчає практики й обряди православних спільнот у різних регіонах та країнах для отримання інсайту в їхню релігійну культуру. Ці методи можуть використовуватися окремо або комбінуватися для глибокого дослідження основ православ'я як навчальної дисципліни.

Список використаних джерел

1. Гончаренко С. У. Педагогічні дослідження. Поради молодим науковцям. Київ : Вінниця, 2008.
2. Грушецький А. Динаміка релігійної самоідентифікації населення України: результати телефонного опитування, проведеного 6–20 липня 2022 року. 2022. <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1129&page=1>.
3. Вселенський Патріарх Варфоломій І. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Київ, 2011.
4. Сіданіч І. Л. Християнська етика в українській культурі. Дорога Доброчинності : метод. рек. для вчителів почат. класів. Київ, 2013.
5. Ярмусь С. О. Досвід віри українця : Вибрані твори. Київ, 2002.

Н. О. Маланяк, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВСЕСВІТНІЙ ПОТОП У КОНТЕКСТІ БІБЛІЙНОГО КРЕАЦІОНІЗМУ

Термін "креаціонізм" (від лат. *creatio* – створення) базується на вірі в те, що Бог або вищі сили створили весь видимий світ, людину і життя загалом, також це напрям природничих наук, що пояснює походження світу актом надприродного творіння. Біблійний креаціонізм (інша назва "молодоземельний креаціонізм") передбачає створення навколишнього світу Богом за короткий проміжок часу в завершеному вигляді, ця наукова парадигма ґрунтується на Біблії і базується на перших одинадцяти розділах книги Буття. Терміни "креаціонізм", "теорія створення", "Розумний задум" – тотожні поняття і часто вживаються як синоніми. Поняття "креаціонізм" протиставляється теорії еволюції і теїстично-мисленню еволюціонізму (еволюційному креаціонізму).

Історія Всесвітнього потопу в розповідях та легендах про катастрофічну повінь, що затопила світ, зустрічається у багатьох релігійних традиціях світу. Найвідоміша – це біблійна розповідь про Великий потоп у дні Ноя. Досить довго у християнському світі ця ідея не

піддавалася сумніву і через призму уявлень про Ноїв Потоп формувалося пояснення багатьох природних явищ і геології зокрема. Однак в епоху просвітництва починається переосмислення усіх релігійних інтерпретацій і релігії загалом, людина, її права і свобода стає найвищою цінністю, плюралізм думок набирає розмаху, однак лише раціонально обґрунтовані думки та ідеї мають вагу і виходять на перший план. Гіпотези, які найбільш аргументовані і які мають найбільшу доказову базу, стають провідними в науці. У XVIII столітті питання Всесвітнього потопу і його інтерпретації стає досить гострим, адже попри сплеск атеїзму і скептицизму в науці Біблія залишається авторитетним джерелом. Створюються дві наукові точки зору на явище Біблійного потопу. Такі науковці, як А. Г. Вернер (Німеччина), А. Делюк (Франція), Р. Кірван (Велика Британія) й інші були переконані, що Біблійний потоп був катастрофою планетарного масштабу і саме він став причиною формування гірських порід. Ця спроба дати раціональне

© Маланяк Н. О., 2023

пояснення цій ідеї відображалась у концепції Нептунізму (поширена концепція в геології в кінці XVIII – початку XIX ст.), згодом цю ідею розширив науковець Жорж Кюв'є у своїй концепції катастрофізму в геології [1]. Однак зі зростанням секуляризму в академічних закладах XVIII–XIX ст. зростає і скептицизм щодо Біблійної оповіді про Нойв потоп: або його відкидали, або інтерпретували як локальний у межах гіпотези уніформізму, яка активно розвивалася і була досить популярна в геології і природничих науках, особливо з появою теорії еволюції Чарльза Дарвіна. Ідею уніформізму висвітлює шотландський учений Джеймс Хаттон у своїй праці "Теорія Землі" [2], а згодом цю гіпотезу розвинув Чарльз Лаєль у своїй роботі "Принципи геології" (1830) [3], яка вплинула на натураліста Чарльза Дарвіна, який у 1859 році публікує свої ідеї еволюції у книзі "Походження видів" [4].

Уніформізм (актуалізм) – академічна модель теорії еволюції, принцип якої, за будь-яких реконструкцій подій та явищ, що відбувалися в минулому, потребує враховувати, що для них діяли ті самі закони і принципи, які діють сьогодні. У формулюванні Лаєля принцип звучить так: "Сучасність є ключем до минулого". Ця теза є загально визнаною і зазвичай подається як довершений інтерпретований факт. І часто ми можемо бути свідками, коли актуалізм як метод вивчення історії і геології Землі і реконструкції процесів далекого минулого використовується як даність і дуже рідко підлягає детальному аналізу.

Однак досі ні еволюціоністам-уніформістам, ні креаціоністам-катастрофістам не вдалося дати вичерпне пояснення цього явища.

Основними ідеями інтерпретації Всесвітнього потопу у світлі біблійного креаціонізму як катастрофи планетарного масштабу вважаємо такі:

1. Поділ розвитку людства на два етапи: до катастрофи Всесвітнього потопу і після. Тобто біблійні креаціоністи зазначають, що в історії людства було два лінійних періоди розвитку. Свої ідеї вони пояснюють складністю технологій мегалітичних споруд, схожістю їхніх структур у різних кутках Землі.

2. Ідея феномену гігантизму і подвійного атмосферного тиску, які будуються на концепції пароводяного купола Джозефа Дилоуа [5].

3. Переконавання, що динозаври і люди жили в один період часу, доказом чого є фігурки Акамбаро, камені Ікі, зображення стегозавра на храмі Камбоджа і знайденні м'які тканини в кістках динозаврів.

4. Потоп як причина розколу Пангеї і швидкого формування континентів, формування гірських порід і системи хребтів і так званих літосферних пластів це все результат Всесвітнього потопу.

5. Всесвітній потоп як причина Льодовикового періоду і зміни клімату на планеті й інверсії магнітного поля Землі.

Отже, можна зазначити, що біблійні креаціоністи продовжують активно розвивати свою концепцію і парадигму Всесвітнього потопу, зберігаючи в основі буквально розуміння біблійного опису потопу у дні Ноя. Підтримуючи свої переконання низкою наукових доводів, моделей, зразками археологічних і палеонтологічних артефактів, які використовуються для аргументації на користь цієї концепції, та попри активну критику і скептицизм з боку провідних академічних дослідників, вони зуміли створити спільноти однодумців, дослідницькі напрями, біблійні концепції і теорії та системи інтерпретації, як в геології, так і інших галузях гуманітарного та технічного знання, що стає важливим для релігієзнавства та відкриває нові аналітичні підходи до вивчення історії людства.

Список використаних джерел

1. Катастрофізм // Літературознавча енциклопедія : у 2 т. / авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. Київ, 2007. Т. 1 : А – Л. С. 466–467.
2. Hutton J. Theory of the Earth. Edinburgh. 1795. Vol. 1, 2. <https://www.milestone-books.de/pages/books/001667/james-hutton/theory-of-the-earth-with-proofs-and-illustrations>
3. Lyell Ch. Principles of geology, being an attempt to explain the former changes of the Earth's surface, by reference to causes now in operation. London, 1830. Volume 1. <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=A505.3&pageseq=1>
4. Дарвін Ч. Походження видів через природний добір або збереження сприятливих порід у боротьбі за виживання / пер. з 6-го англ. вид. В. Державіна ; за ред. І. М. Полякова. Харків, 1936.
5. Joseph C. D. The Waters Above: Earth's Pre-Flood Vapor Canopy. Chicago, Illinois, U.S.A., 1981.

В. В. Мельник, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В УКРАЇНІ

Обов'язковою ознакою існування будь-якої системи є її здатність забезпечити головну потребу людини – безпеку. Активізація формування або трансформації системи безпеки зазвичай відбувається у періоди активізації дестабілізації. Війни, міжконфесійні конфлікти, політична та економічні кризи, соціальна напруженість, правовий нігілізм, корупція, незбалансована зовнішня і внутрішня політика та інші чинники сприяють формуванню в особи відчуття незахищеності, відчуженості від соціуму, що активізує алгоритми самозбереження. За таких обставин можливі протилежні процеси: позитивні інтеграційні процеси, що виражаються у створенні або трансформації і зміцненні систем безпеки, або негативні процеси, коли з'являються деструктивні явища – дестабілізація обстановки в державі, бурхливі соціальні конфлікти або навіть утворення деструктивних об'єднань.

Для світу загалом та для нашої держави зокрема таким викликом нещодавно стала пандемія COVID-19. Ми пережили її і маємо досвід, який ми вже можемо

аналізувати та який допомагає нам. Зараз же Україна перебуває у набагато більш небезпечній ситуації – іде повномасштабна війна, яка загрожує самому існуванню нашої країни і майбутньому української нації.

Зараз, під час війни, ще гострішим став соціальний запит на актуальні проблеми, пов'язані з феноменами "релігія", "безпека", "сучасне православ'я". Власне, проблема "релігія – безпека – церква" стає тим вектором, на який нанизуються інші суто практичні релігієзнавчі проблеми. Така спрямованість задає перспективні напрями релігієзнавчих досліджень.

Зараз можна побачити напруженість у відносинах як між державою і релігійними організаціями (що особливо помітно в середовищі традиційної і найвпливовішої конфесії в Україні – православної), так і в середовищі самих релігійних громад. Відбуваються навіть відкриті протистояння і гострі конфлікти у сфері державно-конфесійних відносин, що негативно впливає на сферу релігійної безпеки. І це напруження тільки зростає. До-

© Мельник В. В., 2023

силь часто головну роль у цьому відіграють політичні чинники. Треба намагатися розібратися у цій складній і надто чутливій ситуації та спробувати окреслити шляхи розв'язання проблем. Ефективним засобом покращення може і має бути такий інструмент, як релігієзнавча експертиза (в різних її видах та проявах), яка має здійснюватися на принципах об'єктивності та неупередженості.

Як стан стабільного функціонування і самобутнього розвитку конфесійних та державно-конфесійних відносин щодо їх кількісних та якісних характеристик феномен "релігійної безпеки" має два сценарії розгортання: перший – гармонійний, цілісний (вирізняється узгодженістю, співмірністю зовнішніх та внутрішніх чинників, містить значний конструктивний потенціал, який виявляє себе у продукуванні ідей, що здатні впливати на нові тенденції у системі міжконфесійних та державно-конфесійних відносин), а другий – деструктивний, розбалансований.

Серед соціальних, психологічних, екзистенційних чинників релігійної безпеки / небезпеки найчастіше "підсилювачами" виступають: а) страх як чинник посилення небезпеки; б) віра у власне спасіння в умовах небезпеки; в) тривога, депресія, які посилюються різними засобами масової інформації; г) сподівання на Божу допомогу і підтримку як засіб утвердження позитивного світовідчуття, опору викликам, хаосу; д) непослідовність політики органів державної влади; е) поширення різноманітних чуток, маніпулятивних практик з метою дестабілізації ситуації [1, с. 90].

Будь-яка безпека передбачає захищеність. Що ж слід захищати у сфері віросповідання, суспільно-релігійних, державно-церковних та міжконфесійних відносин? Це очевидно: життєво важливі для суспільства й особи інтереси, які у сфері релігії визначено як "свобода сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, безперешкодно відправляти одноосібно чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність" [3, ст. 35]. Право на свободу світогляду і віросповідання та їх забезпечення серед інших "є пріоритетним завданням діяльності сил безпеки, інших державних органів, органів місцевого самоврядування, їхніх посадових осіб та громадськості, які здійснюють узгоджені заходи щодо реалізації і захисту національних інтересів від впливу загроз" [5, ст. 1], – реальних і потенційних, воєнного і невоєнного характеру.

З огляду на конкретні реалії сьогодення, варто погодитися із таким визначенням поняття "релігійна безпека" – це захищеність свого духовного і релігійного простору від агресії, руйнування, втручання, нав'язування, примушування, корегування тощо – зокрема й з боку інших, неукраїнських структур, організацій, держав, людей, що спрямовані на розмиття та знищення українського світу, зменшення його опірності всім іншим світам і насамперед "руському" [4].

Зараз нарешті актуальним є розуміння релігійної безпеки / небезпеки як важливого складника загальнонаціональної безпеки / небезпеки. На відміну від базових безпек / небезпек, ця досі не визначена ні у спеціальних документах, ні системно в дослідницькій літературі. Наприклад, у 2019 р. Бюро ОБСЄ з демократичних ініціатив і прав людини (БДІПЛ) оприлюднило документ "Свобода релігій або переконань і безпека: Керівні принципи" [9]. У ньому запропоновано зосередитися, зокрема: на зміцненні безпеки релігійних або віросповідних громад, на розбудові потенціалу громадянського суспільства, релігійних / віросповідних громад і відповідальних державних установ у галузі розуміння та запровадження міжнародних стандартів щодо свободи

релігії чи віросповідання; на виявленні та протидії злочинам на ґрунті ненависті; на сприянні міжконфесійного діалогу, а також діалогу між державою, організаціями громадянського суспільства та релігійними чи віросповідними громадами тощо.

В українському законодавстві немає спеціального закону чи рекомендацій щодо релігійної безпеки / небезпеки, але вони частково були внесені в Закон України 2003 р. "Про основи національної безпеки України", де серед загроз національним інтересам і національній безпеці названо "можливість виникнення конфліктів у сфері міжетнічних і міжконфесійних відносин, радикалізму та проявів екстремізму в діяльності деяких об'єднань національних меншин та релігійних громад, загрози проявів сепаратизму на релігійній основі в окремих регіонах України" [6]. У новому Законі 2018 р. [5] жодного разу не згадано "релігію", "релігійні організації", "церкву" в контексті національної безпеки. Однак це не означає, що науковці й експерти, профільні інституції не звертають увагу на ці проблеми, розкриваючи різні її аспекти [7; 2; 10; 11]. Релігійна безпека стає предметом для окремого курсу в навчальних закладах [8]. Проте методологічні підходи науково ще не проаналізовані.

Як бачимо, існує потреба в подальшому розвитку феномену "релігійна безпека" як у науковому, так і в правовому напрямках. Релігійна безпека та її правовий складник – це порівняно нова галузь, яка нині в Україні тільки розвивається. Практичним підґрунтям для цього розвитку в науковому та практичному житті слугує діяльність українського суспільства щодо інтеграції національного права до європейського та імплементація в нього міжнародних правових норм. Саме прагнення українського народу влитися до міжнародної спільноти, у середовищі якого домінує насамперед природне (об'єктивне) право, а не ті чи інші ідеологічні догми, що спрямовані на врегулювання наявних та ймовірних суспільних відносин крізь призму справедливості, сприяє зацікавленості фахівців у дослідженні цієї проблематики, особливо в умовах сучасної кризової ситуації, у якій перебуває Україна.

Список використаних джерел

1. Харьковченко С. Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії : Звіт про науково-дослідну роботу. https://nrfu.org.ua/wp-content/uploads/2022/01/2020.01_0233_harkovshhenko_45_01.0233_zz.pdf
2. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття : монографія. Київ, 2005.
3. Конституція України : від 28.06.1996 р. № 254к/96-ВР : станом на 1 січ. 2020 р. Відомості Верховної Ради України (ВВР). 1996. 28 черв. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-vp#Text>.
4. Колодний А. М., Филипович Л. О. Концепція релігійної безпеки: методологічні підходи академічного релігієзнавства. *Софія*. 2020. №2(16). С. 19–23
5. Про національну безпеку України : Закон України від 21.06.2018 р. № 2469-VIII : станом на 24 лют. 2023 р. Відомості Верховної Ради України (ВВР). 2018. 21 черв. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#Text>.
6. Про основи національної безпеки України : Закон України (Закон втратив чинність на підставі Закону № 2469-VIII від 21.06.2018).
7. Релігійна безпека / небезпека України : зб. наук. пр. і мат. / за ред. проф. А. Колодного. Київ, 2019.
8. Релігійна безпека як складова національної безпеки в Україні. Анотація навчальної дисципліни. https://asp.knu.ua/doc/ONP_Philosophy/DVA_2_FF_RB/DVA_2_FF_RB_5.pdf
9. Свобода релігій або переконань і безпека: Керівні принципи (Витяги з документів ОБСЄ 2019 р. "Свобода релігії або переконань і безпеки. Політичні рекомендації"). *Релігійна свобода*. 2019. № 22–23. С. 67–71.
10. Чупрій Л. В. Діяльність релігійних організацій та загрози національній безпеці України. *Стратегічні пріоритети*. 2011. № 4. С. 57–64. <https://er.nau.edu.ua/handle/NAU/20011>.
11. Шаправський С. А. Проблеми забезпечення релігійної безпеки України та шляхи їх вирішення. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Історичне релігієзнавство*. 2010. Вип. 2. С. 167–175. http://nbuv.gov.ua/UJRN/NznuoirD2009_2010_2_21.

А. О. Мельниченко, асп.
Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Київ, Україна

**СУЧАСНИЙ СТАН ЗДОБУТТЯ ОСВІТНЬОГО СТУПЕНЯ "БАКАЛАВР"
ЗІ СПЕЦІАЛЬНОСТІ "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО"
(НА ПРИКЛАДІ ОСВІТНЬО-ПРОФЕСІЙНОЇ ПРОГРАМИ
КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА)**

Навчальна спеціальність "Релігієзнавство" в галузі знань "Гуманітарні науки" в Україні відносно молода. Доцільність підготування великої кількості спеціалістів цього напрямку викликає широкі дискусії в освітньому середовищі, які тривають і по сьогодні. У мережі й досі можна знайти як давнє інтерв'ю на той час членів Майстерні Академічного Релігієзнавства Олега Кисельова (досі в МАР) та Лариси Владиченко щодо важливості цієї спеціальності [3], так і відносно свіжі, як-от розмову з релігієзнавцем В'ячеславом Агеєвим [1]. Загалом усі суспільні питання щодо вивчення релігій на ґрунтовно-рівні досягають максимум розмов щодо шкільних навчальних предметів. Такий повільний процес осмислення українським суспільством користі від релігієзнавчої діяльності свідчить радше про невисоку обізнаність загалу щодо діяльності релігієзнавця і важливості релігієзнавчої експертизи. Фахові наукові тексти щодо цього написані багатьма відомими релігієзнавцями, такими як Людмила Филипович [6] чи Віта Титаренко [5]. Проте слід мати на увазі, що це фахові дослідження, які циркулюють усередині релігієзнавчої та філософської спільноти.

Події, свідками яких ми сьогодні є: повномасштабне вторгнення РФ в Україну, діяльність УПЦ МП, Ізраїльсько-Палестинський конфлікт, який зовсім недавно (7 жовтня 2023 року) переріс в атаку ХАМАСу та бойові дії на території Сектору Гази, породжують все нові і нові питання в суспільстві. Ми можемо бачити, як низка цих гучних світових подій потребує не лише політичного, історичного чи культурного осмислення, але й того, що лежить у сфері релігієзнавчої експертизи. Звичайно, ми маємо таких визначних учених-релігієзнавців, як Анатолій Колодний, Віктор Єленський, Євген Харьковченко, Людмила Филипович, Юрій Чорноморець, Віктор Бондаренко, Олександр Сарапін, Андрій Смирнов (доктор історичних наук, що займається релігієзнавчою проблематикою). Зовсім нещодавно українська спільнота втратила видатного науковця та громадського діяча – Ігоря Анатолійовича Козловського. Сьогодні, на жаль, натовп псевдоекспертів з мережі чи шпальт газет, що їх рухає лише емоційний компонент, стереотипні переконання щодо релігійних вірувань та підігрування натовпу, заглушає свідомі раціональні голоси та ґрунтовний аналіз ситуації, що склалася. Для хорошого аналізу потрібен час та, звичайно, більша кількість дипломованих спеціалістів, експертів із питань релігій та культур. Сьогоднішня ситуація вимагає професійних рішень, а відповідно, і залучення більше вступників у навчальні заклади, які мають таку навчальну спеціальність, як "Релігієзнавство". На сьогодні здобути відповідний бакалаврський ступінь можна в небагатьох ВНЗ України. Лідером у цьому напрямку залишається Київський національний університет імені Тараса Шевченка, де наявна кафедра релігієзнавства на філософському факультеті. На сайті кафедри можна знайти освітньо-наукову програму з "Релігієзнавства" на здобуття освітнього ступеня "бакалавр" [2], яка включає в себе загальні та

фахові компетенції та відповідає стандарту вищої освіти за 2020 р. [4]. Доцільно зазначити, що як стандарт, так і програму було розроблено за участю професора, завідувача вищезазначеної кафедри, Є. А. Харьковщенка. Програма включає в себе обов'язкові базові релігієзнавчі, філософські, філологічні та загальні дисципліни, а також курсові роботи, виробничу практику та кваліфікаційний іспит [2, 2.2]. Такий підхід дає можливість здобувачам освіти отримати загальні неупереджені знання зі спеціальності та реалізовувати їх у своїй майбутній професійній діяльності чи продовжувати здобувати наступний кваліфікаційний рівень. Дисципліни, що їх включено до зазначеної програми, дають можливість сформувати толерантне ставлення до будь-яких релігійних організацій, неупереджено аналізувати факти чи ситуації у своїй професійній сфері. Здобувачі освіти отримують як історичні знання щодо функціонування релігій, так і філософську підготовку, яка сприяє глибшому аналізу джерел, наукових та сакральних текстів, фактів та подій. Такі дисципліни, як ОК. 38 "Психологія релігії" [2, 2.1] чи ОК. 09 "Соціологія релігії" [2, 2.1], дають можливість міждисциплінарного підходу та ширшого огляду тих чи тих проблем усередині вивчення релігій. Вибіркові компоненти [2, 2.1] усередині освітньої програми допомагають здобувачам освіти глибше зануритися у складні теми чи обрати власний вектор майбутньої діяльності: від політології до менеджменту. Сьогоднішня ситуація у світі спонукає молодь до більшого занурення у подібну тематику та бажання глибше дослідити певні соціокультурні чи політичні процеси в суспільстві. Релігієзнавство як спеціальність усередині гуманітарних наук може дати ширший кут огляду проблемної ситуації і надати абітурієнту, згодом студенту і випускнику, можливості самореалізації як експерта, журналіста, науковця, оглядача. Ба більше, профільна підготовка допомагає свідомо аналізувати явища, пов'язані з релігієзнавчою проблематикою, оцінювати суспільні настрої та розв'язувати складні проблеми і, виходячи з теоретичних та практичних навичок, отриманих під час навчання під керівництвом кваліфікованих та реалізованих у своїй сфері спеціалістів.

