

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

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии, религиоведения и политических наук.  
Для научных работников, преподавателей, студентов.

The Herald includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.  
For scientists, professors, students.

## ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

**Харьковщенко Євген Анатолійович**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

## ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

**Предко Олена Іллівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

## ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

**Колібан Оксана Олександрівна**, канд. філос. наук, асист.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

## АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60,  
філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81

## ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету  
23.04.18 (протокол №8)

## ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України.  
Свідоцтво про державну реєстрацію  
друкованого засобу масової інформації  
КВ № 20954-10394P від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України  
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України  
від 12.05.2015 № 528)

## ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет  
імені Тараса Шевченка,  
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

## АДРЕСА ВИДАВЦЯ

01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43;  
☎ (38044) 239 32 22; факс 239-31-28

## Редакційна колегія

**Бондаренко Віктор Дмитрович**, д-р філос. наук, проф.,  
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова  
**Кондратьєва Ірина Владиславівна**, д-р філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Кононенко Тарас Петрович**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Конотоп Людмила Григорівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Марченко Олексій Васильович**, д-р філос. наук, проф.,  
Черкаський національний університет імені Б. Хмельницького  
**Малкіна Ганна Миколаївна**, д-р політ. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Панченко Валентина Іванівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Руденко Сергій Валерійович**, д-р філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Батрименко Олег Володимирович**, д-р політ. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Филипович Людмила Олександрівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України  
**Швед Зоя Володимирівна**, д-р філос. наук, доц.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Цвих Володимир Федорович**, д-р політ. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Шашкова Людмила Олексіївна**, д-р філос. наук, проф.,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Ямчук Павло Миколайович**, д-р філос. наук, проф.,  
Уманський національний університет садівництва

## Міжнародна редакційна рада

**Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич**, д-р філос. наук, проф.,  
Республіка Казахстан, м. Алмати  
**Гоффманн Генрік**, проф.,  
Польща, м. Краків  
**Мирошнікова Олена Михайлівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Російська Федерація, м. Тула  
**Шахнович Маріанна Михайлівна**, д-р філос. наук, проф.,  
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург  
**Анастасія Закаріадзе**, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі  
**Іраклі Брачулі**, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі  
**Серонь Роман**, проф., Польща, м. Люблін  
**Смірнов Михайло Юрійович**, д-р соціол. наук, проф.,  
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург  
**Лорен Спіт**, доктор юриспруденції університету Голден Гейт  
(Сан-Франциско) та доктор Богослов'я Університету Бакке  
Гредуейт (Сіетл, штат Вашингтон)

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали.

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<b>Брильов Д. В.</b> До питання інституалізації мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України "Умма" .....	5
<b>Заруцька О. А.</b> Ісламська економіка в Україні: перспективи та умови реалізації.....	8
<b>Калач Д. М.</b> Міжюрисдикційний діалог у православному середовищі .....	13
<b>Кисельов О. С.</b> Івано-Франківський відділ наукового атеїзму: історія, співпраця з компартією та практична діяльність .....	17
<b>Лозко Г. С.</b> 75-ліття Ордену Бога Сонця: філософсько-історичне осмислення.....	21
<b>Мокієнко М. М.</b> Методологія дослідження розвитку п'ятидесятицької місійної еклезіології .....	24
<b>Присухін С. І.</b> Принцип універсального призначення благ: уроки Магістеріуму Католицької Церкви.....	27
<b>Санніков С. В.</b> До історії формування крещального богослів'я у баптистській традиції.....	30
<b>Сарапін О. В.</b> До питання про конфесійну приналежність Франциска Скорини.....	35
<b>Стадник М. М.</b> Гносеологія католицизму .....	40
<b>Старовойт І. М.</b> Проблема ґендеру в протестантських деномінаціях в Україні.....	45
<b>Тітов С.М.</b> Череп в сприйнятті первісної людини : пошуки елементів релігійності.....	49
<b>Шадюк Т. А.</b> Пристрасть як об'єкт християнської етики: історико-релігійний аналіз .....	53

## ФІЛОСОФІЯ

<b>Власенко Ф. П.</b> Творчість як самоздійснення людини в інформаційну епоху .....	57
<b>Дубініна В. О.</b> Філософія мови В. фон Гумбольдта і формування німецької герменевтики XIX ст.....	60
<b>Кобзєва І. О.</b> Філософське осмислення калокагатії.....	64
<b>Левченко Є. В.</b> Віртуалізація: штучний світ для штучних людей .....	67
<b>Мудраков В. В.</b> Гуманітарні модули філософії політики .....	71
<b>Носенко Б. Е.</b> Трищини та "гармонійний тремор" уяви як онтологічна характеристика образу .....	75
<b>Хавроненко В. Д.</b> Філософія конфуціанської освіти.....	80

## ПОЛІТОЛОГІЯ

<b>Неліпа Д. В.</b> Аналіз основних напрямків навчальної та наукової діяльності кафедри державного управління Київського університету.....	84
<b>Ткач О. І., Ткач А. О.</b> Корупція і демократія в Бразилії: досягнення і нові виклики.....	87
<b>Наші автори</b> .....	93

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<b>Брилев Д. В.</b> К вопросу институционализации мусульманского сообщества Украины: Духовное управление мусульман Украины "Умма" .....	5
<b>Заруцкая Е. А.</b> Исламская экономика в Украине: перспективы и условия реализации .....	8
<b>Калач Д. М.</b> Межюрисдикционный диалог в православной среде .....	13
<b>Киселёв О. С.</b> Ивано-Франковский отдел научного атеизма: история, сотрудничество с компартией и практическая деятельность .....	17
<b>Лозко Г. С.</b> 75-летие Ордена Бога Солнца: философско-историческое осмысление .....	21
<b>Мокиенко М. М.</b> Методология исследования развития пятидесятнической миссионерской экклезиологии .....	24
<b>Присухин С. И.</b> Принцип универсального предназначения благ: уроки Магистерииума католической церкви .....	27
<b>Санников С. В.</b> К истории формирования крещального богословия в баптистской традиции .....	30
<b>Сарапин А. В.</b> К вопросу о конфессиональной принадлежности Франциска Скорины .....	35
<b>Стадник Н. Н.</b> Гносеология в католицизме .....	40
<b>Старовойт И. М.</b> Проблема гендера в протестантских деноминациях в Украине .....	45
<b>Титов С. Н.</b> Череп в восприятии первобытного человека: поиски элементов религиозности .....	49
<b>Шадюк Т. А.</b> Страсть как объект христианской этики: историко-религиозный анализ .....	53

## ФИЛОСОФИЯ

<b>Власенко Ф. П.</b> Творчество как самореализация человека в информационную эпоху .....	57
<b>Дубинина В. А.</b> Философия языка В. фон Гумбольдта и формирование немецкой герменевтики XIX века .....	60
<b>Кобзева И. А.</b> Философское осмысление калокагатии .....	64
<b>Левченко Е. В.</b> Виртуализация: искусственный мир для искусственных людей .....	67
<b>Мудраков В. В.</b> Гуманитарные модусы философии политики .....	71
<b>Носенок Б. Э.</b> Трещины и "гармонический тремор" воображения как онтологические характеристики образа .....	75
<b>Хавроненко В. Д.</b> Философия конфуцианского образования .....	80

## ПОЛИТОЛОГИЯ

<b>Нелипа Д. В.</b> Анализ основных направлений учебной и научной деятельности кафедры государственного управления Киевского университета .....	84
<b>Ткач О. И., Ткач А. О.</b> Коррупция и демократия в Бразилии: достижения и новые вызовы .....	87
<b>Наши авторы</b> .....	93

**RELIGIOUS STUDIES**

**Brylov D. V.**  
Institutionalization of the muslim community of Ukraine: The Spiritual administration of muslims of Ukraine "Umma" ..... 5

**Zarytska O. A.**  
Islamic economy in Ukraine: prospects and conditions of realization ..... 8

**Kalach D. M.**  
Inter-jurisdictional dialogue in the orthodox environment ..... 13

**Kyselov O. S.**  
Ivano-Frankyvsyk department of scientific atheism: history, cooperation with the communist party and practical activity ..... 17

**Lozko H. S.**  
75th anniversary of the knightly Order of the Sun God: philosophical and historical reflection ..... 21

**Mokienko M. M.**  
Methodology for the study of the development of pentecostal mission ecclesiology ..... 24

**Pryshukhin S. I.**  
Principal of the universal destination of good: the lessons of Social Teaching of Catholic Church ..... 27

**Sannikov S. V.**  
Toward a history of baptismal theology in baptist tradition ..... 30

**Sarapin A. V.**  
To the question of confessional affiliation Francysk Skoryna ..... 35

**Stadnyk M. M.**  
Cognition of catholicism ..... 40

**Starovoit I. M.**  
The problem of gender in protestant denominations in Ukraine ..... 45

**Titov S. M.**  
Skulls use in perception of ancient man: searching the elements of religiosity ..... 49

**Shadiuk T. A.**  
Passion as object of christian ethics: historical and religious analysis ..... 53

**PHILOSOPHY**

**Vlasenko F. P.**  
Creativity as a self-realization of a person in the information age ..... 57

**Dubinina V. O.**  
Philosophy of language V. von Humboldt and formation of german hermeneutic of the XIX century ..... 60

**Kobzieva I. A.**  
Philosophical comprehension of kalokagathia ..... 64

**Levcheniuk Y. V.**  
Virtualization: artificial world for artificial people ..... 67

**Mudrakov V. V.**  
Humanitarian modues of philosophy of politics ..... 71

**Nosenok B. E.**  
Flaws and the "harmonic tremor" of the imagination as image's ontological characteristics ..... 75

**Havronenko V. D.**  
Confucian educational philosophy ..... 80

**POLITOLOGY**

**Nelipa D.V.**  
Analysis of basic sectors of educational and scientific activity  
of the department of public administration of the Kyiv university ..... 84

**Tkach O. I., Tkach A. O.**  
Corruption and democracy in Brazil: achivment and new problems ..... 87

**Our authors** ..... 93

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 28-736(477)

Д. В. Брильов, канд. філос. наук, доц.

**ДО ПИТАННЯ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ УКРАЇНИ:  
ДУХОВНЕ УПРАВЛІННЯ МУСУЛЬМАН УКРАЇНИ "УММА"**

*Стаття присвячена питанню інституалізації мусульманської спільноти України на прикладі Духовного управління мусульман України. Показано, що поява управління певною мірою являло собою легітимізацію релігійної діяльності ВАГО "Альраїд" через афілійований з нею муфтіат. Головними напрямками діяльності муфтіату є міжрелігійний діалог, соціальна та просвітницька діяльність. Важливою складовою функціонування ДУМУ "Умма" є формування україномовного ісламського дискурсу, який подекуди має націоналістичне забарвлення.*

**Ключові слова:** іслам в Україні, ДУМУ "Умма", Брати-мусульмани.

Питання розвитку та інституалізації релігійного життя мусульман України є вкрай важливим для розуміння сучасної релігійної ситуації в Україні. Варто зауважити, що тема інституалізації мусульманської спільноти вже ставала предметом релігієзнавчих досліджень протягом майже всього періоду незалежності української держави від 1991 р. Серед авторів, які звертали свою увагу на це питання, можна назвати М. Киришко, А. Колодного, О. Богомолова (як і інших представників Інститута сходознавства НАНУ – І. Семиволоса, Ю. Кочубея, Д. Шестопальця, О. Бубенка та С. Нетесу), Л. Маєвську, Т. Хазир-Огли, М. Якубовича, Р. Жангожу, О. Ауліна, О. Яроша, І. Козловського та інш. Окремо слід визначити дослідників – Е. Муратову, О. Бойцову, А. Булатова, З. Хайредінову, – які займивчали історію інституалізації мусульманської спільноти в Криму та/або серед кримських татар.

Після здобуття Україною незалежності в 1991 р. В Україні починається відродження релігійного життя. Перші дві організації – Духовне управління мусульман України (ДУМУ) і Духовне управління мусульман Криму (ДУМК), – виникли вже з перших років незалежності України в результаті трансформації великих регіональних підрозділів (мухтасібату та кадїату відповідно) Духовного управління мусульман європейської частини СРСР і Сибіру (ДУМЕС), що діяв з 1948 г. в Уфі [1, с. 182].

На кінець 2013 р. в Україні діяло 7 зареєстрованих духовних центрів, які об'єднують велику частину мусульман країни (насамперед – сунітів): Духовне управління мусульман України (зареєстроване в 1993 р.), Духовне управління мусульман Криму (1992), Духовний центр мусульман України (1995), Духовне управління мусульман України "Умма" (2008), Духовний центр мусульман Криму (2010), Релігійне управління незалежних мусульманських громад України (РУНМОУ) "Київський муфтіат" (2007) та Всеукраїнське духовне управління мусульман "Єднання" (2012). Після анексії Криму в 2014 р., ДУМК та ДЦМК залишились на анексованій території, а в Україні реально діють ДУМУ, ДУМУ "Умма" та РУНМОУ "Київський муфтіат". В жовтні 2017 р. було зареєстровано Духовне управління мусульман Автономної республіки Крим (ДУМ АРК), яке об'єднало значну частину кримських татар, які покинули півострів внаслідок анексії [11].

Одне с діючих в теперішній час – Духовне управління мусульман України "Умма", – було зареєстровано 11 вересня 2008 р. Засновниками нового духовного управління виступили десять мусульманських громад з Києва, Одеси, Донецька, Харкова, Запоріжжя, Сімферополя, Полтави, Вінниці, Стаханова та Чернівців, які до того тяжіли до асоціації "Альраїд".

Вищий керівний орган ДУМУ "Умма" – Загальні збори, на яких обирається муфтіат і правління (рада імамів) в кількості 7 осіб (6 імамів та муфтіат), муфтіат та прав-

ління обираються на термін 2 роки. Своєю головною метою ДУМУ "Умма" називає координацію дій та забезпечення необхідних умов для віросповідання і проповідання ісламу сунітського толку.

25 січня 2009 р. в Києві відбулися перші збори, на яких делегати громад обрали муфтіатом ДУМУ "Умма" Саїда Ісмаїлова. Головою правління ДУМУ "Умма" був обраний Ігор Карпін, заступником голови – Іслям Гімадугін [6, с. 5].

5 лютого 2011 р. в Києві відбувся Другий з'їзд мусульманських громад Духовного управління мусульман України "Умма". За результатами звіту на новий термін продовжили повноваження голови ДУМУ "Умма" Ігоря Карпішена й заступника голови Ісляма Гімадугіна. Муфтіатом ДУМУ "Умма" було переобрано Саїда Ісмаїлова [5, с. 7].

2 березня 2013 р. відбувся Третій з'їзд імамів Духовного управління мусульман України "Умма", на якому головою управління був обраний Іслям Гімадугін, заступником голови – голова мусульманської громади "Дуслик" м. Донецька Рустам Хуснутдінов. На посаду муфтіа в третій раз поспіль був обраний Саїд Ісмаїлов, заступником муфтіа був обраний імам Одеського ісламського культурного центру Імад Абу Ар-Рубб [3].

4 грудня 2016 р. на зібранні імамів Духовного управління мусульман України "Умма" заслухали та ухвалили звіт за минулий період, а також обрали керівний склад Управління. Незмінним муфтіатом ДУМУ "Умма" залишився Саїд Ісмаїлов, його заступниками були обрані Едгар Девлікамов, імама мечеті Ісламського культурного центру (ІКЦ) Дніпра, та Мурат Сулейманов, імама мечеті ІКЦ Львова. Новим Головою правління ДУМУ "Умма" став Олег Гузік, а його заступником – Іслям Гімадугін [4].

Серед задекларованих цілей ДУМУ "Умма": об'єднання мусульманських громад для спільної відправи релігійних ритуалів та потреб; відродження культурних та історичних ісламських цінностей і традицій; організація конференцій і семінарів з метою ознайомлення українського суспільства з доктриною, культурою, історією та тенденціями в Ісламі; організація добродійних заходів; створення умов для відправи мусульманських релігійних обрядів (будівництво мечетей, ісламських культурних центрів тощо); організація прощ; видання газет, журналів, книжок, аудіо- та відеопродукції; встановлення дружних зв'язків із громадами та окремими представниками інших конфесій з України та за кордоном; організація догляду за мусульманськими кладовищами та ділянками на цвинтарях, допомога в організації поховань за мусульманським обрядом; організація навчання громадян у духовних навчальних закладах за кордоном.

ДУМУ "Умма" координує діяльність мусульманських громад у 8 регіонах України, переважно на сході України. Зокрема, найбільша кількість зареєстрованих громад в

Донецькій та Луганській областях (7 та 4 відповідно), 2 громади в Києві та Київській області, та по 1 зареєстрованій громаді в Дніпропетровській, Львівській, Херсонській, Хмельницькій та Чернівецькій областях [7]. Більшість громад складають етнічні українці, проте метою є робота з усією мусульманською громадою України.

ДУМУ має своє друковане видання – релігійно-просвітницьку газету "Умма" та веб-сайт в Інтернеті (<http://umma.in.ua>).

Значна увага приділяється питанням міжконфесійного діалогу, перш за все з представниками Української греко-католицької церкви (УГКЦ) та Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП). За словами муфтія шейха Саїда Ісмаїлова:

"В даний час загальні морально-релігійні вектори нам найлегше знайти з греко-католиками і православними Київського патріархату, в першу чергу, з їх ієрархами, духовними лідерами, оскільки вони відкриті, лояльно ставляться до мусульман, налаштовані на конструктивний діалог" [14].

Важливе місце в діяльності ДУМУ "Умма" посідає благодійна діяльність, участь в волонтерських проектах, допомога переселенцям та військовим, що знаходяться в зоні АТО.

Разом з ВАГО "Альраїд" та Українським центром ісламознавчих досліджень (президентом якого є муфтії ДУМУ "Умма" Саїд Ісмаїлов) ДУМУ "Умма" організовує наукові семінари та конференції, а також літні ісламознавчі школи.

Управління було одним з співзасновників Ради представників Духовних управлінь і центрів мусульман України при Державному комітеті України у справах національностей та релігій, утвореному 15 квітня 2009 р., в якій головував муфтії ДУМК Е. Аблаєв, та до складу якої входили представники ДУМК, ДУМУ "Умма" та РУНМОУ "Київський муфтіят".

ДУМУ "Умма" активно співпрацює з деякими неурядовими ісламськими організаціями Європи, зокрема Федерацією ісламських організацій Європи (FIOE), Європейською Радою фетв та досліджень (ECFR), Асамблеєю імамів Європи (EAMI) та інш. Причому практично всі перераховані організації зазвичай розглядаються дослідниками як частина мережі руху "Брати-мусульмани" [17, с. 130].

Свою схильність орієнтуватися саме на ці структури керівництво ДУМУ "Умма" пояснює відсутністю з боку цих організацій прагнення контролювати діяльність українських одновірців:

"Серед усіх можливих векторів розвитку найбільш перспективним виглядає зближення і співпраця з мусульманами Європи ... Європейські організації, такі як Союз імамів Європи, Федерація ісламських організацій Європи, Європейська Рада фетв та досліджень і т.п. не нав'язують нам своїх правил, не прагнуть взяти під контроль, а запрошують до взаємовигідної співпраці" [8, с. 52-53].

ДУМУ "Умма" займає проєвропейську позицію, причому, на думку С. Данілова, підтримка євроінтеграційного курсу "Уммою" (та "Альраїдом") певною мірою мотивована прагненням до подальшої інтеграції в європейські мусульманські структури, пов'язані з рухом "Брати-мусульмани" [13, с. 317].

До початку російсько-українського конфлікту ДУМУ "Умма" активно розвивало співпрацю з ідеологічно близькими структурами пострадянського простору. Так, було укладено три договори про дружбу і співробітництво між ДУМУ "Умма" і низкою ісламських організацій Білорусі, Молдови та Литви. 30 листопада 2011 року

був підписаний договір між ДУМУ "Умма" і ДУМ Білорусі, 27 вересня 2012 року – договір про дружбу і співробітництво з Лігою мусульман Молдови, 19 вересня 2013 р. – договір про дружбу і співробітництво з Духовним центром мусульман-сунітів Литви [15, с. 76]. Але після початку конфлікту більша частина згаданих духовних управлінь змінила орієнтацію на проросійську.

Слід зазначити тісний зв'язок між ДУМУ "Умма" та Всеукраїнською асоціацією громадських організацій "Альраїд". Цей зв'язок простежується як в спільних юридичних адресах Ісламських культурних центрів "Альраїду" та громад ДУМУ "Умма", так і в ідеологічній близькості (визнання головним релігійним авторитетом ідеолога "Братів-мусульман" Юсуфа Кардаві), а також участі одних й тих самих осіб в діяльності як ВАГО "Альраїд", так і ДУМУ "Умма" (зокрема, Ісмаїла Гімадуїна, який певний час поєднував посади головного редактора газети "Арраїд" та газети "Умма"). Подібний тісний зв'язок та ідеологічна близькість цих двох організацій дозволила американській дослідниці Іділь Ізмерлі назвати ДУМУ "Умма" "фасадним муфтіятом" для "Альраїду", який через свій статус благодійної організації не може напряму займатись релігійною діяльністю [16].

З появою в публічному полі ДУМУ "Умма" в 2008 р., це управління починає формувати ісламський україномовний дискурс. Незабаром після своєї реєстрації, ДУМУ "Умма" починає випускати україномовну газету "Умма" – перше і поки єдине ісламське періодичне видання українською мовою. До цього часу використання української мови як "ісламської" мови носило переважно академічний характер (в ісламознавчих дослідженнях). Також його використовували вкрай нечисленні групи українців, які прийняли іслам під впливом Першої та Другої Чеченських воєн, в яких на стороні чеченських повстанців брали участь загони українських націоналістів.

В 2017 р. Духовне управління мусульман України "Умма" ініціювало прийняття "Соціальної концепції мусульман України", в якій була окремо обумовлена роль української мови. У розділі "Іслам і патріотизм" зазначено, що "...мусульмани України обстоюють збереження та розвиток національної ідентичності та мови. Вони підтримують українську мову як єдину державну, а кримськотатарську – як мову корінного народу Криму" [12]. Разом з ДУМУ "Умма" соціальну концепцію підписали деякі громадські мусульманські організації, які є частиною транснаціонального руху Брати-мусульмани, а також недавно утворене Духовне управління мусульман Автономної республіки Крим (ДУМ АРК).

При цьому варто зауважити, що україномовний ісламський дискурс ДУМУ "Умма" набуває патріотичне, іноді – націоналістичне забарвлення. Особливо чітко національно-маркована риторика з боку Саїда Ісмаїлова проявилася після подій київського Майдану, анексії Криму та антитерористичної операції на сході України. Можна було б припустити, що звернення до націоналістичного дискурсу пов'язане з російсько-українським конфліктом і втратою української уммою своєї значної частини (кримських мусульман та мусульман сходу України). Однак аналіз виступів муфтія ДУМУ "Умма" дозволяє зробити висновок про те, що з самого початку новим муфтіятом була вибрана не просто патріотична, а багато в чому саме націоналістична риторика: "... Знаєте, нас боятимуться. Нас будуть боятися і поважати. Тому що ми країна, яка зуміла примирити різні народи, різні релігії, для того щоб створити один суперетнос, одну українську націю" [10]. Виступаючи на презентації українського перекладу Корану в Ісламському культурному

центрі ім. Мухаммада Асада у Львові, Саїд Ісмаїлов зазначив, що "...ісламу властива інкультурація, тому, можливо, наступне видання Корану українською мовою вийде з обкладинкою в чорно-червоних тонах" [9].

Можна припустити, що вибір національно-орієнтованої риторики пов'язаний багато в чому з спробою знайти свою нішу в мусульманській спільноті України, а також з протистоянням між ДУМУ "Умма" і його головним конкурентом в мусульманському співтоваристві України – Духовним управлінням мусульман України на чолі з шейхом Ахмедом Тамімом, яке має значно більше послідовників і значно більший авторитет за межами України [2, с. 36].

Таким чином, підводячи підсумки нашого дослідження можна зазначити наступне. Утворення ДУМУ "Умма", значною мірою, являло собою легітимацію релігійної діяльності ВАГО "Альраїд" через афілійований з нею муфтіят. Головними напрямками діяльності муфтіят є межрелігійний діалог, соціальна та просвітницька діяльність. Важливою складовою функціонування ДУМУ "Умма" є формування україномовного ісламського дискурсу, який подекуди має націоналістичне забарвлення.

#### Список використаних джерел:

1. Брильов Д.В. Ісламістський вектор в українській уммі /Д.В.Брильов // Практична філософія. – № 4(54). – 2014. – С. 181-190.
2. Брильов Д.В. Ісламський фактор в державно-конфесійній політиці України: внутрішньо- та зовнішньополітичний аспекти /Д.В.Брильов // Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку [за ред. Бондаренко В.Д. та Мищака І.М.]. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2012. – С. 22-39.
3. Відбувся звітно-виборний з'їзд ДУМУ "Умма" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://umma.in.ua/?p=618>
4. Вибори в ДУМУ "Умма": переобрання муфтія та обрання нового Голови правління [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://umma.in.ua/?p=3667>
5. ДУМУ "Умма": підсумки 2010 року // "Умма". – № 8. – 2011. – С. 7.

Д. В. Брилев

#### К ВОПРОСУ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ МУСУЛЬМАНСКОГО СООБЩЕСТВА УКРАИНЫ: ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН УКРАИНЫ "УММА"

*Статья посвящена вопросу институализации мусульманского сообщества Украины на примере Духовного управления мусульман Украины "Умма". Показано, что появление управления в определенной степени представляло собой легитимацию религиозной деятельности ВАГО "Альрайд" из аффилированный с ней муфтият. Главными направлениями деятельности муфтията является межрелигиозный диалог, социальная и просветительская деятельность. Важной составляющей функционирования ДУМУ "Умма" является формирование украиноязычного исламского дискурса, который иногда приобретает националистическую окраску.*

**Ключевые слова:** ислам в Украине, ДУМУ "Умма", Братья-мусульмане.

D. V. Brylov

#### INSTITUTIONALIZATION OF THE MUSLIM COMMUNITY OF UKRAINE: THE SPIRITUAL ADMINISTRATION OF MUSLIMS OF UKRAINE "UMMA"

*The article is devoted to the issue of institutionalization of the Muslim community of Ukraine on the example of the Spiritual Administration of the Muslims of Ukraine, known as 'Umma' (Dukhovne upravlinnia musul'man Ukraïny 'Umma' – DUMU-Umma) which was founded in 2008. This article is based on an analysis of audio and video materials available on the Internet, press articles and the religious literature and periodicals published by DUMU-Umma, as well as interviews with mufti of DUMU-Umma Said Ismagilov. The purpose of the paper is to study the features of the emergence and development of this spiritual administration, as well as the distinctive characteristics of the DUMU-Umma. It is shown that the appearance of this spiritual administration to a certain extent was a legitimation of the religious activities of the All-Ukrainian Association "Alraid" through the Muftiyat affiliated with it. The main areas of activity of the DUMU-Umma are interreligious dialogue, first of all with representatives of the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) and the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate (UOC-KP), as well as social and educational activities. Important part of the social activity of DUMU-Umma is charitable activity, participation in volunteer projects, assistance to migrants and military personnel located in the ATO zone. It is shown that the DUMU-Umma is closely connected with the organizations that are part of the transnational network "Muslim Brotherhood", and their ideological affinity is also noted. An important part of the functioning of DUMU-Umma is the formation of Ukrainian-language Islamic discourse with nationalistic markers. At the same time, the choice of national-oriented rhetoric is largely due to the attempt to find its niche in the Muslim community of Ukraine, as well as to the confrontation between DUMU-Umma and its main competitor in the Muslim community of Ukraine, the Spiritual Administration of the Muslims of Ukraine (DUMU) headed by Sheikh Ahmed Tamim.*

**Key words:** Islam in Ukraine, DUMU-Umma, Muslim Brotherhood.

6. Духовне управління мусульман України "Умма" // "Умма". – № 1. – 2009. – С. 1, 5.

7. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2016 року. Форма №1 [Електронний ресурс] / Режим доступу: [http://mincult.kmu.gov.ua/document/245083576/Dodatok1\\_MCU\\_Nakaz184-31032016.xls](http://mincult.kmu.gov.ua/document/245083576/Dodatok1_MCU_Nakaz184-31032016.xls)

8. Ісмаїлов С.В. Програма стаття Духовного управління мусульман України "Умма" // Матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції "Іслам та ісламознавство в Україні". – Донецьк: ЦРДМДС, 2012. – 132 с.

9. "Коран як шлях до міжкультурного та міжрелігійного діалогу" // Умма. – № 25. – 2015. – С. 6.

10. Муфтії ДУМУ "Умма" в ефірі передачі 5-го каналу "Єдина родина" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://umma.in.ua/?p=2040>

11. Муфтіят Автономної Республіки Крим зареєстрували на материковій Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ru.krymr.com/a/news/28804112.html>

12. Соціальна концепція мусульман України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://umma.in.ua/?p=4491>

13. Стратегія трансформації і превенції прикордонних конфліктів в Україні. Збірка аналітичних матеріалів – Львів: Галицька видавничка спілка, 2015. – 462 с.