Висновуючи цей короткий огляд, можна зазначити, що дискусійне питання щодо доцільності релігієзнавства як спеціальності знаходить своє вирішення у сьогоденній затребуваності кваліфікованих спеціалістів щодо питань релігій, етнополітики, свободи совісті, аналітики геополітичних питань та інших дотичних напрямів. Аби уникнути квазінаукової думки щодо вищезазначених питань, у суспільства виникає потреба у випуску більшої кількості спеціалістів цієї сфери принаймні освітнього ступеня "бакалавр". Коротко оглянувши освітньо-професійну програму з "Релігієзнавства" відповідної кафедри в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, можна зробити висновок, що вона націлена на глибоке фахове вивчення як філософії релігії, так і її історії, географії та впливу на суспільство.

Здобувачі освіти, що проходять навчання за таким планом, можуть надалі позитивно впливати на суспільну думку, підвищувати рівень толерантності в суспільстві, сприяти ефективній євроінтеграції України у своїй сфері та продовжувати наукову чи дотичну діяльність на всеукраїнському та міжнародному рівні.

Список використаних джерел

1. Севаст'янів У. "Я РОЗУМІЮ СТУДЕНТІВ, ЯКІ НЕ ХОЧУТЬ ОБИРАТИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО..." – В'ЯЧЕСЛАВ АГЕЄВ. *Майстерня академічного релігієзнавства*. <https://www.mar.in.ua/ageevduck/>
2. ОСВІТНЬО-ПРОФЕСІЙНА ПРОГРАМА "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО" / Кафедра релігієзнавства КНУ імені Тараса Шевченка. 2021, 1 березня http://religdep.univ.kiev.ua/documents/ensuring/OP_religion_bac_2021.pdf.

3. Владиченко Л. Нашій багатоконфесійній державі не вистачає висококваліфікованих фахівців із знанням різних релігійних традицій. 2008, 27 листопада. *Релігійно-інформаційна служба України*. https://risu.ua/nashiy-bagatokonfesiyniy-derzhavi-ne-vistachaye-visokokvalifikovanih-fahivciv-iz-znannyam-riznih-religiyinih-tradiciy_n26300.

4. Про затвердження стандарту вищої освіти за спеціальністю 031 "Релігієзнавство": Наказ від 29.04.2020 р. № 573. <https://mon.gov.ua/storage/app/media/vishcha-osvita/zatverdzeni%20standarty/2021/07/28/031-Relihiyevnavstvo-bakalavr.28.07.pdf>.

5. Титаренко В. Методологічні особливості релігієзнавчої експертизи як механізм регулювання відносин у суспільстві. *Релігія та соціум*. 2013. № 1. С. 77–83.

6. Fylypovych L. O. Does the religious studies expertise need? *Ukrainian Religious Studies*. 2016. No. 80. P. 17–25. <https://doi.org/10.32420/2016.80.717>.

А. В. Міненко, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МОРИС АЛЬБВАКС. РЕЛІГІЙНА КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ

Релігія впливає на людські спільноти більше, аніж люди можуть собі уявити. Неважливо, які погляди наявні в індивіда на теперішній час, усе ж та соціальна група, у якій він виріс та походить з неї, наділяє його релігійною колективною пам'яттю. Питання релігійної колективної пам'яті детально розглядав французький соціальний філософ Моріс Альбвакс. Альбвакс був учнем Емілія Дюркгайма, тому він продовжував справу вчителя і досліджував соціальні явища. Одним із таких ґрунтовних філософських концепцій Альббакса є *колективна пам'ять* та *соціальні рамки пам'яті*. Поняття "рамки пам'яті" є наріжним для соціології пам'яті М. Альббакса, однак однозначно він його не визначив. "Рамки пам'яті" утримують і закріплюють усе значуще для ідентифікації соціальної спільноти, витісняючи в забуття марні або шкідливі спогади [1]. До соціальних рамок пам'яті Альбвакс зараховував сімейну колективну пам'ять, традиції соціального класу та релігійну колективну пам'ять.

Французький філософ засвідчував унікальність релігійної колективної пам'яті. На його думку, вона відображає історію народу, його міграцій, поєднання з іншими расами та народами, великі події (війна, заклади, винаходи, реформи).

Релігійна колективна пам'ять має два рівні – локальний та глобальний. Локальний рівень означає місцеві вірування невеликої групи людей, здебільшого села. Глобальний рівень означає релігію народів, держав. Глобальний рівень релігійної колективної пам'яті також відображається на функціонуванні та формотворенні релігійних інституцій. Великою проблемою для членів інституції є інтерпретація та тлумачення давніх подій релігійної колективної пам'яті. На думку Альббакса, прикладом такої суперечності є виникнення піфагорійського культу в Південній Італії. Релігійно-філософське вчення Піфагора містило положення про те, що в основі світобудови міститься сакралізоване число. Була створена і розвинута теорія про музичну гармонію сфер, яку обстоювали Філолай, Еврит, Алкмеон, поглибили неоплатоніки [2, с. 220]. Проте вчення піфагорійців мало дуже тісний зв'язок з первісними кльтами Італії, з локальним рівнем релігійної колективної пам'яті. Вони так само вірили в існування живого тіла Космосу та Хаосу, порожнечі. Космос перетворює Хаос на впорядковану систему. Таким чином, піфагореїзм був втіленням місцевих релігій та протиставлявся глобальному рівню, котрий був утворений завойовниками індоевропейським аріям.

Тому нові релігії, якщо вони хочуть користуватися популярністю, повинні ввібрати в себе всі старі, локальні релігійні колективні наративи. Альбвакс вказує на християнство, котре так само вбирає іудейські вірування. Ісус Христос стає нащадком давнього іудейської династії царів. Він же промовив йому: Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою. Це найбільша і найперша заповідь. А друга однакова з нею: Люби свого ближнього, як самого себе. На двох оцих заповідях увесь Закон і Пророки стоять". Новий Завіт, Євангелія від св. Матвія 22: 37–40 [3, с. 33]. Тобто християнство не заперечує Старого Завіту, а лише тлумачить по-іншому. На думку Альббакса, без наслідування старим наративам християнству не вдалося б стати релігією.

Більшість релігій спираються на релігійну колективну пам'ять. Зокрема, всі свята християн розгортаються навколо пам'яті учнів Ісуса Христа про його життя. Ритуали є сукупністю подій, котрі нагадують нам події минулого. Нові форми ритуалу завжди посилалися не на заперечення достовірності подій, а лише на неправильне тлумачення попередників. Початок існування християнської церкви є привілейованим. Усе, що відбувалося в перші роки існування християнства, – вислови, документи – є найбільш авторитетним джерелом.

Також Альбвакс вказує на різницю відмінності релігійної колективної пам'яті від інших. Тоді як пам'ять груп впливає одна на одну, намагається бути узгодженою, релігійна колективна пам'ять є зафіксованою раз і назавжди. Усі інші версії / варіанти пам'яті повинні бути або підпорядковані, або проігноровані, або визнані другорядними. Ця ізоляваність та замкненість покликана зберегти від впливу інших колективних груп пам'яті.

Релігійна колективна пам'ять існує в іншому вимірі, позатемпоральному. Її свята синхронізуються з сезонними природними явищами, котрі трактуються як воля Бога.

Складнощі релігійної пам'яті також проявляються на рівні розрізнення згадування сенсу християнського вчення. Наприклад, Альбвакс називає дві основні групи – догматики та клірики. Догматики згадують через рішення та тлумачення отців церкви, пап та соборів. Містики згадують за допомогою духовного осяяння.

Отже, можна стверджувати, що релігійне вчення є колективною пам'яттю церкви. Релігія є спрямованістю мислення на минуле. Задля збереження цих спогадів, їх було ізолявано від інших, світських спогадів. Та все ж для продовження існування та набуття популярності

релігійна колективна пам'ять повинна весь час видозмінюватися та адаптуватися згідно зі світськими вимогами та вбирати в себе локальні вірування. Релігійна колективна пам'ять спирається на старі тексти та обряди задля підтримання зв'язку з минулим. Проте з часом сенс та значення текстів, обрядів забувається, і тому релігійна колективна пам'ять починає поділятися на різні групи за спільними версіями спогадів.

Список використаних джерел

1. Киридон А. М. Альбвас, Моріс // Велика українська енциклопедія. URL: <https://vue.gov.ua/>
2. Піфагорійці // Літературознавча енциклопедія : у 2 т. / авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. Київ, 2007. Т. 2 : М – Я.
3. Біблія. Сучасний переклад з давньоєврейської та давньогрецької мов / пер. Рафаїл Туркояк. 2-ге вид. Київ, 2023. 1373 с.

Є. І. Мотичак, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СВЯТІСТЬ ТА МІСІОНЕРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ НА ПРИКЛАДІ ЖИТТЄВИХ НАРАТИВІВ СВЯТОЇ ТЕРЕЗИ

Сучасний період, насичений драматичними та трагічними подіями, має великий вплив на сприйняття світу та уявлення людиною про навколишнє середовище. Ця динаміка стає особливо значущою у контексті агресивних дій з боку Росії щодо України. Тому поняття святості як морально-етичного принципу набуває важливості в цей важкий час. Кризові події вплинули на кожну людину і спричинили зміни в її системі цінностей. Особливо гостро стоїть питання про духовність людини та її зв'язок із конкретними релігійними цінностями [2, с. 63].

Слід зауважити, що християнська духовність відзначається своєю цілісністю та гармонійністю. Вона базується на різноманітному світогляді християнства та його моральних нормах. Це свідчить про те, що "духовні цінності є фундаментом психологічної стійкості етнонаціональної спільноти, визначають її життєвий простір і надають сенс діям, орієнтують на результативність суспільної діяльності" [3, с. 53].

Мати Тереза, справжнє ім'я якої Агнес Гондже Бяджіу, була релігійною мислителькою та місіонеркою, яка стала відомою своєю безкорисливою допомогою найбіднішим і найуразливішим верствам суспільства. Вона народилася 26 серпня 1910 року в Скоп'є, яке на той час було частиною Османської імперії, і померла 5 вересня 1997 року в Калькутті, Індія [6].

Мати Тереза стала черницею та відділила своє життя служінню найбіднішим серед бідних у Калькутті. У 1950 році вона заснувала Місію Благословенної Терези, де її та її сестер-місіонерок відзначали за їхню безкорисливу допомогу хворим, безпритульним і хворим на туберкульоз [6].

Святість – це поняття, яке вказує на стан духовної чистоти, високої моральності і близького стосунку до Божественного. Святість є поняттям, яке часто пов'язане з релігійними та духовними переконаннями, вказуючи на стан особистості, яка живе відповідно до вищих норм моралі та вірності віросповіданню [2, с. 64].

У різних релігійних традиціях та філософських системах святість може мати різний вигляд. У християнстві, наприклад, святість – це духовний стан особистості, який відзначається глибокою вірою, любов'ю до Бога та близького, а також відданістю добрим діям і послухом моральним заповідям.

У більш загальному контексті святість може означати внутрішню чистоту, яка виявляється в поведінці, вчинках і відносинах людини з навколишнім світом. Святість також може бути поняттям, яке вказує на високий рівень духовного розвитку та внутрішньої гармонії. Це прагнення до духовної досконалості та внутрішнього злагодження з універсальною істинною сутністю.

Святість Мати Терези відзначалася в її місіонерській діяльності через глибоку віру, величезну любов та безкорисливе служіння людям, які потребували допомоги. Її святість рельєфно проявлялася у кожному вчинку і слові, в її безмежному співчутті та турботі про інших [1].

У місіонерській роботі Матері Терези виявлялися величезна сила волі, відданість служінню і велика терпимість. Вона безсумнівно поклала на серце завдання служити безкорисливо, незалежно від складнощів чи величини викликів, з якими вона стикалася у своїй місіонерській роботі [5].

Тереза особисто стикнулася зі стражданням бідних індійських людей, які хворіли на лепру. Це переконало її взяти на себе важке завдання – допомагати тим, хто готувався покинути цей світ. Одного разу вона стала свідком приголомшливої сцени, коли син привіз хвору матір до міської лікарні на тачці, але лікарня відмовила в допомозі. Жінка, якій залишилося жити лічені хвилини, була відкинута. Тереза вирішила допомогти. Спочатку вона молилася до Ісуса Христа, бажаючи про допомогу, а потім ніжно вмивала її та говорила тихі слова. Жінка померла з усмішкою на обличчі, відчуваючи спокій, у руках монахині Терези [6].

Своєю допомогою у боротьбі зі СНІДом та лепрозоріями, створенням дитячих будинків і лікарень Мати Тереза здобула Нобелівську премію миру в 1979 році. Замість витрачати гроші на бенкет, вона вирішила передати їх людям, які потребують допомоги. У своєму виступі Тереза привернула увагу до глобальних проблем реальності: бідності, загрози світу від абортів, необхідності зміцнення сімей, світової війни та миру. Ініціативою Матері Терези в 1982 році була тимчасово зупинена війна в Бейруті, що дозволило евакуювати тридцять сім дітей і вирішити конфлікт між ізраїльтянами та палестинцями [6].

Підсумовуючи, можна зробити висновок, що Мати Тереза залишається великим взірцем для усіх, нагадуючи, що справжня святість полягає не у величезних ділах, а в маленьких вчинках доброти та милосердя, які ми можемо зробити для інших. Її місіонерська діяльність, спрямована на служіння найбіднішим і найуразливішим, відображала справжню сутність людяності та надійно стояла на фундаменті милосердя та любові. Її безсумнівна віра в Бога, терпимість та величезне жертволюбство робили її світовим прикладом величчя та благородства.

Список використаних джерел

1. Балог, П. Мати Тереза – свята? Credo. 2017, 11 липня. <https://credo.pro/2017/07/186513>.
2. Мотичак Є. Святість в східнохристиянській традиції (на прикладі святих в Києво-Печерській лаврі). *Софія*. 2022. №2. С. 63–64.

3. Предко В. В. Значення духовних цінностей для розвитку етнонаціональної спільноти. Харків, 2019. С. 53–54

4. Предко О. І. Психологія релігії : навчальний посібник. Київ, 2014. С. 122–133.

5. Стельмах М. Свята Матір Тереза: нобелівська лауреатка, що підкорила світ любов'ю. *Листи до приятелів*. 2017, 5 вересня. <https://lysty.net.ua/steresa20/>

6. Стрикалюк Б. Свята Тереза Калькуттська. Мати Тереза. *Філософія і Релігієзнавство*. 2016, 6 вересня. <https://tureligious.com.ua/svyata-tereza-kalkuttska-maty-tereza/>

Р. В. Орловський, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МІЛЛЕРИТСЬКА СПАДКОВІСТЬ У ТЕРМІНОЛОГІЧНИХ МАРКЕРАХ ПІЗНІХ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ТЕЧІЙ

Міллеритський рух – це євангельський рух 1830-х – 1844 рр., який став частиною історії американського протестантизму після завершення Другого великого пробудження. Засновник цього руху баптистський проповідник Вільям Міллер, досліджуючи пророцтва книги Даниїла, передбачив, що другий прихід Христа відбудеться в 1843–1844 рр., і тоді вірні, які готувалися до цієї події, вознесуться на небо. Дослідження апокаліптичних видінь та розрахунок пророчих періодів стали для міллеритів каталізатором напруженого очікування повернення Христа. З метою лаконічного відображення сутності своїх переконань міллерити використовували певні біблійні терміни, а саме: "своєчасна пожива" (*meat in due season*) з притчі "Про вірного раба" (Матвія 24:45) та "теперішня правда" (*present truth*) (2 Петра 1:12). Варто зазначити, що міллерити та їхні наступники – адвентисти надавали цим термінам не тільки вузьке, а й загальне, універсальне значення у контексті всієї біблійної оповіді та історії людства.

"*Теперішня Правда*". Окрім вічних Божих принципів, Бог також відкривав Своему народові особливі істини, адаптовані до певного історичного періоду. Наприклад, для Ноя – це була вістка про потоп і будівництво ковчега. Лот задля свого спасіння вже не повинен був будувати ковчег, а – тікати із Содому. Таким чином, кожен період мав власну "теперішню істину", яка відкривалася у міру виконання пророцтв. Отже, це поняття мало прогресивний характер [1; 2].

"*Своєчасна пожива*". Варто зазначити, що цей вислів використовувався й іншими релігійними рухами та проповідниками XIX ст. Зокрема, його вживав відомий баптистський проповідник Чарльз Сперджен, який у цьому терміні вбачав проповідь євангельських істин, поданих для вірян в сучасній для них формі [3]. Однак для міллеритів значення цього терміна набуло особливого відтінку. Вони розглядали його у пророчому контексті, прив'язали до актуальності розуміння пророчого часу та особливих істин, які треба розуміти та звіщати в цей період.

У контексті свого часу міллерити цими термінами описували проповідь про близький другий прихід Христа, який мав відбутися у зв'язку з виконанням пророчих періодів. "Можливо, тут було б добре нагадати вам про "теперішню правду", за яку я ратую, про те, що прихід нашого Господа наближається" [4]. А подати "своєчасну поживу" – це "вчасно співістити..., що Христос прийде, щоб вони (люди) могли підготуватися до цієї події" [5, с. 61; 6]. Після розчарування в очікуванні повернення Христа наприкінці 1844 р. міллерити проводили конференцію у місті Лоу Гемптон, штат Нью-Йорк, де Вільям Міллер висловив слова розради для своїх однодумців: "щоб ми самі утвердилися в *теперішній правді*, і спонукати наш розум пам'ятати, що наш Суддя стоїть біля дверей" [7, с. 285].

Звернемо увагу, як ці термінологічні маркери "теперішня правда" та "своєчасна пожива" згодом відобразились у релігійних рухах – нащадках міллеризму. Відмітимо, що різні адвентистські течії наголошують на своїй спадковості з міллеризмом. Водночас Чарльз Тейз Рассел, засновник руху Міжнародні Дослідники Біблії, намагався відмежуватися від ідентифікації свого руху з послідовниками руху Вільяма Міллера через низку доктринальних розбіжностей. Однак, як ми згодом помітимо, термінологічні маркери міллеризму, були присутні також і у працях цього релігійного діяча.

Адвентисти *сьомого дня* визначали як "теперішню правду" та "своєчасну поживу" свої відмітні доктрини, а саме: служіння Христа як первосвященника у Святому Святых небесного святилища, яке розпочалося у 1844 році, та важливість дотримання сьомого дня – суботи [8, с. 20–21]. Також перше періодичне видання піонерів цієї деномінації мало назву "Теперішня правда" як відголосок міллеритського терміна. Подібним чином провідний теолог цієї деномінації Урія Сміт назвав свою книгу "Короткий зміст Теперішньої правди", яка містила стислий опис поглядів цього релігійного напрямку [9].

Спільнота "*Союз Життя і Приходу*" сповідувала доктрину "Немає майбутнього Життя, окрім як через Ісуса Христа", що, на їхній погляд, було "теперішньою істиною". Таким чином, вони вважали, що воскресіння померлих буде стосуватися тільки тих осіб, які вірять в Христа, а всі інші люди не матимуть надії на повернення до життя і навіки залишаться у своїх могилах [10].

Адвентисти *прийдешнього віку* були переконані, що "жодна людина не може бути втрачена (загинута), крім як через власний вибір, після [того як отримала можливість] пізнати істину" [11]. Згідно з цим поглядом, люди, які не мали можливості почути проповідь про Христа, отримують її вже після загального воскресіння померлих. І саме тоді вибір "за" чи "проти" Божої вістки визначає їхню вічну долю. Таку ідею вони прагнули відстоювати як "теперішню правду".

Особливістю послідовників *Церкви Адвентистів-християн* було призначення дат другого приходу Христа в 1850–1870-х роках. Зокрема, служитель Джонас Венделл наводив аргументи повернення Христа у 1873 р. і назвав свою працю "Теперішня правда або Своєчасна пожива" [12]. Служителі Нельсон Барбур та Джон Патон, подібно до Джонаса Венделла, очікували приходу Христа у 1873–1874 рр., однак після розчарування не відмовилися від правильності власних розрахунків і стали проголошувати, що Христос тоді насправді прийшов, але невидимим чином і через короткий час має настати об'явлення Божого суду. І цю вістку, а також розрахунки пророчих періодів ці служителі називали "своєчасна пожива" [13; 14]. Коли інші адвентисти почали їм дорікати, що ця вістка про невидимий другий прихід Христа суперечила поглядам міллеритів та ін-

ших адвентистів, Джон Патон у своє виправдання заявив: «Ми віримо нашим братам... визнаємо цей принцип і проповідуємо загалом близьке пришествя Христа і Царства, *теперішню істину, "своєчасну поживу"*» [15].

Чарльз Тейз Рассел, засновник руху Міжнародних дослідників Біблії та Товариства Вартової Башти, наголошує, що "своєчасна пожива" починається у чітко визначений Богом час. Своїх однодумців він описує, як осіб, які "ідять твердо поживу *теперішньої істини* – що показує, що "своєчасна пожива" розпочнеться тоді, коли Господь прийде і буде присутній" [16]. І ця вістка полягатиме в "проголошенні Його присутності" [17]. Рассел також наголошував на прогресивному характері *теперішньої істини* та "своєчасної поживи": «ми бачимо, що наш шлях був... прогресивним, приносячи нам сили через "своєчасну поживу"» [17]. Відмітимо, що опис власного духовного шляху він назвав "Нарис розвитку *Теперішньої істини*" [18]. У цьому контексті також відмітимо Місійний рух "Епіфанія", заснований Полом Джонсоном, співробітником та помічником Чарльза Рассела. Уже впродовж 100 років цей релігійний напрям наслідує термінологію Рассела, публікує його книги та статті. Показово, що періодичне видання Місійного руху "Епіфанія" має назву "Теперішня правда".

Отже, термінологічні маркери міллеритського руху відобразилися у релігійних напрямках, які стали його нащадками. Терміни "теперішня правда" та "своєчасна пожива" – це проголошення актуального Божого послання згідно з часом виконання біблійних пророцтв. Цей наратив проглядається як у різних напрямках адвентизму, так і в русі Міжнародних Дослідників Біблії під керівництвом Чарльза Тейза Рассела. Хоча останній не вважав себе і своїх однодумців ані міллеритами, ані

адвентистами, однак у його працях ми знаходимо термінологічні маркери, які свідчать про історичний вплив на його погляди ідей міллеризму та адвентизму.

Список використаних джерел

1. Barbour N. Present Truth. *Herald of the Morning*. 1875. Vol. 3, No. 1. P. 16.
2. Paton J. H. Light and Fellowship. *Herald of the Morning*. 1878. Vol. 7, No. 4. P. 54–55.
3. Spurgeon C. H. God Our Portion and His Word Our Treasure. *The Spurgeon Center*. <https://www.spurgeon.org/resource-library/sermons/god-our-portion-and-his-word-our-treasure/>.
4. Fleming L. D. "A Word of Warning," in the Last Days. *Signs of the Times*. 1840. August, 1. P. 65–67.
5. Gunn L. C. The Age To Come! The present organization of matter, called earth, to be destroyed by fire at the end of this age or dispensation. Boston : Joshua V. Himes, 1844. C. 61.
6. St. Peter's caution to Christians in the Last days. *Advent Harbinger and Midnight Alarm*. 1844. 7 November. P. 62–63.
7. Bliss S. Memoirs of William Miller. Boston : Joshua V. Himes, 1853. 426 p.
8. Bates J. A Seal of the Living God. New Bedford, 1849. 72 p.
9. Smith U. Synopsis of the Present Truth. Battle Creek, Michigan : Seventh-day Adventist Publishing Association, 1884. 333 p.
10. Randolph E. Ladd. *Bible Examiner*. 1862. Vol. 14, No. 9. P. 288
11. Harriman M. C. A Few Thoughts. *Bible Examiner*. 1875. Vol. 19, No. 7. P. 216.
12. Wendell J. The Present Truth: Or, Meat in Due Season. Edinboro, PA, 1873. 16 p.
13. Paton J. H. Sermon. *Herald of the Morning*. 1875. Vol. 3, No. 2. P. 25–27.
14. Barbour N. Our Faith. *Herald of the Morning*. 1875. Vol. 3, No. 4. P. 51–55.
15. Paton J. H. Objections considered. *Herald of the Morning*. 1875. Vol. 3, no. 4. P. 62–63.
16. Russell C. T. Flee before Winter. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1881. Vol. 2, No. 12. P. 2.
17. Russell C. T. Cast not away therefore your confidence. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1881. Vol. 2, No. 8. P. 3–5.
18. Russell C. T. Harvest Gathering and Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1890. Vol. 11, No. 6. P. 3–7.

О. С. Пасічник, канд. філос. наук, доц.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В КОНТЕКСТІ ВІЙНИ: ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

У лютому 2022 р. розпочалась чергова гаряча фаза протистояння між Україною та РФ (загальна тривалість цього протистояння – питання дискусійне, хтось відмірює від 2014 року, хтось – кількома століттями). Беззаперечним наразі є факт необхідності мобілізації усього українського суспільства, усіх сфер життя задля перемоги, оскільки в цій війні вирішується питання існування українського народу й української державності. Українська наука загалом і українське релігієзнавство зокрема не можуть лишатись осторонь цих процесів. Намаганням окреслити контури можливих завдань українського релігієзнавства в широкому контексті боротьби українського народу за незалежність і присвячена ця доповідь.

Актуальні напрями наукових досліджень. Як показує хід подій, питання релігійної безпеки є дуже важливими в контексті загальних проблем безпеки держави. Ми спостерігаємо численні приклади, коли представники деяких релігійних організацій відверто демонструють прихильність до держави-агресора, подекуди проводять антиукраїнську діяльність, при цьому прикриваючись діяльністю власне релігійною. Тож наукові дослідження у галузі релігійної безпеки повинні бути актуалізовані. Ми перебуваємо в ситуації, коли суспільна думка має вагу, тому природно, що формувати її з релігійних питань повинні не "експерти з усього", які

зараз широко представлені в інформаційному просторі, а фахові дослідження.

Якщо говорити про історично-релігійний аспект наукових розвідок, то важливими видаються такі дослідження, які розвінчують історичні фальсифікації, що насаджувались в імперський і радянський періоди історії України. Тут на особливу увагу заслуговують, на нашу думку, теми функціонування різних гілок православної церкви на українських територіях.

Просвітницька робота. Високий рівень інтелектуального розвитку суспільства – запорука сильної України і одна з наших переваг над ворогом. Неможливо уявити всебічно розвинуту, гармонійну особистість без знань про релігію (хоча б на початковому рівні). Відповідно, необхідним є повернення релігієзнавства до ВНЗ України хоча б у вигляді вибіркового курсу (досвід показує, що ця навчальна дисципліна добре витримує випробування конкуренцією). З іншого боку, наше завдання як викладачів – зробити релігієзнавство для студентів цікавим і не відірваним від життя.

Переклади. У контексті необхідності розірвання зв'язків з державою-агресором у всіх сферах і на всіх рівнях постає проблема наявності якісних перекладів релігієзнавчої літератури. Оскільки в минулі три десятиліття ніякої системної роботи з цього питання не про-

водилось, ми маємо ситуацію, коли значна кількість творів "класиків світового релігієзнавства" не є доступною українською мовою, що ускладнює їх використання в науковій і особливо в педагогічній діяльності. Так, були якісні переклади не тільки класиків релігієзнавства [2], але і новинок [1; 3], але українське релігієзнавство потребує саме системної роботи в цьому напрямі. Зрозуміло, що навряд чи в сучасних українських реаліях переклади Макса Мюллера або Рудольфа Отто можуть бути комерційно успішними, тож, без допомоги держави (або меценатів) це питання не вирішиться. У будь-якому разі, якщо ми хочемо не мати нічого спільного з російським сегментом релігієзнавства, без сис-

темної роботи з перекладів релігієзнавчої літератури тут не обійтися.

Звісно, окреслені напрями діяльності не є остаточними, і радше є запрошенням до дискусії, ніж готовим рецептом для побудови стратегії на найближче майбутнє. Однак необхідність мати таку стратегію, особливо в цей історичний період, є беззаперечною.

Список використаних джерел

1. Де Вааль Ф. Мораль без релігії. В пошуках людського у приматів / пер. з англ. Р. Клочка. Харків, 2018.
2. Еліаде М. Трактат з історії релігій / пер. з фр. О. Панича. Київ, 2016.
3. Ендшю Д. Е. Секс та релігія. Від балу цноти до благословенної гомосексуальності. Львів; Київ, 2017.

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ОСВІТИ ТА РЕЛІГІЇ: ФОРМИ ПРЕЗЕНТАЦІЇ

Життя постійно диктує людині виклики – бути їй чи існувати. Але що таке буттєвість та існування? Які мотиватори спрямовують "буття" та "екзистенцію", що слугує спрямовувальним чинником одвічних питань "Чому?" або "Навіщо?", і яке з цих питань відображає сенс нашого існування? Питання, питання... Чи є остаточні відповіді на них? Навряд чи. Однак беззаперечним є факт, що саме освіта як вісь життя, а також релігія як царина сакрального, деякою мірою можуть прояснити ці нагальні питання для сучасного людства, для сучасного, доволі розмаїтого та різновекторного простору науки.

Метою сьогодишньої освіти є не лише засвоєння знань, формування навичок критичного мислення, уміння ставити правильні питання та вчитися набувати дослідницьких здібностей, але й розвивати людину як особистість, її життєві смисли та установки.

Освіта, поряд із релігією, становить фундамент культури; вона являє собою універсальний спосіб відтворення і розвитку останньої. Освітні парадигми, системи, моделі відповідають панівним у суспільстві світоглядним установкам, інтелектуальному рівню і технічним досягненням цивілізації. Роль релігії в освітньому середовищі і характер взаємовпливу релігії і освіти впливають із функції релігії як берегині сформованого традицією ціннісно-світоглядного ядра культури, моральнісно-етичних установок людини.

Якщо відстежимо історичну генезу співвідношення релігії і освітніх моделей, то зможемо констатувати, що в античності освіта та релігія не розмежовувалися, адже боги в переважній більшості наділялися суто людськими рисами, слугуючи підґрунтям природного континууму. Згодом у християнській освіті почали домінувати тенденції, пов'язані з вивченням Святого Письма, основними засобами якого виступали практики автотрансформації особистості. Учні виховувалися у контексті моральнісних напучувань; вони постійно вислуховували моральні настанови священика. Школи катехуменів виявилися предтеchoю шкіл катехізису, де подавалася освіта складнішого рівня. Одна з перших шкіл катехізису виникла в Олександрії в 179 році. Цей навчальний заклад, поєднуючи програму християнської і античної освіти, готував майбутніх священнослужителів. Згодом освітня модель набуває інших смислових відтінків, включаючи як світський, так і релігійний складник. У XII–XIII ст., коли з'являються університети, ця модель, набуваючи рис університетської системи, існуватиме з деякими змінами до XVI ст. Лише в XVII ст. відстежується розмежування, власне, релігійно-конфесійної і світської освіти. Зазвичай

під світською розуміється секуляризована освіта різних рівнів і типів, що перебуває саме під юридичною опікою держави, а не релігійної організації, і – тією чи іншою мірою – під публічним контролем.

У деяких західних країнах релігійну освіту частогусто ототожнюють з поза- або неконфесійними освітніми програмами релігієзнавчо-культурологічного спрямування. Однак останні складно в строгому сенсі називати релігійною освітою, оскільки підставою для типології за такого підходу виступає релігія як об'єкт вивчення ("що вивчаємо?"), тоді як світоглядний і інституціональний аспекти ("як вивчаємо, з яких позицій?") значення не мають. Така певна методологічна розмитість призводить до нечіткості у формування та дослідженні певних проблем, оскільки втрачається відмінність між їх конфесійним та неконфесійним "зрізом".

Згідно з вимогами Конституції України (ст. 15) суспільне життя в Україні ґрунтується на засадах політичної, економічної та ідеологічної багатоманітності. Жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов'язкова, а в 35 статті зазначається: "Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність".

Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова" [1].

Для того щоб продемонструвати взаємозв'язок світськості та релігійності, науковості та релігійності звернемося до історії Київського університету.

Київський університет був заснований на базі Кременецького ліцею. 25 листопада 1833 р. було затверджено його Статут і штат, а 15 липня 1834 р. проголошено акт про відкриття Університету в Києві, якому на знак "особливого заступництва і в пам'ять великого просвітника" надано ім'я Св. Володимира. Імператорський Університет Св. Володимира став сьомим університетом Російської імперії після Санкт-Петербурзького, Московського, Дерптського, Віленського, Казанського та Харківського університетів. Першим факультетом у новоствореному університеті був філософський (1834). У 1835 р. відкривають юридичний факультет, а в

1841 р. – медичний. Цикл богословських дисциплін репрезентували дві особливі, які не належали до факультетів, кафедри: одна для студентів православного, а інша – для студентів римо-католицького віросповідання. Перший статут, затверджений царським наказом у 1804 р., не передбачав в університетській структурі теологічного факультету, але вводив до складу відділу моральних і політичних наук дві богословські кафедри – догматичного і морального богослов'я і трактування Святого Письма та церковної історії. Проте університетський статут зразка 1835 р. для богословських наук передбачав утворення однієї міжфакультетської кафедри, що підкреслювало рівне ставлення до неї студентів усіх структурних ланок навчального закладу. Цикл богословських дисциплін доводилося читати одному професору, що неминуче перетворювало курс на фрагментарно-оглядовий у контексті загального курсу богослов'я. Щоб усунути цей недолік, у новому університетському статуті, прийнятому 18 червня 1863 р., було залишено міжфакультетську кафедру богослов'я у складі трьох викладачів, однак церковну історію і церковне право викладали окремі кафедри, які структурно закріплювалися за історико-філологічним та юридичним факультетами.

Варто зазначити, що в різні періоди в Університеті св. Володимира було неоднозначне ставлення до богословської освіти. Зокрема, про це свідчить хоча б такий епізод із викладання курсу історії філософії відомим українським філософом, педагогом, одним з організаторів та першим академіком Всеукраїнської академії наук О. Гіляровим. (До речі, у Київському університеті О. Гіляров отримав учений ступінь доктора філософії, і вся його подальша наукова, викладацька, творча діяльність також пов'язана була з Університетом Св. Володимира.) В. Асмус пригадує, що на другому курсі О. Гіляров, читаючи курс історії філософії та закінчивши виклад неоплатонізму, відразу переходив до філософії Відродження. Середньовічна філософія ним не читалась. Він зазначає: "Нас дуже здивував цей пробіл, але незабаром причина його стала нам відома. Був час, коли Гіляров докладно читав історію філософії середніх віків і лекції його з цього розділу стенографувалися і зазвичай видавалися літографованим способом. Але для якоїсь довідки курс Гілярова знадобився професору, що читав на факультеті богослов'я. З крайнім незадоволенням теолог виявив, що читання християнського богослов'я викладалися Гіляровим в дусі неприпустимого, як йому здалося, вільнодумства і скептицизму. Після уважного ознайомлення з курсом постановою факультету Гілярову було заборонено на майбутнє читати розділ середньовічної філософії і схоластики. Пропущена була філософія середньовіччя і в першому виданні Гілярова "Філософія в її істотності, історії та значенні" (1916). І лише в другому виданні керівництва (1919) розділ середньовічної філософії було відновлено" [2, с. 96].

Проте треба зазначити, що, належачи до київської інтелектуальної еліти, професори-богослови жили зі своїми студентами одним духовним життям, що уможливлювало поєднання науковості та церковності. Безперечно, їхні богословські ідеї мають історичну цінність, оскільки, з одного боку, репрезентували релігієзнавчу проблематику в навчальних дисциплінах Університету Св. Володимира, а з іншого – впливали на духовну культуру тогочасної спільноти в Україні.

Нинішня вітчизняна релігієзнавча наука прагне збагнути всю складність релігійного феномену, надає можливість орієнтуватися у релігійно-церковних питаннях як доктринального, так і практичного характеру, вчить вдаватися до діалогу та співробітництва між тими, хто не вірить, та боговірними різних конфесій як засобу дося-

гнення консенсусу громадянської злагоди в суспільстві. Сьогодні актуалізується гостра потреба у формуванні нової парадигми світосприйняття, яка була б не лише не обмежена світоглядними орієнтаціями, але й значно розширювала б світогляд людини від раціонально-прагматичної зацікавленості до духовно-трансцендентних сенсів існування. Саме такі дослідження стають панівними в сучасному релігієзнавстві. Відмежувавшись від марксистської парадигми розуміння релігії як єдино можливої, вітчизняне релігієзнавство опинилося перед можливістю та необхідністю нового її осмислення.

Вивчення релігії у всій її складності та повноті є одним із пріоритетних завдань кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Звернімо увагу на найбільш вагомий результат кафедри релігієзнавства загалом: перша кафедра історії та теорії атеїзму в СРСР (1959 р.); розроблена перша в СРСР програма навчального курсу наукового атеїзму; підготовлено перші підручники з наукового атеїзму (проф. В. К. Танчер), з релігієзнавства (проф. Ю. А. Калінін, проф. Є. А. Харьковченко), з ісламознавства (проф. В. І. Лубський), з "Історії релігії" (проф. В. І. Лубський, проф. Є. А. Харьковченко), з психології релігії (проф. О. І. Предко), посібник з курсу "Історія ранніх релігійних вірувань і культів" (проф. І. В. Кондратьєва, доц. І. В. Шаврина, доц. І. М. Фенно, доц. О. С. Пасічник); створення відділення релігієзнавства (1998) – було підготовлено понад 500 спеціалістів; створення спеціалізованої вченої ради Д 26.001.43 (релігієзнавство, українознавство) – було захищено понад 150 кандидатських та понад 30 докторських дисертацій; підготовлено навчальні плани та розроблено понад 50 нормативних програм, курсів, спецкурсів, переважна більшість яких є авторськими. Дисципліни, які викладаються колективом кафедри релігієзнавства, мають міждисциплінарний, можна сказати, навіть трансдисциплінарний характер (наприклад, "Специфіка проведення релігієзнавчої експертизи" (проф. О. І. Предко) – для здобувачів програми "Доктор філософії"). Викладачі кафедри (доц. Є. А. Пілецький, проф. З. В. Швед), окрім філософської, мають дві-три інших вищих освіти.

Звичайно, сьогодні в освітньому процесі значна роль відводиться викладачеві. Тут хочеться пригадати думку про ідеальних викладачів грецького письменника, класика новогрецької літератури Нікоса Казандзакіса. "Ідеальні викладачі – це люди-мости, які пропонують своїм студентам перейти на інший берег. І шойно вони зважуються – мости руйнуються й викладачі надихають студентів будувати власні мости" [4].

Найбільш вагомий результат кафедри релігієзнавства за останні п'ять років – це понад тисячі статей, наукових повідомлень, виступів на вітчизняних та міжнародних конференціях, десятки монографій, підручників, навчальних посібників. Викладачами кафедри (проф. О. І. Предко, доц. О. В. Сарапін, проф. Є. А. Харьковченко) підготовлено понад сто наукових гасел у Велику Українську енциклопедію. Викладачі кафедри (проф. О. І. Предко, проф. Є. А. Харьковченко, проф. З. В. Швед) активно публікуються у журналах, які індексуються у наукометричних базах Scopus та Web of Science. Також за ці роки підготовлено понад 60 бакалаврів, 44 магістрів. Було оновлено і затверджено всі навчальні програми відповідно до навантаження. Викладачі та аспіранти кафедри брали участь у XXI Світовому конгресі (2015 р.) з історії релігії в Німеччині (м. Ерфурт), міжнародній науковій конференції "Особистість, суспільство, політика" (23–24.12 2016 р., Польща, м. Люблін), Міжнародній науковій конференції Єв-

ропейської асоціації істориків релігії "Communicating Religion" (18–21.09 2017 р., Бельгія, м. Льовен), Міжнародній науковій конференції Європейської асоціації істориків релігії (17–21.06 2018 р., Швейцарія, м. Берн), Міжнародній науковій конференції "Controversies in Religious Contexts" (26–27.10 2018 р., Польща, м. Жешув), Міжнародній науковій конференції Європейської академії релігії (3–7.03 2019 р., Італія, м. Болонья). Приємно відзначити, що для переможців проєкту кафедри релігієзнавства "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії" (проф. Є. А. Харківченко, проф. О. І. Предко, аспіранти М. І. Нестерова, К. В. Козар) у м. Пізі (Італія) на 18-й щорічній конференції Європейської Асоціації дослідження релігії (18th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions, IANR Regional Conference, Pisa, 30 August – 3 September 2021) створено сесію (№ 308). Тема сесії "Religious security as a factor of resilience in a pandemic situation in Ukraine" ("Релігійна безпека як фактор стійкості у пандемічній ситуації в Україні"). Також лекції, презентації для здобувачів і викладачів кафедри проводять запрошені науковці з вітчизняних та закордонних університетів (проф. Д. Лутц, Х. Казанова, М. Пасі та ін.).

Колектив кафедри (керівник – проф. Є. А. Харківченко, проф. О. І. Предко, аспіранти М. І. Нестерова, К. В. Козар) став переможцем конкурсу національного фонду наукових досліджень України з проєктом "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії". На кафедрі проводиться щорічна міжнародна конференція – Танчерівські читання.

Відомий німецький філософ Ю. Габермас підкреслював, що в сучасній демократичній державі побожні і світські люди не мають потреби протиставляти себе один одному і як громадяни повинні розв'язувати спі-

льні проблеми, дотримуючись при цьому власної точки зору, релігійної або світської. Рівні громадянські права і культурні відмінності повинні взаємно доповнювати один одного, а люди – мати право зберігати свою ідентичність у межах своєї культури і переконань. Відтак секулярні і побожні громадяни повинні взаємно вчитися один у одного.

У свій час головуєючи у ВРЦіРО Блаженніший Святослав стверджував, що Рада Церков убачає у співпраці з Міністерством освіти і науки України важливий напрям своєї діяльності. "Дбаючи про молодь і добру, якісну, європейську освіту, потрібно дбати і про моральні ціннісні орієнтири, зокрема сімейні цінності, які не є релігійними, але загальнолюдськими. Освіта і виховання є єдиним цілим у зростанні, формуванні зрілої молоді всесторонньо розвиненої особистості. І тут Церкви, релігійні організації та педагоги є партнерами" [3], – наголосив Глава УГКЦ. Ці настанови повністю відповідають словам на гербі Київського університету – Utilitas, Honor et Glorie (Користь, Честь і Слава).

Список використаних джерел

1. Конституція України : від 28.06.1996 р. № 254к/96-ВР : станом на 1 січ. 2020 р. Відомості Верховної Ради України (ВВР). 1996. 28 черв. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-vr#Text>.
2. Асмус В. Ф. Філософія в Київському університеті в 1914–1920 годах: (Із воспоминаний студента). *Вопросы философии*. 1990. № 8. С. 90–108.
3. Яковчук А. Відбулася зустріч ВРЦіРО та представників МОН, говорили про: "Моральні ціннісні орієнтири в освіті". *Слово про слово*. 2021, 12 лютого. <https://slovoproslovo.info/v-dbulasya-zustr-ch-vrts-ro-ta-predstavnik-v-mon-govorili-pro-moraln-ts-nn-sn-or-ntiri-v-osv-t>
4. Олексін Ю. П. Інтерактивна модель навчання суспільних дисциплін як засіб демократизації освітнього процесу у вищих технічних навчальних закладах. *Научные труды SWorld. Педагогика, психология и социология*. 2017. Т. 4. Вип. 47. С. 19–25. <https://www.sworld.com.ua/ntsw/47-4.pdf>.

О. В. Примак, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОГЛЯД А. КОЛОДНОГО НА РОЛЬ РЕЛІГІЇ У НАЦІОНАЛЬНОМУ ВІДРОДЖЕННІ

З постановом незалежної України всебічно розгорнувся логічний процес всебічної розбудови держави. З боку інтелектуальної еліти часто можна було почути або прочитати про "потребу національного відродження" як необхідної закономірності успішного постанову новоутвореної країни.

Ідея національного відродження та його супутні виклики – це тема, яку і досі не оминають у своїх інтелектуальних розвідках багато дослідників. На наш погляд, проблема національного відродження у наукових роботах сучасної України – це достатнього самобутній погляд на сьогодення та майбуття держави, це непересічний феномен, який, на жаль, мало досліджений.

Цілком логічним є те, що релігієзнавці як частина наукової спільноти не могли уникнути питання національного самовизначення та відродження. Зокрема, особливу увагу цьому питанню серед усіх дослідників приділив А. М. Колодний – доктор філософських наук, професор, президент Української асоціації релігієзнавців, один із найбільш відомих та авторитетних діячів на ниві дослідження релігії України і не тільки. Для нашої невеликої розвідки ми будемо посилалися на останні роботи за його авторства, щоб бути в найбільш актуальному полі поглядів дослідника.

Для Колодного поступ національного відродження України не ставиться під сумнів чи критичний огляд. У його поглядах – це реальний, екстремно необхідний процес, який уже відбувається. У своїй статті до збірника праць "Релігійна безпека / небезпека України" автор пише про "надто складні та важкі умови національного відродження" [2].