14. "Українці зрозуміли, що мусульмани та юдеї – не вороги, а брати, готові разом із ними захищати цю землю" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://city-adm.lviv.ua/portal-news/society/religion/218053-ukrainci-zrozumily-shcho-musulmany-ta-iudei-ne-vorohy-a-braty-hotovirazom-iz-nymy-zakhyshchaty-tsiu-zemliu-sheikh-said-ismagilov-muftii-dukhovnoho-upravlinnia-musulman-ukrainy-umma>

15. Brylov, D. Ukrainian Modernist Groups in International Context // Anthropology & Archeology of Eurasia, Volume: 53, Issue: 03, pages 72 – 80.

16. Izmirli, I. (2012). "Competing Narratives of Islam in Post-Soviet Ukraine against the Background of Global Islamic Movements (Research Brief)". Retrieved August 30, 2015 from IREX Web site: <http://www.irex.org/resources/competing-narratives-islam-post-soviet-ukraine-against-background-global-islamic-movements>

17. Massignon B. Islam in the European Commission's system of regulation of religion / Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence // Ed. by Aziz al-Azmeh and Effie Fokas. New York: Cambridge University Press, 2007. – 224 p.

Надійшла до редколегії 12.03.18

## ІСЛАМСЬКА ЕКОНОМІКА В УКРАЇНІ: ПЕРСПЕКТИВИ ТА УМОВИ РЕАЛІЗАЦІЇ

*Для України, держави що розвивається, необхідна фінансова підтримка світових країн, які мають інвестиційну можливість для покращення економіки нашої країни. У співпраці з країнами Перської Затоки, а також іншими мусульманськими країнами необхідно врахувати такий чинник, як вплив ісламу на життя мусульман та всі процеси які відбуваються у суспільстві. Знання основних правил оформлення прав власності, збору та розподілу закятю, роботи ісламських фінансових інститутів, які працюють без стягнення ріби (лихварського відсотка) та умов укладання угоди купівлі-продажу, які діють у мусульманських країнах згідно шариатських законів надасть можливість більш продуктивно налагодити відносини між нашими країнами. Також нам необхідно врахувати позитивний досвід по застосуванню механізмів ісламської економіки у країнах немусульманського світу. В Україні існує значна мусульманська громада і тому впровадження ісламських принципів у окремі інститути може виявитися корисним для вирішення цілого ряду соціальних та економічних проблем.*

**Ключові слова:** модель ісламської економіки, Коран, сунна, закят, ріба, гарар, майсір, ісламські банки.

В Україні наразі створюється сприятливий клімат для співпраці з мусульманськими країнами, адже залучення інвестицій в економіку країни тільки покращить економічний стан та надасть змогу проводити надалі необхідні реформи.

Починаючи з кінця ХХ початку ХХІ століття все більше країн немусульманського світу почали використовувати у своїх економіках традиційні ісламські фінансові інструменти. За підрахунками спеціалістів наразі ісламський фінансовий сектор налічує в обігу більше 2 трлн.дол., і активно продовжує збільшувати своє зростання. В даний час лібералізація ринку ісламських фінансів різного ступеня сталася в США, Великобританії, Люксембурзі, Франції, Німеччині, Японії, Австралії та інших країнах.

Для дослідження даного питання слід зазначити, що для мусульман основними першоджерелами всіх положень ісламу, в тому числі всіх видів економічної діяльності є Коран і Сунна. Моделі ісламської економіки, ґрунтуючись на священних джерелах, були конкретизовані в межах теорії мусульманського права та розвивалися в рамках релігійно-правових шкіл сунітського та шіїтського спрямування, які додавали їм своїх специфічних рис.

Таким чином, впровадження механізмів ісламської економіки у країнах мусульманського світу, по-перше було пов'язано з збереженням традиційних ісламських принципів та їх реалізації за умов ісламського правління, по-друге щоб бути конкурентноспроможним у світі необхідно було пристосовувати іслам до вимог сучасності, при цьому віра в Аллаха та божественне провидіння залишалися недоторканими навіть при спробах "осучаснення" ісламу.

Аналіз джерельної бази даного дослідження лежить у міждисциплінарній площині, тому для даного дослідження були використані праці не тільки ісламознавців, економістів, але й правознавців та політологів. Релігієзнавчий аналіз моделей ісламської економіки ускладнюється тим, що на даний момент в Україні комплексних наукових досліджень, які присвячені впливу ісламу на соціально-економічне життя мусульман, майже немає. Тому у дослідженні використовувалися праці таких науковців, таких як Н.Іванова, Л.Сюкіяйна, Аль-Маудуді, О.Барковської, А.Рахманова, І.Латибова, Д.Микульського а також використовувалася правова та ісламська першоджерельна база.

Метою даної статті є релігієзнавчий аналіз існуючих механізмів ісламської економіки в країнах немусульманського світу та враховуючи успішний досвід вищезазначених країн по впровадженню ісламських фінансів в економіку країн вивчити такі можливості для України.

Починаючи із другої половини ХХ століття, після загального підйому ролі ісламу та відродження його у нових історичних умовах, в мусульманських країнах починає розглядатися ідея про застосування ісламських моделей для керування й організації банківсько-фінансової сфери як противаги західним фінансовим

установам. Мусульманські країни засновують ісламські фінансові інститути, які відповідають настановам ісламу. Насамперед це – ісламські банки, страхові компанії та фонди, що обслуговують правовірних мусульман згідно їхній релігійній догматиці.

Для немусульманських країн, в яких існує значна мусульманська громада, використання моделей ісламської економіки необхідно, у першу чергу, розглядати з точки зору відповідності норм шариату їх законодавчій системі. Економічне вчення ісламу має чітко окреслену соціальну орієнтацію. Тому основною метою для мусульман є слідування моральним установам, які націлені на досягнення соціальної справедливості, підґрунтям якої є взаємна відповідальність. Філософія глобального співтовариства, що формується, припускає введення етичних обмежень у людську діяльність, а принципи, що лежать в основі моделей ісламської економіки, цілком вписуються в цю тенденцію.

Для немусульманських країн із значною мусульманською громадою використання механізмів моделі ісламської економіки необхідно, у першу чергу, розглядати з точки зору відповідності норм шариату, її законодавчої системи. В таких країнах характерним є те, що введення даних механізмів викликає багато дискусій та спорів про доцільність застосування будь-яких норм шариату у їх правовій системі [1, с.40-59]. Така думка зумовлена тим, що практично всі ці позиції страждають одним і тим самим недоліком – спрощенням уявленням про шариат, і, головне, відсутністю розуміння межі "між двома принципово різними речами – "дотриманням норм шариату" мусульманином, коли він підпорядковує своє життя його законам, з одного боку, та внесення законів шариату в державну правову систему, що у мусульманському світі прийнято називати "запровадженням шариату", з іншого" [2, с.14].

Таким чином, проблему запровадження механізмів моделі ісламської економіки в немусульманському світі можна розглядати в двох площинах, а саме:

- механізми моделі ісламської економіки можуть бути реалізовані шляхом внесення відповідних пунктів у законодавстві (при умові, коли норми шариату у цивільного права прямо суперечать один одному або "дотримання норм шариату" позбавлено правового характеру);
- механізми моделі ісламської економіки можуть бути реалізовані і без внесення змін у законодавство, тобто на рівні норм, що регулюють відносини між членами однієї соціальної групи, у рамках малих економічних систем: 1) коли норми шариату і цивільного права не перетинаються; 2) коли сфера перетинань не конфліктна; 3) коли можливе застосування диспозитивної норми.

Обидва варіанти цілком реалістичні. У першому випадку, при внесенні нових нормативно-правових актів, законодавцеві зовсім не обов'язково приймати спеціальні статті, присвячені регулюванню діяльності інститутів ісламської економіки – досить просто розширити правові можливості для вже існуючих інститутів. Так,



наприклад, ісламське страхування може бути реалізоване в рамках суспільств взаємного страхування.

В другому випадку мусульмани вже сьогодні можуть реалізовувати економічні настанови ісламу в досить широкому обсязі. Більш того, у випадку успіху даної економічної практики вона в подальшому може бути врахована у законодавстві.

До числа економічних принципів ісламу, що не вступають у протиріччя з чинним законодавством, або ж на основі диспозитивної норми можуть бути реалізовані в умовах сучасної України, варто віднести в першу чергу питання власності. Треба відзначити, що питання власності визначає специфіку будь-якої економічної та правової системи.

У релігійно-філософському змісті ісламу право власності окремої особи, колективу або держави можна вважати похідним від влади Аллаха. Але, з юридичної точки зору, зазначене право цілком самостійне. Іншими словами, якщо Аллахові належить верховна влада над майном, то люди можуть здійснювати стосовно цього майна право власності.

Порівнюючи закони шаріату щодо питань власності та відповідні положення українського законодавства можна помітити декілька схожих принципів, а саме:

- визнання недоторканності приватної власності;
- виділення законних шляхів придбання власності;
- визнання права вільного володіння, користування та розпорядження власністю, з урахуванням обмежень, пов'язаних з заподіянням нанесення шкоди третім особам та суспільству в цілому;
- розподіл власності на різні форми – приватну та державну, а також виділення майна, що не може знаходитися в приватній власності.

Як в ісламі так і українському законодавстві є обмеження на перехід у приватну власність об'єктів суспільного користування, таким прикладом є дороги загальногромадянського користування та цвинтарі. Для ісламу характерним є виділення додаткових об'єктів, які повинні знаходитися в колективній або державній власності, та покликани забезпечити найважливіші потреби людини, це – вода, вогонь, та пасовища для худоби [3, с.31].

Основними шляхами придбання права власності, як в шаріаті так і українському законодавстві є: обернення у власність предметів, що не мають власників, створення нової речі, а також законні механізми переходу власності від одного власника до іншого (купівля – продаж, обмін, спадкування).

Аналізуючи Цивільний кодекс України [4] можна побачити що у ньому існує таке поняття власності, як "придбана давнина", про те шаріат заперечує можливість переходу у власність речей, як би сумлінно та добросовісно власник не ставився, та тривалий час не володів ними. Виходячи із того, що в ісламі заборонені лихварство та азартні ігри, доходи від даних видів діяльності також заборонені, та не можуть перейти у власність людини. Особливістю шаріату є наявність у ньому відмінних від вимог українського законодавства умов та механізмів спадкування майна, існують і інші принципи побудови майнових відносин чоловіка і жінки при розподілі майна при розлученні.

Характерним для ісламу та українського законодавства є визнання за людиною прав вільного володіння, користування та розпорядження власністю, де в однакової мірі намагаються дотримуватися як інтересів окремих осіб так і всього суспільства, при цьому обмежуючи право власності у тій мірі, у якій це необхідно для захисту моральності, здоров'я, прав, законних інтересів, забезпечення оборони та безпеки держави.

Значну увагу мусульманські юристи приділяють такому поняттю, як інтелектуальна власність. Можна зазначити, що погляди мусульманських юристів збігаються з трактуванням цього поняття в українському законодавстві, з одним застереженням, що право інтелектуальної власності поширюється лише на легітимні, з погляду шаріату, види діяльності [4].

Після прийняття у 2015 році поправок до Земельного кодексу України ст. 92 [5] мусульманським релігійним організаціям, які діють в Україні, та статути (положення) яких зареєстровані у встановленому законом порядку, виключно для будівництва і обслуговування культових та інших будівель, необхідних для забезпечення їх діяльності надавалося право постійного користування земельною ділянкою із земель державної та комунальної власності. Таким чином релігійні організації одержали можливість отримувати земельні ділянки у безстрокове користування, що значно спростило процедуру установи вакфа.

У Кримському ханстві вакф існував з XV століття, охоплюючи за часів розквіту ханства близько 100 тисяч десятин землі. Контроль за використанням вакфу здійснював муфтії Криму. У подальшому широке поширення тут отримав так званий готівковий вакф, суть якого полягала в тому, що засновник вакфа виділяв на благодійні цілі визначену суму грошей і розміщував її під відсотки, що призначалися мечетям, мусульманському духовенству, учням (шакірдам) релігійним навчальним закладам. У даному випадку виконувалося одне положення мусульманського права та порушувалася настанова Корану – заборона ріби "Ті, котрі пожирають ріст, повстануть тільки такими ж, як повстане той, кого валить сатана своїм дотиком. Це – за те, що вони говорили: "Адже торгівля – те ж, що ріст". А Аллах дозволив торгівлю і заборонив ріст" (2:275) [6].

На даний час в українському законодавстві немає такого терміна, як "вакф", що дає привід деяким релігійним діячам говорити про неможливість реалізації вакфа в Україні.

Як відомо, під терміном вакф мається на увазі майно, яке відчувається у благодійних цілях. Після передачі визначеного майна у вакф воно перестає бути власністю засновника вакфа, але і не переходить у власність отримувача, або того хто їм управляє. Майно, передане у вакф, заборонено використовувати не по призначенню, яке установлюється засновником вакфу.

Українське законодавство допускає діяльність, яка і не називається вакуфною, але за своєю суттю такою є. Право власності в даному випадку набувається як шляхом придбання майна, так і за рахунок благодійних внесків громадян. Релігійні організації мають право займатися підприємницькою діяльністю в якості сприяння реалізації статутних цілей, а саме релігійних та благодійних [4, ст. 131].

Таким чином мусульманська релігійна організація може виступати у ролі кожного з трьох можливих учасників вакуфних відносин: особи, що є засновником вакфу, того, хто отримує даний внесок, та органа, що є управлінцем вакуфного майна. Для немусульманських країн одною із перешкод по впровадженню у законодавство інституту вакфу залишається відсутність у мусульманських громад кваліфікованих фахівців із мусульманського права та практичних навичок в управлінні мусульманською власністю.

В умовах сьогодення в немусульманських країнах, де проживає значна мусульманська громада найбільш популярним серед інститутів ісламської економіки залишається закят.

Законодавство у більшості цих країн не перешкоджає вільному збору і розподілу заката відповідно до законів шариату. Труднощі в цій області, у першу чергу, лежать в недостатній ініціативі з боку самих мусульман. Ще одним аргументом залишається неналежна розробленість цього питання щодо співвідношення нових економічних інструментів та доходів від них до розпоряджень Корану, а також відсутність продуманої і послідовної стратегії організації збору і розподілу коштів від заката.

Як уже зазначалося виплата заката для мусульман в немусульманських країнах залишається добровільною. Для таких країн умови виплати заката залишаються незмінними, а саме:

- закят не стягується з невіруючого або з немусульманина;
- людина повинна цілком володіти майном із якого виплачується закят. Якщо ж вона володіє їм тимчасово або умовно, то воно не обкладається закатом;
- закят потрібно виплачувати лише тому, хто володіє нісабом – мінімум, який перевищує те, без чого людина не може обійтися. Мається на увазі їжа, одяг, житло, засоби пересування і знаряддя праці;
- закят виплачується після того, як минув один рік після досягнення нісаба;
- відсутність боргу;
- дієздатність.

Кошти від закату призначалися тим категоріям людей, які перераховувалися в одному із аятів Корану: "Милостиня – тільки для бідних, жебраків, і тим, хто займається її (збором), і тим, чий серця були залучені, для викупу рабів, боржників, на шляху Аллаха, і тим хто подорожує, – по настанові Аллаха" (9:60) [6]. Але розподіл коштів по всім категоріям суворо не регламентувався. Рішення про витрату коштів, приймав імам, його заступник, або той хто сплачував закят. На думку мусульманського богослова Утиза Імені в грошових пожертвуваннях на благодійні цілі немає нічого гарного, оскільки це велика спокуса для приймаючих. Імам, будучи простою людиною, може взяти з наданої милостині більше, ніж йому потрібно для задоволення власних потреб. Тим більше що в Корані серед категорій осіб, яким призначаються кошти від закату, згадуються збирачі даного податку під ім'ям "працюючих над цим".

Не дивлячись на деякі негативні моменти, що були пов'язані із збором закату, все одно він залишається для мусульман третім "стовпом" ісламу. В даний час серед мусульманської громади в немусульманських країнах необхідно розвивати культуру закату, що у подальшому надасть можливість ефективніше перерозподіляти багатство серед мусульман на користь, тих членів суспільства, хто цього потребує.

Ще одним важливим елементом у впровадженні механізмів моделі ісламської економіки у немусульманських країнах залишається робота фінансових інститутів, які працюють без стягнення рибі (лихварського відсотка).

Саме впровадження ісламських інститутів у немусульманських країнах проходило не зовсім легко. По-перше, не у всіх немусульманських країнах керівництво держави визнає застосування норм шариату в діяльності банківських інститутів як таких. Сама природа ісламського банку відмінна від західного, традиційного представлення про банк. Ісламський банк можна охарактеризувати, як фінансового посередника, а в деяких операціях як комісійного агента, що інвестує кошти своїх вкладників у різні проекти та отримує винагороду у вигляді прибутку (якщо банк вкладає також власні кошти в проект), розміру і отримання якого у подальшому не відомі (на відміну від фіксованого відсотка). Для тради-

ційних банків отримання прибутку гарантується через стягування відсотків по кредитах.

Ще одна проблема полягає у тому, що обов'язковою умовою для традиційних банків, є гарантія повернення депозитів. В ісламському банку, крім поточних та ощадних рахунків, по яких забезпечується повернення номінальної суми внеску, виділяються також інвестиційні рахунки, по яких неможливо гарантувати повернення внеску, оскільки їхнє використання, так чи інакше, пов'язано із фінансовими ризиками.

Серйозною проблемою для ісламських банків також є відсутність правової санкції за не повернення клієнтом банку позички, яка була використана у формі участі у прибутку або збитках.

На даний час жодна немусульманська країна не прийняла спеціальне законодавство, яке б регламентувало діяльність винятково ісламських банків.

Першою спробою створення на Заході Європи ісламського фінансового інституту була організація акціонерного товариства у Женеві саудівським принцом Файсалом б. 'Абд ал-Азізом ас-Са'удом Islamic Banking System International Holding. Робота даного товариства передбачала поширення ісламських фінансових інститутів у Європі та Північній Америці.

У Великобританії на початку 1980 рр. відкривається ісламський банк "ал-Барака". Серед клієнтів банку були як представники мусульманської громади Великобританії, так і жителі країн Близького Сходу. Створений у серпні 2004 р. Ісламський банк Великобританії діяв на підставі загальної для всіх організацій ліцензії, а його діяльність регулювалася в рамках існуючого банківського законодавства.

На сьогоднішній день вже налічується понад 1000 міжнародних компаній, що надають фінансові послуги. Це свідчить про відкритість даного сектора. Число таких компаній зростає, оскільки Великобританія займає все більш важливу роль на світовому ринку фінансових послуг.

Після вдалої роботи ісламського банку у Великобританії, ще в одній країні Європи – Швейцарії створюється ісламський приватний банк Faisal Private Bank Switzerland.

Банкіри та економісти Італії також активізували зусилля у розробці ісламських фінансів в країні. В результаті цієї кампанії третя за величиною економіка Єврозони може отримати значну вигоду з зростаючих економічних зв'язків з країнами Перської затоки. Італія активно прагне налагодити торгівлю і залучити інвестиції багатих держав Перської затоки. Для неї це одна з можливостей позбавитися від своїх боргових проблем. Фонд національного добробуту Кувейту оголосив про плани інвестувати 500 млн євро (685 млн доларів) в італійські компанії відповідно до стратегії інвестиційної політики італійського уряду. У минулому році аналогічна угода була здійснена з Катаром.

Нещодавно на сайті Президента України була опублікована петиція (№22/025917-еп., подана 01.07.2016 р.) щодо забезпечення належного висвітлення ролі і місця ісламського банкінгу та ісламських фінансів в проекті законів "Про ісламський банк в Україні" та "Про ісламську фінансову діяльність в Україні".

Автор, що ініціював збір підписів, Сергій Нагорний в її тексті зазначає (link is external), що основні причини низького (на його думку) рівня співробітництва між Україною та країнами мусульманського світу (Північна Африка, Близький і Середній Схід, Азія) у фінансовій сфері обумовлені насамперед відсутністю ісламського банку і нормативно-правової бази в Україні щодо використання ісламських фінансів: "...врегулювання зазначених питань

надасть реальну гарантію щодо виплати процентів за інвестиційним вкладенням, використання безвідсоткового відсотку та інших ісламських механізмів, як сукук, гарар, рібу, що успішно використовуються у світі" [7].

Таким чином, скоріш за все ісламські банки можна назвати, як інвестиційно-зберігательні, ніж кредитні компанії. Крім того, у немусульманських країнах, в яких поряд з ісламськими функціонують і традиційні банки, у клієнтів, що не є, щиро віруючими, може з'явитися небажання ділитися із банками прибутком від свого бізнесу.

Для України, як держави, що розвивається, беззаперечним є сенс звернути увагу на позитивні моменти у впровадженні механізмів моделі ісламської економіки в немусульманських країнах. Тим більш, що можливість позитивної взаємодії європейської та ісламської правових культур підтверджується системою мусульманського права. В Україні, існує значна мусульманська громада, і тому впровадження ісламських принципів у окремі інститути може виявитися корисним для вирішення цілого ряду соціальних та економічних проблем.

Посилення останнім часом, співпраці між Україною та мусульманським світом є доказом, у необхідності створення у нашій державі ісламських фінансових інститутів. Крім того, українські традиційні банки і страхові компанії будуть мати конкурентів, що змусить їх не забувати про морально-етичні аспекти ведення бізнесу, що буде вигідно не тільки для віруючих мусульман.

В Україні, поки що, тільки один банк береться надавати деякі послуги за законами шаріату. Як зазначає гендиректор UDC Holding Л. Богданов "У банку буде відкрито "ісламське вікно", тобто кілька послуг ісламського характеру. Банк класично прагне отримати прибуток і повернути свої кошти назад, при цьому Ісламський банк виступає партнером – він інвестує в проект"[8]. UDC Holding є першою українською компанією, що прагне відповідати нормам шаріату та успішно працює над розвитком бізнес-співробітництва між Україною та арабськими країнами.

Філософія глобального співтовариства, що формується, припускає введення етичних обмежень у людську діяльність. Принципи, що лежать в основі моделі ісламської економіки цілком вписуються в цю тенденцію. Бізнес, заснований на нормах шаріату, прийнятний для усіх віросповідань. "На благо релігії деякі аспекти глобалізації полегшили поширення універсального послання віри. Вперше в історії в нас є можливість передати всьому людству універсальну сутність кожної з наших релігій. ...Суспільна реальність змушує нас звільнитися від наших забобів і виробити універсальний курс, більш примирливий стосовно інших. Можливо, цей шлях є тим, який нації повинні обрати для побудови світового співтовариства, заснованого на загальній усім нам людяності, – співтовариства, до якого глобалізація ніколи не зуміє привести [9].

Ще одним із механізмів моделі ісламської економіки, який має значення для співпраці між немусульманськими країнами та ісламським світом є сфера торгово-фінансових операцій. Скрупульозна та детальна розробка правил торгово-фінансових операцій у шаріаті свідчить про велике господарсько-економічне значення торгівлі для мусульманського суспільства. Важливість торгівлі в ісламі підкреслюється тим фактом, що Аллах дозволяє віруючим, що мають наміри зробити хадж, брати участь у торгівлі, об'єднуючи при цьому виконання релігійного обов'язку та заняття чесним бізнесом [10, с.75]. "Не гріх для вас, що шукаєте ви щедрот від Добрадія вашого (під час паломництва)" (2:198) [6].

До основних умов укладання угоди купівлі-продажу по шаріату відносяться:

1. Виявлення згоди двох сторін;
2. Повноліття та дієздатність осіб, що укладають угоду;
3. Право власності на предмет, що продається;
4. Законність предмета торгівлі;
5. Точне визначення предмета, кількості та якості товару;
6. Точне визначення ціни;
7. Передача проданого товару покупцеві;
8. Одержання прибутку від продажу;
9. Визначення терміну у тому випадку, якщо гроші за товар будуть виплачені пізніше або, якщо за умовами угоди постачання товару здійснюється не відразу, а через визначений час.

Різниця у підходах до угод купівлі-продажу в шаріаті та у законодавстві багатьох немусульманських країн помітні у тих заборонах, що спеціально обмовляються шаріатом. Порядок та умови укладання угод регулюються значною кількістю норм ісламського права. Ними чітко визначаються заборони в торгівлі та фінансах. Вивчення торговельних заборон дозволяє зрозуміти характер торговельних угод і пов'язаних із ними юридичних норм шаріату.

Розглянемо спочатку заборони, що стосуються предмета угоди. Ісламське право забороняє торговельні угоди у наступних випадках: купівля-продаж "нечистот" (наркотики, алкогольні напої та інше); купівля-продаж товарів віднятих насильно (касаб); купівля-продаж предметів, що не є власністю того, хто продає (наприклад, не пійманої хижої тварини); торговельна справа, що пов'язана із заборонаю, азартною грою (кумар); угода, у якій присутній момент лихварства (ріба); продаж "змішаних" товарів, відокремити які друг від друга неможливо (наприклад, олії, змішаного з іншим жиром).

Що стосується порядку укладання угод, то тут нормами шаріату засуджуються: укладання торговельних договорів із презирливими та підлими людьми; укладання торговельних угод у період між ранковим азаном та сходом сонця; надмірне захоплення справою продажу та купівлі пшениці, ячменя й інших подібних товарів; прагнення купити річ раніш за іншого покупця [11].

Також заборони шаріату пов'язані з невизначеністю (гараром) угоди без визначення точної ціни, наприклад, продаж по поточній ринковій ціні; продаж товару невизначеної якості і без опису основних характеристик товару; складання умов контракту з урахуванням невизначеної події в майбутньому, наприклад, за умови появи постачальника, угода буде здійснена [11].

Відповідно до ісламського віровчення, у своїх діях та поведінці всі учасники ринкових відносин зобов'язані керуватися правилами справедливого обміну. Це припускає вільне укладання угод, обов'язковість у виконанні договорів, готовність договірних сторін до співробітництва, вільний доступ до ринку як продавців, так і покупців, чесність у торгівлі, наявність повної інформації про якість, кількість і ціну товарів.

В ісламському праві чітко визначені обов'язки споживача та виробника. Споживачам рекомендується утримуватися від придбання заборонених ісламом товарів (наприклад, вино та свинина) і виявляти помірність у покупках, уникаючи надлишкових витрат. Виробникові пропонується керуватися продуманими рішеннями, приймаючи у розрахунок інтереси суспільства, так чи інакше пов'язані із рівнем цін на предмети першої необхідності, зі станом зайнятості та наявністю то-

вару, який життєво важливий для абсолютної більшості населення [12, с.26].

Зважаючи, що на теренах України проживає значна громада, яка живе за принципами мусульманського права, викладеного у Корані та сунні, що регулюють все життя мусульманина, його дії та вчинки, при вирішенні соціально-економічних питань слід враховувати особливості законів та норм, якими керуються ці групи людей. Деякі мусульманські країни Перської затоки, не звертаючи увагу на світову економічну кризу, продовжують посилювати своє становище в сучасному світовому господарстві, що підтверджується реальним зростанням впливу ісламських фінансів на систему міжнародних економічних відносин світу. Тому налагодження економічних зв'язків із мусульманськими країнами Сходу, а особливо Близького Сходу, є доволі суттєвим. При впровадженні механізмів моделі ісламської економіки в Україні, існують лише незначні протиріччя між законодавством та нормами шаріату. Тому можна із впевненістю зазначити, що для мусульман, які проживають у немусульманських країнах норми шаріату цілком співвідносяться із нормами світського законодавства, або залишається простір для диспозитивних, договірних відносин, коли мусульмани у кожному конкретному випадку можуть додержуватися принципів шаріату.

#### Список використаних джерел:

1. Иванов Н.А. О некоторых социально-экономических аспектах традиционного ислама (на примере арабо-османского общества) / Н.А.Иванов // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. – М. : Наука, 1982.
2. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: Вопросы теории и практики / Л.Р.Сюкияйнен. – М. : Наука, 1986. – 256 с.
3. Социальное учение исламского возрождения / [под ред. Д.В.Микульского]. – М.: Издательство АОН, 1990. – 114 с.
4. Цивільний кодекс України. – К. : Атіка, 2003. – 416с.
5. Земельний кодекс України [Електронний ресурс]// Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2768-14/page3>. – Назва з екрану.
6. Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. – М. : Буква, 1991. – 663 с.
7. Петиції щодо висвітлення ролі і місця ісламського банкіngu чекають підписів [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://islam.in.ua/ua/suspilstvo/petyciyi-shchodo-vysvitlennya-rol-i-miscya-islamskogo-bankingu-chehayut-pidpysiv>. – Назва з екрану.
8. В Україні незабаром з'являться ісламські банки [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://islam.in.ua/3/ukr/full\\_news/4085/visibletype/1/index.html](http://islam.in.ua/3/ukr/full_news/4085/visibletype/1/index.html). – Назва з екрану.
9. Глобалізація і релігія [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://islam.com.ua/articles/today/policy/101/>. – Назва з екрану.
10. Аль-Маудуди. Исламская экономика и оберегание от грехов ариба (ростовщичество) / Аль-Маудуди. – Казань : Иман, 1999. – 104 с.
11. Рахманов А.Р., Латибов И. Торговля и предпринимательство в исламском праве [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rli.consultant.ru/magazine/2004/01/forlaw/art2/>. – Назва з екрану.
12. Барковская Е.Ю. Мусульманское право и правая культура / Е.Ю.Барковская. – М. : Издательство РАГС, 2001. – 75 с.