Для А. Колодного відродження – це процес для подальшої розбудови держави з її національними структурами. У його результаті "Українська нація" має з необхідністю "відтворити всі свої атрибути". Розбудова держави має під собою "державне закріплення буття нації". Національне відродження постає екстремно важливим для "занедбаної і всіляко переслідуюваної української культури".

У роботах науковця не існує однозначного розрізнення етносу та нації. Може навіть скластися враження, що для нього вони є чимось тотожним. Попри це, з деяких цитат можна зробити висновок, що для доктора нація – це об'єднання людей, які спілкуються однією мовою, мають спільні культурні особливості, традиції.

У передмові до видання "Релігійної безпеки" знаходимо слова про те, що "рвуться нині у президенти України росіяни, євреї і напівєвреї. Хіба для них саме україн-

ська доля *нашого народу* буде актуальною". Можна припустити, що українцем ми можемо назвати *етнічного* українця, який чітко усвідомлює свою *"етноналежність"*.

В іншому уривку А. Колодний говорить про "національну ідентичність, яка є *"даністю природного порядку людського існування"*, і яка відіграє не останню роль у розумінні нації дослідником. Ця фраза не може бути однозначно трактована. З одного боку, можна припустити, що національна ідентичність *неминуче* формується у людини. Саме через неї вона начебто відчуває свою належність до тієї чи іншої нації. Однак важко однозначно погодитися з цією тезою, оскільки національна належність, а ще важливіше – її відсутність, урешті-решт, є вибором людини. З іншого боку, можна подумати, що національна ідентичність є *вродженою*. У такому разі, якщо уявити, що частиною нації є носій специфічної ідентичності, то вона або дана від природи, або відсутня. У такому розрізі цілком послідовним виходить розмивання меж між етносом та нацією [1].

В іншому уривку йдеться про те, що поряд із вихованням політичної нації (до якої входять інші народи) має відбуватися виховання українсько-етнічної нації. А. Колодний схвально ставиться до бійців АТО і ОСС, які представляють інші народи. Але необхідно відрізняти поняття українського патріотизму від поняття національно-українського патріотизму. Це слід урахувати в процесах патріотичного виховання і не протиставляти їх. Якщо перше передбачає формування української політичної нації, то друге – формування також української *етнічної нації*. "З українця за паспортом маємо творити українця з українською душею", – робить висновок автор. Усе це також є складником процесу національної самоідентифікації.

Українська нація постає суб'єктом національного відродження. На наш погляд, йдеться про примордіалістське (або ж етніцистське) уявлення нації, яке радше спирається на вроджені характеристики, абсолютизуючи етнічну культуру. Особливий акцент належності до нації робиться на українськості "етноусвідомленості", що, з одного боку, має виховувати патріотично щирі почуття у громадян, а з іншого – має неоднозначний погляд та тези в бік інших етносів чи національностей, котрі мають неминуче стати "українцями з українською душею".

Особливе місце в національному відродженні А. Колодний відводить релігійному фактору. Нерідко можна почути, що національне відродження не може відбуватися без духовного. Зокрема, така необхідність частково розкривається у його дослідженнях духовності сучасного українця.

Серед науково визнаних факторів (до прикладу, історичних чи соціальних) автор відводить особливе місце підсвідомим компонентам "української душі". Наприклад, дослідник пише про те, що колоніальна залежність вплинула на формування "мазохізму" та "комплексу скривдження". На наш погляд, А. Колодний багато в чому абсолютизує роль природного-географічного фактора, говорячи, зокрема, що степ вплинув на формування "відчуття наявності якогось Абсолюту". Тут варто врахувати, що роботи, на які спирається дослідник, вийшли у світ більше ніж пів століття тому і мають радше історичний та етнографічний характер, а теорія класичного географічного детермінізму широко дискредитована.

Автор пише і про інші риси: двовірність, природовірство, сімейність тощо. У цьому він спирається на дослідження етнографів, визначних діячів культури та фольклор. Говорить А. Колодний і про позитивні риси українства – козацьку вдачу, лицарський дух, войовничість,

свободолюбство. На погляд дослідника, одним із релігійних виявів української ідентичності є "якась підсвідомість впевненість в існуванні чогось надприродного, абсолютного, визнання Божої всеприсутності".

Поруч із релігійністю у дослідника зустрічається термін "духовність", який неодноразово підмінює релігійність. Однак в іншій роботі Анатолій Миколайович переконаний: "...відродити українську культуру як цілісний феномен можна лише за умови включення до неї *всіх складників духовності нашого етносу*, зокрема й *релігійного*". Тобто духовність не дорівнює релігійності, а остання є складовою частиною першої.

Важливу роль у відродженні має відіграти і утворення чи відродження "безпечних" релігійних конфесій, котрі мають бути перевірені не просто на дотримання законів України, але і на "лояльність" державі. Особливе місце має посісти пропагування національних (а значить, державних) ідей у релігійних організаціях серед вірних, зокрема заклики до "активного обстоювання Української України". Автор негативно ставиться і до байдужості конфесій у цих питаннях. До прикладу, небезпечною може бути діяльність кришнаїтів, котрим "є рідними не Дніпро і українські традиції, а Ганг й індуське вбрання".

Релігійно безпечні конфесії, які, у свою чергу, мають брати участь у національному відродженні, відповідають трьом головним критеріям: 1) сприймають як свою історію українського народу, її здобутки і втрати, 2) вшановують і зберігають національні традиції, порізному культивують їх, 3) використовують у конфесійному житті українську мову.

Особливу увагу дослідник надає ролі національних церков. Поступ процесу національного відродження неминуче порушує питання національної релігії та церкви (-ов). На погляд А. Колодного, це важливо для самого відродження, оскільки національна церква є інституціалізованою формою духовності нації. Важлива роль національної церкви полягає й у тому, що вона реалізовує "оборону національного духовного простору від зовнішньої агресії з боку чужоземних конфесій і церков". Ключовими характеристиками національної церкви є те, що вона має "нести національну ідею – *незалежність країни* та має сприяти розвитку і збереженню національної культури, зокрема української мови". Попри те, що національних церков може бути багато і вони можуть бути різної конфесійної належності, А. Колодний переконаний у особливому значенні саме української православної церкви як неодмінного атрибуту української нації.

На основі розглянутих тез вдалось дійти таких висновків:

- національне відродження – це два взаємозалежних процеси державо- та культуротворення, які з необхідністю мають утвердити етносвідому українську націю;
- у А. Колодного немає чіткого визначення нації; ми припускаємо, що автор тяжіє до етніцистського визначення, роблячи акцент на походженні та самоідентифікації; особливо увагу автор присвячує культурній (особливо мовній) самоідентифікації;
- релігійність як частина духовності має з необхідністю стати фактором та об'єктом національного відродження;
- церкви мають сприяти формуванню у вірних активного "національно-українського патріотизму", інакше – вони становлять релігійну небезпеку;
- національні церкви – це інституціалізовані вияви, з одного боку, та фактори, з іншого, національного від-

родження, які мають сприяти духовній реновації і захищати від зовнішніх ("чужих") релігійних впливів;

- помітною є романтизація А. Колодним факторів та чинників національного відродження, особливо в питаннях духовності українства.

Список використаних джерел

1. Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних виявах: український контекст / За ред. А. Колодного, Л. Филипович, А. Арістової. Київ, 2021.
2. Релігійна безпека / небезпека України. Збірник наукових праць і матеріалів / За ред. А. Колодного. Київ, 2019.

**С. І. Присухін, д-р філософії, доц.
Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана, Київ, Україна,
Київська православна богословська академія, Київ, Україна**

М. Ю. БАБІЙ ПРО ПРАВОЛОГІЮ РЕЛІГІЇ В АКАДЕМІЧНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

У системі академічного релігієзнавства дедалі більшої популярності (як у теоретичному, так і в практичному вимірі) набуває нова наукова дисципліна – "юридичне релігієзнавство", або "правологія релігії". Питання про змістові характеристики правології релігії, її актуальність і проблематику становлять суть дискусій як серед релігієзнавців, так і серед представників юридичної науки. Дискусії породжують низку скептичних оцінок у процесі отримання узагальнених визначень і висновків. Одним із перших в українському релігієзнавстві проблематику правології релігії став досліджувати вітчизняний релігієзнавець Михайло Юхимович Бабій.

Відомо, що М. Ю. Бабій (1942–2022) пройшов шлях від старшого до провідного наукового співробітника Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України, був віцепрезидентом Української асоціації релігієзнавців [1, с. 154]. У колі його наукових інтересів були проблеми свободи совісті, міжконфесійних і державно-конфесійних відносин, аналіз релігійної ситуації у світі та Україні. Був автором близько 254 наукових праць, серед яких знама "Свобода совісті: історико-філософський контекст" (1994). На наш погляд, особливим досягненням наукової спадщини М. Ю. Бабія є результати дослідження змісту і суттєвих характеристик правології релігії.

На думку М. Ю. Бабія (спільною з нашою позицією), правологія релігії постає однією з важливих наукових дисциплін, які творять архітектуру сучасного релігієзнавства. Щодо поняття і терміна "правологія релігії", то вони є певною мірою умовними, оскільки за своїм змістом не покривають усе предметне поле дисципліни. У ширшому значенні доцільніше було б використовувати такі термінологічні визначення, як "юридичне релігієзнавство" або "правові аспекти релігієзнавства". Бабій використовує робоче поняття "правологія релігії" та співвідносить його зміст із широкою сукупністю теоретичних проблем, які потребують експлікації в межах академічного релігієзнавства.

"Правологія релігії" (юридичне релігієзнавство) – це не просто результат суб'єктивного прагнення дослідника створити ще одну дисципліну в системі релігієзнавчих наук. Насправді це необхідність, яка детермінується (у теоретичному і практичному плані) нагальною потребою системного підходу в пізнанні предметного поля правових проблем, які стосуються буття релігії як суспільно-правового феномена і стають невід'ємною частиною сучасного релігієзнавчого дискурсу. Означена наукова дисципліна не лише описує, констатує наявні релігійно-правові зв'язки, а в загальному вигляді вона належить також до аналітично-правової теорії, беручи до уваги її історію і релігійно-світський характер вияву. Таким чином, правологія релігії виконує своєрідне "со-

ціальне замовлення" на системне пізнання проблем права й релігії в їх взаємодії – свободи існування юридичних основ останньої.

М. Ю. Бабій наголошував на необхідності глибокого пізнання природи взаємозв'язку права і релігії, а саме: а) внутрішнього комплексу релігійних канонів, норм і приписів в їх регулятивній сутності, у спільнотному й індивідуальному вимірах; б) світських правових імперативів, які мають стосунок до зовнішнього вияву буття релігії в суспільстві, релігійної діяльності загалом. Раніше ці проблеми окремо розглядалися у філософії, соціології релігії, юридичній науці, що певною мірою обмежувало можливості системно-логічного і теоретичного їх осмислення.

Відомо, що проблема співвідношення права і релігії була предметом дослідження філософів, юристів, теологів, богословів із давніх-давен. І те, що ми сьогодні маємо в цій царині, є надбанням майже трьохтисячолітнього періоду наукових пошуків, аналізу, філософської рефлексії проблемних питань, зокрема, й у сфері права і релігії. Ці питання зароджувалися і осмислювалися у різних цивілізаціях по-різному (Індія, Китай, Іудея, Єгипет, Еллада), синтезувалися із панівними теологічними концепціями та ставали основою систем релігійних догм і правил, зокрема давньоіндійської, іудейської, християнської, мусульманської традицій. Історія свідчить про тісний взаємозв'язок релігії і права, який опосередковано спричинив становлення права невід'ємно від релігійних традицій як Заходу, так і Сходу.

Загальний аналіз попередніх напрацювань філософів релігії, академічних релігієзнавців, теоретиків і практиків юридичних наук свідчить про поліаспектність і багатогранність предметного поля, яким у теоретичному і практичному сенсі стала опікуватися правологія релігії. У такому контексті остання експлікує сукупність суспільних відносин (у всіх іпостасях їх вияву), які з'являються у процесі функціонування релігії, релігійної і світської правових традицій у їх суперечливому взаємовпливі. Саме об'єкт і предмет правології релігії водночас формують її структуру. Ідеться про два важливі компоненти архітектури правології релігії:

1) Усю сукупність релігійних правових норм, процесів, що, по суті, конституують як внутрішнє, так і зовнішнє (у публічному вияві) релігійне право як своєрідну конституцію конфесій.

Релігійне право є однією з основних історичних форм права, формою найбільш узгодженої взаємодії релігії і права, специфічного синтезу релігійних і юридичних норм, приписів, що постають як своєрідний імператив у житті побожних людей, релігійних спільнот, їх інститутів;

2) Систему світських правових норм, відповідних законодавчих актів, конституційних положень, інших нор-

мативних приписів (легітимізованих державою), що стосуються сфери державної політики щодо релігій і церкви (релігійних організацій), забезпечення свободи буття релігії в суспільстві.

Предметне поле правології релігії (юридичного релігієзнавства) охоплює:

а) релігійні та юридичні закономірності формування і розвитку релігійної правової традиції, релігійних правових систем в їх конфесійному вияві; їхню сутність і практичний вимір; релігійні передумови світського права;

б) релігійні і світські правові інститути в їх взаємозв'язку;

в) світські законодавчі акти, що стосуються публічної сфери буття релігії, свободи діяльності релігійних організацій, державно-конфесійних відносин, їх законодавчого забезпечення, теоретичних основ свободи віросповідання, церкви (релігійних організацій), правових механізмів їх гарантування і забезпечення [2, с. 683].

Предметне поле правології релігії є поліаспектним. Його конкретизація потребує напрацювання категоріально-понятійного апарату, зокрема таких понять, як: "релігійно-правова традиція", "теономна правосвідомість", "релігійне право", "канонічне право", "внутрішньо церковне право", "релігійні норми", "зовнішнє публічне релігійне право", "державно-конфесійні відносини", "церковна дисципліна", "правовий статус релігійних організацій", "свобода віросповідання", "свобода церкви", "свобода в релігії", "свобода совісті". Предметне поле має охоплювати проблеми міжнародних правових актів щодо свободи совісті, свободи релігій, переко-

нань, законодавство щодо забезпечення свободи буття релігії в сучасному суспільстві.

Правологія релігії формується як важлива галузь релігієзнавчого знання, що дозволяє осмислити проблематику взаємозв'язку релігії і права в його конфесійному вимірі, питання релігійної правової традиції, внутрішніх і зовнішніх релігійно-правових регуляторів буття релігійних організацій, а також законодавчого забезпечення світською державою свободи функціонування релігії, церкви (релігійних організацій) у суспільстві, правових аспектів цього буття.

Узагальнюючи, можна зробити висновки, що концепція правології релігії, або юридичного релігієзнавства, фундатором і розробником якої був М. Ю. Бабій (одноосібно та у співавторстві з науковими співробітниками Відділення релігієзнавства, серед яких був і я) явила собою приклад системного підходу в теоретико-правовій релігієзнавчій експлікації "особливостей конфесійно визначених релігійно-правових традицій і в площині форм і рівня взаємозв'язку, релігії і права, які постають як ціннісно-нормативні регулятивні системи, що впливають на зміст релігійних і світських сегментів життя людей, на цілісну систему суспільно-правових відносин у конкретному розмаїтті їх вияву" [3, с. 87].

Список використаних джерел

1. Колодний А. Бабій Михайло // Українська релігієзнавча енциклопедія / За ред. А. Колодного. Київ, 2022. Т. 1.
2. Бабій М., Присухін С. Правологія релігії // Українська релігієзнавча енциклопедія / За ред. А. Колодного. Київ, 2023. Т. 2.
3. Бабій М., Присухін С. Юридичне релігієзнавство (правологія релігії): сутність і проблемне поле. *Юридична наука*. 2013, № 8. С. 84–100.

А. І. Рома, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РИМСЬКА РЕЛІГІЯ У СУЧАСНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ: СВІТОВІ ЗДОБУТКИ ТА ДОСЛІДЖЕННЯ КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Сучасність змушує нас усе частіше звертатись до витоків, саме тому більшість європейських інтелектуалів, що спеціалізуються на гуманітарних дисциплінах, дедалі більше занурюються у вивчення Античності, звідки черпають ідейне натхнення для подолання наявних викликів та розвитку нових концепцій. Греко-римська стародавність стала не лише історичною, але й соціокультурною, філософською, ідеологічною і навіть релігійною основою Західної цивілізації, у парадигмі якої живе більшість країн європейського та північно-американського континентів, і до якої тяжіє Україна.

Провідні університети Європи активно займаються розвитком антикознавства, тоді як в Україні античні студії наразі не є достатньо представленими. Під час дослідження Античності в пострадянських країнах фокус уваги філософів, культурологів та релігієзнавців часто зосереджується навколо спадщини Еллади, несправедливо нехтуючи при цьому давньоримську культурно-релігійну спадщину. Ґрунтовні роботи, присвячені дослідженню Давнього Риму, є серед творів українських істориків та правознавців, однак, наскільки відомо, наразі в Україні не захищено жодної дисертації з релігієзнавства, яка була б присвячена римській релігії. Водночас римська язичницька традиція відіграла вагомий роль у формуванні соціально-політичної канви Республіканського та Імператорського Риму, заклала основи сучасного космополітизму та релігійної толерантності. Крім того, вона здійснила колосальний вплив на культурний

компонент – стала ідейним наповненням міфологічних сказань, літературних творів, історичних хронік, сюжетів монументального живопису, скульптури та зодчества, які до сьогодні знаходять своє відображення у роботах художників, митців, письменників і кінорежисерів. І, найголовніше, саме на тлі релігійної традиції римлян змогло здійснитись утвердження та поширення християнства, що стало найбільш численною світовою релігією, заклало основи аксіологічної парадигми загальнолюдських цінностей і визначило хід історії на багато віків, свідками творення якої ми є сьогодні.

Серед представників кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка давньоримська релігія фігурує у дослідженнях О. Сарапіна, Є. Харьковченка, В. Лубського. Окремі підрозділи, присвячені релігії Стародавнього Риму, містяться у наукових працях доктора філософських наук, професора Євгена Анатолійовича Харьковченка, завідувача кафедри релігієзнавства. Зокрема, їх містять підручники "Релігієзнавство" від 2002, 2007 та 2019 [1] років, підручник "Історія релігій світу" (2019) [2]. Знайомство з римським язичництвом також подається професором Володимиром Іоновичем Лубським, який раніше очолював кафедру, в підручниках "Релігієзнавство" (2008 і 2010 років), "Історія релігій світу" (остання редакція від 2022) [3].

Релігія римлян перебуває в полі наукових інтересів доцента кафедри релігієзнавства Олександра Васи-

© Рома А. І., 2023

льовича Сарапіна. Ним було розроблено курс лекцій "Язичницькі традиції Європи", який він викладав у нульових роках. Особливої уваги заслуговують його дослідження семантичних метаморфоз релігії, потенціалу етимологізації поняття "religio" [4], аналіз особливостей сприйняття релігії Арістотелем [5]. За останні роки під керівництвом Олександра Васильовича вийшло друком декілька статей аспірантки А. Роми, присвячених релігійному життю Давнього Риму [6], його політичним, соціокультурним [7] та міфологічним детермінантам [8].

Наприкінці січня 2022 р. у Київському національному університеті було захищено дисертаційну роботу за спеціальністю "Історія та археологія" на тему "Гендер та сексуальність у релігійних і соціально-політичних практиках та візуальній культурі Давнього Риму (I ст. до Р. Х. – I ст. після Р. Х.), автором якої є Євгенія Федченко, котра займається гендерною проблематикою у контексті римської міфології та релігії [9]. Дослідження римської міфології як складової частини античної культури, зокрема ролі, яка в ній відведена жінці, представлене в роботах старшого наукового співробітника філософського факультету В. Туренка, особливої уваги заслуговує його монографія від 2021 р. "Жінки в античній філософії: постаті, праці, концепції" [10]. Слід зазначити загальну тенденцію популяризації вивчення гендерних студій крізь призму релігійної традиції. Цього року в релігієзнавчо-гуманітарному віснику "Софія" вийшла стаття аспіранток кафедри релігієзнавства К. Козар і А. Роми "Становище жінки в Давньому Римі: трансформації від язичництва до християнства".

Ні серед викладачів кафедри, ані серед співробітників філософського факультету наразі немає представників, для яких профільною спеціалізацією є римська релігія або релігії античності. Водночас римська язичницька традиція перебуває у фокусі уваги сучасних світових класиків дослідження релігії, таких як Йорг Рюпке, Джон Шайд, Мері Бірд, Кліфорд Андо, Гарі Форсайт, Крейг Чампін та інших. Більше того, римська релігія перебуває в полі уваги не лише окремих дослідників, а цілих наукових інституцій, що трансформуються, вдосконалюються, залучають провідних фахівців та поглиблюють знання про релігію римлян, у контексті якої паралельно створюють інноваційні підходи до вивчення феміністичних та гендерних студій, урбаністичної релігії, семіотики, ідентифікації, міфології, історії мистецтва, військової справи, комунікації, лінгвістики, когнітивного релігієзнавства та інших галузей, актуальність яких зумовлена викликами сьогодення. Потужні центри дослідження римської релігії зосереджені в Кембриджському та Оксфордському університетах (Велика Британія), Чиказькому, Гарвардському, Стенфордському та Єльському університетах, Університеті Каліфорнія-Берклі, Університеті Пенсильванія (США), Копенгагенському університеті (Данія), Лювенському католицькому університеті (Бельгія), Віденському університеті, Австрійському археологічному інституті (Австрія), Ерфуртському університеті (Німеччина), Римському університеті ла Сап'єнца, Болонському, Падуанському, Міланському та Флорентійському університетах (Італія), Паризькому університеті Пантеон-Сорбонна та Університеті Сорбонна (Франція). Представники цих інституцій є активними учасниками наукових конференцій, присвячених дослідженню релігій, які нерідко проводяться у вище-

згаданих університетах. Серед фундаментальних праць із сучасних закордонних досліджень римської релігії за останнє десятиріччя особливої уваги заслуговують роботи німецького релігієзнавця Йорга Рюпке "Про релігію римлян: жива релігія та індивід в Давньому Римі" (2016) [11], "Пантеон: нова історія римської релігії" (2016) [12], "Релігія в Римській імперії" (2021) [13].

Вивчення римської релігії є для нас важливим ще й тому, що з 2013 р. в Україні функціонує релігійна організація, члени якої вважають себе послідовниками релігії римлян. У 2021 р. їх було офіційно зареєстровано під назвою "Одвічна традиція-Традітіо Індігес" у м. Полтава. До повномасштабної війни їх adeptів налічувало близько 20 осіб, серед яких функціонують колеги понтифіків та авгурів, що практикують ауспіції та жертвування. Відповідно до історичної довідки, наданої при реєстрації, як матеріали для здійснення жертвувань використовувється ладан, вино та спеціально виготовлені хлібці.