Надійшла до редколегії 22.02.18

Е.А. Заруцкая

#### ИСЛАМСКАЯ ЭКОНОМИКА В УКРАИНЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ И УСЛОВИЯ РЕАЛИЗАЦИИ

*Для Украины, государства с развивающейся экономикой необходима финансовая поддержка мировых стран, имеющих инвестиционную возможность для улучшения экономики страны. В сотрудничестве со странами Персидского Залива, а также другими мусульманскими странами необходимо учитывать такой фактор, как влияние ислама на жизнь мусульман, а также все процессы, происходящие в обществе. Знание основных правил оформления прав собственности, сбора и распределения закята, работы исламских финансовых институтов, работающих без взимания рибы (ростовщического процента) и условий заключения сделки купли-продажи, которые действуют в мусульманских странах согласно шариятских законов позволит более продуктивно наладить отношения между нашими странами. Также, нам необходимо учитывать положительный опыт по применению механизмов исламской экономики в странах немусульманского мира. В Украине существует значительная мусульманская община, и поэтому внедрение исламских принципов в отдельные институты может оказаться полезным для решения целого ряда социальных и экономических проблем.*

**Ключевые слова:** модель исламской экономики, Коран, сунна, закят, риба, гарар, майсир, исламские банки.

O.A. Zarytska

#### ISLAMIC ECONOMY IN UKRAINE: PROSPECTS AND CONDITIONS OF REALIZATION

*For Ukraine, the state of developing is necessary financial support of the world countries having an investment opportunity for improvement of national economy. In cooperation with Gulf States and also other Muslim countries it is necessary to consider such factor as influence of Islam on life of Muslims and all processes happening in society.*

*Since the end of the 20st beginning of the 21st century more and more countries of the non-Muslim world have begun to use traditional Islamic financial instruments in the economies. Now liberalization of the market of Islamic finance of different degree has happened in the USA, Great Britain, Luxembourg, France, Germany, Japan, Australia and other countries.*

*The purpose of this article is theological analysis of the existing mechanisms of Islamic economy in the countries of the non-Muslim world and considering successful experiment of the above-mentioned countries on introduction of Islamic finance in economies of the countries to study such opportunities for Ukraine.*

*Acts as a methodological basis of a research applied the set of the research methods in humanitarian and social sciences, among which: comparative-historical (in the analysis of religious and philosophical and religious and legal essence of sacred and doctrinal texts) and structurally functional (when studying contents of suras and ayahs of the Koran). A research of such concept as model of Islamic economy has demanded system approach. Besides, civilization approach was also applied to consideration of the processes happening in the modern countries.*

*In the set methods which have been used have gained the nature of mutual addition, a special combination to other informative principles, receptions, procedures that has allowed to investigate features of realization of tools of Islamic economy in Ukraine.*

*Introduction of mechanisms of Islamic economy in Ukraine needs to be considered first of all from the point of view of compliance of Sharia and the legislative system of Ukraine. Especially it concerns process of registration of the property rights, collecting and distribution of the zakyat, work of the Islamic financial institutions working without collection of a riba (usurious percent) and conditions of the conclusion of the transaction of purchase and sale which work in the Muslim countries according to sharia laws. The carried-out analysis of positive experiment on introduction of mechanisms of Islamic economy in the countries of the non-Muslim world will allow to realize introduction of some Islamic financial instruments in Ukraine, implicitly only to promote expansion of cooperation and active dialogue between the countries. Especially since the possibility of positive interaction of the European and Islamic legal cultures is confirmed by the system of the Islamic law.*

**Keywords:** the model of Islamic economy, the Koran, Sunnah, zakit, a riba, gharar, Masire, Islamic banks.

УДК 27-745.2

Д. М. Калач, канд. філос. наук, асист.

## МІЖЮРИСДИКЦІЙНИЙ ДІАЛОГ У ПРАВОСЛАВНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

*У статті розглядаються перспективи та особливості міжюрисдикційного діалогу у православному середовищі. Аналізуються тематико-проблематичні аспекти міжконфесійного діалогу, які потребують значних зусиль для нормалізації відносин. Встановлено, що діалог є нагальною потребою часу, відповіддю на глобалізаційні виклики та відображенням постмодерних ціннісно-сміслових вимірів.*

**Ключові слова:** міжюрисдикційний діалог, міжрелігійний діалог, міжконфесійний діалог, релігія.

Сьогодення призводить до неможливості існування певної конфесії чи юрисдикції замкнено. У цьому контексті трансформації християнства стали частиною глобальних інтеграційних процесів. Це накладає певний відбиток на їх функціонування. Одним з векторів цього руху є згуртування гілок Православ'я України навколо ідеї автокефалії з поступовим зняттям ідеологічних розрізень і поступовим злиттям у помісну церкву. Створення єдиної помісної церкви – важливе завдання, а проголошення й визнання її автокефалії з боку вселенського православ'я – його логічне завершення. Активна підтримка зазначеного процесу з боку світської влади стане запорукою успіху та виключить можливості деструктивних іноземних впливів. Вагома роль відводиться органам влади, які повинні своїми важелями сприяти об'єднавчому процесу й гарантувати його недоторканність.

Необхідним для України є міжюрисдикційний діалог між православними церквами Київської традиції. Свідченням цього є результати соціологічного дослідження "Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення єдиної помісної православної церкви" [17], проведеного соціологічною службою Центру Разумкова в листопаді 2016 р. За результатами дослідження, серед респондентів, які вважають себе православними, 44,3 % підтримують необхідність створення в Україні "єдиної помісної православної церкви, незалежної від інших церковних центрів за межами України", 25 % – не підтримують цієї ідеї, а 30,7 % – не визначилися. Натомість 46,2% українців, які вважають себе православними, підтримують "звернення Верховної Ради України до вселенського патріарха Варфоломія з проханням надати автокефалію (незалежність) православної Церкви в Україні", 18,5 % – не підтримують, а 35,3 % зауважили, що їм важко відповісти. Щодо питання лідера майбутньої помісної церкви (за умови, якщо вона буде створена) 21,6 % православних вважають, що її повинен очолити Філарет, 15,6 % – бачать на посаді глави "особу, яку визначить вселенський патріарх Варфоломій", 6,6 % – на цій посаді бачать митрополита Онуфрія, а 2,9 % – митрополита Макарія. 52,8 % опитаних вагалися з відповіддю на це питання. Навіть якщо церкви не ставитимуть перед собою як завдання досягнення єдності, актуальною є необхідність порозуміння у справі міжконфесійного миру.

Особливо актуальним питання міжконфесійних відносин стало у 2014 році, у період революційних подій в Україні. Явище Майдану сколихнуло не лише українську, але й світову громадськість, зумовлюючи численні запитання, відповіді на які шукають науковці, політичні релігійні діячі. Участь християнських конфесій у подіях під час Майдану отримала суперечливі відгуки як з боку громадськості, так і з боку фахових експертів. Про надзвичайно велике значення участі в цих подіях української Церкви відзначила вітчизняний релігієзнавець Л. Филипович, де, на її думку, витворилася ідейна основа майбутньої моделі української Церкви. Зазвичай "органи контролю не цікавляться церковною належністю певної молитовної палатки чи до якої конфесії належить священник, який у ній править" [9,

с. 46]. Український філософ Ю. Чорноморець стверджує, що релігійний чинник міг стати тією ланкою, яка об'єднала б українське суспільство: "коли звучать націоналістичні гасла, це неприємно для одних, коли звучать гасла занадто ліберальні – неприємно для інших, а коли звучать релігійні молитви, коли йде звернення до трансцендентного захисту, це найменше викликає внутрішній супротив людей" [9, с. 59].

Відомий релігієзнавець В. Єленський у своїй оцінці ролі Церкви в подіях 2013 – 2014 рр. зазначає, що вона продемонструвала високий рівень злагодженості в діях, на відміну від інших інституційних органів, на які було покладено великі сподівання. "Церкви – найбільш організовані в українському громадянському суспільстві. Вони всюди наполегливо присутні, присутні конструктивно. Хтось із ієрархів поводить себе більш гідно, хтось менш, але в цілому їх конструктивна позиція – це важливий елемент у сьогоденній реальності. Якщо розглядати Церкву як громадську організацію, то вона проявила себе дуже достойно" [9, с. 108]. При цьому експерт зауважує, що "Церква повинна була стати посередником між двома сторонами конфлікту, але на момент початку суспільно-політичного конфлікту влада демонстративно не хотіла слухати, коли до неї зверталися Церкви, громадські діячі, лідери громадської думки" [9, с. 107]. Отже, враховуючи думку фахівців, можемо стверджувати, що Церква не стояла осторонь у складний як для держави, так і окремої людини період. Переважна більшість церков розуміла Майдан як важливе явище в сучасному житті України, намагаючись у міру своїх можливостей підтримувати людей настановою, молитвою, особистою участю для налагодження діалогу. Проте мусимо констатувати, що християнські конфесії не зуміли стати посередником між владою та суспільством і, що найважливіше, не зуміли реалізувати сподівання більшості вірян у створенні єдиної помісної церкви через власні амбіції та протиріччя. Варто також зауважити, що зазначені події 2013 – 2014 рр. несподівано вплинули на різні конфесії, про що свідчать не тільки реакції перших осіб церков, їхньої ієрархії з осудом дій влади та підтримки протестувальників, захист позиції громадян у часи гострого суспільного протистояння, але й бажання значної кількості священників особисто долучитися до подій Майдану [19, с. 10]. Зазначені особливості уможливили інший погляд на Церкву як діяльну інституцію української держави.

Ставлення громадян до участі християнських церков у подіях Майдану відображено в результатах соціологічного дослідження "Релігія і церква в українському суспільстві" [14], проведеного Центром Разумкова 25 – 29 квітня 2014 року. Згідно з результатами якого 74 % українських громадян упевнені в тому, що Церква завжди має ставати на бік людей і боронити їх від свавілля влади, і лише 7 % вважають, що в суспільно-політичних процесах Церква має захищати насамперед владу. В умовах військових дій на Сході нашої держави близько 48 % громадян України вважають, що Церква має опікуватися душпастирською діяльністю й не втручатися в суспільно-політичні проблеми та процеси. Проте 39 % респондентів зазначають, що Церква є ін-

ститутом громадянського суспільства й має брати активну участь у суспільно-політичних процесах.

Небезпідставно, як серед вірян різних конфесій, так і в наукових колах, із великим ступенем вірогідності передбачали, що майбутнє церковне утворення, засноване на принципах помісності та самодостатності власної еклезіальної традиції, зможе об'єднати більшу частину православних віруючих і громад України. Результат такого об'єднання передбачав, "по-перше, зникнення протистояння УПЦ КП та УАПЦ у рамках єдиного еклезіально-ідеологічного напрямку через входження церковних організацій у єдину всеукраїнську православну структуру, по-друге, у всеукраїнському просторі зазнають перетрубації відношення між юрисдикціями, які репрезентуватимуть проросійську та питому українську церковні ідентичності"[20, с. 181–182].

Першими про можливий діалог щодо об'єднання висловилися представники УПЦ КП, зважаючи на велику суспільно-політичну активність, спричинену революційними подіями. Незабаром, на спільному засіданні комісії УАПЦ та УПЦ КП 8 червня 2015 року був підписаний документ, у якому йшлося про об'єднання в помісну Православну Українську Церкву. Через місяць, з боку УАПЦ було надано протокол засідання Архієрейського Собору УАПЦ, у якому відкинуто попередні домовленості, котрі, на думку владик УАПЦ, утискають інтереси УАПЦ. Перше протиріччя виникло під час визначення кількості делегатів на Об'єднавчому соборі, коли в УПЦ КП відстоювали пропорційне представництво, в УАПЦ – рівну кількість делегатів. Друге протиріччя – стосувалося питання виборів предстоятеля об'єднаної церкви. Обговорена пропозиція виборів між предстоятелями УПЦ КП Філаретом та УАПЦ Маркієм не знайшла належної підтримки собором УАПЦ. Керівництво УАПЦ відстоювало право такого відбору, коли претендентом могла бути незацікавлена особа, або вирішення цього питання шляхом жеребкування. Третьою позицією стала неузгодженість назви об'єднаної церкви [12, с. 1–2]. Не знайшовши компромісу в спірних питаннях, діалог між двома церквами був припинений, засвідчивши неспроможність у сучасних умовах прийняття конструктивних рішень. Щоправда, керівники УПЦ КП закликають до єднання з поміркованими священиками й вірними УАПЦ заради сумісного створення єдиної Помісної Української Православної Церкви та визнання її Вселенським Православ'ям. Але тут явно мається на увазі приєднання окремих парафій, яке, не набуло очікуваної масштабності.

Проте історія міжправославних відносин засвідчує, що швидкого вирішення багатостороннього конфесійного конфлікту в Україні не потрібно чекати найближчим часом. Показовим є становище, яке склалося в православному середовищі й відображає суспільно-політичні настрої українського суспільства.

Історичний досвід проголошення незалежності іншими помісними православними Церквами підтверджує неспроможність її досягнення лише декларативними заявами. Такий стан речей пов'язаний з об'єктивними обставинами, оскільки порядок отримання чи надання автокефалії православної церкві не затверджений канонічним правом.

Одна з проблем канонічного характеру, яка висвітлює реалії українського сьогодення, міститься в дефініції "помісності" церкви. Грецький термін "помісна церква" в перекладі українською мовою звучить як "місцева", вказуючи на територіальний принцип устрою Православної церкви [4]. Варто зауважити, що поняття "помісна церква" використовують у сталому й незмінному значенні з позиції православної еклезіології. Дис-

кусія виникає лише у формулюванні "місця", під яким найчастіше розуміють єпархію, а іноді й об'єднання єпархій; протестантські ж богослови – узагалі окрему громаду [4]. Поступово термін "помісна церква" стали використовувати як синонім автокефалії чи автономії церкви (церковних об'єднань), а пізніше – на позначення об'єднань декількох єпископій, розташованих на певній території, які мають автономну форму правління.

Зрештою, прийнято вважати, що помісна православна церква – це самоправна церква на певній території, де проживає окремих народ і за умови її перебування в повній єдності віри та Євхаристії з усіма іншими православними общинами світу [2, с. 40–41]. Фундаментальний та ключовий аспект проблеми співвідношення між "помісною" та "вселенською" (кафолічною) церквою мусить бути розв'язаний без застосування усталеного уявлення про колективну єдність, а в душі єдності як тотожності.

Сучасні православні богослови термін "помісна церква" застосовують у двох значеннях. З одного боку, це кожна окрема спільнота християн, котру очолює єпископ, відповідно, у якій існують обмеження в повноті духовної влади, виконанні релігійних практик та незалежність від собору архієреїв Предстоятеля Церкви. Звідси й витікає ключова проблема в доцільності використання зазначеного поняття, оскільки лише Собор може призначати єпархіального єпископа в разі смерті попереднього, а за його відсутності таке обрання зробити неможливо. Тому близькими за сутністю й функціональною спроможністю є друге визначення помісної церкви як автокефальної, адміністративно незалежної від інших православних церков. Для отримання необхідного статусу у ній має бути мінімум три єпископи, які утворюють собор цієї церкви. Ця норма знаходить своє відображення в 34 Апостольському правилі, де зазначено, що одного з цих єпископів Собор самостійно без жодного примусу чи вказівок обирає главою такої автокефальної церкви.

Другий важливий аспект проблеми помісності в її концепції вибудовується з урахуванням факту, що Євхаристія звершується в чітко визначеному місці. Проте, будучи вселенською, вона об'єднує під своєю владою всіх членів Церкви, які перебувають на конкретній території. Помісність Церкви вбачають у кафедральній і географічній природі Євхаристії [18, с. 201]. Варто зазначити, що визнання сучасних Помісних православних Церков – це традиційний процес, властивий для всіх православних країн, населення яких у переважній більшості його сповідує. Згідно з нормами канонічного права, отримання незалежності певною державою фактично призводить до проголошення автокефалії місцевою православною Церквою. Тому не випадково наприкінці 80-х рр. ХХ ст. під впливом представників українських автокефальних Церков у діаспорі відзначаємо в Україні тенденції до прагнення відокремитися від московського релігійного центру.

Сьогодні почали окреслюватися тенденції як у православному, так і суспільно-політичному житті країни загалом, котрі створюють відповідний ґрунт для формування Української Помісної Православної Церкви (УПЦ). Аналізуючи проблеми та прогнози конститування УПЦ, вітчизняні дослідники О. Саган та С. Здіорук роблять висновки про те, що: по-перше, православні конфесії УПЦ КП та УАПЦ не володіють достатнім авторитетом на міжнародній арені, щоб самостійно, без втручання зовнішніх факторів, проголосити Українську Помісну православну Церкву.

По-друге, УПЦ КП та УАПЦ залежні від політичних владних структур. Згуртування політичних сил після

подій Майдану та їх перемога на президентських виборах 2014 р. стимулювали об'єднавчий процес і в українському православ'ї. З другого боку, непорозуміння, суперечки та взаємні обвинувачування між ієрархами УПЦ КП та УАПЦ не дали змоги провести плідний міжконфесійний діалог із питання об'єднання.

По-третє, об'єднанням УПЦ КП та УАПЦ не передувала попередня підготовка, яка проходила поспішними темпами без належної організації. Тому неорганічний, значною мірою штучний характер об'єднання виявився нестійким, не отримав свого логічного завершення.

По-четверте, УПЦ МП, перебуваючи "у канонічному єднанні з Російською православною Церквою", є безпосереднім її структурним елементом, тому не має права приймати самостійні рішення. Оскільки Московська Патріархія не зацікавлена в утвердженні Помісної православної Церкви в Україні, то закономірно, що УПЦ МП усіляко перешкоджатиме консолідації українського православ'я [16, с. 156–157].

Розв'язання ж питання канонічного статусу православних конфесій в Україні потребує вироблення сценаріїв, які можна реалізувати в ключі канонічного та цивільного права. Один із них аналізують у релігієзнавчому середовищі серед фахівців і церковних діячів як об'єднання УПЦ МП і УПЦ КП та спільне обрання глави нової інституції. Переважна більшість експертів міжконфесійних відносин скептично ставиться до подібного об'єднання, вважаючи його малоймовірним. Проте події останніх років показали, що в Україні, враховуючи тенденції світової політики, зміщення акцентів у світовому Православ'ї, посилення тиску на єпископат УПЦ МП із боку церковної та політичної Москви, діалог стає все більше вимогою часу. Реальний крок у реалізації цього напрямку було зроблено УПЦ КП, яка внесла на Помісному Соборі 2013 р. зміни до Статуту про управління Церквою, ввела нову посаду – намісника Патріарха, котрий автоматично стане місцеземителем патріаршого престолу в разі смерті глави КП або якщо патріарх не зможе виконувати свої обов'язки [11]. Однак у зазначеному положенні відсутнє роз'яснення процедури обрання особи патріарха, оскільки, згідно з канонічними вимогами, його буде обирати Помісний Собор на альтернативній основі. Прийняті зміни не визначали конкретного терміну проведення Помісного Собору для обрання нового очільника. Цим самим було закладено механізм для майбутнього можливого об'єднання з УПЦ МП [10]. На думку багатьох церковно-політичних діячів, зміна керівництва загалом і глави УПЦ КП Філарета зокрема дасть змогу вирішити проблему єдності УПЦ КП та УПЦ МП, оскільки уможливить проведення спільних виборів предстоятеля, який очолить єдину Церкву, котру б визнали помісні церкви через механізм Наради предстоятелів помісних православних церков. За аналогічним сценарієм нещодавно було подолано розкол у Болгарській Православній Церкві. Підтвердженням важливості подолання кризи в Українському Православ'ї є події 2014 – 2016 рр., тому що загострення протистояння між владою та суспільством, зміни політичної влади, військові події на Сході нашої держави поставили нові завдання перед Церквою в Україні. Однією з причин затягування кризи стала відсутність єдності між Православними юрисдикціями, негативний вплив Москви на українське православ'я через УПЦ і УАПЦ.

Закономірним, з огляду на такий стан справ, було звернення Священного Синоду УПЦ КП до УПЦ та УАПЦ із закликом невідкладно розпочати діалог щодо об'єднання в єдину Церкву [5]. Відповіддю УПЦ МП стала ухвала Священного Синоду від 24 лютого 2014 року про утворення робочої групи для продовжен-

ня діалогу між Церквами [7]. Зустрічний крок у вирішенні проблеми розколу Православної церкви в Україні було здійснено УПЦ КП [1], яка, у відозві Архієрейського собору 11 березня 2014 року, задекларувала вірність нормам канонічного права, нагадала керівництву УПЦ МП, що устрій церковних справ повинен відповідати існуючим сьгодні державним формам, зокрема щодо реалізації права кожного православного народу мати власну Помісну Церкву [2, с. 159]. Тому "релігійна обстановка, що складається в Україні в умовах проголошення незалежності української держави, потребує від УПЦ нового статусу. Собор вважає, що таким статусом повинна бути повна самостійність і незалежність, тобто автокефалія, як подальше довершення самостійності УПЦ..." [6]. Однак перешкодою для проведення міжконфесійного діалогу стала позиція окремих священнослужителів УПЦ МП та УПЦ КП, а тому перемовини завмерли на стадії попередніх консультацій, і очікуваного спільного засідання комісії з об'єднання так і не було проведено.

Іншим варіантом початку трансформацій в українському православ'ї є об'єднання УПЦ КП з УАПЦ та послідовний рух у напрямку до канонічно визнаної автокефалії. Найбільш інтенсивні перемовини між двома юрисдикціями були проведені в 2000-2001 та 2015 роках, коли посередником виступав Вселенський патріархат. Нажаль, рішення щодо зближення та проведення спільного об'єднавчого собору не були виконані, оскільки єпископат УАПЦ на завершальному етапі перемовин висував вимогу про відставку патріарха Філарета. Представники УАПЦ та УПЦ КП поновлять діалог із приводу консолідації та згуртування навколо ідеї побудови в Україні помісної церкви лише при посередницькій участі української держави. Будь-який варіант такого процесу на теоретичному рівні є виправданим і засвідчує свою спроможність бути втіленим на практиці в процесі подолання міжособистісних непорозумінь на рівні єпископатів обох церков [15, с. 258–259]. За сприятливих умов у середовищі Вселенського православ'я подібний варіант може увінчатися успіхом, і надання Константинополем української автокефалії призведе до приєднання до визнаної канонічної церкви значної проукраїнської частини УПЦ МП.

Проте такий процес затягується також через стримування протягом кількох десятиріч РПЦ на міжправославних консультаціях питань щодо започаткування нових помісних церков поступається в питаннях першості Вселенського патріархату за умов його невтручання в справу розколу в Україні та ін. [8]. Необхідно зазначити, що Всеправославний собор, який проігнорували деякі Помісні Церкви, зневірив світову громадськість у правовій силі прийнятих на ньому рішень. Після відмови Руської, Антіохійської, Грузинської та Болгарської православних церков брати в ньому участь представники зібрання підписали спільне звернення про єдність Православної Соборної Церкви. У підсумкових документах Собору представлено молитву православних єпископів світу "за мир і справедливість у стражденній Україні". Однак питання про автокефалію української православної церкви на Соборі не розглядали.

Окупація Криму полегшила завдання усамостійнення УПЦ, але вона не скористалася цим шансом через бурхливу стримуючу діяльність керівництва РПЦ [3, с. 166–167]. Також православні громади, які перебувають під юрисдикцією Московського Патріархату в Криму, досі зареєстровані під назвою "УПЦ", незважаючи на настрої та вимоги, які лунають із боку вірян і місцевих священників пройти перереєстрацію. Однак офіційні органи РПЦ не наважуються зробити цей крок, усвідомлюючи наслідки таких дій. По-перше, реєстрація громад УПЦ МП як структурного підрозділу РПЦ може спричи-

нити міжнародні санкції. По-друге, після таких дій, можливо, відбудеться перехід в Україні значної кількості православних громад до УПЦ КП, що призведе до втрати значної кількості прихожан. Тому остаточного розриву кримських парафій з Україною не відбувається під страхом потрапляння в правовий і політичний конфлікт.

Ще одним варіантом може стати зміцнення статусу УПЦ МП завдяки введенню її в диптих помісних православних церков у ролі автономної церкви за умов поступливості Москви. Відмова від практики повторного звершення Таїнств Хрещення та Миропомазання над тими, хто перебував в УАПЦ та УПЦ КП, звернення до ікономії, а не акривії в процесі прийняття духовенства цих Церков, українізація, вивели б УПЦ МП на якісно новий рівень діалогу. Однак богословські дискусії щодо необхідності визнання хрещень, здійснених в УПЦ КП, не дали результату через категоричну відмову УПЦ та РПЦ визнавати теологічні аргументи та історичні прецеденти.

Важливим у зазначеному процесі є звернення до способу дій під час прийняття духовенства. Акривія, згідно з нормами канонічного права, означає спосіб вирішення питань із позиції суворої визначеності. До такого способу звертаються тоді, коли необхідно чітко дотримуватися догматичних положень церковного життя, осмислення сутності існування Церкви та християнства. Акривії протиставляється ікономія – можливість незастосування канонічного припису задля духовного добра особи, без того, щоб ставити під сумнів потребу того ж припису [13, с. 127]. Ікономія припускає свідоме відхилення від канонічних правил у зазначеній вище сфері та часткову заміну законності доцільністю. Поєднання акривії та ікономії становить метод правового врегулювання в церковному праві.

У питаннях ставлення до розкольників УПЦ МП керуються акривією, водночас РПЦ приймала РПЦ (Закардонну), застосовуючи ікономію, незважаючи на спільні попередні заборони. Переважна більшість православних церков автокефалію отримала в ікономічний спосіб. Наприклад, Болгарська православна церква отримала автокефалію завдяки ікономії, зумівши за допомогою міжконфесійного діалогу подолати міжконфесійний конфлікт, і 1945 року таїнства, здійснені стосовно вірних і духовенства були визнанні дійсними.

Отже, можна вважати, що зазначені шляхи можуть призвести до об'єднання Українських православних церков, якщо релігійні лідери не стануть заручниками певних обставин. Однак у ситуації, коли неспроможність реалізувати омріяне об'єднання переносили на іноземні впливи, слід зробити реальні речі та продемонструвати бажання рухатися в цьому напрямку. Переводом, представником православних церков важливо сісти за стіл переговорів і за допомогою міжконфесійного діалогу домовитися про спільну позицію в цьому питанні, відкинувши власні амбіції та інтереси. Якщо цього не зробити, то всі варіанти об'єднання залишаться лише у вигляді декларативних заяв. На жаль, мусимо констатувати, що справа до міжконфесійного діалогу з порушеного питання ще не дійшла, про що свідчить аналіз дій українських православних церков. УПЦ МП уже сьогодні вважає себе Помісною Церквою, УПЦ КП чекає надання автокефалії від Константинополя, а УАПЦ сподівається отримати широку автономію під юрисдикцією Константинополя. При цьому це концептуальне бачення своєї ідентичності та свого майбутнього у кожній з юрисдикцій має слабкі сторони. УПЦ МП не може бути помісною церквою для України, оскільки немає автокефального статусу, а є частиною такої помісної церкви як РПЦ. Патріарх Кирил не раз наголошував на тому, що РПЦ є помісною церквою не лише для Росії, але й для інших країн, перш за все –

України та Білорусі. З точки зору канонічного права це дійсно так і є, а тому заяви про УПЦ як помісну церкву є лише ідеологічними маніпуляціями. УПЦ КП не отримує автокефалії від Константинопольського патріархату, оскільки це перший випадок в історії, коли автокефалії просить не більшість, а меншість парафій у православної країні. УАПЦ знаходиться в занедбаному стані, і входження її до Константинопольського патріархату тільки скомпрометувало б останній.

#### Список використаних джерел:

- Бендик М. Еклезіологія патріарха Мирослава Івана (Любачівсько-го) / Мирон Бендик // Богословія. – 2001. – № 65. – Книги 1-4. – С. 18–32.
- Гергелюк М. Канонічні та еклезіологічні засади автокефального устрою церков у структурі Вселенського Православ'я : історичний контекст : дис.канд. іст. наук : 09.00.11 / Гергелюк Микола Михайлович ; Нац. ун-т "Остроз. акад.". – Острог, 2014. – 199 с.
- Горкуша О., Филипович Л. Громадянська Церква України : нове явище в суспільно-релігійних відносинах / О. Горкуша, Л. Филипович // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : Матеріали 184 Міжнародної наук.-практ. інтернет-конф. 28-29 травня 2014 р. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 161–171.
- Еклезіологія й автокефалія. Гострі кути [Електронний ресурс]. – За даними : Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyu/5143-eklezilogiya-javtokefaliya-gostri-kuti.html>
- Журнал № 6 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 22 лютого 2014 року під головуванням Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета [Електронний ресурс] : за даними "Українська Православна Церква Київський Патріархат". Офіційний веб-сайт "Церква-інфо". – Режим доступу : <http://cerkva.info/uk/synod/4459-synod-22-02-14.html>.
- Журнал № 7 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 25 лютого 2014 року під головуванням Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета [Електронний ресурс] : за даними "Українська Православна Церква Київський Патріархат". Офіційний веб-сайт "Церква-інфо". – Режим доступу : <http://cerkva.info/ru/synod/4473-synod-25-02-14.html>.
- Журнали Священного Синоду Української Православної Церкви від 24 лютого 2014 р. Журнал № 04 [Електронний ресурс] : за даними "Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт". – Режим доступу : <http://sinod.church.ua/2014/02/25/zasidannya-24-lyutogo-2014-roku>.
- Лурье Г. Битва патріархатів [Електронний ресурс] : за даними "Полит.ру". – Режим доступу : <http://polit.ru/article/2014/03/25/cherch>.
- Майдан і церква. Хроніка подій та експертна оцінка / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди, Від-ня релігієзнавства, Укр. асоц. релігієзнавців, Асоц. "Духовне відродження" та за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – К. : Самміт-Книга, 2014. – 656 с.
- На Помісному Соборі [Електронний ресурс] : за даними "Волинська православна богословська академія". – Режим доступу : <http://www.vpba.org/podij/281-na-pomisnomu-sobori.html>.
- Підсумки Помісного Собору [Електронний ресурс] : за даними "Українська Православна Церква Київський Патріархат". Офіційний веб-сайт "Церква-інфо". – Режим доступу : <http://cerkva.info/uk/news/churchasociety/3606-sobor2013-pressreliz.html>.
- Підсумкове рішення спільного засідання Комісії для ведення діалогу Української Автокефальної Православної Церкви з УПЦ Київського Патріархату і Української Православної Церкви Київського Патріархату з УАПЦ від 08 червня 2015 р. – К. : Михайлівський Золотоверхий монастир, 2015. – 3 с.
- Релігієзнавчий словник / НАН України, Ін-т філософії, Від-ня релігієзнавства ; ред. : А. Колодний, Б. Лобовик. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
- Релігія і Церква в українському суспільстві : соціологічне дослідження / Україна – 2014 : суспільно-політичний конфлікт і Церква (інформаційні матеріали). – Київ, 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://old.razumkov.org.ua/upload/1400155420\\_file.pdf](http://old.razumkov.org.ua/upload/1400155420_file.pdf)
- Русский мир Кирила не для України // Збірка наукових статей. – За ред. проф. А. Колодного. – К. : УАР, 2014. – 343 с.
- Саган О., Здіорук С. Помісна Православна Церква : проблеми і прогнози конституювання / О. Саган, С. Здіорук // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 136–159.
- Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення єдиної помісної православної церкви. Результати соціологічного дослідження. – Київ, 2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://razumkov.org.ua/images/sociology/PresRelig1116.pdf>
- Цыпин В. Каноническое право / В. Цыпин прот. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.
- Чубарко В. Роль церкви в подіях майдану : на матеріалах інтерв'ю / В. В. Чубарко // Грані. – 2015. – № 5. – С. 6–11.
- Юраш А. Церкви та релігійні організації України після Майдану : традиційні та модерні тренди / Юраш Андрій // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет конф. 28-29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 171–184.



Д. М. Калач

## МЕЖЮРИСДИКЦИОННИЙ ДИАЛОГ В ПРАВОСЛАВНОЇ СРЕДІ

*В статті розглядаються перспективи та особливості розвитку міжюрисдикційного діалогу в православній середі. Аналізуються тематико-проблематичні аспекти міжконфесійного діалогу, які потребують прикласти до себе значительні зусилля для нормалізації відносин. Установлено, що діалог є безплатною потребою часу, відповіддю на глобалізаційні виклики, а також відображенням постмодерністських ціннісно-смыслових змін.*

**Ключові слова:** міжюрисдикційний діалог, міжрелігійний діалог, міжконфесійний діалог, релігія.

D. M. Kalach

## INTER-JURISDICTIONAL DIALOGUE IN THE ORTHODOX ENVIRONMENT

*The objective of this article is to describe the inter-jurisdictional dialogue in the Orthodox environment. The analysis of sources and literature on this subject possible to determine the periods that contributed to the establishment of theological dialogue in the field of interfaith relations. The first stage of the process was accompanied by ignoring the enemy and interfaith theological confrontation. The idea of convergence of people, civilizations and religions that underlying, objectively demanded new approaches to dialogue. In particular, it is required to rethink the concept of dialogue. In medieval Catholic thought dialogue advocated the idea of "corpus christianum" ("Christian body") as a precondition for a unified Christian community led by the Vatican. However, this dialogue did not provide a tolerant attitude towards other religions while creating prerequisites for its establishment.*

*In the mid XX century, there is a tendency to establish interpersonal relationships laity and Church leaders on the basis of dialogue and the adoption of special documents included in the Social Concept of churches within which given appropriate explanation. The Second Vatican Council (1962-1965) radically reinterpreted the Catholic attitude to different religions and contributed to the formation and implementation methodology of theological dialogue aimed at overcoming the legacy of theological differences between Christian denominations. In the new conditions the interpretation of dialogue in the context of exceptional missions against other religions or religious and cultural sense of superiority of Catholicism over them becomes unacceptable. The new approach was expressed that, since the 60's of XX century, in Catholicism begins to propagate the idea of religious and ideological pluralism, the idea of tolerance.*

*Thus, expect the possibility of overcoming the difficulties which inevitably arise in the way of deployment of interfaith dialogue and thus to achieve the dialogue degree that would satisfy both the needs of a horizontal "man – the world", and the vertical "God – man" do not have to. However, the prospects of interfaith dialogue as a global and Ukrainian dimensions, rightly viewed in the context of the church and religious development, including the truth of religion in its declared totally theoretical concepts and practical implementation.*

**Key words:** inter-jurisdictional dialogue, inter-religious dialogue, interfaith dialogue, religion.

УДК 21.01.09

О. С. Кисельов, канд. філос. наук

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКИЙ ВІДДІЛ НАУКОВОГО АТЕЇЗМУ:  
ІСТОРІЯ, СПІВПРАЦЯ З КОМПАРТІЄЮ ТА ПРАКТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ

*У статті аналізується функціонування Івано-Франківського відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР. На основі архівних документів розглянуто історію створення цього підрозділу, його взаємодію із місцевими партійними структурами, а також діяльність у сфері атеїстичної пропаганди та виховання. Автор доходить висновку, що цей відділ виконував ідеологічні, а не наукові завдання.*

**Ключові слова:** науковий атеїзм, релігієзнавство, пропагандистська діяльність, ідеологічна робота, Радянська Україна.

Чи був науковий атеїзм академічною дисципліною, таким собі "марксистським релігієзнавством"? Чи це була певна ширма для партійних та ідеологічних працівників, які працювали на державну антирелігійну політику та атеїстичну пропаганду? Дослідники з колишніх країн Варшавського договору по-різному дають відповіді на ці запитання. Одні з них заперечують тотожність наукового атеїзму та релігієзнавства, на тій підставі, що у науковий атеїзм був ідеологічно та політично заангажованим і в його межах не проводилися об'єктивні та неупереджені дослідження [17]. Інші дослідники наполягають на тому, що такі дослідження не просто проводилися, а ми можемо навіть говорити про певні успіхи у цій галузі [16]. Російська дослідниця радянської науки про релігію М.М. Шахнович, приймаючи другу позицію, пропонує розділяти радянських професійних атеїстів на дві категорії – агітаторів та дослідників [15, с. 17]. Це розділення, підтримує вітчизняна дослідниця наукового атеїзму А.М. Басаурі Зюзіна [7].

Отже, чим був науковий атеїзм: пропагандистським чи дослідницьким проектом? У Радянському Союзі існували найрізноманітніші структури з атеїстичною спеціалізацією – від музеїв релігії та атеїзму, кафедр теорії та історії атеїзму у вищих навчальних закладах до відділів наукового атеїзму при установах республіканських академії наук та Інституту наукового атеїзму Академії суспільних наук при ЦК КПРС із його філіалами у республіках. Для вичерпної відповіді на поставлене нами запитання необхідно проаналізувати діяльність кожної такої підрозділу. У межах нашої розвідки ми ставимо перед собою мету спробувати дати відповідь на вищео-

значене запитання виходячи з розкриття діяльності івано-франківського відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР. У даній статті ми прослідкуємо історію заснування цього відділу, розкриємо його співпрацю із місцевим обласним комітетом комуністичної партії України (далі – обком) та дослідимо практичну діяльність його співробітників.

Джерельною базою для нашої розвідки слугуватимуть архівні матеріали. Це передусім архів Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України та Державний архів Івано-Франківської області. Одразу зазначимо, що порівняно з іншими відділами Інституту філософії матеріалів з івано-франківського відділу досить мало, оскільки в архіві відсутні протоколи його засідань. Нам не вдалося знайти ці протоколи й у згаданому обласному архіві.

Івано-франківський відділ наукового атеїзму існував з 1969 р. до 1990 р. Завідувачами відділу були: у 1969–1975 рр. – Анатолій Захарович Шиш, у 1976–1978 рр. – Микола Михайлович Закович (1931–2017), у 1978–1980 рр. в.о. завідувача відділу був Володимир Миколайович Фомін, а у 1980–1990 рр. відділ очолював Степан Михайлович Возняк (1929–2014).

Заснування цього відділу мало передусім не науково-дослідні, а ідеологічні задачі. Західні області радянської України, як відомо, були найбільш релігійними у республіці, а також давали високі показники релігійності у масштабах цілого СРСР. Ця ситуація потребувала більшої уваги зі сторони партійно-ідеологічних працівників, аніж в інших регіонах. Відтак, заснування Комуністичної партії України ще одного відділу наукового

атеїзму Інституту філософії АН УРСР в Івано-Франківську якраз й було направлено на надання допомоги місцевим партійним осередкам у вивченні релігійності та проведенні заходів атеїстичного спрямування [3, арк. 7]. Колишній заступник директора Інституту філософії Петро Федорович Йолон в інтерв'ю авторові стверджує, що відділ був створений на прохання Івано-Франківського обкому партії, щоб вивчати релігійну обстановку у регіоні [14]. Архівні документи, проте, зафіксували іншу сторону цієї історії. Івано-Франківський відділ наукового атеїзму був створений відповідно до Постанови Академії наук УРСР № 39 від 28 січня 1969 р., в якій йшлося про подальший розвиток наукових установ Академії наук у західних областях Української РСР [1, арк. 1]. При цьому президент Академії наук Б.Є. Патон провів 14 лютого того ж року спеціальну нараду щодо виконання цієї постанови, ухвальна частина якої зобов'язувала директорів цілого ряду інститутів Академії, в тому числі й Інституту філософії "у тижневий строк надати у відділення пропозиції щодо створення відповідних підрозділів у Західних областях України" [там само]. 25 лютого 1969 р. Інститут філософії відправив листа до Відділення із пропозицією відкрити в Івано-Франківську відділ наукового атеїзму з 1 березня 1969 р. Основним напрямом дослідницької роботи відділу було визначено "вивчення соціологічних проблем подолання релігійних пережитків" [там само, арк. 8]. Відділ також мав координувати науково-атеїстичні дослідження у західному регіоні республіки.

Архівні матеріали підтверджують, що відділ наукового атеїзму та його співробітники відігравали важливу роль в атеїстичній діяльності Івано-Франківської області. Плани досліджень та заходів відділу узгоджувалися з партійними органами і виконувалися за їхнього сприяння [5, арк. 43]. Наприклад, Коломийський міськком Компартії України звітвав перед Івано-Франківським обкомом про щорічне проведення атеїстичних конференцій, відзначаючи, зокрема, що у 1974 р. на конференції "Атеїзм і релігія в сучасній ідеологічній боротьбі" основним доповідачем був тодішній завідувач відділу А.З. Шиш [8, арк. 86].

Івано-Франківський обком використовував відділ наукового атеїзму для реалізації своїх партійних завдань. Наприклад, постанова бюро обкому про посилення атеїстичного виховання зобов'язувала відділ наукового атеїзму відкрити у грудні 1981 р. на своїй основі лабораторію соціологічних досліджень на громадських засадах, залучивши до її роботи фахівців міста. Лабораторія мала провести дослідження рівня атеїстичної переконаності працівників області [там само, арк. 3].

Ця ж постанова бюро івано-франківського обкому вимагала від обласного осередку товариства "Знання" разом із відділом наукового атеїзму видати протягом 1981-1983 рр. серію методичних матеріалів, направлених проти уніатства, сектанства та клерикального антикомунізму а також присвячених пропаганді морально-го змісту наукового атеїзму [там само, арк. 6].

Товариство "Знання" звітувалося, що видало методичну розробку В.П. Москальця "Антигуманна сутність християнської моралі" та брошури С.М. Возняка "Антикомуністична спрямованість союзу залишків уніатства та українського буржуазного націоналізму", В.П. Москальця "Неспроможність українсько-націоналістичних інтерпретацій духовної культури українського народу" [там само, арк. 102, 223].

Обласний телерадіокомітет звітувався, що створив позаштатну редакцію наукового атеїзму, яку поперемінно очолювали кандидати філософських наук С.М. Возняк і А.З. Шиш, а до редакції входили співробітники відділу наукового атеїзму Інституту філософії

АН УРСР [там само, арк. 201]. Так само відділ разом із місцевим Музеєм історії релігії і атеїзму та Обласним управлінням професійної та технічної освіти був залучений до організації дворічного університету наукового атеїзму для викладачів та майстрів виробничого навчання профтехучилищ [там само, арк. 209].

С.М. Возняк як завідувач відділу наукового атеїзму також звітувався про виконання згаданої постанови. В направленій в обком інформації передусім йдеться про заснування лабораторії соціологічних досліджень під керівництвом старшого наукового співробітника, кандидата філософських наук С.Й. Криштопи. На кінець 1982 р. лабораторія розробила програму і анкети дослідження, визначила об'єкти анкетування та з 3 грудня планувала розпочати польовий етап дослідження [там само, арк. 112]. Йдеться також і про підготовку до видання та публікації методичних розробок співробітників відділу у товаристві "Знання" [там само, арк. 112-113]. Відзначимо, що про заснування лабораторії соціологічних досліджень при відділі наукового атеїзму, розробку програми та анкети дослідження йдеться й у звіті Інституту філософії АН УРСР за 1982 р. [4, арк. 21].

У 1983 р. відділ наукового атеїзму подає до обкому довідку попереднього аналізу статистичної інформації повторного конкретно-соціологічного дослідження з вивчення еволюції свідомості сучасного віруючого, проведеного в Івано-Франківській області [Див.: 9, арк. 6-37]. У довідці йдеться про те, що відділ проводив дослідження реального рівня релігійності у 1970 р., а дослідження 1983 р. фіксує кількісні зрушення та виявляє "тенденції еволюції духовного світу віруючих під впливом змін конкретних умов життя, ефективність науково-атеїстичного виховання, стан громадської думки в питаннях атеїзму і релігії" [там само, арк. 7]. Дослідження встановило, що реальний рівень релігійності становить 35,0% ( $\pm 2\%$ ) [там само]. Відтак, у довідці постулюється очевидність процесу секуляризації [там само, арк. 10]. Тут же ми зустрічаємо типологію громадян, яка базується на ставленні останніх до релігії/атеїзму (типологія віруючих/невіруючих). Виділено такі групи: переконані атеїсти, невіруючі, байдужі до релігії та атеїзму, хиткі між вірою та невір'ям, фанатично віруючі [там само, арк. 27-30]. Застосування типології мало прикладне значення – у довідці постулюється, що повинен існувати диференційований підхід в атеїстичному вихованні до різних категорій громадян в залежності від їхнього ставлення до релігії та атеїзму [там само, арк. 27]. Можемо констатувати, що соціологічні дослідження проводилися не для задоволення суто академічного інтересу, а з практичною метою – боротьбою з релігійністю населення шляхом планомерного та систематичного атеїстичного виховання.

Постанова бюро Івано-Франківського міського Компартії України від 19 вересня 1984 р. підтверджує вищеведену тезу. Ця постанова вимагала, щоб первісні партійні організації, виконкоми міської та сільської Ради народних депутатів проаналізували стан релігійної обстановки у трудових колективах, визначили склад віруючих та вивчили канали впливу на них. Ця ж постанова зобов'язувала івано-франківський відділ наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР провести соціологічні дослідження у "колективах зі складною релігійною ситуацією (АТП 08021, кравецькі об'єднання, фабрика індопошиву та ремонту одягу)" [13, арк. 16]. Таким чином, міськком фактично сам визначив які підприємства необхідно дослідити, що, з точки зору теорії проведення соціологічного дослідження, є порушенням процедури добору об'єктів дослідження (формування вибірки).

Результати соціологічних досліджень відділу наукового атеїзму обком використовував у своїх документах. Навіть через п'ять років у довідці відділу пропаганди та агітації Івано-Франківського обкому "Про

роботу партійних комітетів Івано-Франківської області з перебудови атеїстичної роботи у сучасних умовах" (1988 р.) читаємо:

*Дослідження, проведені відділом пропаганди і агітації обкому партії спільно з івано-франківським відділом наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР показують, що сучасна релігійність поступово втрачає віросповідну специфіку. У значній частині віруючих, які проживають у Прикарпатті (57,8 %), спостерігається суперечливе, розмите розуміння бога. Не пориваючи з релігією, багато віруючих одночасно відкрито висловлюють сумніви в істинності її окремих догматів, а то й повністю їх відкидають. Зокрема 30,4 % опитаних віруючих в області сумніваються у загробному житті, а 14,3 % взагалі спростовують його можливість. Більшість віруючого населення демонструє свою релігійну активність, як правило, у дні релігійних свят [11, арк. 6].*

Послугами відділу наукового атеїзму користувався не тільки відділ пропаганди та агітації, але й відділ науки і навчальних закладів. Зокрема, у 1988 р. на основі анкетування 540 чол.<sup>1</sup> у березні 1988 р. співробітник відділу С.Й. Криштопа підготувала "Довідку про стан релігійності та атеїстичної роботи в школах та середніх спеціальних учбових закладах Івано-Франківської області" [Див.: там само, арк. 13-17].

У 1986 р. відділ наукового атеїзму був визначений Івано-Франківським обкомом провідною організацією у здійсненні обласної цільової програми комплексного дослідження на 1986-1989 рр. з питань підвищення ефективності атеїстичного виховання населення області. У дослідженні, крім відділу наукового атеїзму, брали участь усі кафедри суспільних наук вищих навчальних закладів Івано-Франківська. Програма досліджень включала теоретичне вивчення питань удосконалення атеїстичного виховання, проведення соціологічних досліджень, науково-практичних конференцій, підготовка доповідних записок і методичних рекомендацій [6, арк. 92].

Однак необхідно відзначити, що відділ наукового атеїзму використовували не лише для отримання первинної інформації щодо релігійності, але у практичній роботі з атеїстичної пропаганди та агітації. Так, в обкомівській записці "Про деякі тенденції у діяльності уніатських екстремістів та додаткових заходах з їх нейтралізації" відділ наукового атеїзму поряд із іншими структурами та установами мав забезпечити кваліфіковані лекції з викриття уніатства та його зв'язків із німецьким фашизмом та українським буржуазним націоналізмом; сформувати бригаду викладачів для роз'яснення історії католицької церкви та викриття експансіоністської політики Ватикану [10, арк. 6].

Науковий атеїзм безперечно був прикладною дисципліною, оскільки мав не лише теоретично доводити хибність релігійного світогляду та шкідливість релігійних практик, реакційність духовенства тощо, але й формувати конкретні кроки щодо подолання релігійності радянського населення. Це передбачало не лише наукові записки та рекомендації партійним організаціям, але й читання лекцій для трудових колективів, вивчення світогляду працівників різних установ для виявлення віруючих, відвідування релігійних зібрань для збору первинної інформації. На відміну від деяких інших підрозділів Інституту філософії співробітники відділів наукового атеїзму завжди були залучені до практики атеїстичної роботи.

За першу половину 1980-х років участь івано-франківського відділу у пропагандистській діяльності характеризувалася його завідувачем такими показни-

ками: "за 5 років на допомогу пропагандистам по лінії товариства "Знання" видано 8 брошур і 9 методичних розробок, проведено 12 обласних, міських і районних науково-практичних конференцій, ряд семінарів, курсів, шкіл і університетів атеїзму. Щорічно співробітники відділу читають від 200 до 250 лекцій. За 5 років опубліковано 42 статті в періодичній пресі, зроблено 23 виступи по радіо на атеїстичні та суспільно-політичні теми. Колектив відділу здійснює також практичну допомогу партійним органам Тернопільської та Закарпатської області" [6, арк. 92-93].

Цілком зрозуміло, що відділ в Івано-Франківську був погано інтегрований до інститутського життя у наслідок своєї географічної віддаленості. Раз на п'ять років завідувач відділу звітувався перед вченою радою Інституту філософії АН УРСР. Так, у 1980 р. С.М. Возняк звітувався про роботу відділу за останню п'ятирічку і представив перспективи розвитку наукових досліджень на наступні п'ять років [Див.: 2, арк. 135-140]. Однак реальну ситуацію з цим відділом звичайно розкриває не доповідь його завідувача, а запитання до нього від представників адміністрації Інституту. Так, заступник директора П.Ф. Йолон запитував про співвідношення наукової та пропагандистської роботи відділу. С.М. Возняк зізнався, що йому доводиться стримувати пропагандистську роботу співробітників відділів, щоб та не заважала їхній науково-дослідній роботі. Інший заступник директора В.П. Іванов відмітив, що у відділі були кадрові проблеми і як наслідок незадовільний рівень наукових результатів. Директор Інституту В.І. Шинкарук зазначив, що відділ має стати координаційним центром з атеїзму у регіоні [там само, арк. 127-128].

Ухвальна частина протоколу засідання вченої ради Інституту філософії містить такий текст:

"Заслухавши та обговоривши доповідь завідувача Івано-Франківським відділом наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР к.філос.н. Возняка С.М. про роботу відділу Учена рада відзначила, що протягом 10-ї п'ятирічки відділ, керуючись рішеннями ХХV з'їзду КПРС, провів роботу. За цей період було виконано планову тему "Єдність атеїстичного та інтернаціонального виховання", по результатах якої в 1979 р. видано збірник наукових праць. Видано також колективну монографію "Утвердження науково-матеріалістичного світогляду" (1979 р.). Підготовлено і передано до видавництва "Наукова думка" збірник "Радянська обрядовість і формування комуністичного світогляду". Відділ працює над плановою темою "Взаємозв'язок атеїстичного і морального виховання і його роль у формуванні комуністичного світогляду трудящих". Разом із партійними органами області проведено конференції з актуальних проблем атеїстичного виховання і формування комуністичного світогляду. Разом із тим у роботі є ще ряд недоліків. Відділ не завжди виконує в науково-дослідній роботі ті функції, які визначені йому директивними органами, а саме, проводити наукові дослідження, результатом яких служили б практичні рекомендації для партійних і радянських органів західних областей України.

Наукова продукція відділу не завжди відповідає високому теоретичному і науковому рівню. Потребує значного покращення координація наукових досліджень відділу з Інститутом суспільних наук АН УРСР у Львові, відповідними кафедрами вузів західних областей України з тим, щоб дослідження проблем наукового атеїзму ефективно служили в практичній роботі партійних і радянських органів регіону. Потребує значного поліпшення і підготовка кадрів у відділі" [там само, арк. 128-129]. Головним напрямком діяльності відділу було визначено наукове обґрунтування та методичне забезпечення потреб партійних органів Західної України у сфері атеї-

<sup>1</sup> Кількість опитаних написано на документі від руки. Див.: [12, арк. 13].

стичного виховання та боротьбі з релігійною ідеологією [там само, арк. 129].

Обговорення звіту С.М. Возняка у 1986 р. відбувалося навколо питань наукових результатів роботи відділу, критеріїв оцінки динаміки релігійності. С.М. Возняк основну заслугу відділу вбачав у формуванні системи підготовки атеїстичних кадрів на Заході України, а завдання відділу сформулював як "визначення шляхів подолання релігійний пережитків" [6, арк. 93]. Окрім того, Б.О. Лобовик відмітив, що атеїстична робота відділу близька до практики партійно-пропагандистської роботи. Така характеристика, зважаючи на формулювання питання у порядку денному засідання вченої ради як "Про роботу відділу наукового атеїзму (м. Івано-Франківськ) по зміцненню наукових досліджень з практикою в світлі рішень XXVII з'їзду КПРС" необхідно розглядати як більш ніж позитивну. Тим не менш, Б.О. Лобовик висловив побажання, щоб відділ наукового атеїзму звернув увагу у своїх дослідженнях на сектанство ("нетрадиційні форми релігійності"); перехід віруючих з лояльних до Радянської влади общин до вороже налаштованих. Заступник директора П.Ф. Йолон відмітив високий кваліфікаційний кадровий склад відділу, але звернув увагу на те, що відділу необхідно робити більший акцент на наукових результатах своєї роботи.

В ухвальній частині протоколу відзначено, що головним завданням відділу необхідно вважати теоретичну розробку практичних проблем – атеїстичного виховання, боротьбу з релігійно-націоналістичними пережитками та надання допомоги партійним органам у науковому забезпеченні атеїстичної роботи. Окрім того, відділу рекомендовано досліджувати нові тенденції у діяльності релігійних общин, релігійний модернізм, зміни у світоглядних і моральних орієнтаціях віруючих, ефективність атеїстичного виховання [6, арк. 93-95].

Позитивна оцінка діяльності відділу у 1986 р. не врятувала цей відділ від ліквідації у 1990 р. Формально відділ ліквідували нібито через існуюче тематичне дублювання з сектором філософсько-світоглядних проблем релігії та атеїзму. Однак, як нам видається, важливішими були дві обставини. По-перше, уже у 1989 р. Інститут філософії АН УРСР недостатньо фінансувався і ліквідація відділу могла певним чином покращити цю ситуацію. По-друге, громадськість почала ставити під сумнів сам науковий атеїзм. Підтвердженням того, що

відділ ліквідували саме через його профіль є той факт, що 1990 р. був ліквідований і згаданий сектор, а вже у 1991 р., ще до розвалу СРСР, на основі влиття в Інститут філософії Міжреспубліканського філіалу Інституту наукового атеїзму АСН при ЦК КПРС було утворене Відділення релігієзнавства Інституту філософії.

Отже, які висновки ми можемо зробити з цього ретроспективного огляду діяльності івано-франківського відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР? Історія відділу, і його співпраця із місцевим обкомом, і обговорення діяльності відділу на вченій раді Інституту вказують на те, що відділ виконував передусім замовлення партійних структур. Власне, він і створювався із цією метою. Співробітники відділу вели пропагандистську діяльність, а соціологічні дослідження мали прикладний характер. Однак, для того, щоб дати остаточну відповідь щодо цього відділу варто все ж таки розглянути і його співпрацю із іншими атеїстичними структурами та власне науково-дослідну роботу. Що ми плануємо зробити у нашій наступній статті.

#### Список використаних джерел:

1. Архів Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (далі – АІФ). Оп. 1, Спр. 781.
2. АІФ. Оп. 1, Спр. 1340.
3. АІФ. Оп. 1, Спр. 1428.
4. АІФ. Оп. 1, Спр. 1431.
5. АІФ. Оп. 1, Спр. 1595.
6. АІФ. Оп. 1, Спр. 1651.
7. Басаурі Зюзіна А. М. Використання російського радянського добу в українських науково-атеїстичних творах про юдаїзм 1957–1989 рр. (на прикладі творів М. Й. Шахновича) / А. М. Басаурі Зюзіна // Історія релігій в Україні. – Львів: Логос, 2017. – Вип. 27. – Ч. 2. – С. 439–448.
8. Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО). Ф. П-1, Оп. 1, Спр. 3481.
9. ДАІФО. Ф. П-1, Оп. 1, Спр. 4931.
10. ДАІФО. Ф. П-1, Оп. 1, Спр. 5420.
11. ДАІФО. Ф. П-1, Оп. 1, Спр. 5423.
12. ДАІФО. Ф. П-1, Оп. 1, Спр. 5427.
13. ДАІФО. Ф. П-2, Оп. 1, Спр. 1172.
14. Інтерв'ю з Петром Федоровичем Йолоном. 08.11.2016. (Архів автора).
15. Шахнович М.М. Идеология и наука. Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР / Шахнович М.М., Чумакова Т.В. – СПб.: Наука, 2016. – 367 с.
16. Элбакян Е. С. Феномен советского религиозоведения / Е. С. Элбакян // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.
17. Horyna B. The Study of Religions during the Cold War: an Eastern View / B. Horyna // The Academic Study of Religion during the Cold War: east and West / I. Doležalová, L.H. Martin, D. Papoušek (Eds.). – New York: Peter Publishing, 2001. – P. 85–94.

Надійшла до редколегії 03.04.18

О. С. Киселёв

#### ИВАНО-ФРАНКОВСКИЙ ОТДЕЛ НАУЧНОГО АТЕИЗМА: ИСТОРИЯ, СОТРУДНИЧЕСТВО С КОМПАRTИЕЙ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

*В статье анализируется функционирование ивано-франковского отдела научного атеизма Института философии АН УССР. На основании архивных документов раскрыта история основания этого подразделения, его взаимодействие с местными партийными структурами, а также деятельность в области атеистической пропаганды и воспитания. Автор приходит к выводу, что этот отдел выполнял идеологические, а не научные задачи.*

**Ключевые слова:** научный атеизм, религиоведение, пропагандистская деятельность, идеологическая работа, Советская Украина.