Отже, усвідомлення необхідності вивчення античних релігій підкріплено низкою чинників, які було викладено вище. Кафедра релігієзнавства має високий інтелектуальний та науковий потенціал для розвитку цього напрямку, адже, по-перше, виховує і вже випустила плеяду потужних науковців, які є висококваліфікованими спеціалістами з дослідження релігій. По-друге, викладачі та студенти кафедри володіють іноземними мовами на високому рівні, що дозволяє читати першоджерела мовою оригіналу та вести комунікації зі світовими класиками сучасного релігієзнавства. По-третє, курс кафедри, який запровадив Є. Харьковщенко, полягає у розвитку міжнародного співробітництва, яке наразі більшою мірою зосереджено навколо університетів Центральної та Західної Європи, однак у перспективі може бути розширене на країни Балтії, Скандинавії, Північної та Південної Америки. У більш віддаленій перспективі потенційними партнерами можуть стати наукові інституції Далекого та Близького Сходу, які дедалі більше тяжіють до статусу цивілізаційних центрів.

Список використаних джерел

1. Харьковщенко Е. А. Релігієзнавство : підручник. Київ, 2019.
2. Лубський В. І., Харьковщенко Е. А., Лубська М. В., Горбаченко Т. Г. Історія релігій світу : навчальний. Київ, 2018.
3. Лубський В. І., Лубська М. В., Горбаченко Т. Г., Кудин О. О. Історія релігій світу : навчальний посібник. Київ, 2022.
4. Сарапін А. В. Методологические возможности этимологии понятия religio. *Свеча-2013. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении*. 2013. Т. 23. С. 164–173.
5. Сарапін О. В. Аристотелівське сприйняття питань релігії та його історичні метаморфози. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2016. № 3 (7). С. 39–42.
6. Roma A. Sacra Privata: Key Aspects of Private Religious Life of Ancient Rome. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. №1(21). С. 436–441.
7. Рома А. Соціокультурні детермінанти релігійного життя Давнього Риму. *Мультиверсум. Філософський альманах / гл. ред. В. В. Лях*. 2020. Т. 2, вип. 1(171). С. 172–188.
8. Roma A. Mythological components in Roman Paganism Tradition. *Academic journal "RocznikiHumanistyczne"*. 2021. Vol. XII, No. 2. P. 85–94.
9. Федченко Є. Гендер і сексуальність у релігійних практиках Давнього Риму. *Eminak*. 2017, no. 2(2). С. 32–38.
10. Туренко В. Е. Жінки в античній філософії: постаті, праці, концепції : монографія. Київ, 2021.
11. Rüpke J. On Roman religion: lived religion and the individual in ancient Rome. London, 2016.
12. Rüpke J. Pantheon: a new history of Roman religion / D. M. B. Richardson, trans. Princeton, N. J., 2018.
13. Rüpke J., Woolf G. Religion in the Roman Empire. Stuttgart, 2022.

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРОЄКТ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ В ЙОГО АДАПТАЦІЇ ДО НАВЧАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ

Пристойний рівень теоретичної підготовки майбутніх релігієзнавців багато в чому залежить від успішного засвоєння ними такої нормативної дисципліни, як філософія релігії. Її викладання у навчальному процесі започатковується мною у 1998 р. Відтоді структура дисципліни, її змістове наповнення і навіть методика подавання матеріалу зазнали істотних змін.

В основу остаточної версії філософії релігії як дисципліни навчального процесу (загальний обсяг – 90 годин, з них 30 годин лекцій і 14 годин семінарських занять) покладено відповідний проєкт, презентація якого буде одним із завдань доповіді. Інше завдання убагаю у постановці тих проблем, з якими мені довелося зіткнутися у процесі адаптації такого проєкту до вимог навчального процесу.

В основі проєкту філософії релігії її визначення як *конструювання і застосування у процесі осмислення таких концептів, завдяки яким уможливується розв'язання проблеми корелятив позамежного* [1, с. 79; 2, с. 108]. Уточню методологічний та змістовий аспекти такого визначення. У методологічному сенсі йдеться про розуміння як процес охоплення сутності її предметів вивчення, який, у свою чергу, передбачає актуалізацію витягування з них смислів та подальших конотацій. У змістовому плані корелятивами позамежного визнаються такі опорні універсалії, як "релігія", "віра", "уособлення потойбічності" (світ трансцендентних сутностей) і "Бог" (божественне). Ці опорні універсалії, у свою чергу, можна поєднати у дві комплементарні пари "релігія – віра", "уособлення потойбічності – Бог (божественне)". Інваріантом цих двох пар виявляється "ноумен" позамежного, який набуває статусу своєрідного ідеалу їхніх семантичних прагнень і наповнень. Ці опорні універсалії, умовно розподілені у дві пари, утворюють проблемне поле філософії релігії.

Їх розгляд як проблем потребує певної контекстуалізації. Тому видається доречним виявлення змісту універсалій і їх подальших конотацій у перспективах метафізики, епістемології та праксеології. Тоді у структурному плані філософія релігії постає у вигляді органічного синтезу трьох можливих підходів в осмисленні предметів її вивчення. При цьому метафізика релігії виявляє сутності, витоки, буттєві характеристики корелятив позамежного, їх семантичні конотації і, відповідно, припускає аналіз теорій, у яких вони розкриваються. Епістемологія релігії виявляє пізнавальний зміст корелятив позамежного і можливості їх пізнання як таких. Предметами її вивчення також є теорії, у яких розкриваються питання природи, джерел, достовірності й істинності знань про кореляти позамежного. Практиологія релігії визначає форми та особливості актуалізації корелятив позамежного й, відповідно, її прерогативою також є теорії, у яких розкриваються діяльнісні установки та характеристики предметів вивчення. Ураховуючи таку структурованість філософії релігії, можна скоригувати в цій площині її визначення. Тоді філософія релігії, – це раціональне за змістом та аналітичне за формою пояснення корелятив позамежного в таких основоположних аспектах, як буття, знання та діяльність.

В адаптації до навчального процесу поданий дещо схематично проєкт філософії релігії потребує своєрідної логіки викладення і відповідного їй тематичного наповнення. При цьому дотримуюсь умовного поділу дисципліни на дві частини. Перша з них охоплює сім тем, у яких розкриваються питання пропедевтики, теорії релігії і проблематика віри. За винятком першої теми, в інших шести послідовно висвітлюються питання, що стосуються метафізичних, епістемологічних та праксеологічних аспектів релігії та віри. Друга частина теж включає сім тем, у яких розкриваються питання феномену потойбічності, його уособлень та проблематика Бога (божественного). У поданні матеріалу, що стосується цих питань, також спрацьовує відповідна структуральна композиція. При цьому проблематика Бога висвітлюється у п'яти темах, у яких розглядаються послідовно концептуалізації, сутність та атрибутика Бога, філософські вчення про Бога, аргументи на користь існування Бога, питання пізнання Бога та діяльнісні аспекти (творіння, теодицея).

Деклароване тематичне наповнення філософії релігії потребує суттєвого коригування, пов'язаного з оптимізацією її лекційного та семінарського забезпечення. При цьому в лекційному курсі не приділяю увагу тим питанням, які стосуються філософського вивчення опорних універсалій. Таким чином свідомо відмовляюся від історико-філософського складника філософії релігії, яка посідає чільне місце, наприклад, у робочій навчальній програмі з філософії релігії Є. Дулумана. До речі, у більшості навчальних програм вищих навчальних закладів України з відповідної дисципліни пропонується історичний екскурс, присвячений викладанню тих чи інших проблем, пов'язаних з філософським вивченням релігійних феноменів. І це стає тенденцією. На мою думку, подібна методологічна схема викладання призводить до заміни філософії релігії історією вивчення її проблематики. З іншого боку, не слід ігнорувати здобутки класиків філософського вивчення опорних універсалій. Тому ті першоджерела, у яких можна знайти концептуальне розв'язання проблем філософії релігії, виносяться на семінарські заняття. В остаточному варіанті відповідної дисципліни її тематичний репертуар становлять вибіркові тексти праць Б. Спінози, Д. Г'юма, І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, П. Юркевича, М. Боголюбова і Б. Мондіна. Зауважу, що питання семінарських занять не дублюють відповідні питання лекцій, вони радше їх контекстуально доповнюють. Принаймні спрацьовує ефект специфікації у розв'язанні тем філософії релігії.

У процесі розкривання змісту лекційного матеріалу варто уникати частотних методологічних недоліків авторів підручників та монографій під назвою "Філософія релігії". Йдеться, з одного боку, про нагромадження у викладах зайвих тематик, які в найкращому разі є дотичними до тематичного репертуару філософії релігії, а в найгіршому разі являють собою рефлексування з приводу проблем філософської антропології, релігійних ідеалів культури, духовності, символів основних релігій, співвідношення науки і релігії, взаємодії християнських церков і держави тощо. З іншого боку, вважаю недоречними у викладі лекційного матеріалу усілякі прояви

марнослів'я і тих пишномовних мудрувань, котрі радше заплутують розв'язання питань.

У перспективі активізації евристичного потенціалу лекційного матеріалу його основоположні тези підтверджуються не тільки посиланнями на судження класиків філософії релігії, але й на твори публіцистичної та художньої літератури. Тому вважаю доречними інтерпретації певних сюжетних ліній або фрагментів у таких творах, як "Психомеханіка" Пруденція, "Гамлет" В. Шекспіра, "Втрачений рай" Дж. Мільтона, "Кандід" Вольтера, "Фауст" Й. В. Гете, "Повстання ангелів" А. Франса, "Просто християнство" К. С. Льюїса, "Майстер і Маргарита" М. Булгакова.

Строго регламентована кількість лекційних годин змушує балансувати щодо розподілення матеріалу. Тому доводиться випускати апологетичний та критичний компоненти в розкриванні змісту певних теорій. Іншими словами, викладання тем філософії релігії приречене на "стискання" обсягу лекційного матеріалу. У такому разі актуально видається демонстрація стислої характеристики відповідних теорій, не вказуючи при цьому на їхні переваги або недоліки. До прикладу, у лекційному матеріалі доводиться обмежуватися тільки стислим оглядом різноманітних теорій походження релігії або концептуалізації чудесного. З іншого боку, намагаючись розкривати потенціал подібних теорій та концептуаліза-

цій таким чином, щоб був ефект методичного прийому недовомовленості, зумисної завуальованості. Сподіваюсь, що допитливі студенти зможуть під час самостійної роботи більше дізнатися про позитивні чи негативні аспекти тих чи інших теорій (концептуалізацій).

Специфіка матеріалу з філософії релігії передбачає у процесі викладання тем дисципліни вдаватися до актів рефлексії з приводу дискусійних моментів багатьох питань, інколи відтворювати логіку міркувань того чи іншого мислителя. Часто доводиться основоположні тези подавати у вигляді схем, таблиць і навіть малюнків. Звісно, що в умовах дистанційного навчання подібні методичні прийоми не спрацьовують. Усе-таки бракує моментних контактів викладача і студентів і навіть ефекту ситуативної комунікабельності. Отже, оптимальною видається саме аудиторна форма проведення лекційних і семінарських занять із філософії релігії.

Список використаних джерел

1. Сарапін О. В. Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності. *Наукові записки. Філософія та релігієзнавство*. 2008. Т. 76. С. 73–80.
2. Сарапін О. В. Предметні поля філософії релігії та герменевтичної феноменології релігії: їх презентація й можливі кореляції. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2011. Вип. 15. С. 108–114.

Р. А. Сітарчук, д-р. філос. наук, проф.

Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка, Полтава, Україна

Л. Л. Бабенко, д-р іст. наук, проф.

Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка, Полтава, Україна

РОЗВИТОК НАУКОВОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В ПОЛТАВСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ ПЕДАГОГІЧНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ В. Г. КОРОЛЕНКА

Релігієзнавчо-історичний напрям досліджень в ПНПУ започатковано в 90-ті роки ХХ ст. У 1996 р. сформувалася наукова школа на основі ідей і розробок відомого українського вченого-релігієзнавця, доктора історичних наук, професора, академіка Академії педагогічних наук України Володимира Олександровича Пашенка. Учасники наукової школи стали основою для створення у 1998 р. Полтавського відділення Української асоціації релігієзнавців. Сьогодні його очолює проф. Роман Сітарчук, його заступник – доц. Юрій Вільховий. Офіційний центр відділення – кафедра історії України факультету історії та географії ПНПУ (завідувачка кафедри – проф. Людмила Бабенко) [1, с. 76–77]. На базі кафедри проводяться регулярні конференції на тему "Держава і церква в новітній історії України" (всього десять із виданням збірників статей), крім того – регулярні тематичні та меморіальні круглі столи, присвячені видатним релігійним подіям та діячам. У часописі факультету історії та географії "Історична пам'ять" релігієзнавчій тематиці присвячені окремі розділи [2, с. 49–54; 3, с. 92–95]. Відділення об'єднує релігієзнавців Полтавщини, координує системні дослідження і розвідки з історії релігій, взаємин держави і церкви в Україні XVIII–XX ст., а також поглиблює теоретичне й методологічне підґрунтя академічного релігієзнавства.

Науковці-релігієзнавці ПНПУ активно співпрацюють із представниками конфесій, деномінацій Полтавщини

та органами місцевої влади і самоврядування, іншими релігієзнавчими осередками в Україні, академічною спільнотою України. Найтісніша наукова співпраця полтавців триває упродовж десятиліть з Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, яке є офіційним центром УАР, та особисто з їх очільниками професорами Анатолієм Колодним, Людмилою Филипович, Олександром Саганом та іншими науковцями.

Викладачі – члени Полтавського відділення УАР – активно долучаються до розроблення загальнодержавних наукових програм і проєктів з академічного релігієзнавства, історії релігій в Україні, що проходять під егідою НАН України й міжнародних релігієзнавчих осередків. Зокрема, науковці-релігієзнавці ПНПУ створили перший в Україні регіональний проєкт – "Релігійний атлас Полтавщини" [5]. Представники релігієзнавчої школи є лауреатами премій імені Самійла Величка Полтавської міської ради за особливі досягнення в розробленні проблем регіональної історії (Л. Бабенко, Ю. Волошин, Р. Сітарчук), єпархіальної премії імені преподобного Паїсія Величковського (Л. Бабенко, Ю. Волошин, І. Сердюк).

Упродовж існування релігієзнавчої школи в ПНПУ захищені дисертації (за спеціальностями 09.00.11 – релігієзнавство і 07.00.01 – історія України): докторські – В. Пашенко (1994), Ю. Волошин (2006), Р. Сітарчук

© Сітарчук Р. А., Бабенко Л. Л., 2023

(2009), Л. Бабенко (2015) [4]; кандидатські – Г. Лаврик (1996), Ю. Волошин (1997), С. Гладкий (1997), Р. Сітарчук (2001), Ю. Вільховий (2003), К. Пивоварська (2004), Т. Жалій (2007), О. Лахно (2009), Л. Швець (2011), Ю. Помаз (2011), О. Гура (2012), В. Нагорний (2013), В. Орлов (2014), В. Сергієнко (2016).

У ПНПУ акредитована й успішно діє із систематичним набором студентів ОП 031 "Релігієзнавство" за освітнім рівнем магістр (гарант – проф. Р. Сітарчук). Із середини 1990-х років на кафедрі історії України функціонує аспірантура, з 2016 р. – зі спеціальності 032 Історія та археологія (гарант – проф. Ю. Волошин). Відкрито разову спеціалізовану раду із захисту дисертацій зі спеціальності 032 Історія та археологія (голова – проф. Р. Сітарчук, заступник – проф. Л. Бабенко), на якій відбувся захист дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософії зі спеціальності 032 Історія та археологія О. Коротаєва.

Особливу роль у становленні наукової школи, дослідницької тематичної сфери напрямів наукових зацікавлень її послідовників, репрезентативних традицій ПНПУ серед академічної та університетської наукової спільноти України і закордоння відіграла наукова спадщина академіка В. Пащенка. Його авторитет, сміливість у пошукові перспективних, а головне – недосліджених проблем історичного минулого українського народу згуртували навколо Вчителя у стінах Полтавського педуніверситету талановитих амбітних викладачів, котрі стали аспірантами і докторантами. Володимир Пащенко невтомно вивчав джерела, писав книги і статті й разом з ним зростали його учні.

Учений поклав початок новому міждисциплінарному напрямку досліджень – вивченню державно-церковних відносин в Україні за радянської доби. З цієї проблематики ним написано і опубліковано 12 монографій, більш ніж десять брошур, довідників та понад 500 статей у фахових виданнях, збірниках матеріалів конференцій тощо [6]. Він як дослідник став новатором у багатьох сенсах, однак відмітимо найбільш вагомий з них. Передусім Володимир Олександрович ще на початку 1990-х років довів, що справжні дієві механізми державної політики більшовицького режиму щодо православної та інших конфесій слід шукати у кримінальних та агентурно-оперативних документах радянських органів державної безпеки. Йому ж належала й характеристика становища православної церкви в 1920-х роках: "у лещатах ДПУ". Саме завдяки опрацюванню архівно-кримінальних справ репресованих він повернув з небуття сотні імен церковних ієрархів, священників, вірян, доля яких залишалася невідомою.

Володимир Пащенко був надзвичайно скрупульозним дослідником, аби на шляху відтворення історичних подій не загубилася жодна деталь. Тому його книги всебічно розкривають усі аспекти обраної теми, вони об'ємні, містять чимало цитування джерел. Ученому вдалося розібратися у перипетіях численних розколів усередині православ'я та довести цілеспрямовану діяльність радянських спецслужб задля ослаблення церкви як інституції, реалізуючи принцип "поділяй і владарюй".

Лівову частку наукових пошуків академіка займала історія православної церкви в радянській Україні. Із

12 монографій В. Пащенка 10 присвячені саме цій конфесії, а на її прикладі вчений простежує богоборчу та атеїстичну політику радянської держави. Глибокий фаховий аналіз, виражені оцінки, уважне ставлення до джерельної бази зробили його праці помітними маркерами в науці, що допомогли виявити нові перспективні теми для молодих дослідників. Володимир Олександрович також став своєрідним центром експертного середовища в питаннях державно-конфесійних відносин в Україні. Як авторитетний учений залучався до створення концептуальних та аналітичних документів, рецензування наукових праць, дисертацій тощо.

Упродовж останніх років життя академіка В. Пащенка захопила тема світогляду і творчого доробку письменника Олесь Гончара. Результатом стала монографія "Гончарова правда про духовність і церкву", яка вже відразу після публікації набула великої популярності серед істориків, літературознавців, релігієзнавців. У 2008 р. в інтерв'ю журналістові газети "Зоря Полтавщини" вчений ділився планами про написання ще однієї монографії про Олесь Гончара: "Я збираюся спростувати усталену думку про письменника, ніби він був слугою тоталітарної системи". Однак він не встиг її повністю завершити, накопичивши великий архів підготовчих матеріалів та написавши три розділи книги. Виявивши рукописи в особистому архіві вченого, який зберігається у науковій бібліотеці ПНПУ імені В. Г. Короленка, її текст був підготовлений до друку упорядниками М. Степаненком, Л. Бабенко та В. Ореховою. У 2017 р. книга вийшла під назвою "Олесь Гончар у тоталітарній системі".

Отже, констатуємо непересічну роль академіка Володимира Пащенка у становленні і розвитку наукового релігієзнавства в Полтавському національному педагогічному університеті й загалом в Україні. Завдяки його невтомній дослідницькій праці авторитет створеної ним наукової школи досі зберігає високий рівень, а наукова спадщина вченого працює на благо науки.

Список використаних джерел

1. Історичний факультет Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка : збірник матеріалів і бібліографічні покажчики. Полтава, 2018.
2. Сітарчук Р. Особливості місіонерської діяльності протестантів у перші роки становлення радянської влади в Україні. С. 49–54. http://pnpu.edu.ua/wp-content/uploads/2021/02/istpam39_maket-1.pdf
3. Бабенко Л. Рецензія на монографію : "Нариси з соціокультурної історії українського історієписання: субдисциплінарні напрями" / О. Удод та ін. Київ, 2018. 2018. – С. 92–95. http://pnpu.edu.ua/wp-content/uploads/2021/02/istpam39_maket-1.pdf
4. Бабенко Л. Органи державної безпеки у структурі взаємовідносин держави і Православної церкви в радянській Україні (1918 – середина 1950-х років) : дис. д-ра іст. наук : 07.00.01. Харків, 2015. 40 с.
5. Вільховий Ю. В., Сітарчук Р. А., Лобода Д. О., Бабенко Л. Л., Помаз Ю. В. Релігійний атлас Полтавщини : Ілюстрований довідник-путівник релігійних організацій області. Полтава, 2021.
6. Володимир Пащенко : бібліографічний покажчик / за ред. М. І. Степаненка. Полтава, 2010.

Ю. Скоклюк, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Дослідження релігійної безпеки в українському релігієзнавстві спрямоване на розроблення концептуальної моделі релігійної безпеки в Україні як взаємопов'язаної багаторівневої системи відносин (особистісний, конфесійний, державний рівень) в умовах внутрішніх і зовнішніх загроз.

Моніторинг праць із релігійної безпеки дозволяє виокремити основні напрями, за якими проводяться ці дослідження: правовий (О. Афтахова, О. Овчинніков, І. Тарасевич, М. Фомінська та ін.); політологічний (О. Білокобильський, С. Здіорук, А. Maigari Ibrahim, I. Ebrahimzadeh, N. Orizu, A. Sahraei та ін.); держуправлінський (К. Ващенко, О. Корнієвський, С. Телешун, О. Павлов, Ю. Саєнко та ін.); історико-культурологічний (Б. Носенок, С. Руденко, В. Туренко та ін.); богословський (А. Кураєв, О. Філоненко, М. Черенков та ін.); релігієзнавчий (В. Запорожець, Y. Jansen, А. Колодний, М. Нестерова, О. Предко, Є. Харьковщенко, С. Шаправський та ін.). Зазначені напрями є важливими для цілісного опрацювання проблематики, оскільки становлять методологічне підґрунтя цих досліджень.

Колективом авторів кафедри релігієзнавства, які взяли участь та перемогли в конкурсі, що проводився Національним фондом досліджень України "Наука для безпеки людини та суспільства" з проєктом "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії", було оприлюднено три монографії: "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії" [1], "Безпека, релігія церква в сучасному суспільстві" [2] та "Religious security during Covid-19: foreign experience – lessons for Ukraine Development of scientific, technological and innovation space in Ukraine and EU countries" [3], у яких у процесі дослідження було здійснено комплексне описання релігійної безпеки, включаючи історичну генезу цієї проблеми, теоретичні та емпіричні напрацювання, проведення моніторингу релігійної безпеки в різних країнах та регіонах України з метою вироблення цілісної системи стратегії управління протиепідеміологічними заходами як органами державної влади, так і релігійними організаціями загалом.