O. S. Kyselov

#### IVANO-FRANKYVSK DEPARTMENT OF SCIENTIFIC ATHEISM: HISTORY, COOPERATION WITH THE COMMUNIST PARTY AND PRACTICAL ACTIVITY

*The author starts with the question "Was the scientific atheism an academic discipline, some kind of Marxist religious studies, or a cover for party cadres and ideological functionaries, who implemented the Communist antireligious policy and atheistic propaganda?" The author claims that there were different atheistic structures and the true answer to this question can be found out only by studying all of them.*

*The functioning of Ivano-Frankivsk department of scientific atheism of the Philosophy Institute of the Academy of Sciences of the UkrSSR is analyzed in the article. The history of the establishment of the department, its relations with local Communist party structures and activity in the field of atheistic propaganda and education are revealed on the basis of archive materials.*

*The author shows that this department has been established to help local Communist organizations in their ideological and propaganda work. The sociological surveys were conducted to improve atheistic education on the enterprises. The department staff made atheistic radio programs, examinations of the exhibitions of the local atheistic museum, gave antireligious lectures for workers and members of collective farms (kolhosp), wrote popular brochures and articles in newspapers on atheistic issues.*

*The administration of the Philosophy Institute believed that this department conducted insufficient academic research, but undertook great ideological work. The scientific council of the Philosophy Institute defined the main task of the department as the theoretical development of practical issues – atheistic education, fight against religious and nationalistic survivals and assistance to party organizations in scientific support for atheistic work. Such kind of work became useless in the late Perestrojka when the doubt was cast upon atheism as a part of Communist ideology. That is why this department was shut down, but not reorganized into the department of religious studies as it happened with similar Kiev institution. The author concludes that Ivano-Frankivsk department has undertaken mostly ideological but not academic activities.*

**Key words:** scientific atheism, religious studies, propaganda, ideological work, Soviet Ukraine.

УДК 1:39(477)“19”

Г. С. Лозко, д-р філос. наук, проф.

## 75-ЛІТТЯ ОРДЕНУ БОГА СОНЦЯ: ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ

*У статті розглядається історія і метафізика релігійно-політичної організації, створеної професором В.Шаяном у 1943 р. у м. Львові з метою "визволення Духа нації" – відродження власної національної духовної культури (етнорелігії). Уведено в науковий обіг осмислення нових архівних матеріалів (листів, документів), а також філософсько-релігієзнавчої спадщини В.Шаяна. Зроблено висновок про непересічне духовно-культурне значення ідей Ордену Бога Сонця у вітчизняній і європейській духовній культурі.*

**Ключові слова:** Орден Бога Сонця, Володимир Шаян, Дух нації, етнорелігія, рідна віра, метафізика, онтологія.

**Вступ.** Ідея і практична спроба відродження етно-релігії (рідної віри) тривалий час замовчувалися радянською і пострадянською наукою, оскільки для першої вони вважалися небажаним "націоналізмом" та ідеалізмом, а для другої – "крамольними" через неприйняття християнською церквою. Щоправда, в незалежній Україні вже частково висвітлювалися деякі аспекти відродження рідної віри, започатковані професором Володимиром Шаяном і продовжені сучасними громадами рідновірів. Однак і досі через відсутність публікацій його творів видатний філософ Володимир Шаян як в Україні, так і закордоном досі малознаний. Через християнську упередженість виникло й неоднозначне ставлення українських науковців до відчайдушної спроби Шаяна відродити віру предків, що її переважна частина суспільства не сприймає всерйоз. Проте, ренесансні ідеї, що виникають періодично в історії як прагнення до оновлення, загалом наукою визнаються закономірними. Так, на думку українського історика М. Чмихова: "Нинішня людина дедалі частіше прагне розв'язати багато своїх проблем, використовуючи філософсько-світоглядну спадщину, всю культуру предків, щоб відшукати в минулому пояснення сучасності" [19].

Перша збірка праць В.Шаяна вийшла в Канаді в 1987 [20]. У кінці ХХ ст. про В. Шаяна як українського філософа з'явилися короткі повідомлення в словниках та енциклопедіях в Україні та Польщі: "Релігієзнавчий словник" під ред. проф. А.М. Колодного (1996) [14, с.380], "Філософія: Підручник" під ред. професора Н.Я.Горбача (1995) [17, с.178–179], "Mala encyklopedia filozofii" (1996) [13, с. 480] та ін.

Про біографію та погляди В.Шаяна авторка цієї статті повідомляла на наукових конференціях, що проводилися Відділенням релігієзнавства в Інституті філософії ім. Г.Сковороди НАН України, [4, с.178 – 184]; а також у монографіях українською та польською мовами [5, с.100 – 108; 11, с.10 – 13, 75, 104]. Про ідеї, погляди та діяльність В.Шаяна йдеться й у докторській дисертації авторки, де його поглядам присвячено окремих розділ, а також у інших працях, підручниках, статтях [3, с.556; 6, с.105, 117, 120; 8; 7, с. 340 – 355; 10] та ін. У 2016 опубліковано словникову статтю про В.Шаяна в енциклопедичному довіднику "Історія соціологічної думки" [12]. Про роль етнонаціональної релігії в житті народу писав проф. Г.К.Кожоляно [2, с. 77 – 81]. У 2018 з нагоди 110-річчя від дня народження видатного мислителя і 75-ліття заснованого ним Ордену Бога Сонця Об'єднанням Рідновірів України видано збірку вибраних праць В.Шаяна [21]. Цього ж року 15 лютого в Будинку письменника Національної спілки письменників України розпочато Всеукраїнський презентаційний тур книжки "Віра предків наших" містами й селами України, який триватиме протягом всього ювілейного року.

**Мета статті** подати коротку історію Ордену Бога Сонця та розкрити сутність духовної спадщини його засновника професора Шаяна, зміст його ідей та орденську модель українського релігійного ренесансу, зокрема її історичні, філософські та метафізичні складові;

частково висвітлити той історичний та ідеологічний контекст, у якому формувалась і вдосконалювалась ця концепція. На рубежі ХХ – ХХІ ст. відродження рідної віри в країнах Європи вже стало досить помітним етнокультурним явищем, отже, доречно привертати увагу наукової спільноти до непересічної особистості, мислителя, поета, релігійного діяча В.Шаяна, а водночас – і до рідновірського руху в Україні. Однак межі цієї статті дозволяють розглянути лише головні концепції Ордену Бога Сонця і не охоплюють усієї філософії В.Шаяна.

**Методологічними засадами цієї статті** є текстологічний, історичний і метафізичний методи. Перше, авторка досліджує історію Ордену Бога Сонця, отже застосовує принцип історизму, який спирається на факти, що їх вдалося зібрати з різних джерел стосовно Ордену, його лицарів та симпатиків ідей В.Шаяна. Подруге, хоч метафізика – це вчення про недоступні досвідові начала й принципи буття, які не піддаються осягненню за допомогою наукових методів, проте сам професор Шаян був ідеалістом, і метафізика для нього була одним з найважливіших методів пізнання духовної сутності культури наших предків. Тому його метафізика цілком може бути об'єктом дослідження і є виправданою, як з наукового (релігієзнавчого) погляду, так і з суто релігійного. При вивченні наукової, художньої та епістолярної спадщини В.Шаяна застосовувались текстологічні методи роботи з текстами його праць, архівом та бібліографічним апаратом (збір, вивчення та класифікація джерел тощо).

У філософському осмисленні духовно-культурного феномена і значення Ордену Бога Сонця в житті українського народу авторка керувалася національно-екзистенційною методологією, яка дає змогу побачити будь-яке явище крізь призму автентичної української аксіології. Саме В.Шаян вперше застосував національно-екзистенційну методологію в релігієзнавстві: вона ґрунтувалася на принципі повної або часткової включеності суб'єкта, що пізнає, до об'єкта пізнання (напр., соціуму, релігії, конфесії): "...вільно ученому бути рівночасно визнавачем тієї віри, яку він досліджує" [20, с.178].

**Наукова новизна цієї статті:** вперше осмислено і введено в науковий обіг відомості про історію і метафізику Ордену Бога Сонця – української релігійно-патріотичної організації, створеної у Львові 5 листопада 1943 р. Володимиром Шаяном, головним завданням якої було відродження рідної віри як Душі й Духа нації, а також боротьба за визволення України від фашистських і радянських окупантів. Вперше уведено в науковий обіг висновки ґрунтового текстологічного дослідження праць В.Шаяна, як засновника і головного ідеолога Ордену Бога Сонця, який розробив головні його філософські концепції та моральні принципи.

**Виклад.** Значна частина праць професора Шаяна зберігається в Канадському Державному Архіві (фонд МГ 31 Н 100). В Архіві ОРУ (Об'єднання рідновірів України) наявна частина архівів Володимира Шаяна, Лариси Мурович, Мирослава Ситника, Миколи Скрипника, Мирослава Шкавритка, Яра Голубицького, окремі листи

й архівні матеріали, періодичні видання, отримані від лицарів Ордену Бога Сонця та інших осіб, які були особисто знайомі з В.Шаяном [1].

Насамперед, В.Шаян подав своє оригінальне осмислення поняття Духа нації. Відомо, що поняття "дух народу", "народний дух", "душа народу" вже виникали в історії європейської філософії та етнології. Ще у XVIII ст. французькі просвітники пов'язували "дух народу" з географічними чинниками, які власне й формують цей дух. В.Шаян доповнив концепцію Духа нації, виокремивши її як *рідну духову субстанцію*. В сучасному глобальному світі Духові нації незатишно: він постійно змушений змагатися зі світовими інтернаціональними "догмами", стереотипами, що сковують вільну думку, а отже, обмежують свободу націй. Тому критичне біблієзнавство він розглядав як засіб *звільнення Духа нації*, як перший крок на шляху осягнення рідної віри. Доба світових релігій, на думку В.Шаяна, неодмінно має скінчитися, і тоді їм на зміну мають прийти нові (добре забуті старі) істини, вчення, які були рідними й природними для народів в епоху ще живої автентичності. В. Шаян показав національне буття як позачасову єдність національного ідеалу, виявляючи його власну релігійну складову як священну основу.

Вчення про втілення. На його думку, Дух нації втілюється у видатних особистостях України-Русі, таких як: Великий князь Київський Святослав Ігорович (який "не зрадив віру предків") [21, с. 324–341], Г.Сковорода (який фактично "вийшов із церкви" і започаткував українське критичне біблієзнавство) [20, с.488–526], Тарас Шевченко [20, с.525–597], Іван Франко [20, с.598–605], Леся Українка [20, с.606–701], лицарі, воїни, які загинули в боях за Україну [20, с. 448–465].

Богослів'я. У працях В.Шаяна поняття "старих Богів" наповнене конкретним богословським змістом. Так, на його думку, слов'янська онтологія святості тісно поєднана з богослів'ям Сварога як Бога найвищого Світла і богослів'ям Свантевита як Бога найвищої Святості [20, с.118–198]. Подаємо імена українських Богів (за алфавітом), яким В.Шаян приділяє в своїх працях більшу чи меншу увагу, тобто дає пояснення чи здійснює порівняння, описи їх богословського розуміння або просто згадки: *Бог, Бог-Велес, Бог-Вогонь, Бог-Змієборець, Бог Сонце, Богиня Світання, Велес, Велика Мати, Дажбог, Лада, Матір-Слава, Перун, Радогост, Свантевит, Сварог, Сварожичі, Слава, Триглав, Утра (Утрена, Богиня Світання, Весна), Хорс*. Він розглядає також світи: *Права, Ява і Нава*, відомі нам уже з Велесової Книги (її автентичність довів д. філол. н., проф. М. Худаш [18]). *Коляда* згадується в працях В.Шаяна в різних значеннях: як коровай [20, с. 201], як обряд [20, с.370, 380], як свято [20, с. 372], як дідух [20, с.403]; *Корочун* – як найкоротший день [20, с.403]; *Купала* – як культ [20, с.423], як свято [20, с.671], як Бог [20, с. 881]; *Жар-Птиця* – як персоніфікація Різдва Сонця (тотожна Феніксу). Ці та інші його висновки в галузі богослів'я рідної віри – це те *нове*, що оголошено *вперше* в історії української філософської та релігієзнавчої думки.

В.Шаян вперше розробив національну концепцію *священного героїзму*, що має суто релігійну основу. Він доводить, що почуття святості боротьби за рідну землю – є основою українського національного світогляду [20, с. 448–465]. В. Шаян вважав, що саме етнічна онтологія розкриває таємницю душі народів, і ніякі глобальні світові релігії не спроможні її замінити. Він вперше визначив і обґрунтував три типи релігійної онтології: *міфоонтологія* – пояснення Буття через міфологічні пости і символи; *ритоонтологія* – пояснення Буття через смисли ритуалу й жертви; *психоонтологія* – пояснення Буття з допомогою психологічних станів [21, с.47].

Рідна віра (природна етнорелігія), як довів у своїх працях Володимир Шаян, носить *феноменальний характер* і має здатність за деяких умов повертатися в середовище свого народу, що в світлі теорії Вічного повернення Ф.Ніцше, є цілком *закономірним явищем*. Рідна земля, рідна мова, рідна віра – ідеальна триєдність для повноцінного життя нації [21, с. 285–292]. Національна саморефлексія, яка забезпечує тривалість власної ідентичності у часі й просторі, потребує періодичного очищення від чужорідних елементів та зв'язання своєї сутності з національно визнаним еталоном, чільною складовою якого є саме рідна віра, тому він дійшов висновку: *"Відродження нації не може бути завершено без відродження її власної віри*, як виразу її відчуження Бога" [20, с. 477].

Філософія Григорія Сковороди стала основою ідеології Ордену Бога Сонця. Часто звертаючись з повагою до язичницьких античних філософів та української народної мудрості, порівнюючи їхні вчення з ученням Біблії, Сковорода виявляє філософський пріоритет природного світогляду перед штучно створеними церковними догмами. Вершиною релігійного світовідчуття Г.Сковороди, на нашу думку, була віра в *іманентність Бога і його присутність у людському тілі* [3, с.33]; його сумнів у креаційному акті біблійного Бога і впевненість у тому, що *"світ безначальний – перетворення вічне"*; перевага етики Епікура (*етики щастя*) перед неприродним "чернечим аскетизмом"; прагнення до *свободи* і реалізація власної філософії в своєму житті; перевага "вродженої праці" над примусом та ін. Всі ці особливості філософії Сковороди є нічим іншим, як *засновками етнофілософської думки*, яку теоретично обґрунтував Володимир Шаян у праці про Сковороду [22].

В.Шаян уперше засобами порівняльного релігієзнавства обґрунтував метафізику жертвості, яка бере свої витоки в архаїчній свідомості людини, підкресливши *езотеричність пожертви*, її мету (викликати до життя новий стан світу і людини), метафізику (з'єднати межі між минулим, теперішнім і майбутнім), єдність нації в єдиному потоці національної свідомості. Жертва – це *принцип творчості*, Божественне бажання множинності.

Важливим метафізичним символом у філософії В.Шаяна є міфологічна постать Жар-птиці: "Мое учення про Знання таємне – це головне вчення про Жар-птицю" – вважав він [21, с. 319]. Жар-птиця слов'ян тождна єгипетському Феніксу, що згорає на жертвнику Сонця і воскресає знову й знову з попелу свого "цілопалення" (самопожертви).

Метафізичну сутність жертви власного життя заради Богів (для служіння Богом, яке здійснювали ведійські брагмани) Володимир Шаян розумів як Перемогу над світом побутовості, щоденної марноти, світом Майї: "Жертва, це не є самознищення, як нам підказує обмежена егоїстична думка; жертва, це радісна перемога над життям і смертю. І тому з понадсвітньою впевненістю перемоги носили знак Тризуба натхненні індійські віщуні, що перемогли смерть ще за свого життя. Потрійне Самовідречення і Жертва означає жертву Мислі, Почувань і фізичної Енергії (Життя і Тіла) у службі Перунові – Богам Космічної Творчості" [20, с.772].

Словесна магія також стала предметом наукових досліджень В.Шаяна, який уперше звернув увагу європейців на поняття *слхота* в індійській лінгвістиці: "Вже в системі індійської граматики стрічаємося з дивним поняттям "sphota". Європейська філософія ще зовсім не дозріла до розуміння цього поняття. Може через розвиток сучасної феноменології, а зокрема через поглиблений аналіз поняття інтенціонального моменту слова це станеться можливим" [20, с. 863]. Тут під *інтенціональ-*

ним (віл. лат. intentio – прагнення) – маємо на увазі направленість свідомості на певний об'єкт, вимір, задум [16, с. 233]. У виданні вибраних праць професора ми подали пояснення давньоіндійського терміну *спхота*, який він уживав у своїх працях без пояснення: з санскритського *sphoṭa* – спалах, від кореня *sphuṭ* – вибухати, розкриватися; дослівно "вічний звук", ментальна форма слова; в індійській філософії – вічний і неподільний архетип звука та змісту. Спхота є нібито згорнутою вічною сутністю слова, яка проявляється фонемами в момент його проголошення. Саме завдяки спхоті при проголошенні певних звуків у свідомості слухача, подібно "спалаху", висвічується зміст сказаного [21, с. 30].

В. Шаян створив і начерки перших рідновірських релігійних обрядів: ініціації (присяги, посвяти), похорону, свята Різдва Сонця, Богині Утрени (Великоддя) [1]. Володимир Шаян у створеному ним Ордені історично, науково, звичаєво, обрядово, духово з'єднав ланки розірваного (в 988 р.) ланцюга Традиції. Це було здійснено *вперше (!) за тисячу літ*, і цей факт є неспростовним.

В останньому своєму інтерв'ю М. Русичу, опублікованому в журналі "Світання" в 1974 р., В. Шаян підтвердив, що в 1943 році перша група лицарів Ордену Бога Сонця пройшла ініціацію: "Тоді перша група склала мені орденську присягу" [15, с.4]. Про цю першу групу Ордену вже знали друзі й колеги Володимира Шаяна ще у Львові. Так його старший колега зі Львівського університету, доктор філософії, естет і відомий поет Василь Пачовський у поемі "Храм дітей Сонця" написав: "Клянуся Маєстатом Бога Сонця Створити Володимирів Орден І поширїть його в глибїнь народню Трійка́ми в вїйсько тисячами звен" [20, с. 447].

Евакуюватися на Захід В. Шаяна змусив наступ Радянських військ, оскільки він розумів, що національно свідомі українці не матимуть ніяких перспектив вільно працювати й творити в "тюрмі народів". Тим лицарям, які з різних причин не могли евакуюватися, В. Шаян дав наказ стати до лав УПА. Так вони й зробили. Дата евакуації В. Шаяна точно не відома. Відомо лише з тогочасних газет, що ще в кінці червня 1944 р. В. Шаян був у Львові й продовжував свою наукову й громадську діяльність. Так, тижневик Військової Управи Галичини для Добровольців Стрілецької дивізії Галичина "До перемоги" (Zum sieg) в Ч. 27 (28) від 6 липня 1944 р. у рубриці "З культурної хроніки" під заголовком "Відчити – доповіді" повідомляв: "В домівці Літературно-Мистецького клубу у Львові ... Дня 30 червня ... читав письменник Володимир Шаян свій твір п.з. "Про Перуна Знання таємне" [1].

Друга фаланга Ордену Бога Сонця з дванадцяти осіб була створена уже в еміграції (Аугсбург 1945), вони отримали "орденський вишкіл" (слухали лекції й навчання В. Шаяна), але після війни через еміграцію лицарів у різні міста США, Канади, Австралії, Англії не змогли виконати своїх статутних завдань. З цими завданнями впоралась лише третя група Ордену – Канадський інститут імені Володимира Шаяна, який ми уперше називаємо "третьою фалангою" Ордену. Його було створено на початку 70-х рр. зусиллями Лариси Мурович та 28-ми її однодумців.

Ми вперше оприлюднюємо факт, засвідчений документально, що Лариса Мурович (поетеса, громадська діячка, секретарка журналу "Світання") була посвяченою лицаркою Ордену Бога Сонця – про її присягу повідомляв сам В. Шаян, назвавши її "героїчно посвяченою" [1]. Саме цій групі лицарів-однодумців удалося реалізувати одне з головних завдань Ордену – видання й поширення творів свого Вчителя В. Шаяна, його основоположних праць, у тому числі й фундаментального

зібрання "Віра Предків наших" (Гамільтон, 1987) обсягом майже 900 сторінок [20].

**Висновки.** Орден, як вважав В. Шаян, культивує здатність лицарства до "святої самопожертви" в ім'я благородної мети; святість душі лицаря В. Шаян пов'язував з сутністю Свантевита, як Божества Святості, і водночас Бога-воїна, Бога-Переможця над злом і темрявою. Священна етика Ордену – це насамперед, релігійна єдність благородних лицарів, носіїв і захисників державної ідеї, їхнє лицарське братерство, вірність і послух Володареві Ордену (воєначальнику чи князю), збереження честі й примноження слави України, лицарська безстрашність і віра в безсмертя душ і безсмертя України. Їхню працю, здійснену в ім'я великої ідеї, можна вважати їхнім духовним лицарським подвигом.

Діяльність Ордену Бога Сонця має своє продовження в історії України і світу, оприявнює силу ідеї, що несе державотворчий зміст, і через свою метафізичну дію виявляє той духовий потенціал людини і нації, що стає здатною з'єднати онтологічний розрив поколінь. Яскравим свідченням цього є життєвий подвиг найкращих учнів В. Шаяна Богдана Війтенка в Бразилії та Лариси Мурович і Громади українських рідновірів у Канаді, діяльність Об'єднання Рідновірів України та створення рідновірських громад у країнах Європи, а також їх згуртування в Європейському конгресі етнічних релігій та Родовому слов'янському вічі як міжнародних форумів духово споріднених людей.

Перспективи подальших досліджень. Відсутність національної ідеології в Україні свідчить про те, що коли держава з ідеями не працює, то спрацьовують чужі ідеї. Що треба робити в умовах інформаційної війни, щоб робота з національними ідеями мала успіх? Це питання №1 на майбутнє. І в цьому історія Ордену Бога Сонця може бути важливим історичним досвідом як одна з форм не лише національно-визвольних змагань нашого народу, а й форм чи методів духового відродження нації, виховання якісної людини. Твори В. Шаяна розкривають глибокі смисложиттєві перспективи для майбутнього України й українського народу. Відзначення на державному рівні 75-ліття Ордену Бога Сонця стане вагомим стимулом до вивчення філософської й духовно-культурної спадщини Великого лицаря духу Володимира Шаяна.

#### Список використаних джерел:

1. Архів ОРУ (Релігійного центру Об'єднання Рідновірів України) // Приватне зібрання Галини Лозко.
2. Кожоляно Г.К. Етнологія національна релігія в житті народу (аналіз праць В. Шаяна) / Кожоляно Георгій // Наукові праці: Серія Філософія. – Вип. 245, Том 257. – С. 77 – 81.
3. Лозко Г.С. Боги і народи. Етносоціальний вимір. – Тернопіль: Мандрівець, 2015. – 624 с.
4. Лозко Г. Володимир Шаян – основоположник відродження Рідної Віри / Г. Лозко // Християнство і духовність. Збірник матеріалів другої міжнародної наукової конференції циклу наукових конференцій "Християнство: історія та сучасність". – К.: Знання, 1998. – С. 178–184.
5. Лозко Г. Етнодержавознавство: Філософсько-теоретичний вимір / Галина Лозко. – Тернопіль: Мандрівець, 2012. – 384 с.
6. Лозко Г. Етнологія України: філософсько-теоретичний та етно-релігієзнавчий аспект: [монографія] / Г. Лозко. – К.: АртЕК, 2001. – 304 с.
7. Лозко Г. Європейський етнорелігійний ренесанс: витоки, сутність, перспективи (на матеріалі відродження етнорелігій у європейських країнах): [наук. моногр.] / Г. С. Лозко. – К.: Такі справи, 2006. – 424 с.
8. Лозко Г. С. Критерії типології НРР і релігієзнавча класифікація рідної віри / Галина Лозко // Наукові праці: Соціологія. – Миколаїв ЧДУ, 2015. – Випуск 246, том 258. – С. 124–131.
9. Лозко Г. Орденська модель українського ренесансу в етнофілософії Володимира Шаяна / Лозко Галина // Наукові праці: Серія Філософія. – ЧНУ ім. Петра Могили. – Миколаїв. – Випуск 288. – Т.300. – С. 10–14.
10. Лозко Г. Пробуджена Енея: європейський етнорелігійний ренесанс: [монографія] / Г. Лозко. – Х.: Див, 2006. – 464 с.: іл.
11. Lozko Halyna. Rodzima Wiara Ukrainka. – Wrocław: Topozel, 1997. – 128 s. Польс. мовою.

12. Лозко Г.С. Шаян В. / Г. С. Лозко // Історія соціологічної думки: енциклопедичний словник-довідник. – Львів, 2016
13. Mala encyklopedia filozofii. – Bydgoszcz, Polska, 1996. – 572 s.
14. Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – 392 с.
15. Русич М. Децо із життєпису Володимира / М.Русич // Альманах Світання. – 1974, № 3 (V). – С.3–6.
16. Словник іншомовних слів / Уклад. С.М.Морозов, Л.М. Шкарапу-та. – К.: Наук.думка, 2000. – 680 с.
17. Філософія: Підручник / За ред. Горбача Н.Я.– Львів: Логос, 1995. – 224 с.
18. Худаш М. Походження та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких Божеств. – Львів: НАН України, Інститут народознавства, 2012. – 1064 с.

19. Чмихов М.О. Джерела язичництва України-Русі / Микола Чмихов // Індоевропа: Тематичний випуск. – 7506 (1988–1989). – Кн. 1–4 // Ел. ресурс: <http://maidan.org.ua/arch/oldrel/1063977959.html>
20. Шаян В. Віра Предків наших / Володимир Шаян. – Гамільтон, Канада. – 1987. – 894 с.
21. Шаян В. Віра Предків наших: вибрані твори / Серія "Пам'ятки релігійної думки України-Русі" / Передмова, упор., комент. та заг. ред. проф. Г.С.Лозко / Шаян Володимир Петрович. – К.: ФОП Стебеляк О.М., 2018. – 400 с.
22. Шаян В. Григорій Сковорода – лицар святої борні / Володимир Шаян. – Лондон – Торонто, 1973. – 111 с.

Надійшла до редколегії 03.04.18

Г.С. Лозко

#### 75-ЛЕТИЕ ОРДЕНА БОГА СОЛНЦА: ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

*В статье рассматривается история и метафизика религиозно-политической организации, созданной профессором В.Шаяном в 1943 во Львове с целью "освобождения Духа нации" – возрождение собственной национальной духовной культуры (этнорелигии). Введено в научный оборот осмысление новых архивных материалов (писем, документов), а также философско-религиоведческого наследия В.Шаяна. Сделан вывод о непреходящем духовно-культурном значении идей Ордена Бога Солнца в отечественной и европейской духовной культуре.*

**Ключевые слова:** Орден Бога Солнца, Владимир Шаян, Дух нации, этнорелигия, родная вера, метафизика, онтология.

H. S. Lozko

#### 75TH ANNIVERSARY OF THE KNIGHTLY ORDER OF THE SUN GOD: PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL REFLECTION

*The article considers the history and metaphysics of the religious and political organization created by Professor V. Shayan in 1943 in Lviv in order to "liberate the Spirit of the nation" – the revival of its own national spiritual culture (ethnoreligy, native faith). Methodological bases of this article are textological, historical and metaphysical methods. Firstly, the author investigates the history of The Knightly Order of the Sun God, and therefore applies the principle of historicism, which describes the facts that were able to collect from various sources about The Order, his knights and sympathizers of Shayan's idea. Secondly, the philosophical heritage of V. Shayan, who was an idealist, and metaphysics for him was one of the most important methods of knowing the spiritual essence of the culture of our ancestors. Therefore, metaphysics may well be the object of study and is justified by a religious knowledge point of view. While studying the scientific, artistic and epistolary heritage of V. Shayan, textological methods of work with texts of his works, archive and bibliographic apparatus were used (collection, study and classification of sources). The philosophical comprehension of the spiritual and cultural phenomenon and the importance of The Knightly Order of the Sun God in the life of the Ukrainian nation is described with the using of national-existential methodology, which makes it possible to see any phenomenon through the prism of authentic Ukrainian axiology. New scientific materials (letters, documents), as well as philosophical and religious heritage of V. Shayan were introduced into the scientific circulation. Was made a conclusion about the importance of the spiritual and cultural heritage of Professor Shayan and the value of The Knightly Order of the Sun God ideas in the domestic and European spiritual culture. It is proved that the native faith together with the native land and the native language preserves the energy of the nation and its self-identity.*

**Keywords:** The Knightly Order of the Sun God, Volodymyr Shayan, Spirit of the Nation, ethnoreligy, native faith, metaphysics, ontology.