У роботах здійснено релігієзнавче дослідження релігійної безпеки в контексті "релігійні організації-людина-держава". Запропонований методологічний інструментарій уможливорює цілісне обґрунтування критеріїв як деструктивного, так і конструктивного сценаріїв проявів релігійної безпеки та її історичну генезу в контексті сенсоутворювальної вісі "сакральне – профанне", розкриття нових комунікативних контекстів обрядово-культових практик; оцінку механізму взаємодії релігійних організацій та держави у системі "результативність – людиномірність" та побудову гнучкої, адаптивної, відкритої моделі релігійної безпеки, яка

враховувала би нормативно-правові, інституційні, ресурсні, інформаційні, ментальні особливості.

Наступний аспект аналізу стосувався релігієзнавчого дослідження релігійної безпеки, церкви як соціальної інституції, релігії у її функціональних виявах, релігійних почуттів, їх презентації в житті суспільства та особистості. Розглянуто вплив релігійного чинника на сучасні соціальні процеси, де очевидним стає соціальний запит на актуальні проблеми, пов'язані з феноменами "релігія", "безпека", "сучасне православ'я". Розвиток системи "безпека, релігія, Церква, людина" триває, констатують автори монографій, вимальовуючи нові обриси проблем, продукуючи нові форми взаємозв'язку, нові смислові контексти, які людство намагається "вбудувати" в сучасні виклики світового співтовариства. Тому й перспектива осмислення та прогнозування цієї системи завжди буде актуальною, відкритою для нових ідей, нових парадигм.

Авторський колектив цих досліджень, використовуючи правові документи різних країн – Греції, Польщі, Італії, Казахстану, Італії, Туреччини, ретельно вивчив у них ситуацію щодо релігійної безпеки на урядових порталах, вебсторінках релігійних конфесій, виступах на конференціях. Звернувши увагу на міжнародний досвід подолання коронавірусної пандемії, його державно-конфесійні та міжконфесійні конотації, в Україні доцільно використати такий його позитивний потенціал: недопущення неправомірної і деструктивної діяльності щодо різних конфесій, зокрема, релігійних меншин, тих релігійних інституцій, які перебувають на окупованій території (доцільно постійно здійснювати моніторинг їхньої безпеки, створивши відповідний інформаційний центр тощо). Релігійна безпека як складова частина національної безпеки потребує належного правового закріплення.

Список використаних джерел

1. Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії : монографія / за ред. Є. А. Харьковщенко. Вінниця, 2021. http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sw/relihiina_bezpeka_v_Ukraini_v_umovakh_koronavirusnoi_pandemii_monografia.pdf
2. Борейко Ю. Г., Вергелес К. М., Виговський Л. А. та ін. Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві : монографія. Вінниця, 2021. <https://dspace.vntu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5650/Безпека%20Релігія%20Церква%20в%20сучасному%20суспільстві%20Колективна%20монографія.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
3. Development of scientific, technological and innovation space in Ukraine and EU countries : collective monograph. 3rd ed. Riga, Latvia, 2021. <http://www.phildep.univ.kiev.ua/uploads/editor/Files/Vydanna/Religion/Zakordonna%20монографія.pdf>

Ioann Stetsiak, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

WHY DID GAVRIIL KOSTELNYK BEGIN TO CRITICIZE THE CATHOLIC CHURCH: AN ATTEMPT AT DECONSTRUCTION

The first half of the 20th century was a time of global upheaval. Two world wars, the collapse of five empires, numerous smaller conflicts, the redistribution of territories among different states, and much more. The lands and peoples that make up modern Ukraine also experienced numerous dramatic events during this period. Religion played a significant role in the lives of these societies. Religious ideas intertwined with ideology or stood in opposition to it, and spiritual leaders and thinkers actively participated in social shifts. Archpriest Gavriil Kostelnyk, whose creative legacy will be analyzed in this study, was no exception and actively wrote works on various subjects. As the most prolific writer of Western Ukraine in his time, he stands on par with religious figures such as Joseph Slepoy and Andriy Sheptytsky in terms of influence. Studying Kostelnyk's ideas is necessary for a deeper understanding of that era and, consequently, a better analysis of the present.

Specifically, this study will focus on why Archpriest Gavriil began to criticize the Catholic Church and even entered into conflict with it. This action by one individual had serious consequences for all Ukrainians, which will be discussed below.

The following methods were used in this research:

1. Structural-logical analysis – to identify the main concepts of Kostelnyk and track their changes.
2. Historical – for the most accurate reproduction of the ideas of Archpriest Gavriil, taking into account the historical context rather than the ideological constructs of contemporary figures.
3. Hermeneutical – to deepen the conceptualization of semantic accents.
4. Descriptive – for this study, primary sources that are sparsely represented in the scholarly sphere will be used.
5. Comparative.

For any scholar researching the creative heritage of Kostelnyk, it is evident that the year 1925 marked a sharp turn in the thematic focus of Father Gavriil's research. From Kostelnyk's pen emerged a series of works that contained varying degrees of criticism toward Catholicism. The ultimate result of this shift is well-known: the Lviv Sobor of 1946, which resulted in the liquidation of the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC). This, in turn, had significant consequences for all of Western Ukraine. So why did this happen? Why did Kostelnyk decide to oppose his own confession? Several reasons were identified during the course of this research.

Firstly, it is the insufficient subjectivity of Ukrainian Greek Catholicism, its lack of independence, as emphasized by Father Gavriil in many of his works. "Internal indefiniteness, non-independence in life, blind and unlimited submission to foreign influences" [5, p. 10] is the main problem. This pertains not only to administrative subordination but rather to a deeper level of insufficient subjectivity. The Archpriest pointed out the absence of its own theological tradition in Greek Catholicism, copying it from foreign models. "Since the time of the Union, all our theological books are simply plagiarisms – translations or

adaptations – of Western books. All Western currents are a model, a canon of thinking for us" [5, p. 11]. The motive of acquiring its own subjectivity within Greek Catholicism will be one of the main goals in Kostelnyk's future searches, ultimately leading him to Orthodox Christianity.

The second reason is named and emphasized by Yosyp Oksiuk – it's the trip to Rome. "The journey with a group of fellow seminarians to Rome in 1925, direct acquaintance with the center of the Latin Church, prompted Father Gavriil to critically examine and verify the centuries-old dispute between the West and the East" [6, p. 6]. It is not known for sure what happened to Father Gavriil there. Most likely, the gap between the declared piety and the actual state of affairs in Rome left a very negative impression on Kostelnyk. However, attributing a decisive role in Kostelnyk's intellectual turn to this trip, as Mr. Yosyp does, seems rather naive.

The third reason can be described as the personal non-acceptance by Father Gavriil of certain parts of the Catholic tradition, primarily celibacy. Even before his trip to Rome, Kostelnyk had openly fought against this practice, which was intended to be introduced into Ukrainian Greek Catholicism in a mandatory manner. It was for this reason that he supported the boycott of the Stanislav seminarians in 1925, who declared it with the aim of fighting celibacy and the local Uniate bishop, H. Khomyshyn [7, p. 432].

The fourth reason is named by Igor Zagrebelny. This is an intellectual polemic with Yosyp Slepoy, which, according to Zagrebelny, escalated into a personal conflict. It all started with the issue of the attitude toward Thomas Aquinas. Yosyp Slepoy was an apologist for scholasticism. He wrote a work on the history of scholastic philosophy and theology, "Outline of the History of Medieval (Scholastic) Philosophy." In this work, the author demonstrates the special role of scholasticism in the Orthodox world – in Byzantium, Ukraine, Greece, Russia, and so on. In short, Slepoy initially wrote about the prejudice that had formed regarding scholasticism in the Orthodox environment. "Orthodox theologians view scholastic theology with an unfriendly eye, just as Protestants and freethinkers do. First of all, they are convinced that scholastic theology is in sharp contrast to the Greek tradition and is therefore already something hostile. The essence of scholastic theology lies in replacing revelation with metaphysical abstractions... This view of Russian scholars has passed to Ukrainian literary histories" [8, pp. 105–106].

After this, Slepoy demonstrates "appeals to the past: discussions about scholasticism in Byzantium, the efforts of the Uniate Metropolitan Joseph Velamin Rutsky to harmoniously combine Thomas and John Damascene in theological education, the significance that scholasticism had for the Kiev Orthodox theological tradition" [4, p. 57] "This review testifies to the effect that scholasticism, especially Thomas, had on the East. His works awakened the semi-dormant Byzantine and Kiev theological tradition and paved a solid path to the Holy Union. Moreover, it is evident that the theologians who better studied Thomas held more firmly to the unity of the Church and in no way deviated from this

idea. And even now, there is no need to fear that by taking up the *Summa Theologiae*, the East will lose in the development of its theology. The scholastic work contains the quintessence of theological science and therefore serves as an unconditional basis for further work" [8, p. 112].

In the mid-1920s, a debate about this work and, in general, about the significance of Thomas Aquinas for Orthodoxy began between G. Kostelnyk and Y. Slepoy. It all started on December 19, 1924, when Slepoy presented a report, "On the Influence of St. Thomas on Oriental Theology," at the Theological Scientific Society. After that, specifically on January 4, 1925, Kostelnyk himself delivered a report, "St. Thomas Aquinas and Scholasticism," [1, p. 46], where he criticized Slepoy. This report was published in compilation of scientific works "Theological Scientific Society in Lviv in the first 10 years of its existence (1923–1933)" by Glinka L., & Chehovich K. in 1934. After report the polemic moved to the pages of religious publications. Kostelnyk used the newspaper "Niva." As a result of the polemic, Father Gavriil wrote extensive reviews of Y. Slepoy's works, "De principio spirationis in SS. Trinitate", "St. Thomas Aquinas and Scholasticism," and the work "Let There Be No Misunderstanding" (1926). Yosyp Slepoy, on the other hand, published on the pages of the newspaper "Theology" – works "More on Scholastic-Dogmatic Themes (Regarding Reviews of Fr. Dr. Kostelnyk)" [2] and "In Response" [3].

In this literary format, the debate ended. Perhaps there were personal contacts, but so far, nothing can be said for or against this. Later, in his "Memories," Slepoy sought the roots of the polemic initiated against him by Kostelnyk, primarily in his intellectual jealousy: "Kostelnyk

saw that he had jumped above his head and rudely attacked my works" [9, p. 132].

In our opinion, the question of the role of the polemic with Slepoy in Kostelnyk's transition to the criticism of Catholicism requires further research. It is possible to agree with Igor Zagrebelny's opinion that this conflict increased Father Gavriil's personal aversion to scholasticism, which, in turn, led to "Eastern" tendencies in his work [4, p. 58]. However, even so, it seems an exaggeration to claim that this polemic made such a deep impression on Father Gavriil.

References

1. Glinka, L., & Chehovich, K. (1934). *Theological Scientific Society in Lviv in the first 10 years of its existence (1923–1933)*. Edition of The TSS.
2. Slepoy, Y. (1926). More on Scholastic-Dogmatic Themes (Regarding Reviews of Fr. Dr. Kostelnyk). *Bogoslovia*, 3, 306–317.
3. Slepoy, Y. (1925). In Response. *Bogoslovia*, 4, 341–343.
4. Zagrebelny, I. V. (2019). *The problem of secularization in the creative heritage of Gavriil Kostelnyk: Critical analysis* [Unpublished candidate's dissertation of Philos. sciences]. NAS of Ukraine, H. S. Skovorody Institute of Philosophy.
5. Kostelnyk, G. *The new age of our church*. Niva, 1926. https://shron1.chtyvo.org.ua/Kostelnyk_Havryil/Nova_doba_nashoi_Tserkvy.pdf?
6. Okisuk I. F. (1987). Archpriest Gavriil Kostelnyk and his selected works. In Kostelnyk G. F., *Vybrani tvory* (p. 5–12).
7. Pereveziy, V. (2003). To the problems of Latinization of the UGCC in the 20s and 30s of the 20th century. In *History of religions in Ukraine* (pp. 429–434). Logos.
8. Slipy, Y. (1991). *Essay on the history of medieval (scholastic) philosophy*. Rome.
9. Slipy, J. (2017). *Memories* (I. Datsko & M. Horiacha, Eds.; 3rd ed.). UKU Publishing House.

Marija Todorovska, DSc (Philos.), Assoc. Prof.
University "Ss. Cyril and Methodius", Skopje, Macedonia

THEORIES OF RELIGION AND PHILOSOPHY OF RELIGION COURSES AT THE FACULTY OF PHILOSOPHY IN SKOPJE

This text is not a scientific article, but a brief presentation of the teaching of philosophy of religion at the Faculty of Philosophy, at the University "Ss. Cyril and Methodius", through an overview of the relevant courses' didactic objectives, goals, and contents. Philosophy of religion, understood as the systematic and wide-encompassing examination of concepts relating to religious beliefs, sentiments, and practices, and involving a metaphysical inquiry of concepts such as the sacred and the divine, is taught through two main academic lines: Theories of religion (or variations thereof), and Philosophy of religion, the former usually being a prerequisite for the latter.

Teaching philosophy is quite a complex task, and when an area of teaching and learning, that largely includes ineffable concepts, transcendent categories, and inexpressible experiences is added to the endeavor, it is understandable that things get progressively difficult to explain and learn. However, the very method of philosophy of posing questions that lead to more questions sustains and elevates itself in the complex area of philosophy of religion: a baseline of substantiated knowledge of philosophical conceptions is necessary, but the explanations, discussions, inquiries and meta-inquiries, and the ineluctable auto-reflexivity make for a wonderful field of study and research. Teaching is a performance in

itself – quite similar to the cultic telling of myths, the reenactment of sacred rituals, or the singing of (teaching) ballads and epics, which gifts a certain sacredness to its very core. Teaching is not meant to purely entertain (although, if we are lucky enough, sometimes it does, indeed, entertain everyone involved), as it is bound by the course syllabus, and the degree's study program, so there must be a predetermined content deemed suitable, in order to lead to the efficient and effective achievement of the educational goals at hand. Teaching is not meant to entertain, nor is it meant to merely inform, and teaching philosophy aims at nurturing the students' critical thinking skills and argumentation capabilities; at honing the students' abilities for successful association of abstract ideas; refining and perfecting their correct use of concepts, categories, causal connections, their ease and sensibility about the material's practical applicability (when possible), their improvement in respectful communication, and many more. Teaching and learning philosophy of religion does all this, in a framework of the most complex and daunting metaphysical questions, the limitations of religious language, the immediate and subjective nature of the religious experience, and the complexity of religious belief and practice, and the communication of faith.

In the first part of this brief exposition some general information about the courses will be outlined, followed by an overview of the courses' didactic goals and main topics. The courses Theories of religion and Philosophy of religion are part of several academic profiles and levels at the Faculty of Philosophy, but their "base" is the Institute for philosophy, where they stand as obligatory (6 ECTS) courses in the fourth and fifth semester of the bachelor's degree program in Philosophy, respectively. The course Philosophy of religion, envisaged as an introduction to the problems of religion, is offered as an elective course to several academic profiles at the faculty (psychology, history of art and archeology, and others), and uses a more pluriperspective, and less technical approach, tailored to the specific academic needs of the particular academic background of these students.

At the master's program (MA) in Philosophy at Institute for philosophy there used to be a module "Philosophy of religion", comprising of the usual general obligatory courses (such as History of philosophy, Methodology, etc.), and at least three courses pertaining to, or adjacent to the discipline, such as: History of the notion of God, Theories of the existence of God, Theodicy, and, for example, the elective Eastern philosophy. This module has been since discontinued, after the shift to a one-year program, instead of the previous two-year program. For a period, MA students who wanted to obtain a master's degree focusing on philosophy of religion were able to choose the courses Theories of the nature of religion and History of God as their main field of study [1]. Starting this academic year (accreditation 2023-), the new MA program "Theoretical philosophy" includes the course Theories on the nature of religion as one of the field-specific electives in the first semester, as well as the course History of the notion of God as one of the main obligatory courses in the second semester [2].

The course Philosophy of religion was being offered at the interdisciplinary program for Interreligious studies in the 2018-2023 accreditation (for 60 and for 120 ECTS) [3; 4] and is being offered re-labelled as Theories on the nature of religion, in the transformed interdisciplinary program for Religious studies (2023-). Additional courses that include some themes from the field of philosophy of religion are offered as electives in the PhD programs: Philosophy and religion, and Religion and morality [5].

The course objectives for Theories of religion at the Institute for philosophy (fourth semester) center around the basic and broadened acquaintance with the theories of the origin and the nature of religion as one of the fundamental human phenomena; the development of the awareness about the necessary interdisciplinarity of the field; and the ability to incorporate the religious categories and beliefs into a broader metaphysical discussion, in preparation for the course Philosophy of religion. Some of the topics covered in the course Theories of religion are: the different theories of the origin and the nature of religion, their main points, plausibility and suitability (and/or discreditation), such as animatism, animism, natur(al)ism, totemism, ancestor worship; the sources and functions of religion, such as the role of religion in the foundation of custom law; the role of religion in the life and identity-forming and identity-affirmation of homo religiosus, and with that, of the religious man's claimed position in the world. Heavy attention is paid to the theories on the sacred (the relationship sacred-profane, mana/sacred-taboo, sacrificial rituals), through the theories of the status and significance of myths as sacred tales, the

importance of sacred rituals in the religious cult, the complexity of the numinous experience and the limitations of language (the problem of ineffability of religious sentiments), the transformation of the sacred and its persistence in the world (myths vs. fables, rite vs. performing art; the use of mythological material in visual arts and literature, the contemporary ritualization of everyday life), leading to the problem of the decline of (the importance of) the sacred and the re-enchantment of reality through other means. Other themes include the relationship between religion and magic, magic and science (and magic as proto-science); the problem of the (in)compatibility between reason and faith; the main points of critique of religion from the last two centuries, and the challenges of the presence and manifestation of religious sentiments (or lack thereof) in the contemporary world [6].

After the material of the Theories of religion course has been successfully covered, and also relying on the fact that the students have finished the courses Medieval and renaissance philosophy and Byzantine philosophy, thus gaining all the necessary categorial framework enabling a substantiated study of the questions of God, the goals of the course Philosophy of religion (fifth semester) are: gaining competences for the identification, analysis, and critical approaches to the different concepts of the divine/God; and perfecting the capabilities for comparative analysis of different philosophical and theological systems, themes, and issues. The course focuses on topics such as the history of the notion of God, from the first ancient reflections, to the contemporary philosophical and theological tendencies to ponder and understand the nature of God; the problem of knowability: the ways in which God can (or cannot) be known; the problem of ineffability of religious experiences, focusing on the negative theology in the Platonist tradition; the intricacies of personal faith and the manifestation and communication of religiousness; the arguments for the existence of God (ontological, cosmological, teleological, the moral order as a reflection of a supremely good deity); arguments against the existence of God (or a good God) faced with the problem of evil, and the various approaches and arguments of theodicy [7].

The MA course Theories on the nature of religion at the Institute for philosophy (theoretical philosophy) offers an in-depth exploration of the different theories of the origin and nature of religion; of religion's functions on an anthropological and societal level, and its connections to other aspects of both archaic and contemporary cultures. The idea is to use the knowledge gained at the undergraduate level, and expand on the relevant topics, with a heavy emphasis on individual research.

This course at the Religious studies interdisciplinary program (where it features as an obligatory course), as it is not a part of a philosophy degree, offers a more individualized approach, depending on the academic profiles and scientific preferences of the students, allowing for different emphases, be they sociological, political, cultural etc.

The MA course History of the notion of God in the theoretical philosophy program at the Institute for philosophy has several didactic goals, or competences/learning outcomes: gaining a confident ability for independent identification and study of, as well as critical approaches to, the different concepts of the divine / God; as well as attaining capabilities for substantiated comparative analysis of different

philosophical and theological approaches, by understanding the outline of the development of the approaches to God through different periods and intellectual cultures, and the need to place them in a broader philosophical context, in order to facilitate critical thinking and independent research. The topics of the course include, but are not limited to: the basic principles of polytheism; the concepts of the divine in Mesopotamia, Ancient Egypt, ancient Greece and Rome, through cultic, mythological, ritual, magico-medical, and various literary sources; the basic principles of (the formation of) monotheism, through and overview of the approaches to God in the Old Testament, as well as the transformation of the concepts in the New Testament; some Christian beliefs on the nature of God, with an accent on particular Christian philosophical conceptions (such as the Logos, the Trinity, the problems of God's energies in the Byzantine authors etc.); some important features and chosen authors of negative theology, dominantly in the Platonist tradition; the problems of mysticism; as well as some contemporary approaches to God by relevant authors chosen in agreement with the students, based on their personal preferences in terms of their overall direction in the MA program.

As it was shown, philosophy of religion represents an integral part of the degree in philosophy, both on an undergraduate and on a graduate level, as well as an important part of other programs at the Faculty of philosophy. The knowledge and capabilities obtained in the

courses covering the topics from the vast and complex field of philosophy of religion play an immense role in the study of metaphysics and philosophy in general, and in the understanding of the interconnectedness of intellectual and practical endeavors in an increasingly pluri-perspective horizon of thoughts and actions, choices and consequences.

References

1. Study program in philosophy, second cycle. (2018). Direction: Philosophy of religion. *Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy*. <http://fzf.ukim.edu.mk/en/philosophy-of-religion-ii/>.
2. Theoretical philosophy program. (2023). *Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy*. <http://fzf.ukim.edu.mk/теоретска-философија/>.
3. 60 ECTS Interreligious studies program. (2018). *Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy*. <http://fzf.ukim.edu.mk/%d1%81%d1%82%d1%83%d0%b4%d0%b8%d1%81%d0%ba%d0%b0-%d0%bf%d1%80%d0%be%d0%b3%d1%80%d0%b0%d0%bc%d0%b0-%d0%bf%d1%80-1-2-5-3-7-2-2-2-2-3-2-2-3-2-2-2-2-2-2-2-2-3/>.
4. 120 ECTS Interreligious studies program. (2018). *Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy*. http://fzf.ukim.edu.mk/%d1%81%d1%82%d1%83%d0%b4%d0%b8%d1%81%d0%ba%d0%b0-%d0%bf%d1%80%d0%be%d0%b3%d1%80%d0%b0%d0%bc%d0%b0-%d0%bf%d1%80-1-2-5-3-7-2-2-2-2-3-2-2-3-2-2-2-2-2-2-2-2-3/#pll_switcher.
5. Study program philosophy third cycle (n.d.). *Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy*. <http://fzf.ukim.edu.mk/%d1%81%d1%82-%d0%bf%d1%80%d0%be%d0%b3%d1%80%d0%b0%d0%bc%d0%b0-%d1%84%d0%b8%d0%bb%d0%be%d0%b7%d0%be%d1%84%d0%b8%d1%98%d0%b0-iii-%d1%86%d0%b8%d0%ba%d0%bb%d1%83%d1%81/>.
6. Theories of Religion. Study program after the first cycle of studies. (n.d.). *Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy*. <http://fzf.ukim.edu.mk/wp-content/uploads/16.Teorii-za-religijata.pdf>.
7. Philosophy of religion. Study program after the first cycle of studies. (n.d.). *Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy*. <http://fzf.ukim.edu.mk/wp-content/uploads/20.Filozofija-na-religijata.pdf>.