УДК 261.7

М.М. Мокієнко, канд. істор. наук, старший науковий співробітник

#### МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ РОЗВИТКУ П'ЯТИДЕСЯТИЦЬКОЇ МІСІЙНОЇ ЕКЛЕЗИОЛОГІЇ

*У статті аналізується евристичний потенціал, теоретичні і практична значущість сучасних методологій дослідження розвитку п'ятидесятицької місійної еклезиології. У цілому п'ятидесятицька місія еклезиологія розвивається у напрямку подолання суб'єктивізму та примітивізму у напрямку до творення об'єктивістських та інтерсуб'єктивних теорій місії та місійної еклезиології. Особливе значення має триада "Дух-Слово-Спільнота", що конститує церкву, є умовою успішності місії. А саме, досвід переживання присутності Духу надає переконливості Слову Писання, і вони разом формують Спільноту, яка, як народ Божий, є місцем прояву діяльності Бога для світу. Завданням місії є не спасіння окремих осіб "від світу" в церковних спільнотах, а цілісне преображення світу, виявлення влади Бога над світом, що має проявлятися у повноті в есхатологічній реальності Царства Божого, а сьогодні виявляється у п'ятидесятицьких церковних рухах.*

**Ключові слова:** сучасна теологія, місія, еклезиологія, п'ятидесятицький рух, триадологія.

Місійно-еклезиологічна рефлексія у вітчизняному п'ятидесятицтві знаходиться у зародковому стані. Багато десятиліть рух перебував на грані виживання через радянський атеїстичний експеримент і, як наслідок, заборону легальної діяльності. Відтак, осмислення магистральних теологічних питань було загальмовано. За чверть століття перебування п'ятидесятицтва у новому статусі прориву у цьому напрямку не сталося. Звідси, спроба використати зовнішню допомогу задля методологізації дослідження. Закордонні дослідження п'ятидесятицького феномену, крім галузей історії та біблеїстики, є теж доволі молодими. Втім, там вже напрацьовано чималий доробок в царинах місіології та еклезиології й зроблено чимало спроб методологізації руху. В цілому, п'ятидесятицький рух – надзвичайно динамічна складова сучасного християнства. Сьогодні його послідовники є найбільшою християнською спіль-

нотою після католицизму, і перевершують за чисельністю всі інші форми протестантизму, взяті разом. За останнє століття цей рух зріс з нуля до принаймні півмільярда прихильників. Його дивовижне зростання, духовна жвавість і спроможність адаптуватися до місцевих ситуацій актуалізують необхідність дослідження п'ятидесятицького розуміння місії та церкви, виявлення ролі цих поглядів для практик руху.

Сьогодні назріла необхідність систематичного аналізу методології дослідження розвитку п'ятидесятицької місійної еклезиології, що і є метою статті.

Перш за все, дане дослідження покликане зробити крок в налагоджені діалогу між систематичним богослов'ям та місіонерськими дисциплінами, про необхідність якого у свій час писав Д. Бош [9, с. 492-496]. Цьому суттєво має допомогти процес "оновлення християнськими традиціями протягом XX ст. місіонерської спрямованос-



ті еклезиології" [5, р. 275]. Цей процес, значно активізувався на початку XXI ст., виявивши значний евристичний потенціал місіонерської еклезиології. Водночас, коли в центрі дослідження п'ятидесятництво, неможливо оминати пневматологію, що живить не лише місійну еклезиологію, а увесь корпус п'ятидесятницької теології.

На нашу думку, для дослідження трансформацій в місійно-еклезиологічній царині вітчизняного п'ятидесятницького руху доречним буде використання методології малайзійського вченого та пастора Амоса Йонга. Він є автором значної кількості книг та статей в яких демонструє яскраво п'ятидесятницький підхід при цьому фокусуючись на взаємодії християнської теології та інших віросповідань. Методологія А. Йонга також тринітарна, орієнтована на церковні громади й бажання вірних приймати участь у Божій роботі в усьому світі.

Найбільш повно А. Йонг представляє свою методологію у книзі "Дух-Слово-Спільнота" [8], яка спрямована на консенсусний підхід, що може допомогти подолати богословські кордони тих пропозицій, які наразі існують. Стержем цієї методології є своєрідна тріада "Дух-Слово-Спільнота", яка витікає з дослідження Трійці й прагне причетності вірних до відмінності, взаємозалежності, обопільності та перихоретичності відносин між Духом, Сином та Отцем. При цьому тріада понять Духа, Слова й Спільноти відображає дію Трійці не механічно.

Коли А. Йонг говорить про "Дух", він фокусується на моменті практики, досвіду та інтерпретації, стверджуючи, що Бог являє себе через наш суб'єктивний досвід, а розуміння має фундаментальне значення для інтерпретації нашого досвіду. Момент "Слова" концентрується на думці та об'єктах, які є вихідними даними для інтерпретації. Особливе значення тут має зустріч з Христом через Писання. Акцент на "Спільноті" є фокусом на загальних умовах та традиціях, які формують прийняті інтерпретації. До них відносяться різноманітні церковні параметри й теологічні традиції, критично використовувані в теології [8, р. 220]. Зазначені три елементи не можуть існувати один без одного бо виходячи з перихоретичного розуміння Трійці, і кожному з них необхідно бути пов'язаним з іншими. Богослов'я обумовлене такою методологією є трансформуючим, преображаючи віруючого Духом у напрямку Христа й дозволяючи спільноті бути відкритою до коректив. При цьому кожен з моментів відноситься як до церковної роботи Бога так й загальної діяльності у всьому світі. На думку А. Йонга така методологія веде до поєднання досвіду Духа, лейтмотиву Слова, діалогу між Спільнотами задля направленості руху зовні.

Як стверджує Д. Якобсен з початку п'ятидесятницького руху існувало переконання, що пневматологія забезпечує життєво важливий вхід в богослов'я [2, р. 64]. Водночас для А. Йонга пневматологія не є кінечним пунктом п'ятидесятницького богослов'я, а скоріше тим, що Дух веде до надійного тринітарного підходу в теології: "Тільки пневматологічний теїзм спроможний подолати бінарні концепції Бога й рухатися в напрямку повністю тринітарного богослов'я" [8, р. 49]. Таким чином, Дух допомагає вирішити проблему полярності в богословських підходах не дозволяючи їм стати дуалістичними, а скоріше сприяє оцінці обох сторін протиріччя й взаємодії між ними.

Згідно із А.Йонгом, Дух працює в одному та в багатьох, що дозволяє мати відносини між Богом і людством, людей з людьми, говорячи про теми спасіння й примирення. Дух також передає зрозумілу мудрість, яка сфокусована на Христі. Сила Духа забезпечує есхатологічний рух по дорозі до нового життя як окремої людини, так і всього творіння.

Звертаючись до другого елементу своєї методології "Слова", А. Йонг підходить до Писання та Христа через поняття досвіду, який він називає "зростаючим" та "тим, що вторгається". Писання відображає інтерпретації людей про їх переживання Бога, особливо переживання вірними Бога, що з'явився у Христі. Переживання Бога героями біблійних наративів пов'язане з нашим досвідом сьогодні таким чином, щоб привести до цілісного практичного зростання й радикальної трансформації в характері особи. Силою Духа Слово Боже вторгається в життя особи й кидає виклик людському розумінню. Для християн в центрі їх життя та світогляду є незаперечна унікальність особи Ісуса Христа, живого Слова Божого. Водночас А. Йонг задає питання: "Як Писання, зосереджені на Христі, звертаються до наших реальій?" й підкреслює особливу роль у цьому християнського співтовариства, що формує "еклезиологічну традицію", яка задля розрізнення істини має розглядатися поза межами сучасного контексту [8, р. 265]. Останнє є завданням теології, що спроможна з'єднати Дух, Слово й Спільноту так, щоб наше життя в світі преобразилося. Коли ж теологія помиляється, допомогти може взаємодія зі спільнотами поза церквою, де Бог теж продовжує діяти.

Дослідник Е. Лорд, аналізуючи методологію А. Йонга, справедливо робить декілька критичних зауважень, які стосуються перш за все пневматологічного критерію, що відкриває шлях до універсалістського підходу до спасіння [4, р. 47-57]. А. Йонг підкреслює всеохопність дії Духу, що забезпечує проголошення Євангелія через універсальне "злиття духа на всяку плоть". Такий підхід імпонує п'ятидесятникам. Однак, А. Йонг робить із цих роздумів висновок стосовно послідовників інших релігій, а саме, що вони можуть стати частиною есхатологічного царства на підставі більш універсальної дії Бога поза межами церкви. Подібні висновки для п'ятидесятників, особливо вітчизняних, є неприйнятними через заперечення ними сотеріологічного універсалізму, який, крім всього іншого, демотивує місіологічну активність [6, р. 617]. Спасіння можливе лише через християнську церкву, – таким є положення віровчення п'ятидесятників, від якого вони не можуть відмовитися.

Слід зазначити, що християнський фундаменталізм у сотеріології дуже цінний і значимий для п'ятидесятників, оскільки лише сповідуючи виключність особи Христа, їм вдавалося й вдається підтримувати високу динаміку місії. Втім, думки А. Йонга можуть бути корисними надаючи, своєрідної "пневматологічної контекстуалізації" Христу в суспільстві, у різних місцевих обставинах. Тоді в рамках християнського світогляду Христос постає не лише як "унікально виключний", а й як "унікально всеохоплюючий". Як зазначає Е. Лорд, Євангелія зосереджені на Христі – це даність християнської віри, але так як існує можливість похибки в інтерпретаціях робота Духа та Спільноти стає життєво необхідною [4, р. 49]. Тому більший акцент на Христі та Його реальності в наших життях змушує Спільноту рухатися зовні силою Духа, а реальність Духа, що діє у всьому світі неминуче приваблює людей у світі до Христа.

Ще одним уразливим моментом методології А. Йонга є надмірна універсалізація досвіду Духа, яка приводить до неспроможності виробити окреслену п'ятидесятницьку теологію. Деякі п'ятидесятницькі богослови схильні підкреслювати першість Слова у відношенні до досвіду, а не навпаки, апелюючи в тому числі й до ранніх п'ятидесятників, які виробили свій метод читання Біблії даючи початок певному п'ятидесятницькому наративу [1, р. 193-196]. Так К. Арчер в своїй методології схиляється до обмеження розрізнення Духа Писанням,

а не за допомогою досвіду. З іншого боку, п'ятидесятництво вкорінене в переживанні Духа, Який відкриває Бога дивним та захоплюючим чином, і цей рух важко зрозуміти без подібних переживань. Тому модель А. Йонга має перевагу, бо суміщає універсальний досвід переживання божественного із застосуванням особистого християнського досвіду переживання Христа й Писання. Слово не стільки протистоїть Духу та Спільноті, скільки по відношенню до цих категорій зростає (стверджуючи загальне) й вторгається (даючи силу унікальності).

Говорячи про Спільноту, А. Йонг стверджує, що його ідеалом є духовна апостольська спільнота, що відповідає апостольському посланню й отримує завдання приєднатися до місії Месії. Однак у його роздумах виникає певне напруження, яке В. Вунді назвав протиріччям між археологічною методологією, яка шукає витоки п'ятидесятництва разом з іншими християнськими традиціями, й телеологічною, котра орієнтована есхатологічно [7]. А. Йонг наполягає на есхатологічній орієнтації, щоб віддати перевагу майбутньому не відкидаючи й минуле. Тут варто зауважити, що в п'ятидесятництві завжди була велика турбота про минуле, оскільки воно пов'язане з його власними витоками, і акцент А. Йонга на Спільноті дозволяє враховувати традиції минулого. Складнішим для п'ятидесятників є збереження такого есхатологічного погляду, який би цинив традиції, що вели й продовжують вести вперед.

На думку німецьких католицьких богословів Т. Кесслера та А. Ретманна співвідношення Духа та Спільноти, пневматології та еклезіології експліцитно виражено у Апостольському символі віри, де вказано спочатку на віру в Святого Духа, а потім на віру в Церкву [3, р. 176]. Надання Церкві другорядної ролі й визнання пріоритету Духа Святого формує зважені акценти й для місіології. Дух, на думку Т. Кесслера та А. Ретманна, "своєрідна провокація" для збереження Спільноту скромності: "Церква не має права задерти носа, бо в центрі місії не вона, а Дух Святий". Ці католицькі богослови апелюють до відомої фрази Томи Аквінського, який стверджує, що Церква має важливість, тому що Дух Святий діє в ній. Водночас, подібно до А. Йонга, Т. Кесслер та А. Ретманн прагнуть збалансувати свій підхід апелюванням до христології й цитують І. Конгара: "Пневматологія лише в тому випадку корисна, коли вона посилається на Христа. В силі Христа й Святого Духа Церква може бути виключно відкритою" [3, р. 179]. Отже, можна спостерігати, що в католицькій традиції існують спроби методологізації місійної еклезіології через пневматологічні складові, що органічно пояснюють рух Церкви зовні. При цьому місія Духа та місія Христа тісно взаємопов'язані<sup>1</sup> забезпечуючи необхідну динаміку та баланс для Церкви.

Методологія А. Йонга є яскраво п'ятидесятницькою, тому що вона виходить з конкретного досвіду Духа, тримає увагу на христології й зорієнтована на діяльності Спільнот назовні, у світі. Але при цьому існує певна складність екстраполяції усіх складових його методології на вітчизняні п'ятидесятницькі реалії. Це стосується не лише сотеріологічного універсалізму та занадто оптимістичного погляду А.Йонга на роботу Бога поза межами церкви, а й самої природи вітчизняного п'ятидесятництва, сформованого в умовах державно-правових утисків у специфічному конфесійному контексті. Наслідком цього стане специфічне сприйняття оточуючих реалій, яке відобразатиметься в обмеженому усвідомленні культурно-світоглядних трансформацій, унеможливлуючи, крім всього іншого, глибоку теологічну рефлексію. Справедливими видаються сло-

ва П. Яроцького: "Перевага Святого Письма над теологією, християнської етики – над філософськими й соціальними вченнями традиційно притаманна багатьом пізньопротестантським, зокрема евангельським, течіям" [10, с. 6]. Звідси, методологія А. Йонга може здатися відірваною від українських реалій, однак вище вже було підкреслено, що акцент на універсальний досвід Духа робить її релевантною в різних контекстах. Це, втім, не означає заперечення застосування інших типів дискурсу, як-от філософсько-релігієзнавчого, соціологічного та історичного, що в комплексі дозволять зробити об'єктивні висновки щодо розвитку ідентичності українських п'ятидесятників.

Водночас, методологія А. Йонга дає можливість не лише використовувати в дослідженні абстрактну мову дискурсу. Досліджуючи еклезіологічну саморефлексію вітчизняного п'ятидесятництва, не можливо оминати використання образів та метафор в ідентифікації Церкви та її місії. В наявному колі джерел, що стосуються вітчизняного п'ятидесятництва, практично не використовується мова дефініцій та пропозицій стосовно сутності та призначення Церкви, немає тут й системного викладу вчення про Церкву як такого. Наявний небагати набір образів та метафор, що часто дублюють новозавітні (скоріше за формою, ніж наповненням) з невеликими відмінностями, які віддзеркалюють уяву спільноти про саму себе, власний духовний досвід й підкреслюють особливості суспільного контексту, в якому знаходиться спільнота. При цьому використання образів та метафор вітчизняними п'ятидесятниками обумовлено не стільки розумінням складної реальності Церкви, яку неможливо описати логічним визначеннями чи соціологічними моделями, а своєрідним "пневматологічним бібліоцентризмом" про який писав П. Яроцький.

Методологічна триада "Дух-Слово-Спільнота" дозволяє не лише теологічно розщепити п'ятидесятництво, а й пояснити логіку історичного поступу руху, зрозуміти його соціологічні параметри. Недоліки підходу, особливо ті, що впливають з пневматологічної пріоритетності, можуть, навпаки, відобразити специфіку ідентичності вітчизняного п'ятидесятництва, продемонструвати механізм його місійно-еклезіологічних трансформацій, з'ясувати процес усвідомлення віруючими соціокультурних реалій.

#### Список використаних джерел:

1. Archer K A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community / Kenneth J. Archer. – Cleveland: CPT Press, 2009. – 308 p.
2. Jacobsen D. Thinking in the Spirit: Theologies of the early pentecostal movement / Douglas Jacobsen. Bloomington: Indiana University Press. 2003. xviii +. 418 pp.
3. Kessler T., Rethmann A.-P. Pentekostalismus. Die Pfingsbewegung als Anfrage und Theologie und Kirche / Tobias Kessler, Albert-Peter Rethmann. – Verlag Friedrich Pustet Regensburg, 2012. – 232 p.
4. Lord A. M. Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission / Andrew M. Lord / A thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of Doctor of Philosophy. – School of Philosophy, Theology and Religion College of Arts and Law of the University of Birmingham. – 275 p.
5. Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, Constants in Context: A Theology of Mission for Today. – New York: Orbis Books, 2004. – 488 p.
6. The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements / eds. Stanley M. Burgess and Eduard M. van der Maas. – Grand Rapids: Zondervan, 2002. – 1278 p.
7. Vondey W. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology: Implications of the Theology of Amos Yong / Wolfgang Vondey // PNEUMA 28, no. 2 (2006). – P. 289–312.
8. Yong A. Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective / Amos Yong. – Eugene: Wipf & Stock, 2002. – 368 p.
9. Бош Д. Преобразование миссионерства / Д. Бош. – Санкт-Петербург: Богомыслие, 1997. – 640 с.
10. Яроцький П. Релігійний фактор у сучасній Україні // Людина і світ. – 2004. – №3. – с. 2–8.

Надійшла до редколегії 11.03.18

<sup>1</sup> Цей взаємозв'язок простежується в новозавітних текстах Лук. 4:16-20, Ів. 20:21-22.

М. М. Мокиєнко

## МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ РАЗВИТИЯ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКОЙ МИССИОНЕРСКОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

В статье анализируется эвристический потенциал, теоретические и практическая значимость современных методологий исследования развития пятидесятнической миссионерской экклесиологии. В целом пятидесятническая миссионерская экклесиология развивается в направлении преодоления субъективизма и примитивизма по направлению к созданию объективистских и интерсубъективных теорий миссии и миссионерской экклесиологии. Особое значение имеет триада "Дух Слово-Сообщество", которая конституирует церковь, что является условием успешности миссии. В частности, опыт переживания присутствия Духа предоставляет убедительность Слово Писания, и они вместе формируют Сообщество, которое, как народ Божий, является местом проявления деятельности Бога миру. Задачей миссии является не спасение отдельных лиц "от мира" в церковных общинах, а целостное преобразование мира, выявление власти Бога над миром, должное проявление в полноте в эсхатологической реальности Царства Божьего, а сегодня выявляется в пятидесятнических церковных движениях.

Ключевые слова: современная теология, миссия, экклесиология, пятидесятническое движение, триадология.

M. M. Mokienko

## METHODOLOGY FOR THE STUDY OF THE DEVELOPMENT OF PENTECOSTAL MISSION ECCLESIOLOGY

The article analyzes the heuristic potential, theoretical and practical significance of modern methodologies for the study of the development of Pentecostal mission ecclesiology. In general, Pentecostal missionary ecclesiology is developing in the direction of overcoming subjectivism and primitivism towards the creation of objective and intersubjective mission theory and mission ecclesiology. Of particular importance is the Triada "Spirit-Word-Community", which constitutes the church, is a condition for the success of the mission. Namely, the experience of experiencing the presence of the Spirit gives the persuasiveness of the Word of Scripture, and they together form the Community, which, as a people of God, is a place of manifestation of the activities of God for the world. The mission of the mission is not the salvation of individuals "from the world" in church communities, but the holistic transformation of the world, the discovery of God's power over the world, which must manifest itself in completeness in the eschatological reality of the Kingdom of God, and is now manifested in Pentecostal church movements. It is proved that consideration of the whole religiosity of humanity as a result of the activity of the Holy Ghost can lead to relativism. Confirmation of this is the reflection of some modern Pentecostal theologians on the soteriological value of all religions. The preservation of Christian church identity under these conditions becomes the task of the church community itself. At the same time, the Ukrainian Pentecostalism is characterized by a denial of the legitimacy of religious relativism. That is why the emphasis on the activities of the Holy Spirit is balanced in the Ukrainian Pentecostal theology with its Christothorism.

Keywords: modern theology, mission, ecclesiology, Pentecostal movement, triadology.

УДК 272+172+36

С. І. Присухін, доктор філософії

## ПРИНЦИП УНІВЕРСАЛЬНОГО ПРИЗНАЧЕННЯ БЛАГ: УРОКИ МАГІСТЕРІУМУ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Стаття присвячена аналізу напрацювань Соціального Вчителства Католицької Церкви, що розкривають змістовні характеристики поняття "принцип універсального призначення благ", його роль і значення в системі християнських морально-етичних цінностей.

Ключові слова: благо, універсальне призначення благ, відповідальність і спільне благо, спільне благо і універсальне призначення благ.

**Постановка проблеми:** Магістеріум Католицької Церкви у ХХ – на початку ХХІ ст. обґрунтував позицію, відповідно до якої подолання кризи сучасної цивілізації ("цивілізації смерті", за визначенням Йоана Павла II) значною мірою залежить від наповнення соціально-економічних, соціально-політичних та соціокультурних відносин принципами християнської моралі, а також рекомендованими Церквою принципами соціальної практики, серед яких чільне місце посідає принцип універсального призначення благ. Рекомендації Магістеріуму залишаються відкритими для подальшого обговорення у філософських, релігієзнавчих та інших дискурсах, що не применшує їх практичної доцільності під час вирішення найгостріших соціальних суперечностей сьогодення.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Джерельну базу дослідження складають теолого-богословські напрацювання Соціального Вчителства Католицької Церкви, репрезентовані Компендіумом соціального вчення Католицької Церкви, Катехизмом Католицької Церкви, документами II Ватиканського Собору, зокрема Пастирською Конституцією "Gaudium et spes", Декретом "Apostolicam Actuositatem", Інструкцією Конгрегації вирошення "Libertatis conscientia", енцикліками Пап Римських, зокрема "Populorum progressio" Павла VI, "Centesimus annus", "Laborem exercens", "Sollicitudo rei socialis" Йоана Павла II та ін.

**Мета статті.** На основі аналізу напрацювань Соціального Вчителства Католицької Церкви дослідити рекомендований Церквою до впровадження в соціальну практику принцип універсального призначення благ як один із найважливіших принципів розвитку соціально-економічного буття невід'ємно від етичних цінностей християнської культури – віри в Бога, любові до ближ-

нього, свободи, справедливості тощо та апробованих інших принципів соціальної практики – спільного блага, солідарності, субсидіарності, діалогізму тощо.

**Основні результати дослідження.** Принцип універсального призначення благ віддзеркалює досвід соціальної практики людства як результат здійснення принципу спільного блага та його теоретичну інтерпретацію. У Пастирській Конституції "Gaudium et spes" ("Радість і надія", 07.12.1965 р.) у розділі, присвяченому питанням соціально-економічного життя (п. 69. "Загальне призначення земських благ"), зазначалося, що "Бог призначив землю і все, що на ній, для вжитку всіх людей і народів так, що сотворені блага повинні бути в користуванні всіх, відповідно до слухних норм, і під проводом справедливості, в злуці з любов'ю" [2, с. 586]. Інакше кажучи, Бог дає людському співтовариству потрібні блага, не забуваючи про всіх нужденних, "аби з них жили всі" [2, с. 586]. Останнє надає підстави для твердження про універсальне призначення земних благ, а сам принцип універсального призначення благ подається як основа спільного права на користування всіма необхідними для людини благами. Згідно з цим принципом, кожна людина повинна жити в добробуті, необхідному для її всебічного розвитку. Принцип універсального призначення благ корелює з природним правом, що генетично належить окремо взятій людині "і має пріоритет над будь-яким людським розпорядженням благами, над будь-якою правовою, економічною і суспільною системою чи методом" [7, с. 116].

Правовий контекст принципу універсального призначення благ і специфіку його реалізації в соціально-економічній та інших різновидах практики розкриває соціальна доктрина Церкви, вбачаючи в праві на спіль-

не використання благ перший принцип усього суспільно-етичного устрою [4, с. 53]. Свого часу в енциклопедії "Populorum progressio" ("Прогрес людства", 26.03.1967 р.) Папа Павло VI (правив 1963–1978 рр.) підкреслював: "Усі інші права, хай якими б вони були, зокрема право власності і вільної торгівлі, мусять підпорядковуватися цьому принципові. Вони не мають стояти на перешкоді здійсненню цього права, а навпаки, радше, зобов'язані полегшити його виконання" [8, с. 15]. Дотримання принципу універсального призначення благ у різних культурних і соціальних умовах вимагає чіткого визначення методів, обмежень і предметного поля. Принцип універсального призначення благ, доповнений етичними цінностями християнства, має стимулювати розвиток гуманітарної складової економіки.

Про принцип універсального призначення благ було відомо ще з євангельських часів, коли християни пропонували необхідність боротьби вірних з егоїстичною спокуюю "мати" блага (одноосібно володіти), навчаючи водночас суспільство й окрему людину долати цю гріховну спокую за допомогою Божої благодаті [7, с. 117]. У Новий час неабиякої гостроти набула проблема співвідношення універсального призначення благ і приватної власності. Папа Йоан Павло II (правив 1978–2005 рр.) пояснював, що, працюючи і використовуючи свої розумові здібності, людство оволодіває природою, згідно зі своїми потребами та інтересами. "Саме у такий спосіб людина робить своєю певну частку землі, ту, яку здобула власною працею; так постає особиста власність. Звісно, людина не повинна чинити перешкоди іншим у здобутті належної їм частини Божого Дару; навіть більше, люди повинні співпрацювати, аби разом панувати на землі" [5, с. 57]. Таким чином, приватна власність стає важливою складовою демократично орієнтованої економічної політики, а також гарантією відповідного суспільного устрою.

Соціальне Вчительство визнає, що приватна власність у будь-якій формі виконує універсалізуючу соціальну функцію ("приватна власність містить соціальні зобов'язання, які мають невідкладний характер" (III.4) [10]), що є результатом об'єктивного зв'язку приватної власності та спільних благ. "Людина, користуючись цими благами, повинна вважати зовнішні речі, які правно посідає, не тільки як свої власні, але також як спільні, в тому значенні, що вони повинні бути корисними не тільки для себе, але також для інших" [2, с. 587]. Компендіум Церкви пояснює, що "універсальне призначення благ покладає на їхніх законних власників зобов'язання щодо використання цих благ. Людина не може користуватися своїми благами, незважаючи на наслідки такого використання; вона має діяти не тільки задля власної корисності чи користі своєї родини, а задля спільного блага" [7, с. 118].

Відомо, що сучасна цивілізація запропонувала людям нові форми матеріальних і духовних благ (досягнення НТР тощо), суперечливий зміст яких не виключає, а навпаки, є підставою їх критичного переосмислення на основі принципу універсального призначення благ. Прикладом слугує міжнародний правовий досвід визначення й закріплення прав власності на нові знання, технології, ноу-хау. Йоан Павло II аргументував це тим, що добробут промислово розвинутих країн спирається вже не на природні ресурси, а саме на нові форми узагальнених благ і відповідних їм форм власності [5, с. 58]. Соціальна доктрина Церкви фіксує положення, що "нові технічні і наукові знання слід поставити на службу первинним потребам людини, поступово збільшуючи загальне надбання людства" [7, с. 119].

Магістеріум Церкви озвучив позицію, згідно з якою справедливий розподіл власності (наприклад, розподіл

земельних ресурсів) залишається як ніколи актуальним завданням, зокрема в країнах, що розвиваються, і в країнах, які нещодавно вийшли з тоталітарно-колективістських чи колоніальних систем. У сільській місцевості можливість стати власником землі через механізми ринку праці й кредитування – необхідна умова доступу до спільного блага. Це сприяє не тільки ефективній охороні довкілля, а й створює систему соціальної безпеки, яку можна реалізувати в країнах зі слабким адміністративним ресурсом [7, с. 120].

Власність на благо надає своєму суб'єкту низку об'єктивних переваг: кращі умови життя, упевненість у майбутньому, широкі можливості вибору. Водночас, власність може викликати оманливі спокуси й обіцянки: "Власник, який необачно обожнює свої блага, сам стає їх власністю і рабом"<sup>1</sup> [7, с. 120]. Як зауважив Йоан Павло II у енциклопедії "Centesimus annus" ("Сто річниця", 01.05.1991 р.), "якщо людина думає виключно або насамперед про те, аби щось мати і отримувати насолоду, якщо вона неспроможна опанувати своїми інстинктами і пристрастями і підпорядковувати їх істині, вона не буде вільною: адже першою передумовою свободи є упокорення перед істиною про Бога і людину; лише тоді людина зможе впорядкувати свої потреби і бажання і віднайти засоби, як їх задовольнити в рамках вірної шкали цінностей, аби володіння речами сприяло її вдосконаленню" [5, с. 73–74]. Власність, за допомогою якої може бути створене спільне благо, не можна розглядати безвідносно до її впливу як на суспільне життя, так і на життя окремих осіб. "Лише визнаючи, що приватна власність залежить від Бога-творця, і використовуючи її заради спільного блага, можна перетворити її на корисний інструмент розвитку людей і народів" [7, с. 120].

Соціальне Вчительство обґрунтовує тезу, згідно з якою принцип універсального призначення благ вимагає особливого піклування про бідних, маргіналізованих і тих, умови життя яких узагалі не сприяють нормальному розвитку [7, с. 120]. Йоан Павло II наголошував на важливості надання пріоритету в отриманні спільного блага бідним і нужденним людям і народам, "справедливий і рівноправний розподіл благ не лише для окремої нації, але й для світу в цілому, забезпечення також того, щоб заможні країни не використовували свою силу на шкоду слабкіших" (III.4) [10]. Це положення становить зміст особливої форми християнського милосердя, "свідченням якої служить вся традиція Церкви. Вона впливає на життя кожного християнина настільки, наскільки той прагне наслідувати життя Христа, але однаковою мірою стосується нашої суспільної відповідальності, а отже, й нашого способу життя та тих рішень стосовно власності та використання матеріальних благ, які нам треба зробити. Щобільше сьогодні, з огляду на світовий вимір, якого набуло соціальне питання, ця пріоритетна любов до бідних і рішення, до яких вона нас спонукає, не може не охоплювати незліченної кількості голодних, убогих, бездомних, позбавлених медичних послуг і передовсім тих, які не сподіваються на краще майбутнє" [3, с. 58].

Церква безперестанно опікується життям бідних і нужденних людей, розуміючи стан духовної слабкості людини й необхідну потребу її спасіння [6, с. 558]. Саме в такому контексті Конгрегація віровчення стверджувала, що "людське страждання є явною ознакою вродженого стану слабкості, у якому людина перебуває від часу первородного гріха, а також ознакою потреби в спасінні" (67, 68) [9]. Церква також цінує зусилля вірних і людей доброї волі, спрямовані на подолання соціальної бідності, але водночас застерігає від тих хибних

ідеологій і месіанських вірувань, які створюють ілюзію, що можна повністю подолати бідність у цьому світі. "Це станеться лише з поверненням Христа, коли він знову буде з нами назавжди. До цього часу бідного довірено нам (Католицькій Церкві. – Авт.) і на основі цієї відповідальності нас буде суджено в кінці часів... Любов Церкви до бідних черпає натхнення з Євангелія блаженств, прикладає бідності Ісуса і його уваги до бідних. Ця любов охоплює матеріальну бідність, а також численні форми культурної та релігійної бідності" [7, с. 121–122]. Ось чому Католицька Церква, "люблячи бідних, засвідчує людську гідність. Вона безумовно підтверджує, що людина вартує набагато більше за те, що вона має. Вона засвідчує той факт, що цю гідність не можуть зруйнувати будь-які ситуації бідності, презирства, відторгнення чи безсилля, які принижують людину. Вона виявляє свою солідарність з тими, кого зневажають у суспільстві й від кого відмовились духовно, а часом навіть і фізично" (68) [9]. У такій позиції виявляється універсальність буття Церкви та її місії – втілювати в життя заповідь християнської любові.

Соціальне Вчительство налаштовує вірних надавати допомогу своїм ближнім в їхніх потребах та інтересах, закликає широко застосовувати на практиці милосердя, керуючись євангельським: "Даром прийняли, даром і давайте" (Мт. 10:8). Свідченням братерської любові до бідних та особливий прояв милосердя здійснюється у цінності соціальної справедливості. Важливо пам'ятати, що практика милосердя не обмежується лише милостинею, а передбачає вирішення проблеми бідності у ширшій площині – соціальному, економічному, політичному й культурному вимірах. У своїх підходах до реалізації принципу універсального призначення благ необхідно враховувати нерозривність милосердя та справедливості. "Коли ми даємо вбогим щось необхідне, то не виявляємо їм власних щедрот, лише віддаємо те, що належить їм. Ми, радше, сплачуємо борг справедливості, ніж здійснюємо справу милосердя" [Цит. за: 9, с. 122]. Свого часу Другий Ватиканський Собор (1962–1965 рр.) також закликав усіх християн долучатися до справи милосердя (апостольська місія мирян), пам'ятаючи про те, що в ній "треба вивонити вимоги справедливості, щоб не офірувати як дари любові те, що належить вже за справедливості; треба усунути причини лиха, а не тільки наслідки і так треба налаштувати допомогу, щоб той, хто її приймає, висвободився з зовнішньої залежності та сам собі став визначальний" [1, с. 345–346].

Християнська любов до бідних "несумісна з непомірною любов'ю до багатств або з їх егоїстичним використанням" [6, с. 557]. Йдеться не тільки про дбайливе використання благ, майна (власності), а водночас про залучення до продуктивних та ефективних технологій, освіти тощо бідних (осіб, груп, країн), що стане прикладом втілення принципу універсального призначення благ на користь соціальної гармонії та процвітання людства. Водночас принцип універсального призначення благ не можна абсолютизувати. Принцип універсального призначення благ не означає, що все доступне перебуває в розпорядженні всіх і кожного, або одна й та

сама річ належить усім і кожному [7, с. 116]. Принцип універсального призначення благ (як і принцип спільного блага) не дає права на самовільне та беззаконне привласнення того, що належить іншим, тобто на крадіжку. Але коли йдеться про загрозу людському життю, то використання чужого майна (медикаментів, їжі, засобів пересування тощо) є виправданим, навіть якщо на це не має юридичного обґрунтування.

**Висновки:** Магістеріум Католицької Церкви сформулював й обстоює позицію, відповідно до якої принцип універсального призначення благ вимагає спільних зусиль, спрямованих на створення таких соціально-економічних, політичних і культурних умов, які гарантують поступальний цілісний розвиток кожної людини як особи й людського співтовариства загалом, аби всі вони могли зробити внесок у розвиток і вдосконалення гуманного й Богом натхненного світу – "цивілізацію любові", в якій "прогрес одних не буде більше ані перешкодою розвитку інших, ані причиною їхнього поневолення" (90) [9].

Позаяк найвищим Богом даним благом є людське життя, утвердження принципу універсального призначення благ засвідчують приклади боротьби з соціальним насильством, війною, тероризмом, бідністю, голодом, і конкретний захист людського життя, які ми знаходимо у діяльності та вчинках подвижників духу св. Ігнатія, св. Едіт Штайн, Д. Бонховера, св. Терези, св. Йоана Павла II, митрополита Любомира Гузара та інших, святість і мучеництво яких стало свідченням жертвовного служіння спільному, універсальному благому – людському життю – та його істинному призначенню – служінню Богу та ближнім.

#### Список використаних джерел:

1. Декрет про апостольську діяльність – Apostolicam Actuositatem // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 333–373.
2. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі "Radix et Spes" // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 499–619.
3. Іван Павло II. Енцикліка "Sollicitudo Rei Socialis – Турбота про соціальні справи" Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів: Свічадо, 2011. – 71 с.
4. Іван Павло II. Енцикліка "Laborem Exercens – З праці своєї" Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів: Місіонер, 2008. – 78 с.
5. Іван Павло II. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священників і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки "Rerum Novarum". – К.: Кайрос, 2001. – 102 с.
6. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. – 772 с.
7. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.
8. Павло VI. Енцикліка Populorum progressio Розвиток народів Вселенського Архієрея Папи Павла VI. – Львів: Свічадо, 2011. – 48 с.
9. Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation "Libertatis conscientia" [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html), вільний.
10. John Paul II. Apostolic Journey to the Dominican Republic, Mexico and the Bahamas (January 25 – February 1 1979). Third General Conference of the Latin American Episcopate. Address of His Holiness John Paul II. Puebla, Mexico Sunday, 28 January 1979 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1979/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790128\\_messico-puebla-episc-latam\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_en.html), вільний. Назва з екрана. – Мова англ.

Надійшла до редколегії 11.03.18

С. И. Присухин

#### ПРИНЦИП УНИВЕРСАЛЬНОГО ПРЕНАЗНАЧЕННЯ БЛАГ: УРОКИ МАГИСТЕРИУМА КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Статья посвящена анализу наработок Социального Учительства Католической Церкви, которые раскрывают содержательные характеристики понятия "принцип универсального предназначения благ", его роль и значение в системе христианских морально-этических ценностей.

Ключевые слова: благо, универсальное предназначение благ, ответственность и общее благо, общее благо и универсальное предназначение благ.

S. I. Prysukhin

**PRINCIPAL OF THE UNIVERSAL DESTINATION OF GOOD:  
THE LESSONS OF SOCIAL TEACHING OF CATHOLIC CHURCH**

*The article is devoted to the analysis of lessons of Social Teaching of Catholic Church that reveals meaningful characteristics of the concept of "principal of universal destination of good", its role and significance in the system of Christian moral and ethical values.*

*Magisterium of the Catholic Church in XXth – at the beginning XXIst centuries substantiated the position in accordance with the overcoming of the crisis of modern civilization ("civilization of the death", as defined by John Paul II) to a large extent depends on the filling of socio-economic, socio-political and socio-cultural relations with the principles of Christian morality, as well as the principles of social practice, recommended by the Church, among which priority is the principle of universal destination of goods. The recommendations of the Magisterium remain open for further discussion in philosophical, religious, and other discourses, which does not diminish their practical expediency in resolving the most acute social contradictions of the present time.*

*The purpose of the article: On the basis of the analysis of the achievements of the Social Teachings of the Catholic Church, to investigate the principle recommended by the Church for the introduction into social practice of the universal destination of good as one of the most important principles of the development of social and economic existence, inseparably from the ethical values of the Christian culture – faith in God, love for neighbor, freedom, justice etc., and other proven principles of social practice – common good, solidarity, subsidiarity, dialogue, etc.*

*The main results of the study: The universal destination of good is intended to stimulate the further development of the humanitarian economy, oriented to the moral values of Christian culture. Moral values are reminiscent of the origins and purpose of the common good – the creation of a solid and just world in which material possessions are of secondary importance, which does not exclude their positive content. Positive content appears when the blessing is the result of the process of material and spiritual production, using the existing technical and economic potential, and inseparably from the spiritual potential of the person (creative economic initiative, ingenuity, planning, etc.), which are realized by human labor, increase the welfare of all people and peoples, prevent their marginalization and exploitation. The principle of universal destination of good requires joint efforts aimed at creating such socio-economic, political and cultural conditions that guarantee the holistic development of every person and all peoples in general, so that they can all contribute to the creation of a more or less humane and meaningful world.*

*Summary conclusions: The Magisterium of the Catholic Church has formulated and advocates a position according to which the principle of universal destination of good requires joint efforts aimed at creating such socio-economic, political and cultural conditions that guarantee the continuous holistic development of everybody as a person and the human community as a whole, in order to all of them could contribute to the development and perfection of the humane and God-inspired world – "the civilization of love".*

**Keywords:** good, universal destination of good, responsibility and common good, common good and universal destination of good.

УДК 277.4:2-01

С.В. Санников, канд. богосл. наук, старший научный сотрудник

**К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ КРЕЩАЛЬНОГО БОГОСЛОВИЯ  
В БАПТИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ**

*В статье делается ретроспективный анализ баптистских источников, посвященных водному крещению. Главное внимание сосредоточено на дискуссии между представителями антисакраментального и саакраментального подхода в понимании этого священнодействия. Показано, как в полемике с педобаптизмом баптистское богословие изменило терминологию, считая крещение установлением, а не таинством, но на практике сохраняя саакраментальное отношение к нему и используя саакраментальный язык. С середины XX ст. начался новый этап в осмыслении крещения, в связи с чем в Великобритании появилось движение "баптистского саакраментализма".*

*В восточноевропейском баптизме видимых дебатов о сущности водного крещения до конца прошлого века не отмечалось, хотя с самого начала этого движения в нём были саакраменталисты и символисты. Однако с начала III тысячелетия здесь начинаются дискуссии о роли и значении крещения. В качестве контрольного примера приводятся дебаты на страницах журнала "Богословские размышления".*

**Ключевые слова:** баптизм, водное крещение, баптистский саакраментализм, педокрещение и кредокрещение.

Исследуя историю доктрины крещения в британском баптизме, Джеймс Росс (James Ross) на заседании Баптистского исторического общества в своем докладе отмечает скудость и ограниченность источников для анализа. Он с горечью пишет: "Из трех тысяч проповедей Сперджена только 5 связаны с темой крещения, или еще одна иллюстрация из значительно раннего периода, когда в 1674 г. Томас Хикс, с одобрения Хансерда Ноллиса и других ведущих баптистов, выдвинул тридцать одно возражение квакерам, он не считал нужным выступить против игнорирования квакерами установлений Крещения и Вечера Господня" [38, с. 100].

Как правило, в ранних работах по крещению, прежде всего, шла полемика с педобаптизмом, обосновывающим детское крещение. В указанной полемике обращалось главное внимание на процедурные особенности этого акта: на состояние веры крещаемого, на символизм крещальных действий (например, важность полного погружения) или символику результата (символическое погружение во Христа), а богословское осмысление самого действия крещения проводилось мало. Как заметил один из исследователей крещального богословия баптизма Генри Робинсон (Harry Wheeler Robinson), "большинство баптистских трактовок водного крещения более сосредоточены на том, чтобы показать, чем не является водное крещение в Новом Завете, чем оно является" [37, с. 209]. Т.е. баптистское богословие крещения, формировавшееся в полемике с богословием исторических

церквей, носило в основном апофатический характер. Известный британский историк и богослов Антони Кросс (Anthony Cross) пишет об истории баптистской доктрины о водном крещении: "Большинство баптистов говорит о водном крещении, как только об установлении, и строго отрекаются от утверждения и терминологии, что это есть саакрамент хоть в каком-то отношении... Баптисты сильны в изучении субъекта крещения и способа крещения, но слабы, когда дело касается содержательного значения этого акта" [12, с. 31].

В работе Антони Кросса и Стенли Портера (Stanley Porter), посвященной недавним дебатам по поводу водного крещения [35, с. 33-39]<sup>1</sup>, отмечается, что с XVII до середины XX ст. серьезные богословские работы по изучению смысла и содержания крещения отсутствуют<sup>2</sup>. Но ситуация стала резко меняться с появлением лекций Эмиля Бруннера (Emil Brunner) в 1938 г. [7] и лекций Карла Барта (Karl Barth) в 1943 г. [3], которые выступали с позиций детокрещенцев, но критиковали их и инициировали дискуссии о крещении уже с богословских позиций. В ответ на точку зрения Э. Бруннера и К. Барта появилось множество тематических публикаций. Особенно

<sup>1</sup> См. также: Bridge D., Phypers D. The Water That Divides: The Baptism Debate. IVP Books, 1977.

<sup>2</sup> Это заметно и по библиографии, которую приводит Кросс в хронологическом порядке, расположив источники по годам. До середины XX ст. серьезные книги по водному крещению появляются очень редко, но с 40-х годов XX ст. наблюдается просто лавина книг, статей и диссертаций по этой теме.

выделяется публичная дискуссия, которая имела место между знаменитыми библеистами Иохимом Джеремайем (Joachim Jeremias) и Куртом Аландом (Kurt Aland) в конце 50-х – середине 60-х гг. по поводу происхождения и практики детского крещения [1; 28; 29]. Эта дискуссия породила новый поток книг, статей и монографий, из которых особо следует отметить книги баптистских богословов Джорджа Раймонда Бизли-Мюррея (George Raymond Beasley-Murray) "Крещение в Новом Завете", Невилла Кларка (Neville Clark) "Подход к богословию таинств", Алика Гилмора (Alec Gilmore) "Христианское крещение" [4; 9; 27]. Эти труды восстанавливают традиционно баптистское представление о водном крещении, как о необходимом элементе единого и широкого процесса спасения, и тем самым их авторы являются предтечей баптистского сакраментализма.

Характерным для этого периода стало появление большого количества академических публикаций богословов других традиций, прежде всего реформатской и пресвитерианской церквей, отстаивающих идеи детского крещения [8; 32; 39]. Во всех этих работах проводился серьезный анализ феномена крещения, а в ходе разнообразных дискуссий начало выстраиваться богословие водного крещения. На рубеже тысячелетий серьезное внимание уделяется истории водного крещения и его социально-культурному контексту [6; 15], а также литургическим особенностям этого священнодействия [10; 21; 42]. Особо следует отметить важную книгу Джеймса Данна (James Dann) "Крещение Святым Духом", написанную в конце 60-х годов, но недавно переведенную на русский язык в издательстве "Колловкиум", и ответ на нее Уильяма Аткинсона (William Atkinson) "Крещение Духом. Дискуссия с Джеймсом Данном" [46; 47], а также книгу Реджинальда Уайта (R.E.O. White) "Библейская доктрина инициации" [43], опубликованную в 1960 г. Для развития баптистского понимания богословия водного крещения книги Джорджа Бизли-Мюррея ("Крещение в Новом Завете" и др.) и книги Реджинальда Уайта сыграли решающую роль.

В этот же период публикуется много критических работ, которые отстаивают установившуюся с XIX ст. цвинглианскую традицию понимания крещения. Обширная дискуссия развернулась на страницах старейшего и самого уважаемого баптистского издания – The Baptist Times, где главным оппонентом сакраментализма стал Джон Дэвид Хьюи (John David Hughey), который в то время был президентом Баптистской богословской семинарии в Рушликоне (Швейцария). В Великобритании резким критиком нового осмысления крещения стал Дэвид Гей (David Gay), издавший книгу "Предупреждение баптистам!" [26]. Особенно остро было воспринято новое осмысление крещения в Северной Америке. Кристофер Мууди (Christopher Moody) в своей докторской диссертации, посвященной истории отвержения баптистского сакраментализма в Америке, пишет по этому поводу: "Согласно пониманию Южных баптистов, любой, самый незначительный намек на сакраментализм, будет, несомненно, способствовать продвижению чего-то еретического. Другими словами, переименование функциональности сакраментального богословия будет способствовать размыванию основополагающих истин протестантской догматики, таких как Sola Gratia" [31, с. 121]. Вильям Тук (William Tuck), известный богослов Южных баптистов, в книге "Наша баптистская традиция" писал: "Мы не верим в возрождение при крещении. Мы верим, что крещение – это знак и символ того, что человек, который будет крещен, уже возрожден" [41, с. 11]. Джеймс Лео Гаррет (James Leo Garrett), автор двухтомной книги по систематиче-

скому богословию с точки зрения южных баптистов, посвятил этому священнодействию 37 страниц, сделал очевидно самый серьезный анализ водного крещения после Бизли-Мюррея. В результате анализа баптистских исповеданий веры за последние четыре столетия, Гаррет приходит к совершенно противоположному выводу, чем вывод другого богослова из Торонто, Стенли Фовлера (Stanley Fowler), также тщательного изучившего те же исповедания веры. Гаррет считает, что баптисты всегда говорили о крещении, только как об "установлении исключительно в символической смысле" [25, с. 578]. В то же время Фовлер, защитивший докторскую диссертацию по истории баптистского сакраментализма [22], утверждает, что все ранние исповедания веры до викторианской эпохи в Великобритании, родине баптизма, ясно указывают на сакраменталистское понимание водного крещения.

В последние десятилетия XX ст. дискуссии в европейском баптистском сообществе по поводу крещения утихли. Значительный вклад в развитие крещального богословия внесли участники Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), которые подготовили знаменитый документ "Крещение, евхаристия, священство" (принят в Лиме комиссией "Вера и церковное устройство", 1982 г.). До выхода в свет этого заявления было проведено много заседаний и издано несколько предварительных вариантов этого текста, что дало много новых и свежих идей для крещального богословия<sup>1</sup> [2; 33; 50]. Итоговый документ явился результатом многолетней работы комиссии, в которую входили представители всех основных христианских традиций, включая православных и даже католиков, официально не состоящих в списке членов ВСЦ. Раздел этого документа о крещении, как и разделы о евхаристии и священстве, состоит из 5 частей и структурирован так, чтобы отразить учреждение священнодействия, его внутреннее содержание и практику осуществления. Этот документ вызвал широкий резонанс в разных традициях, так как стимулировал дискуссии даже там, где водному крещению традиционно не придавали никакого значения. Например, в богословских работах Армии спасения [36].

Также дискуссии о водном крещении коснулись анабаптистского богословия, которое традиционно избегало сакраментального языка, но к началу III тысячелетия пришло к необходимости переосмыслить теорию и практику водного крещения. Известный меннонитский богослов Джон Ховард Йодер (John Hovard Yoder) в книге "Политическое тело" [44; 45] использовал средневековую метафору, относящуюся к королевской власти<sup>2</sup>, для того, чтобы показать 5 практик, формирующих христианское сообщество как Тело-Церковь Христа. По поводу практики крещения Йодер писал буквально революционные для анабаптистов идеи о социально-политическом измерении этого священнодействия. В это же время другой известный меннонитский богослов Томас Фингер (Thomas Finger) в книге "Современное анабаптистское богословие" отнес водное крещение к разделу "Общинное измерение" и связал его главным образом с крещением Духом Святым [20]. Но

<sup>1</sup> Список документов, в которых отражались дискуссии Комиссии Вера и Устройство можно найти на официальном сайте WCC – URL: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/faith-and-order-publications-list>.

<sup>2</sup> Политическое тело – это устойчивый термин в эпоху Средневековья, который представлял нацию, как тело, включающее в себя всех подданных и имеющее главу – короля. Иногда вместо термина "политическое тело" использовали понятие "Корона". Йодер воспользовался этим понятием, чтобы описать духовную реальность Тела-Церкви во главе с Христом.

следует отметить, что он, как и Йодер, использовал сакраментальную терминологию.

К концу XX – началу XXI ст. снова стал наблюдаться усиленный интерес к богословию водного крещения. В баптистском сообществе, как Северной Америке, так и в Европе появляются обширные и серьезные академические работы на эту тему. Такие известные и влиятельные британские ученые, как Пол Фиддес, Брайан Хеймс, Невил Кларк, Кристофер Эллис, Ричард Кидд и Антони Р. Кросс способствовали восстановлению интереса к основательному и устойчивому развитию крещального богословия. Особенно следует отметить работы в этой области Антони Кросса, который не только сам издал много статей и книг о крещении, но и редактировал серию сборников под названием "Баптистский сакраментализм" [11; 12; 13; 14]. Также важно указать на книги и статьи в этой области Пола Фиддеса [16; 17; 18; 19]. В Северной Америке в это время активизируются многочисленные энтузиасты, развивающие углубленное представление о водном крещении. Это Стенли Фовлер с книгой "Больше, чем символ" [23; 24], Филипп Томпсон (Philip E. Thompson) "Переосмысление баптистской идентичности" [40], Брендон Джонс (Brenton Jones), представляющий реформационное крыло южных баптистов [30]. Также следует назвать таких известных американских баптистских богословов, как Кларк Пиннок, Стенли Гренц, Тимофи Джордж, Стивен Хармон, Куртис Фриман, которые отстаивают сакраменталистские позиции баптистского богословия крещения.

В восточно-европейской баптистской традиции особых дебатов по поводу доктрины водного крещения до 90-х годов не наблюдалось. Однако с самого начала баптистского движения в этой части мира было две богословские группы, т.н. "западники" и "почвенники". В отношении водного крещения западники повторяли формулировки британских баптистов викторианской эпохи о том, что крещение – это только символ совершившегося спасения, а почвенники относились к этому священнодействию с большей почитательностью. Так, большое влияние на формулировку доктрины водного крещения оказал В. Г. Павлов<sup>1</sup> (1854-1924), который получил образование в Гамбургской семинарии под руководством известного баптистского лидера Иоганна Герхарда Онкена (1800-1883). Он перевел и опубликовал на русском языке знаменитую проповедь Чарлза Сперджена "Возрождение через крещение?", где отвергается какое-либо участие крещения в процессе спасения. Почвенники, как правило, представляли первых основателей славянского баптизма, сознательно вышедших из молоканского контекста и глубоко осмысливших необходимость водного крещения. Например, известный деятель кавказского баптизма – Василий Васильевич Иванов-Клышников – в своих воспоминаниях о первых шагах этого движения указывает, что ему приходилось отстаивать значимость священнодействия крещения в дебатах с молоканскими старцами, которые, как известно, категорически отвергали этот ритуал. С другой стороны, необходимо было подчеркивать его вторичный характер в спорах с православными миссионерами, утверждая, что крестить надо только уверовавших [49]. Таким образом, два представления о крещении (сакраментального и символического характера), принципиально не отличаясь друг от друга, существовали практически до конца XX ст.

<sup>1</sup> В. Г. Павлов тоже происходил из молоканской семьи, но он принял баптистские взгляды в молодом возрасте, не будучи укоренен в молоканских традициях, и ориентировался в основном на немецкий баптизм.

Серьезные дебаты по поводу значения водного крещения, начались в конце 90-х гг. XX ст., когда в восточно-европейских общинах появилось много изданий с популярным изложением основ баптистского учения, в основном, американской традиции. В качестве контрольного примера (case study), демонстрирующего разные подходы к пониманию сущности водного крещения, можно привести дискуссию, которая развернулась по поводу статьи о крещении в журнале "Богословские размышления". В 2006 г. в редакцию журнала поступила статья К. Прохорова "О некоторых особенностях понимания крещения в русском баптизме". Она определенно доказывала сакраментальное понимание крещения в славянском братстве ЕХБ, ссылаясь на библейские тексты и объяснения влиятельных лидеров этого движения, опубликовавших свои работы в последние полтора-два десятка лет. Статья анализировала онтологический смысл водного крещения с библейской перспективы и в своих выводах автор подчеркивал, что "полнота спасения – в покаянии и крещении, а не только в покаянии (и не в крещении только)" [51, с. 75]. Также исследуя практику водного крещения, гимнографию и устную традицию этого священнодействия, в статье делается однозначный вывод, что этот ритуал, на практике воспринимается принимающими его как "священнодействие и, несомненно, имеющее отношение к "спасению и дару вечной жизни"" [31, с. 81]. Автор доказывает тесную связь водного крещения и крещения Духом Святым, рассматривая это как нормальное течение всего процесса спасения, которое, однако, не обязывает Бога непременно крестить Духом того, кто крестится водой.

Статья была отправлена анонимно на конкурс статей. В результате рейтингового голосования получила 4 место и должна была публиковаться в №7 журнала, т.к. 7 из 11 членов Редколлегии оценили ее как пригодную к публикации с некоторыми доработками. Однако, один из членов Наблюдательного совета журнала наложил вето на эту статью, считая ее не соответствующей исповеданию веры ЕААА<sup>2</sup>, принятому Редакцией журнала. Для преодоления или подтверждения вето прошло два заседания Совета ЕААА (27 октября 2006 г. и 27 июня 2007 г.), в ходе которых было решено опубликовать статью в разделе богословских дискуссий в сопровождении материала, предлагающего богословское обоснование антисакраменталистских взглядов на крещение. Такую статью подготовил Марк Сосси (Mark Saucy) – русскоговорящий миссионер, живущий в Украине много лет. Обе статьи были опубликованы в №8 журнала "Богословские размышления". В своей работе Марк Сосси рассмотрел водное крещение в широком контексте развития национального богословия, указывая на достоинство и возможные ошибки этого процесса. Анализируя феномен водного крещения в баптистском понимании Сосси начал с заявления, что "крещение, даже при наличии веры, не отмечает момент спасения, возрождения или принятия Святого Духа" [53, с. 112]. Автор провел экзегетический разбор библейских текстов, говорящих о спасающей роли крещения, с перспективы, доказывающей приоритетность веры над крещением. Следующий раздел под названием "Богословские рассуждения" он завершил утверждением, что крещение как публичное действие "укрепляет работу Божью в нас... демонстрирует союз с Богом по вере... в нем публично провозглашается и

<sup>2</sup> Журнал "Богословские размышления" издается Евро-Азиатской Акредитационной Ассоциацией, Совет которой формирует Редколлегию и определяет политику этого издания.



утверждается посвящение поместному собранию верующих" [53, с. 120].

Интересно отметить, что хотя Сосси начинает статью с отрицания всякого сакраментального понимания, в заключительной части своей работы он приходит к выводам, очень близким к сакраменталистскому подходу Прохорова. Он пишет, что церковь Апостольского периода умела "не отделять крещение от момента уверования... В ранней церкви крещение действительно было обрядом посвящения" и объясняет, что последующая традиция искусственно разорвала этот процесс на составные части [53, с. 130-131]. На целостном подходе к крещению, покаянию и к вере, настаивает и Прохоров в своей статье. Эта дискуссия на страницах журнала и главное, горячие дебаты по отношению к этому вопросу со стороны лидеров богословского образования, ясно показали наличие двух, достаточно устойчивых направлений в восточноевропейском баптистском крещальном богословии – сакраментального и антисакраментального (символического) характера.

Антисакраментальное крещальное богословие в восточнославянском баптизме исторически появилось не только как влияние западных традиций баптистского богословия, но и как реакция на дискуссии с православными миссионерами, оправдывающими детокрещение и настаивающими на возрождающей роли водного крещения самого по себе (*ex opere operato*), без участия субъекта крещения и его веры.