Г. Филиппович, канд. філос. наук
військовослужбовець ЗСУ

ФОРМУВАННЯ НОВОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ МІГРАНТІВ У ПЕРІОД РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

У результаті масової міграції українців, викликаной російсько-українською війною, особливо її широкомасштабною фазою від 24.02.2022, відбуваються складні ідентифікаційні процеси у сфері релігійного самовизначення побожних людей. Усталена на 2014 р. діаспорна релігійна ідентичність, яка розумілася як усвідомлена релігійна самототожність і належність до певної традиції українцями діаспори в ситуації їхнього буття в іноетнічній та інорелігійній реальності, нині зазнає істотних змін. Це пов'язано з катастрофічним збільшенням біженців з України, які поповнюють ряди української діаспори, оскільки саме там вони шукають притулку і звичне для себе середовище спілкування.

На відміну від попередніх хвиль переселення, що визначали характер цих міграційних потоків, масова втеча українців у лютому – березні 2022 р. набагато перевершила вибуття середини 40-х років ХХ ст. – час завершення ІІ світової війни. За різними даними, потік біженців становив від 10 до 12 млн українців. Фактично утворюється нова паства, яка потребує постійної духовної опіки. Українські церкви, які вже існували на час масового приїзду українських біженців, і ті, які з'явилися там недавно, відкриваючи нові парафії або місії, не справляються із цим потоком релігійних потреб. Люди народжуються, то хочуть хрещення, умирають, то чекають відспівування, женяться, то просять вінчання. Церкви не встигають сповідувати і причащати охочих не тільки у святкові, але й у звичайні дні. У пошуках осередку, де біженці можуть отримати допомогу – і фі-

нансову, і духовну, переселенці зустрічаються із неочікуваними викликами, про що вже писали експерти:

- виникає загроза розмивання або й цілковитої втрати релігійної ідентичності (відсутність відповідних парафій у більшості населених пунктів, регіонів, куди мігрували українці);
- на тлі настроїв тривоги, розпачу, відчаю, самотності й в умовах відсутності постійного пастирського окормлення з'являються ризики нівеляції, а то й остаточної втрати релігійності як такої;
- посилюється вплив антиукраїнських церковних структур (переважно російських чи проросійських), які діють за кордоном і перетворюють українських переселенців на об'єкт власних ідеологічних диверсій та атак;
- зростають прозелітичні тенденції з боку тих конфесій, які не є традиційно притаманними українським переселенцям, але які використовують зручний для конкретних осіб фактор мови, культурної ідентичності, естетичної привабливості, логістичної вигідності тощо.

У таких нових обставинах опиняється сучасний український емігрант, який має зробити вибір у духовно-релігійних координатах. На жаль, наука не має узагальнених даних про нинішню, воєнну хвилю міграції. Але попередньо стало відомо, що 81 % біженців – це жінки. Переважна більшість мігрантів – вихідці зі Сходу і Півдня України – відповідно 46 % і 16 %. 31% – це біженці із Центру та Півночі. Тільки 8 % – це мешканці західних областей [1]. Можна припустити, що більшість тих, хто виїхав із України, – це ті, які ідентифікували себе як

православні, що належали Українській православній церкві (УПЦ) як найбільш поширеній конфесії на Сході і Півдні України. Нині, перебуваючи в переважно неправославних країнах (25 % Німеччина, 22 % Польща, Чехія 7 %, США 4 %, Велика Британія 4 %, Іспанія 3 %, Італія 3 %, Фінляндія 3 %, Ірландія 3 %), українці нестачу звичного етно-релігійного компонента свого життя компенсують бажанням належати до православної церкви, відвідувати рідні богослужби, сповідатися у свого священника. Тобто брак маркерів національної, а точніше громадянської (як для Сходу і Півдня) ідентичності вони заміщують православною. Але реалізувати за кордоном цю православність саме як українську православність не так просто.

Мігранти останньої хвилі потрапили у своєрідну пастку: вони не можуть бути членами громад Православної Церкви України (ПЦУ), оскільки згідно з Томосом ПЦУ не мають права створювати парафії за кордоном. Усі проукраїнські парафії в Європі перебувають в юрисдикції не ПЦУ, а Константинопольського Патріархату (КП). Позиція місцевих єпископів КП не завжди лояльна до українських вірних та їх священників, що проявляється в ігноруванні власне українських потреб, послідовності богослужб, оренді приміщень під літургію, користування церковним начинням тощо.

До священників УПЦ МП у зв'язку з негативним ставленням до Росії через московську агресію українські біженці ходити не хочуть, але вимушені. У Європі для духовної опіки вірян від Української Православної Церкви (УПЦ МП) станом на серпень 2023 р. офіційно перебували 42 священники в 15 європейських країнах. За даними самої УПЦ МП, станом на кінець 2022 р. за кордоном уже працювали 32 парафії цієї церкви. Більшість функціонували саме при російських храмах.

Після 24 лютого парафії УПЦ стали відкриватися активніше. Служби відбувалися у католицьких і протестантських або православних церквах іншої юрисдикції, наприклад сербської та румунської [2]. Але щоб потрапити українцям у ці храми, їм треба вказати, за словами архімандрита УПЦ МП Гавриїла, на свою належність до РПЦ. Тобто УПЦ МП не має офіційного статусу як автономної структури серед православних церков Європи.

Саме тому українських православних біженців часто можна бачити в храмах РПЦ або РПЦЗ. Під впливом священників цих громад формується неукраїнська релігійна ідентичність, з якою ТПО, які мають намір повернутися після війни додому, поповняють ряди вірних УПЦ в Україні.

Створена в жовтні 2023 р. Місія капеланської допомоги вірним ПЦУ, які внаслідок війни тимчасово перебувають поза межами України, є тимчасовим розв'язком проблеми, який не задовольняє повною мірою потреби українців за кордоном, серед яких достатньо свідомих громадян, які хотіли б бути парафіянами саме української церкви без московських коренів.

Фрагментація православного середовища за кордоном, яке представлено багатьма церквами різної юрисдикції, тільки заплутує українського мігранта у своєму релігійному самовизначенні. А малоресурсність саме українських церков, відсутність стаціонарних громад ПЦУ, невідповідність її кліриків служити в іншомовному середовищі, штовхає українців за кордоном до

змін своєї релігійної ідентичності і часто – не на користь власне православно-українській.

Частково ідентифікаційне напруження в емігрантському українському середовищі Європи знімає історично присутня там УГКЦ. Для неї, яка пережила виклики глобалізаційної доби, коли під загрозою опинилося подальше існування українських національних церков у діаспорі та збереження етнорелігійної ідентичності тамтешніх українців, прибуття нових українців сповнило певною надією відродити українську діаспору загалом. Передвоєнний кризовий стан української діаспори, спричинений як внутрішніми, так і зовнішніми чинниками, серед яких ризики денаціоналізації, знеукраїнення, конфесійна і церковна розділеність народу, байдужість української держави до своїх закордонних співвітчизників, що загрожує українській ідентичності, активізував Церкву. Вона, крім розв'язання суто побутових проблем, пов'язаних із напливом біженців з України, взялася за діяльність, спрямовану на самоідентифікацію українських мігрантів, використовуючи такі важливі індикатори ідентичності, як традиції та звичаї, мова та історична пам'ять, християнські інституції. Сучасні тенденції змін у свідомості українських біженців, спричинені викликами російсько-української війни, мають бути підкріплені християнськими цінностями, ідеями християнського єкуменізму, братської любові. Розробляючи нові стратегії присутності Церкви в Європі, синод УГКЦ, який відбувся у вересні 2023 р., особливу увагу приділив зціленню ран, заподіяних війною, куди окремим пунктом потрапляють родини, жінки і діти, які постраждали від війни і які становлять більшість серед біженців. У своєму постсинодальному Посланні "Я тебе не покину" УГКЦ закликає Бога залікувати "рани нашого народу, нехай витре сльози з обличч страждених і скорботних, нехай збере розсіяних і поверне до рідної землі, щоб ми, об'єднані у вірі, мирі й безпеці, з надією дивилися у майбутнє і будували це майбутнє під материнською опікою Пресвятої Богородиці і за заступництвом усіх святих і праведних української землі!" [3].

Сьогодні як ніколи важливо посилити координацію і зв'язок православних, греко-католицьких церков, протестантських спільнот в Україні і за кордоном, щоб спільними зусиллями забезпечити потреби нової міграційної хвилі українців у духовній опіці. Назріла потреба оновити міграційну політику держави, залучити церкви до її реалізації, забезпечуючи участь релігійних організацій в обороні незалежності України від російського агресора і тут, в Україні, і за кордоном, де ведеться битва за релігійну ідентичність наших мігрантів.

Список використаних джерел

1. Українці за кордоном. Як повернути? *YOUkraina*. 2023. <https://youkraina.com.ua/files/УКРАЇНЦІ%20ЗА%20КОРДОНОМ%20-%20Як%20повернути.pdf>
2. Десантники Кирила: українці в Європі потрапляють в тенета УПЦ МП. Район закордон. 2023, 21 жовтня. <https://zakordon.rayon.in.ua/topics/643237-desantniki-kirila-ukraintsi-v-evropi-potraplyayut-v-teneta-upts-mp>
3. Австралійка запроваджує в Україні унікальну навчальну програму. Синод єпископів УГКЦ. 2019, 6 серпня. <https://synod.ugcc.ua/data/ya-tebe-ne-pokynu-posynodalne-poslannya-synodu-pyskopiv-ugkts-2023-roku-1322>

Л. Г. Филиппович, д-р. філос. наук, проф.
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди
Національної Академії наук України, Київ, Україна

ФЕНОМЕН ІГОРЯ КОЗЛОВСЬКОГО. УЧЕНИЙ ХХІ СТОЛІТТЯ

Ігор Козловський – відомий громадський діяч, історик, філософ, релігієзнавець, письменник. Сьогодні про нього можна прочитати в багатьох довідкових виданнях, енциклопедіях як про в'язня совісті, який 700 днів був у полоні в так званій ДНР. Його спадщина, така багатогранна, присутня у соціальних мережах у вигляді інтерв'ю, лекцій, виступів на конференціях. Він є автором десятків книжок і поетичних збірок, сотень наукових праць. Його інтелектуальний доробок чекає на своїх дослідників, але вже зараз можна окреслити те, що робить Ігоря Козловського унікальним дослідником, феноменом у гуманітарній науці.

Коли ж поглянути на його шлях в науці, то він видається доволі типовим. Нічого надприродного, крім негамовної жаги до пізнання і кропіткої щоденної праці. Козловський закінчив Донецький державний університет, історичний факультет, з червоним дипломом, якому відкрились двері в аспірантуру, де він і навчався. Але паралельно працював у сфері державного управління як спеціаліст із державно-церковних відносин. Отут і проявився повною мірою талант Ігоря Козловського як дослідника і як практика. Закономірно його дослід від потребував узагальнення, що врешті реалізувалося у захисті дисертації. Здобувши (абсолютно заслужено) у 2012 р. в Інституті філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України науковий ступінь кандидата історичних наук за дисертаційне дослідження "Церква Христова" (Church of Christ) у контексті Реставраційного руху в християнстві: передумови виникнення, етапи розвитку і проблеми сьогодення" [1], Козловський відкривав й інші теми. Насправді сфера його наукових інтересів була настільки широкою, що поставало питання, з якої теми захищати дисертацію. Учений доволі впевнено себе почував у питаннях історії та сучасного стану релігій світу, історії релігій в Україні, теорії і практиці містицизму, нових релігійних течій, авраамічних і дхармічних релігій тощо. Маючи унікальну пам'ять, він міг цитувати священні писання усіх духовних традицій, праці відомих релігійних і нерелігійних діячів. Він пам'ятав тисячі імен, подій, дат, назви місць і країн, культурних стилів і письменницьких жанрів. А для науковця – це незамінний інструмент заглиблення у сутність життя, у фундаментальні інтерпретації духовного досвіду людства, розуміння природи людини, зокрема й людини релігійної.

Перебираючи нині написані І. Козловським книжки, дивуєшся, як одна людина створила фактично цілу бібліотеку з історії різних релігійних течій і церков. Завдяки йому ми знаємо про суфізм і єзидизм, про коптів і ассирійців, про мусульман і християн. Чи не вперше на пострадянському просторі саме від Козловського ми дізналися про релігійний містицизм. І окрема тема, яка цікавила Ігоря Анатолійовича не тільки як теорія, а передусім як практика, це тема йоги. Колиш запитала в Козловського: "З чого починати знайомство з йогою?" "Читайте мою "Древо йоги" [2]. А потім?

А потім завдяки "Центру Дискавері", який заснував сам Ігор Козловський, з'явилась йогоїчна серія: Йога – шлях до себе, Прана – енергія життя, Бінду вісарга садхана, Тратака садхана (тантричні таємниці), Йога Лотосових Стоп, Введення в янтра-йогу, Основи лайя-йоги, Свастха йога, Кундаліні йога, Свара-йога і неті-

садхана, Тантра-йога, Буддхі-йога, Бхакті-йога і багато інших уточнювальних, важко вимовних тем досліджень.

Серед глибоко теоретичних праць, які завжди базувалися не тільки на доброму знанні джерел, але й на реальній персональній практиці-випробуванні отриманих знань, знайдемо дещо несподівані, але і досі запитувані широкою громадськістю теми: Кулінарно-дієтологічне мистецтво в йозі та аюрведі, Кайя-кальпа – легендарна практика омолодження і довголіття, Традиційна омолоджувальна косметологія в йозі та аюрведі. У його доробку знайдуться не тільки тексти про кулінарію чи косметологію, про піратів чи бойові мистецтва, пісенну спадщину українських степовиків, але й відповідні шедеври його кулінарних досліджень та творчості, численні відзнаки і нагороди від українських та міжнародних організацій.

Але центральною темою для нього завжди була релігія, якою, звісно, не обмежувалася наукова допитливість Козловського. Він міг годинами розповідати про кашкетників чи лютеран, анахоретів чи бодхісатв, про патріархів і римських пап, з якими особисто був знайомий. Його знання релігії не знали ні часових, ні географічних меж.

Надзвичайно ерудована, енциклопедично обізнана, начитана і при цьому – відкрита для спілкування, проста, але не простенька в розмові людина, з широкою гамою вихованих почуттів, з розвинутим, за словами самого Ігоря Анатолійовича, емоційним інтелектом. Свої, здавалось, безмежні знання, які він щодня безперестанку накопичував, Козловський не перетворив на приватну власність. Він щедро ділився цим багатством з усіма, хто потребував, явно чи неявно, його знань, його слова, його думки, оцінки, враження, аналітики.

Однієї цієї сфери життя – наукової – точно вистачило би на пільне і цікаве життя якогось ученого. Але Ігор Козловський у силу надзвичайного життєлюбства сам долучався і всіх навколо себе затягував у різні проекти, асоціації, рухи. Це завдяки йому було створено релігієзнавчий факультет у Донецьку спочатку в приватному виші (ДІСО – Донецький інститут соціальної освіти, він є також його співзасновником), а пізніше в державному виші (ДУІШІ – Державний університет інформатики і штучного інтелекту). Це він організував Центр релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних стосунків, ставши його президентом. Тільки такого авторитетного вченого, як Козловський, донецькі дослідники релігії обрали керівником Донецького обласного осередку Української асоціації релігієзнавців. Крім того, Козловський встигав керувати ще і "Центром Дискавері", а як віцепрезидент – Українським центром ісламознавчих досліджень. Він був членом PEN Ukraine (Українського осередку Міжнародного ПЕН-клубу), членом правління Центру громадянських свобод, дійсним членом НТШ в Україні, членом ініціативної групи "Першого грудня" тощо.

Широкий загал знає Козловського як активного медіатора міжрелігійних діалогів, коментатора багатьох ЗМІ, лектора, публіциста, консультанта багатьох державних і недержавних, приватних, бізнесових структур, члена безлічі експертних комісій. За свою невтомну активність він нагороджений різноманітними нагорода-

ми – державними, в Україні і за кордоном, релігійними, мистецькими, правозахисними.

Усе це дає підстави говорити про феномен Козловського. Людина – оркестр. Він, який народився в середині XX ст., став символом ученого XXI століття. Бо він був тим, хто постійно випереджав свій час, він був на крок попереду своїх однолітків, своїх сучасників. За ним тягнулася молодь, яка так і не догнала його. Бо він у свої 69 відчував життя як 20-літній. Він ще в 90-х роках мислив майбутнім, мислив нестандартно, оригінально, інколи парадоксально. Ґрунтовний і масштабний, ерудований і потужний інтелектуал, а водночас людяний і світлий, відкритий і добрий, делікатний і уважний, принциповий і послідовний. Надзвичайно обдарованим, від-

даним високим людським ідеалам, серед яких любов до ближнього, до наукової й освітянської спільноти, до батьківщини, до людства були визначальними – таким ми, його колеги науковці з Інституту філософії НАНУ, де він працював останні 5 років, пам'ятаємо його. 6 вересня 2023 р. серце Ігоря Анатолійовича Козловського раптово зупинилося. Але вчений XXI століття продовжує жити в нас і з нами.

Список використаних джерел

1. Козловський І. А. "Церква Христова" (Church of Christ) в контексті реставраційного руху в християнстві: передумови виникнення, етапи розвитку і проблеми сьогодення : дис. канд. іст. наук : 09.00.11. Київ, 2012. 210 с.
2. Козловский И. А. Древо йоги. Донецк, 2010.

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

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Є. В. Нетецька, канд. філос. наук, асист.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЯ І АТЕЇЗМ В КНР В КУРСАХ І СПЕЦКУРСАХ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Карта релігій у Китайській Народній Республіці складається з китайських народних релігій – конфуціанства і даосизму, зі світових релігій – буддизму, ісламу, християнства, а також релігій етнічних меншин. Конституція країни гарантує право громадян на свободу віросповідання. Правляча комуністична партія проводить у країні ліберально-контролювальну політику відносно релігій. Натомість стосовно членів партії декларується заборона пошуку істини і втіхи в релігії, підкреслюється, що комуністи мають бути марксистами-атеїстами. Водночас багатоманітна палітра релігій сучасного Китаю зобов'язує членів партії вникати в релігійні доктрини для підтримки соціальної гармонії у суспільстві [1].

Така реальність відносно релігійної ситуації в країні зумовлює специфіку вивчення світових релігій у КНР загалом і китайських етнонаціональних зокрема, у курсах і спецкурсах "Релігієзнавства". Зупинимось на останніх у межах нашого дослідження.

Виникнення конфуціанства завжди пов'язується зі стародавнім Китаєм, із його специфікою релігійної структури і психологічних особливостей мислення, усієї духовної орієнтації.

Практичний китаєць багато не замислювався над таємницями буття і проблемами життя і смерті, проте він завжди бачив перед собою еталон доброчесності і вважав за свій священний обов'язок йому наслідувати. Китаєць понад усе цінує матеріальну оболонку, себто своє матеріальне життя. Величезними і загальнознайними пророками тут вважалися насамперед ті, хто вчив жити гідно й відповідно до заведених норм – жити заради життя, а не в ім'я благополуччя на тім світі чи порятунку від страждань.

Усі ці специфічні особливості системи цінностей, що склалися у Китаї за Конфуція (історична особа), підготували країну до сприйняття тих принципів і норм життя, які відомі під назвою "конфуціанство". Суть їх зводилася до відособлення ірраціональних основ релігії і звеличення раціональних основ етики, підпорядкування релігійноетичних норм вимогам соціальної політики й адміністрації.

Не будучи релігією у повному розумінні слова, конфуціанство стало більшим, ніж просто релігія. Конфуціанство – це і політика, і адміністративна система, і вер-

ховний регулятор економічних та соціальних процесів – тобто основа всього китайського способу життя, принцип організації китайського суспільства, квінтесенція китайської цивілізації.

Можна сказати, що саме завдяки конфуціанству з усім його культом стародавності й консерватизмом китайська держава і суспільство не тільки проіснували понад дві тисячі років у майже незмінному вигляді, а й засвоїли гігантську силу консервативної інерції.

Понад дві тисячі років конфуціанство формувало уми й почуття китайців, впливало на їхні переконання, психологію, поведінку, мислення, сприймання, на їхній побут і спосіб життя.

У цьому розумінні конфуціанство не поступається жодній із великих релігій світу. Протягом усієї історії верхи китайського суспільства жили за конфуціанськими нормами, виконуючи обряди й ритуали на честь предків, неба і землі.

Будь-хто з тих, хто стояв вище від рівня простолудинів або намагався висунутися з його середовища, повинен був підкорити своє життя дотриманню цих норм і церемоній; без їх знання й дотримання ніхто не міг розраховувати на повагу, престиж, успіх у житті. Але ні суспільство загалом, ні окрема людина, хоч як вони були би скуті офіційними догмами конфуціанства, не могли завжди керуватися тільки ними. Треба було хоч інколи ковтнути повітря, віддихатися. Роль духовно-ідеологічної віддушини відіграв у Китаї даосизм.

Даосизм виник у Китаї одночасно з ученням Конфуція як самостійна філософська доктрина. Засновником філософії даосів вважається давньокитайський філософ Лао-Цзи. Жодних достовірних відомостей історичного або біографічного характеру стосовно нього в джерелах немає.

У легендарному трактаті "Дао де цзин" ним викладені основи даосизму [2]. У центрі доктрини – учення про великий Дао, загальний Закон і Абсолют. У трактаті йдеться про те, що життя і смерть – поняття відносні, але наголошувалося на житті, на тому, як його треба організувати. Містичний ухил у цьому трактаті, який виявлявся, зокрема, у нагадуваннях про фантастичне довогліття (800–1200 років) і навіть безсмертя, яких можуть досягти праведні відлюдники, що приєдналися

© Харьковченко Е. А., Нетецька Е. В., 2023

до Дао, відіграв значну роль у трансформації філософського даосизму в даосизм релігійний.

Проповідь довголіття і безсмертя забезпечила даоським проповідникам популярність у народі й прихильність імператорів. Офіційна підтримка допомогла даосизмові вижити й зміцнитися в умовах панування конфуціанства, але, вистоявши, даосизм теж змінився. Облишивши метафізичні спекуляції на тему Дао і Де, відмовившись від відлюдності з ідеєю увей (недіяння), даоські проповідники і маги активізували свою діяльність серед народу, уміло синтезували філософські ідеї "Дао де цзин" з віруваннями насамперед селянських мас, а також потурбувалися, щоб ці ідеї у вигляді міфів і легенд почали широко популяризуватися.

Зміцнивши за рахунок дальшого опрацювання своєї теорії, даоси в Китаї зуміли стати необхідною і незамінною частиною духовної культури країни й народу, розселившись по всій країні. Опорними пунктами даосизму стали великі монастирі, що будувалися повсюдно, де вчені даоські маги й проповідники наворачтали неофітів, знайомлячи їх з основами теорії безсмертя. Даоські виховували й лікарів, одержавши початкову освіту, розходилися по Китаю і практично зливалися з підданими Піднебесної, не відрізняючись від них ні одягом, ні способом життя – тільки професією. Остання з часом перетворю-

валася на спадкове ремесло. Для оволодіння ним не було потреби в окремому навчанні – треба було тільки засвідчити свій професійний рівень і одержати від властей сертифікат на право займатися власною справою.

Протягом віків даосизм переживав злети й падіння, підтримку і гоніння, а іноді, щоправда на короткий час, ставав офіційною ідеологією якої-небудь із династій. Даосизм був необхідний і освіченим верхам, і малоосвіченим низам китайського суспільства.

Отже, китайські етнонаціональні релігії є певною системою, що поширювалася у межах етнічних територій, що існували в той чи інший час, їхня історія тісно пов'язана з історією держави. Частина їхніх концептів передавала дещо зі свого арсеналу іншим моделям релігійності, деякі існують і тепер, певною мірою трансформувалися і пристосовувалися до сучасних реалій життя.

Правильне орієнтування у сфері релігійно-церковних питань як доктринально-догматичного, так і практичного характеру історії релігій однієї з найбільших економік світу – КНР – необхідна умова гуманітарної підготовки фахівця з релігієзнавства.

Список використаних джерел

1. Харьковченко Е. А. Релігієзнавство : підручник. Київ, 2019.
2. Лао-цзи. Дао де цзин. Київ, 2020.

Г. А. Целковський, канд. філос. наук, докторант
Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Київ, Україна

ПОНЯТІЙНИЙ СКЛАДНИК ТЕОРІЇ ТА МЕТОДОЛОГІЇ

На сьогодні використання поняття "цифровий" поширюється на всі галузі наукових досліджень. Це поняття позначає нову реальність, що визначає наше теперішнє буття та нашу діяльність. У гуманітарних науках сформувався міждисциплінарний проєкт Digital Humanities, що ставить собі за мету дослідити цифрові або дигітальні явища в усій їх сукупності. Термін "дигітальний" синонімічний щодо терміна "цифровий", але часто використовується як субстанційне поняття – дигітальність (цифровість), що характеризує природу досліджуваного явища, тоді як термін "цифровий" визначає методи та практичне застосування – цифрові методи, цифровізація.

Для релігієзнавства важливим є розрізнення застосування цього терміна щодо релігійних явищ. На сьогодні стабільним поняттям є Digital religion (цифрова / дигітальна релігія), що власне позначає сукупність релігійних явищ у цифровій реальності та методи дослідження цих явищ. Цифрова релігія стає в один ряд аналогічних явищ: цифровий уряд, цифровий банкінг, цифрова війна, що визначає не тільки новий вимір буття цих явищ, але й есенціальні зміни.

Звісно, що традиційні явища, інститути так само присутні в цифровій реальності, до якої звертаються як до комунікативного середовища, можливості розширити власну присутність та зв'язки. Але в такому разі релігія або уряд не стають цифровими, тому що не змінюють власного сутнісного характеру, а саме особистісний, не опосередкований алгоритмами та машинними рішеннями. Christopher Helland виокремлює три рівні присутності релігії у цифровому просторі: "По-перше, у цифровій культурі з'являються нові й нові форми релігійної діяльності та практик. По-друге, традиційні релігії та традиційні релігійні інститути чітко встановлюють сильну присутність в Інтернеті, що допомагає підтримувати їхні традиції та системи віру-

вань. Однак існує і третій простір, «велика, мінлива й еволюційна категорія поза ними, де широкий спектр старих традицій, нових традицій, нетрадиційних релігій, гібридних традицій і агресивних "анти" традицій знаходять місце в цифровому просторі» [3, с. 178].

Розмежовуючи "релігія-онлайн" та "онлайн-релігія", – першу як присутність традиційних релігій у мережі, а другу як новітню форму релігії, що виникає у мережі, К. Хелланд намагається прояснити сукупність дигітальних форм релігій. В Україні натомість існує теоретико-методологічне різноманіття понять, що походять із розвитку технологій: віртуальна релігія [4; 7], медіарелігія [5], онлайн-релігія [6], інтернет-релігія, кіберрелігія. Вочевидь, ідеться про явища, що мають спільну сутність, але різні прояви. Спільна сутність полягає в існуванні релігії в новій реальності – цифровій, тобто опосередкованій обчислювальними машинами. Віртуальність, кібер, медіа та інтернет (онлайн) є продуктами взаємодії людини з машинами шляхом цифровізації досвіду. Безумовно, кожен феномен розкриває цілу палітру власних відтінків та складників: віртуальність – множинність світів; кібер – взаємообумовлення людини та технологій; медіа – інформаційні та комунікативні виміри релігії; онлайн – дистант та подолання просторової обумовленості людської діяльності. Власне методологія Digital Religion і спрямована на вивчення цих феноменів.

Застосування поняття "цифровий" у методологічному сенсі – цифрова антропологія, цифрова культурологія – Digital Humanities та інших субдисциплін, що вивчають вищевказані явища і Homo Digitalis загалом, указують на методологічний потенціал цього напрямку. Цифрова методологія має подвійний сенс – вивчати цифрові явища або вивчати явища цифровими методами. Наприклад, у Цюрихському університеті вже наявні дослідницькі програми з вивчення Digital religion з керівником Б. Сінглер

© Целковський Г. А., 2023

(Beth Singler). Концепцію цифрових традицій, таких як "цифровий юдаїзм", "цифрове християнство" просуває дослідниця Техаського університету Г. Кемпбел (Heidi A. Campbell) та соціолог релігії К. Гелланд (Christopher Helland), який власне досліджує дигітальні релігії через феномени віртуальності, онлайн та медіа.

Г. Кемпбел просуває дисциплінарний проект Digital Religion Study (вивчення дигітальних релігій), уникаючи використання Digital Religious Studies (дигітальне релігієзнавство), оскільки в першому варіанті вивчення дигітальних релігій не означає релігієзнавство, а міждисциплінарне утворення [1]. Але в іншому місці Г. Кемпбел наголошує: "Дигітальне релігієзнавство – це підхід до вивчення релігії, зосереджений на тому, як релігійні уявлення, вірування та практики усталених офлайн інституцій та спільнот перетинаються з динамічними проявами духовності та формами релігійності, що можна знайти онлайн, у соцмережах або в інших технологічно опосередкованих контекстах" [1]. Мною перекладено Digital Religion Study саме як "дигітальне релігієзнавство", тому що в цьому визначенні Г. Кемпбел ідеться власне про релігієзнавство як науку про релігії у всіх її проявах, а поняття "цифровий" розуміється не стільки як методологія, а як природа явищ.

Отже, можна окреслити дигітальні дослідження релігії таким чином: дослідження традиційних релігій у цифровій реальності (релігієзнавство), дослідження цифрових релігійних новоутворень, таких як: онлайн-релігії, інтер-

нет-церкви, кіберрелігії, цифрові культи (міждисциплінарні проекти), цифрові методи дослідження релігії (Digital Humanities). Дигітальне релігієзнавство поки не має інституційного статусу в Україні, але послуговуватися цим терміном можливо, покладаючись на зазначену проблематику та понятійний апарат.

Список використаних джерел

1. Campbell H. A. The dynamic future of digital religion studies. *Stepping back and looking ahead: twelve years of studying religious contact at the kate hamburger kolleg bochum* : conference of the Käte Hamburger Kolleg, Leiden, 4 September 2023. P. 217–236. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004549319_009.
2. Campbell H. A., Vitullo A. Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies. *Church, Communication and Culture*. 2016. Vol. 1, No. 1. P. 73–89. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/23753234.2016.1181301>
3. Helland C. Digital Religion // *Handbook of Religion and Society* / Ed. by D. Yamane. Cham, 2016. P. 177–196. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-31395-5_10
4. Богачевський П. С. Концепт віртуальності в сучасній методологічній свідомості : дис. канд. філос. наук : 09.00.09. Київ, 2015.
5. Коструба Н. С. Медіарелігійність як чинник конструктивного самозбереження особистості. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Психологія*. 2022. Вип. 3. С. 10–14. <https://doi.org/10.32782/psy-visnyk/2022.3.2>
6. Ломачинська С. В. Релігійна Інтернет-комунікація у місійній діяльності християнських церков в Україні : дис. канд. філос. наук : 09.00.11 Житомир, 2018. 217 с.
7. Севаст'янів У. П. Віртуальна реальність як чинник трансформацій форм релігійності сучасної людини : дис. канд. філос. наук : 09.00.11 Житомир, 2019. 222 с.

Д. Чувашова, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВЧО-СМИСЛОВИЙ ДІАПАЗОН ТЛУМАЧЕННЯ МІФОЛОГІЧНИХ І БІБЛІЙНИХ ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ

У найскрутніший час національної історії, коли Україна відстоює власну незалежність, роль жінки важко переоцінити. Ми стикнулися з агресивною політикою РФ, у відповідь на яку згуртувалася уся держава. Чоловіки та жінки спільно боронять державу, а суспільні та релігійні інститути повною мірою залучилися до захисту національно-культурних цінностей, спадковість яких засвідчена тривалою традицією, що включає здобуті ідеали вірності, щирості, любові. Як і до 2022 року, Україна стоїть на сторожі тих загальнолюдських цінностей, складниками яких є свобода особистості та свобода совісті.

На сучасному етапі розвитку українського суспільства, коли проголошені свобода вибору, свобода слова, думки й віросповідання розглядаються як фундаментальні складники культури, що обумовлює його інтеграцію до європейської спільноти, стає актуальним звернення до міфологічних жіночих образів (далі – МЖО) у християнській традиції. Толерантне ставлення суспільства до релігійності в добу постмодерну підсилює відчуття свободи у світлі історичної пам'яті, дозволяє осмислити "міф" як "код світового мистецтва", охарактеризувати основні міфологічні жіночі образи та описати цінності та якості давніх жінок у релігійному мистецтві [2]. Це зумовлено тим, що вони пов'язані з особливою реальністю митця, цінностями доби, видами образності, заснованими не на предметності, а на можливостях уяви та особливостях світогляду в християнстві.

Доцільність ґрунтовного аналізу релігієзнавчо-смыслового діапазону тлумачення МЖО і біблійських жіночих образів (БЖО) пов'язана також із переосмис-

ленням місця та значення жінки в сучасному суспільстві. Це пов'язано з глобалізаційними процесами, які супроводжуються зростанням феміністичних рухів та теорій. Такі тенденції і становлять причину втрати справжнього розуміння онтології жіночності. Відповідно до цього постає проблема "quaerere pro femina" (пошуку жінки – лат.), тобто проблема розуміння її природи, специфіки та сенсу у світі.

Водночас можна ще зазначити, що в науковій літературі не одне століття побуває думка про упереджене ставлення язичництва та християнства до феномену жінки. Така позиція призводить до радикальних (у сенсі негативному) умовиводів про сутність жінки в суспільстві та в житті чоловіка.

Натомість висвітлення та розкриття трансформації МЖО у християнській традиції (БЖО) дозволить, на нашу думку, чіткіше зрозуміти справжній погляд релігій на покликання жінки в тяжких умовах сьогодення, переосмислити вплив античних та біблійних уявлень про жіночі образи на вітчизняну духовність і культуру [1].

Таким чином, висвітливши теоретичні основи тлумачення МЖО у християнській традиції, можна зробити висновок, що ця проблематика має багатогранний характер. Це зумовлено тим, що в релігієзнавчій зокрема та соціогуманітарній галузі загалом наразі існують кілька шкіл експлікації міфу та міфологічних образів: антропологічна, апологетична, історико-філологічна, натуралістична, психологічна, символічна, соціологічна, ритуальна, функціональна. Усе це створює, з одного боку, складність експлікації тих чи інших МЖО, а, з іншого

боку, дозволяє всебічно їх осмислити, виставити їх релігієзнавчо-смысловий діапазон.

Існуючи як духовний "ровесником" кожного століття, міф надає християнському змісту можливість проявляти свої смыслові енергії, змінюючи їх інтенсивність залежно від часу, місця і культурно-історичних умов, у яких вони сприймаються. Однак, якби основні події життя Христа були виражені не в міфічній, а в раціоналістичній формі, то в цьому разі була б обмежена вільність руху їхнього змісту з тієї причини, що поняття завжди прагне зафіксувати зміст у певних чітко виражених схемах. Крім того, на відміну від міфу, поняття перебуває у залежності від культурно-історичних умов, у яких воно створюється, будучи обумовленим рівнем теоретичного розвитку, якого досягла людина в певну епоху. Теоретичні знання людини постійно прогресують – те, що було "вершиною" для однієї епохи, стає "вчорашнім днем" для наукового релігієзнавчого мислення наступних часів. Понятійна виразність схильна до старіння – їй не дано поставати перед людьми різних віків однаково "свіжою, юною і сучасною".

А тому можна припустити, що, якби християнський зміст було оформлено в поняттях, адекватних рівню розвитку людського мислення певної епохи, то в наступний історичний період, зазначений новим рівнем науково-технічного розвитку, воно вже виглядало би застарілим і несучасним, недостатнім. Кожна епоха вимагатиме його трансформації в новій, сучасній термінології-діапазоні. Однак стосовно міфу така потреба в штучному оновленні, у створенні штучного смыслового руху просто не виникає, бо міф завжди "вже" за самою своєю природою співприсутній історії, не випадаючи в минуле, не застаріваючи, але зберігаючи силу і свіжість свого звучання.

Список використаних джерел

1. Чувашова Д. Д. Жіночі образи в новозавітній традиції. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2016. Вип. 4. С. 156–163. http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2016_4_23.
2. Чувашова Д. Т. Ціннісно-смыслові особливості міфологічних жіночих образів. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. 2016. № 2. С. 128–131. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnau_f_2016_2_34.

П. М. Ямчук, д-р філос. наук, проф., академік НАН ВО України
Уманський національний університет садівництва, Умань, Україна

МИТРОПОЛИТ ВАСИЛЬ ЛИПКІВСЬКИЙ: АКТУАЛЬНІ АСПЕКТИ ЙОГО СВІТОГЛЯДУ ТА ДІАРИШУ В КОНТЕКСТІ ХХІ СТОЛІТТЯ

Тема, винесена в заголовок, на перший погляд, може видатись контроверсійною, адже всім відомі дати життя фундатора Української Автокефальної Православної Церкви – митрополита Василя Липківського. Утім, насправді жодної невідповідності в датах не існує, якщо говоримо не про хронологію, а про неозорий духовно-інтелектуальний спадок, який залишив багатьом поколінням митрополит Василь. Цей спадок оприявнюється не лише в його проповідях, духовних настановках, повчаннях пастиря вірним Православ'ю, не лише в потужній багатоаспектній, масштабній роботі для розбудови УАПЦ, яку митрополит здійснював під постійним тиском безбожницького тоталітарного режиму, а й передусім в актуальності та неперебутній силі його ідей, які ще слід повсякчас осмислювати та актуалізувати в новітніх реаліях.

У виданій у Черкасах у 2019 р. книзі "Митрополит Василь Липківський. Відродження Церкви в Україні" міститься вагомий й досі належним чином не осмислений обшир ідей від сучасних йому часів та до далекого для нього тоді українського й світового майбутнього. У проповіді "Христова освіта і сліпі бандуристи" (Неділя 31 по Трійці) митрополит Василь ясно й правдомовно характеризує московську церкву та її диктатуру на освячених Володимиром-Хрестителем київських землях, зазначає: "Любі брати і сестри! Коли в історії всіх народів, у їхньому духовному житті багато значать сліпі базарні співці, читачі, то в історії українського народу кобзарі, бандуристи мають величезне значення. Ці сліпці були в нашому народі справжнім вогнищем народної свідомості, народної віри, народної пісні, оповідань про минуле, закликів до кращого... вони вбирали в себе все добре і лихе, що хвилювало народне життя наше, всі ті біди і страждання, усі ті війни і муки невилічності, всі кроки піднесення релігійного, національного, і все це відбивали у своїх думах, піснях, казаннях, в своїх жалібних співах" [1, с. 218].

Для сьогоденного розуміння тогочасної реальності є важливими концепти, ще у ХХ столітті сформульовані в

цитованій проповіді митрополита Василя. Архетипи "кобзар", "бандурист" означають не лише історичну реальність, а й богословське і, дещо меншою мірою, філософсько-релігієзнавче трактування природи присутності українців у світовому обширові.

Ясна єдність Духу і мови розгортається у цій проповіді митрополита Василя далі: "А мова рідна? Коли московська неволя вигнала з наших церков нашу рідну побожну пісню, нашу рідну мову, наші канти, де вони збереглися? Як до нас схоронилися? У лірників, кобзарів, у жебраків.... І коли величчя в нас представники Російської церкви і нації називають нашу мову, нашу церкву, наші співи, канти базарними, то це справді так. Лише на базарах у лірників збереглися, заховалися до наших часів крихти з того величезного історичного скарбу, який являли собою українські давні народні оповідання, думи, канти, співи, і який так вперто намагались доценту знищити наші російські керівники. Отже, величезне значення мають наші лірники, кобзарі і для нашої матері України, і, зокрема, для нашої церкви Української, їм наш народ найбільше мусить бути вдячний і за свою національну, і за релігійну свідомість" [1, с. 219].

Поміркуймо. Якби, загальновідомо ж, що муза Кліо не знає умовного способу, але все ж таки – "якби" оця вигнана "московською неволею з наших церков наша рідна побожна пісня, наша рідна мова, наші канти" не "схоронилася... у лірників, кобзарів, у жебраків", у "кантах базарних", чи збереглася би сама, вигнана росіянами із побудованих українцями ще від Володимирівського Хрещення українська духовно-інтелектуальна, а отже – буттєва ідентичність, чи збереглася би вигнана чужинцями з українських, українцями збудованих, українцями намоленних церков на базари, приречена на жебракування, на лірництво наша духовно-інтелектуальна ідентичність, і чи стала би оберегом подальшого збереження української національної самоідентифікації? А відтак, то чи зберегли би ми самих себе впродовж, м'яко кажучи, несприятливих до самої присутності українців у світі століть?

© Ямчук П. М., 2023

Цілком очевидно, що вигнану чужинцями з українських храмів на базари мову та українські православні традиції і звичаї зберіг Господь Бог. У нарешті повноосвяжено опублікованому "Щоденникові" Олександра Довженка міститься рецептивна філософема, яка засвідчує збереження саме українськими "базарниками" під час окупації України німецькими нацистами в часи II Світової війни української колядки. У записові від 11 грудня 1943 року міститься такий спогад: "Мати розповіла мені, як позаминулої зими, вигнані німцями, зимували вони з батьком десь на Бессарабському ринку в темній холодній кімнатці у...квартирі базарників... У ніч різдвяну батько... попросив матір заспівати йому колядок. Мати почала співати... Раптом одчинились двері. Сусіде... почувши материн спів, прийшли запросити старих на колядки до себе" [2, с. 174]. Трансцендентальний зв'язок між проповіддю фундатора УАПЦ – отця-митрополита Василя Липківського наприкінці 1920-х років, у часи тотального знищення московськими окупантами духовної ідентичності українців, та українськими "базарниками" часів німецької окупації цілком очевидний. Усі вони сповідували й берегли ті ж самі ідеали, які походять від Володимирового Хрещення.

Підсумовуючи сказане. Митрополит Василь Липківський як пасіонарна постать у контексті українського релігійного, духовно-інтелектуального, а отже, буттєвого відродження – неосмислений у ХХІ столітті. На наше переконання, народжений у селі поблизу Монастирища на тодішній Київщині, а нині – на Уманщині, він став незламним адептом Православ'я світового значення і виміру, фундатором відродження здавалося би на багато століть випаленому попелищі, але, згідно зі свято-отецькою Істиною, що вістить "Богові все можливо", Української Автокефальної Православної Церкви. Згідно з вимогами тезового формату дослідження ми зосередили увагу на концептах лише однієї проповіді фундатора УАПЦ. Але ці концепти, на наше переконання, є такими, що спрямовані не лише до сучасників, а й *urbi et orbi*. А, і це найголовніше – до майбутніх українських і всесвітніх поколінь.

Список використаних джерел

1. Липківський В., Митрополит. Відродження Церкви в Україні. 1917–1930. Черкаси, 2019.
2. Довженко О. Щоденник. Київ, 2019.

НАШІ АВТОРИ

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

Вдовиченко Георгій Валерійович – доктор філософських наук, доцент, 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)

Вергелес Тетяна Михайлівна – викладач, Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова (м. Вінниця, Україна).

Гуменюк Юлія Валентинівна – 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).

Крилова Світлана Анатоліївна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Куліш Павло Лаврентійович – кандидат філософських наук, доцент, Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова (м. Вінниця, Україна)

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

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

Нетецька Євгенія Валеріївна – кандидат філософських наук, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Орловський Роман Володимирович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Пілецький Євген Анатолійович – кандидат філософських наук, доцент, 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).

Рома Андріанна Ігорівна – аспірантка, 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).

Стецяк Іоанн Васильович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

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

Фенно Ірина Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Харьковщенко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Шашкова Людмила Олексіївна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Швед Зоя Володимирівна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Шепетяк Олег Михайлович – доктор філософських наук, професор, Рурський університет Бохума (м. Бохум, Німеччина).

Шиманович Андрій Олександрович – кандидат філософських наук, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова (м. Київ, Україна).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(22)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 18,13. Наклад 300. Зам. № 224-10876.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Флб.
Підписано до друку 20.12.23

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 58; (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@knu.ua; vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
[http: vpc.univ.kiev.ua](http://vpc.univ.kiev.ua)
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02