Анализируя традиционные баптистские источники, особенно написанные на популярном уровне и освещающие с разных сторон водное крещение, можно легко увидеть, что большинство авторов в основном озабочены тем, чтобы показать, что крещение не спасает. Гарольд Ролингс в книге "Основы баптистского вероисповедания" пишет: "Крещение – это внешнее проявление или символ спасения; оно не спасает и даже не содействует спасению (1 Пет.3:21; 1Кор 1:17)" (курсив Г. Ролингса – С.С.В.) [52]. Интересно, что автор приводит в доказательство своей мысли текст из 1 Послания Петра, в котором написано, что крещение "спасает воскресением Иисуса Христа". Налицо типичный пример прочтения новозаветного текста через призму конфессиональных предубеждений. Эта же мысль, хотя и не в такой резкой форме, содержится во многих официальных документах славянских баптистов. Например, Краткий катехизис Российского союза баптистов говорит: "3.9.2 Дарует ли водное крещение спасение? – Человек обретает спасение в момент покаяния, а водное крещение свидетельствует о уже совершившемся спасении" [48, с. 96]. Подобные заявления, безусловно, направлены против защитников детского крещения и отстаивают идею сознательного крещения в дискуссии, которая пытается найти ответ на вопрос: "крещение спасает или не спасает?". Но проблема этой дискуссии в том, что сам вопрос поставлен неправильно, поэтому ответы и педобатистов, и кредобатистов звучат одинаково однобоко и неубедительно. И те, и другие пытаются найти аргументы в Священном Писании или в традиции, доказывающие спасительную силу крещения и наоборот, унижающую либо отвергающую роль крещения в спасении. Обе стороны черпают свою неприемлимость из одного и того же источника, но в запале дискуссии не задумываются: а надо ли вообще искать ответ на этот вопрос? Современное богословие учит критически относиться не только к ответам, но и к вопросам. За последние 500 лет было сформулировано множество ответов по поводу спасающей роли крещения, и не меньше ответов о ненужности крещения для спасения. Но над правомочностью самого вопроса стали задумываться только недавно.

Ошибочность вопроса – спасает или не спасает крещение – в том, что в нем крещение выделяется и отстраняется от других составляющих спасения. Этот вопрос настолько же ошибочен, как и вопрос – спасает ли вера, или спасает ли покаяние? Писание и Церковь утверждает, что спасает только Христос. Он есть спаситель, а остальное – это только инструменты, которыми Он действует. Вырывание из живой ткани спасения, которое совершает Иисус, одного из элементов, делает картину спасения ущербной, разрушает целостность и обрекает богословие на бесконечные безрезультативные дискуссии. Правильные вопросы, на наш взгляд, должны быть поставлены иначе: участвует ли водное крещение в процессе спасения? Является ли оно составной частью спасения и миссионерской программы Церкви? Что означает этот элемент спасения в общей картине домостроительства Церкви и Царства Божьего? Является ли крещение необходимым элементом духовного пути христианина или в определенных случаях без него можно обойтись? Если вопросы будут поставлены таким образом, то на них можно находить объективные библейские и богословские ответы, избегая полемики, но при этом анализируя разные дискурсы и несоответствующие между собой точки зрения.

Современное баптистское крещальное богословие ставит простые вопросы: Каковы взаимоотношения крещения и благодати? Как соотносится между собой крещение, вера и возрождение, если они разделены во времени? Почему крещение связано с членством в церкви? Изменяет ли что-то в человеке крещение или нет? И если изменяет, то что? И многие другие. В поисках ответов на эти вопросы баптистская традиция сегодня опирается, прежде всего, на библейское богословие и новозаветное повествование, а также использует исторический опыт обсуждения этих проблем.

**Выводы.** Баптистское крещальное богословие до середины XX ст. развивалось главным образом в полемике с богословием педобатизма и поэтому имело слабое самостоятельное обоснование, доказывая главным образом невозможность возрождения ритуалом крещения без веры. Но с 50-х гг. прошлого века начался глубокий и серьезный анализ водного крещения как с библейско-экзегетической, так и с исторической, литургической и богословской перспективы. Издание большого количества специальной литературы подготовило основания для появления движения баптистского сакраментализма, лидерами которого стали в основном британские баптисты Пол Фиддес, Кристофер Эллис, Антони Кросс и др., а также североамериканские богословы Стенли Фовлер, Филипп Томпсон, Кларк Пиннок и др.. В то же время, в американском баптизме (особенно в группе южных баптистов) продолжалось подчеркнутое движение антисакраментализма.

В восточноевропейском баптизме видимых дебатов о сущности водного крещения до конца прошлого века не отмечалось, хотя с самого начала этого движения в нем были сторонники сакраментального подхода, а также те, кто настаивали на абсолютно символическом характере этого священнодействия. С начала III тысячелетия в братстве ЕХБ начинаются дебаты о роли и значении крещения, примером которых может служить дискуссия на страницах журнала "Богословские размышления". Она показала, что и в этой группе баптистского движения существует сакраментальный и антисакраментальный подход к водному крещению.

Сложность в поиске общего мнения символистов и их оппонентов заключается в самом вопросе – спасает ли крещение? Такая постановка проблемы разрывает единый процесс спасения, состоящий из покаяния, веры, исповедания Христа Господом, водного крещения и др. и заставляет придать доминирующее значение одному

из этих элементов. На наш взгляд, значительно продуктивнее является целостный подход, рассматривающий веру, покаяние и крещение как единый феномен, в который входят и другие необходимые составляющие.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. Aland K. Did the Early Church Baptize Infants? / K. Aland. – London : SCM Press, 1963.
2. Baptism, Eucharist and Ministry // Faith and Order Paper. – Geneva : WCC, 1982. – № 111.
3. Barth K. The Teaching of the Church Regarding Baptism / Barth K. – ET; London : SCM Press, 1948.
4. Beasley-Murray G. R. Baptism in the New Testament / G. R. Beasley-Murray, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973.
5. Bridge D., Phypers D. The Water That Divides : The Baptism Debate / D. Bridge, D. Phypers. – IVP Books, 1977.
6. Bromiley G. W. Baptism and the Anglican Reformers / G. W. Bromiley. – London : Lutterworth, 1953.
7. Brunner E. The Divine-Human Encounter / E. Brunner. – London : SCM Press, 1944.
8. Carr W. Baptism : Conscience and Clue for the Church / W. Carr. – Holt, 1964.
9. Clark N. An Approach to the Theology of the Sacraments / N. Clark. – Scm Press, 1956.
10. Crehan J. Early Christian Baptism and the Creed / J. Crehan. – Westminster : Newman Press, 1950.
11. Cross A. R. Baptism and the Baptists : Theology and Practice in Twentieth-Century Britain / A. R. Cross. – Wipf and Stock Publishers, 2017.
12. Cross A. R. Recovering the Evangelical Sacrament : Baptisma Semper Reformandum / A. R. Cross. – Wipf and Stock Publishers, 2012.
13. Cross A. R., Thompson P. E. Baptist Sacramentalism / A. R. Cross, P. E. Thompson. – Wipf and Stock Publishers, 2009. – Vol. 25. – № 2.
14. Cross A. R., Thompson P. E., eds. Baptist Sacramentalism / A. R. Cross, P. E. Thompson. – Wipf and Stock Publishers, 2006. – Vol. 5.
15. Davies J. G. The Architectural Setting of Baptism / J. G. Davies. – London : Barrie & Rockcliffe, 1962.
16. Faith And Order Official Numbered Publications / Faith and Order publications list // World Council of Churches [E-resource; site]. – URL : <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/faith-and-order-publications-list> (accessed 13.02.2018).
17. Fiddes P. S. Baptism and Creation / P. S. Fiddes // Reflections on the Water. Understanding God and the World through the Baptism of Believers. – 1996.
18. Fiddes P. S. Baptism and the Process of Christian Initiation / P. S. Fiddes // The Ecumenical Review. – 2002. – Vol. 54. – № 1. – Pp. 48-65.
19. Fiddes P. S. Reflections on the Water : Understanding God and the World through the Baptism of Believers / P. S. Fiddes. – Regent's Park College, 1996.
20. Fiddes P. S. Tracks and Traces : Baptist Identity in Church and Theology / P. S. Fiddes. – Wipf and Stock Publishers, 2007. – Vol. 13.
21. Finger T. N. A Contemporary Anabaptist Theology : Biblical, Historical, Constructive / T. N. Finger. – InterVarsity Press, 2010.
22. Fisher J. D. C. Christian Initiation : Baptism in the Medieval West / J. D. Fisher. – London : SPCK, 1965.
23. Fowler S. K. Baptism as a Sacrament in 20th-Century British Baptist Theology [E-resource] / S. K. Fowler. – Wycliffe College and the University of Toronto, 1998. – URL : <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/10548> (accessed 13.02.2018).
24. Fowler S. K. More Than a Symbol : The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism / S. K. Fowler. – Wipf and Stock Publishers, 2007. – Vol. 2.
25. Fowler S. K. Rethinking Baptism : Some Baptist Reflections / S. K. Fowler. – Wipf and Stock Publishers, 2015.
26. Garrett J. L. Jr. Systematic Theology : Biblical Biblical, Historical, and Evangelical / J. L. Jr. Garrett. – 2001. – Vol. 2.

C. В. Санніков

### ДО ІСТОРІЇ ФОРМУВАННЯ КРЕЩАЛЬНОГО БОГОСЛІВ'Я У БАПТИСТСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

*У статті робиться ретроспективний аналіз баптистських джерел, присвячених водному хрещенню. Головну увагу зосереджено на дискусії між представниками антисакраментального і сакраментального підходів у розумінні цього священнодійства. Показано, як в полеміці з педобатизмом баптистське богослов'я змінило термінологію, вважаючи хрещення встановленням, а не таїнством, але на практиці зберігаючи сакраментальне ставлення до нього і використовуючи сакраментальне мову. З середини ХХ ст. почався новий етап в осмисленні хрещення, у зв'язку з чим у Великобританії з'явився рух "баптистського сакраменталізму".*

*У східноєвропейському баптизмі видимих дебатів про сутність водного хрещення до кінця минулого століття не відзначалося, хоча з самого початку цього руху в ньому діяли сакраменталісти і символісти. Проте з початку III тисячоліття розпочинаються дискусії про роль і значення хрещення. В якості контрольного прикладу наводяться дебати на сторінках журналу "Богословські роздуми".*

**Ключові слова:** баптизм, водне хрещення, баптистський сакраменталізм, педохрещення і кредохрещення.

S. V. Sannikov

### TOWARD A HISTORY OF BAPTISMAL THEOLOGY IN BAPTIST TRADITION

*The article provides a retrospective analysis of Baptist sources devoted to the water baptism. The main attention is given to the discussion between the representatives of anti-sacramental and sacramental approaches in understanding this sacred act.*

*Until the middle of the 20th century the Baptist theology of baptism has been developing mainly in the polemics with pedobaptism theology. The first proved the impossibility of rebirth through the ritual of baptism without belief. The author describes the stages of the evolution of baptismal theology, paying attention to deep and serious analysis of the water baptism from the perspective of Biblical exegesis, history, liturgy and theology of the middle of the 20th century. This stage marks the emergence of the movement of "baptism sacramentalism" in Britain. The movement's leaders*

27. Gay D. H. J. Baptist Sacramentalism. A Warning to Baptists / D. H. J. Gay. – BRACHUS, 2011.
28. Gilmore A. Christian Baptism / A. Gilmore. – 1959.
29. Jeremias J. Infant Baptism in the First Four Centuries / J. Jeremias. – London : SCM Press, 1960.
30. Jeremias J. The Origins of Infant Baptism / J. Jeremias. – London : SCM Press, 1963.
31. Jones B. C. Waters of Promise : Finding Meaning in Believer Baptism / B. C. Jones. – Wipf and Stock Publishers, 2012.
32. Moody C. B. American Baptismal Sacramentalism? / C. B. Moody. – School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary, 2006.
33. Murray J. Christian Baptism / J. Murray. – Baker Book House, 1962.
34. One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry // Faith and Order Paper. – Geneva : WCC, 1975. – № 73.
35. Payne E. A. Baptism in Recent Discussion / E. A. Payne // Gilmore A. (ed.) Christian Baptism : A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology. – London : Lutterworth, 1959. – Pp. 15-24.
36. Porter S. E., Cross A. R. Dimensions of Baptism : Biblical and Theological Studies / S. E. Porter, A. R. Cross. – Bloomsbury Publishing, 2002. – Vol. 234.
37. Reardon R., Capt. Baptism, Eucharist, and Ministry / R. Reardon, Capt. // Journal Of Aggressive Christianity. – 2012. – № 81. – P. 13.
38. Robinson H. W. The Place of Baptism in Baptist Churches of Today / H. W. Robinson // Baptist Quarterly. – 1923. – Vol. 5. – № 1.
39. Ross J. M. The Theology of Baptism in Baptist History / J. M. Ross // Baptist Quarterly. – 1953. – Vol. 15. – № 3. – Pp. 100-112.
40. Schnackenburg R. Baptism in the Thought of St. Paul : "A Study in Pauline Theology" / R. Schnackenburg. – New York : Herder and Herder, 1964.
41. Thompson P. E. Re-Envisioning Baptist Identity : Historical, Theological, and Liturgical Analysis / P. E. Thompson // Perspectives in Religious Studies. – 2000. – Vol. 27. – № 3. – Pp. 287-302.
42. Tuck W. P. Our Baptist Tradition / W. P. Tuck. – Smyth & Helwys Publishing, 1993.
43. Whitaker E. C. (ed.) Documents of the Baptismal Liturgy / E. C. Whitaker. – London : SPCK, 2nd edn, 1970.
44. White R. E. O. The Biblical Doctrine of Initiation : A Theology of Baptism and Evangelism / R. E. O. White. – Eerdmans, 1960.
45. Yoder J. H. Body Politics / J. H. Yoder. – Princeton Theological Seminary, 1979. – 88 p.
46. Yoder J. H. Sacrament as Social Process : Christ the Transformer of Culture / J. H. Yoder // Theology Today. – 1991. – Vol. 48. – № 1. – Pp. 33-44.
47. Atkynson U. Kreshchenye Dukhom. Dyskussiya s Dzheimsom Dannom [per. s anhl. S. Kaliuzhnoho] / U. Atkynson. – Cherkassy : Kolkovyum, 2017. – 170 s.
48. Dann D. D. Kreshchenye Dukhom Svatim. Sovremennoe Piatydesiatnychestvo v Svete Novozavetnoho Ucheniya [per. s anhl. S. Kaliuzhnoho] / D. D. Dann. – Cherkassy : Kolkovyum, 2017. – 260 s.
49. Yvanov M. Veruem. Katekhyzys dlia Tserkvei Evanhelskykh Khrystyan-Baptystov / M. Yvanov. – M. : Otdel bohoslovyya y katekhyzatsyy RS EKhB, 2010.
50. Yvanov-Klyshnykov V. Yzbrannyye Staty y Propovedy / V. Yvanov-Klyshnykov. – Sacramento, Grace Publishing International, 2017. – 353 s.
51. Kreshchenye, Evkharystiya, Sviashchenstvo. – Zheneva, Shveitsariya, Vsemirnyi Sovet Tserkvei, 1982. – 52 s.
52. Prokhorov K. O nekotorykh osobennostiakh ponymaniya kreshcheniya v russkom baptizme / K. Prokhorov // Bohoslovskyye Razmyshleniya : Evro-Azyatskiy Zhurnal Bohoslovyya. – 2007. – № 8. – S. 71-88.
53. Rolyhns H. Osnovy baptystskoho veroyspovedaniya / H. Rolyhns. – Rovno : 21th Century Press, 2010.
54. Sossy M. Kreshchenye kak kontrolnyi prymer v voprosakh pryrody y ohranyshenyi natsyonalnoho bohoslovyya / M. Sossy // Bohoslovskyye Razmyshleniya : Evro-Azyatskiy Zhurnal Bohoslovyya. – 2007. – № 8. – S. 106-134.

Надійшла до редакції 07.03.18

were mainly British (Paul Fiddes, Christopher Ellis, Anthony Cross) and North American (Stanley Fowler, Philip Thompson, Clark Pinnock) Baptist theologians. The article also shows an opposite perspective on the water baptism expressed by the American movement of "Baptist anti-sacramentalism". Therefore, the article reveals that while disputing with the pedobaptism, the Baptist theology has changed its terminology, regarding baptism a ordinance, not a sacrament, but keeping sacramental attitude towards it and using sacramental language in practice.

Till the end of the last century there have been no apparent discussions on the nature of water baptism in the Eastern European Baptism, although since the beginning of this movement there have been sacramentalists and symbolists, but in the beginning of the third millennium the discussions on the role and meaning of baptism has started here as well. The debates in the journal *Theological Reflections* are given as a control example.

The author concludes, that the difficulty in finding a common ground for symbolists and sacramentalists lies in the very question "Does baptism save?", because the position of the problem breaks the single process of saving, which consists of penance, belief, confession of Christ as God, water baptism etc., and gives a dominant significance to one of these elements. The author argues, that much more productive is a holistic approach, which considers belief, penance and baptism as a single phenomenon, encompassing other, but necessary elements.

**Key words:** Baptism, water baptism, Baptist sacramentalism, pedobaptism and credobaptism.

УДК 27–271/278 + 929 Скорина

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.

## ДО ПИТАННЯ ПРО КОНФЕСІЙНУ ПРИНАЛЕЖНІСТЬ ФРАНЦИСКА СКОРИНИ

У статті пропонується аналіз різних версій розв'язання питання конфесійної приналежності Ф. Скорини. Критично висвітлюються аргументи на підтвердження православ'я, протестантизму і католицизму полочанського першодрукаря. Підсумовується про його формальну належність до католицизму. Проте компромісне сприйняття Ф. Скориниюю тодішніх віросповідань робить неважливим розв'язання питання його конфесійної ідентифікації.

**Ключові слова:** Франциск Скорина, конфесійна приналежність, православ'я, протестантизм, католицизм, біблійні переклади Скорини, конфесійна ситуація у Великому князівстві Литовському.

1. З приводу вивчення життєдіяльності та творчої спадщини Франциска Скорини (бл. 1490–1551) доречно стверджувати про приховане протистояння двох дослідницьких установок. Перша з них полягає у витворенні своєрідного стандарту сприйняття образу Скорини, під який вправно підганяються факти його життєдіяльності та творчих доробків. Подекуди такі факти виявляються ідеологічно підчищеними і науково упередженими. Друга дослідницька установка полягає в акцентуації на тих дискусійних моментах скоринознавства, які вносять певний дисонанс в картину усталеного сприйняття його образу. Відтак в наукових колах свідчення про Франциска Скорину поступово набувають вигляду певних загальноприйнятих тверджень, які при спробах прискіпливого аналізу кожного з них звично вказують на їх проблематичність. Задля нейтралізації небажаних проблемних аспектів скоринознавства більшість дослідників пропонували брати за основу усталені конвенціоналістські установки. Поступово у межах дослідницьких дискурсів формується сприйняття Ф. Скорини як білоруського і східнослов'янського першодрукаря, просвітителя, мислителя-гуманіста. Для прикладу, С. Подокшин стверджував: "Скорина – перший східнослов'янський перекладач Біблії на близьку до народної мову, її коментатор та видавець" [11, с. 8]. При цьому білоруський філософ та історик пропонує розглядати його як "предтечу реформаційного руху в західноруських (тобто білоруських та українських) і литовських землях" [Там само]. Симптоматичною є назва докторської дисертації білоруського історика Г. Голенченка "Франциск Скорина – білоруський і східнослов'янський першодрукар", захищеної ним у 1999 р. Проте, зважаючи на історико-культурний контекст, Ф. Скорина був уродженцем м. Полоцька, яке на той час входило до складу Великого князівства Литовського.

Звісно, що бібліологічні здобутки Скорини визнаються пріоритетними. З його іменем пов'язують слов'янський переклад 23-х ілюстрованих старозавітних книг під назвою "Біблія Руска", які виходили друком у Празі упродовж 1517–1519 рр. Першою з них була "Псалтир", надрукована 6 серпня 1517 р. Принагідно, усі "празькі" книги Ф. Скорини стають публічно доступними завдяки видавництву "Білоруська енциклопедія", яке в 1990-1991 рр. друкує їх факсимільне відтворення. Крім того, у м. Вільно Ф. Скорина надрукував "Апостол" (Діяння і Послання апостолів) і "Малу подорожню книжечку", яка містила Псалтир, Часословець,

Пасхалію зі свідченнями з астрономії та календарем, християнські співи та молитви.

Між іншим, Скорина до старозавітних книг написав 25 передмов і 24 післямови, в яких містяться не тільки стислі свідчення про видані книги, але й подаються моральні сентенції та деякі міркування з приводу тодішніх реалій. Переважно зміст таких міркувань стає основою для появи декларацій багатьох істориків, філологів та філософів про властивий Скорині гуманізм. Для прикладу, В. Шалькевич стверджував: "Сама орієнтація на людину, на її реальне земне життя і складає найбільш сильну сторону світогляду Ф. Скорини – філософа, Ф. Скорини – гуманіста" [16, с. 48]. На користь гуманізму також свідчать наявні в його біблійних коментарях сентенції на кшталт "істина і добро тим гідні похвали, чим ширше вони поширені", "нехай досконалою буде людина", "без мудрості і без добрих звичаїв не є порядно жити людям посполитим на землі", тощо.

2. Конвенціоналістську установку у сприйнятті спадщини Скорини зазвичай підточують питання текстоджерела "Біблії Рускої", мови його біблійних текстів і конфесійної приналежності. Розв'язання першого з них спричинило дискусію з приводу ефективності таких вірогідних джерел як чеська Біблія, надрукована 1506 р. у Венеції у видавництві П. Ліхтенштейна, рукописні чеські Біблії, Вульгата, церковнослов'янська Геннадіївська Біблія, невідома польська Біблія.

Друге питання зводиться до спроб ідентифікації декларованої Скорини "руської мови". Точніше, за його власним зізнанням Псалтир був написаний "словенською мовою" (так тоді називали церковнослов'янську), а всі інші книги, – "руською мовою". Проте яка все-таки мова приховується під назвою "руської"? В цьому питанні думки дослідників розходяться. В зв'язку з цим зверну увагу тільки на версії, які набувають поширеності в дослідницькій літературі. На роль ідентифікатора біблійних текстів Скорини претендують старобілоруська мова (П. Владимиров, Є. Карський, В. Ластовський, О. Огоновський, Ф. Буслаєв, П. Житецький, П. Строев, Т. Ломтев, Г. Голенченко), церковнослов'янська (С. Лінде, А. Мартель, А. Брюкнер, Г. Ловмянський, А. Флоровський, Н. Мечковська, А. Журавський), "словенсько-руська" (І. Первольф), "литовсько-руська мова, або діалект" (Й. Добровський, І. Сахаров, Ф. Толлі, митрополит Макарій (Булгаков), "гібридна мова" (Я. Вовк Леванович, М. Толстой, В. Живов), "тодішня розмовна

білоруська" (Ю. Голомбек), "тодішня українсько-білоруська книжна мова" (О. Лотоцький), "тодішня західно-руська мова, або діалект" (С. Сольський, О. Соболевський), "тодішня малоруська літературна мова" (А. Гатцук), "проста мова" (К. Калайдович), "мова книжна штучна" (Я. Головацький), "руська мова", залежна від чеської літературної мови XV–XVI століть (І. Платонова, О. Кузьміна). Варто підкреслити, що згадка про постановку і можливі розв'язання перших двох питань вмотивована потребою демонстрації надто хиткого становища конвенціоналістського усталеного стандарту у вивченні спадщини Скорини. Звісно, що вони заслуговують на більш докладне розв'язання у колах дослідників, причому бажаним буде їх включення у міждисциплінарний проект.

3. В контексті суто релігієзнавчого підходу особливої актуальності набуває з'ясування питання конфесійної приналежності Ф. Скорини. Відтак мета цього дослідницького екскурсу полягає у демонстрації змістовної привабливості та недоліків різних розв'язань відповідного питання. Тим більш, що обізнаність з різними версіями і стратегіями пошуку оптимального варіанту виявляються своєрідною пропедевтикою не тільки для осмислення ставлення Ф. Скорини до церковних структур, які функціонували у тодішніх реаліях Великого князівства Литовського, але й дозволяє уточнити питання особливостей сприйняття ним релігії як такої. З іншого боку, уточнення конфесійної приналежності Скорини посприяє розв'язанню питання мотивації його літературної діяльності.

4. Передусім доречно подати свідчення про установку, поширену в межах штучно витвореного стандарту сприйняття життєдіяльності і спадщини Ф. Скорини. Йдеться про домінуючу в дослідницьких колах тезу про православне віросповідання полочанського першодрукаря. Аргументи на користь такої тези можна знайти у працях О. Вікторова, П. Владимірова, А. Петрушевича, А. Вахняніна, М. Вишневецького, В. Деруги, Ю. Весялковського, М. Возняка, прот. М. Уляхіна, священника О. Хотєєва.

Проте одразу ж слід відкинути усілякі необґрунтовані декларації деяких дослідників на кшталт того, що Скорину треба сприймати як православного тому, що він був руським за походженням (А. Петрушевич). Також не є переконливими твердження про перевагу православного населення у тодішньому Великому князівстві Литовському. Принаймні, дослідження О. Турчиновича, І. Первольфа, В. Пічети, В. Біднова та інших свідчать про значне поширення католицького впливу на землях нинішньої Білорусі. Зокрема, В. Біднов, вдаючись до детального аналізу документальних актів XV століття, в тому числі Volumina legum, стверджував: "Православ'я в межах Великого князівства Литовського як і раніше займало положення релігії нижчої, другорядної, і як колись залишалось релігією тільки терпимою" [2, с. 43]. Щоправда, російський церковний історик згадує про Віленський привілей короля Казимира від 2 травня 1447 р., в якому мають місце положення про юридичну рівність католиків та православних. Проте В. Біднов звертає увагу на той факт, що заборона Городельського акту 1413 р. займати деякі посади православним особам не була відмінена. Тому він узагальнює: "...і при Казимірі православ'я de jure продовжувало займати нижче, другорядне місце в порівнянні з католицизмом становище і залишалось релігією тільки терпимою з точки зору польсько-литовського законодавства" [2, с. 48]. Між іншим, саме в часи Скорини у Вільно в 1526 р. відбувся перший з'їзд католицького духовенства країни. Інший приклад. М. Любавський звернув увагу на той факт, що представники вищого православного духо-

венства в середині і в другій половині XV ст. не отримали місця в "господарській раді" Великого князівства Литовського, коли на його землях набуває чинності церковна унія, проголошена на Флорентійському соборі 1439 р.

О. Вікторов був одним із перших дослідників, хто намагався переконливо доказати, що Ф. Скорина міг сповідувати тільки православ'я. У статті "Надзвичайне відкриття в давньоруському книжному світі" (1867) він, вдаючись до детального аналізу Псалтиря 1517 р., узагальнює: "У нас є сподівання, є право думати, що цей видатний діяч належав до православ'я... і нам здається природним бачити в особі Скорини попередника не проповідників в Росії католицизму чи Реформації, а радше попередника князів Острозьких, братів Мамоничів, князя Курбського та інших оборонців, які виступали в XVI ст. в Західній Росії за православ'я проти зусиль Реформації і римської пропаганди" [3, с. 20]. Підстави для такого узагальнення О. Вікторов вбачав у тому, що Скорина розпочав свою видавничу діяльність з видруку популярної на Русі книги Псалтир. Принагідно, російський бібліограф наполягав на "православному характері" цієї біблійної книги, оскільки вона розділена була на кафізми і слави і доповнена церковними співами. Крім того, О. Вікторов стверджував про цілковиту узгодженість скорининського "Апостола" з практикою православного богослужіння й, зокрема про його поділ на "зачали" (пронумеровані фрагменти біблійного тексту), традиційний для православної Церкви. У місяцесловах, доданих до "Апостола" він виявив імена руських і слов'янських святих. Варто також додати, що О. Вікторов неодноразово підкреслював таку основну мотивацію діяльності Ф. Скорини як користь для "православного руського народу".

П. Владиміров у фундаментальному дослідженні "Доктор Франциск Скорина. Його переклади, друковані видання і мова" (1888) подає нові доводи на користь православного віросповідання видавця "Біблії Руської". Йдеться передусім про друге ім'я Скорини (Георгій), яким він називається "за актом XVI ст.". Російський філолог мав на увазі грамоту короля Сігізмунда I від 26 листопада 1532 р., в якій начебто згадується про "Георгія Франциска". Також П. Владиміров стверджує: "...в Полоцьку в кінці XV і навіть на початку XVI ст. не було жодного католицького костюла; населення міста складалось з руських православних" [4, с. 45]. Згадує він і про віленські видання Скорини, які відповідали вимогам православних купців та міщан для задоволення їх релігійних потреб в торгівельних зарубіжних поїздках. Принагідно П. Владиміров обмовляється і про празькі біблійні книги, які за джерелами та способом виготовлення нічим не відрізнялись від віленських. Російський філолог свідченням православності Скорини вважає також його літературну діяльність та попередню підготовку на батьківщині для навчання в католицьких університетах. Серед інших аргументів він вказує на постійні нагадування Скорини про переклад з грецької мови, на заставки (зображення) у його виданнях, прив'язані до церковнослов'янського способу писемності і на узгодженість скорининського шрифту з церковнослов'янськими рукописами західноруського походження XVI–XVII ст. В будь-якому разі П. Владиміров сприймає православність Скорини як належне.

Білоруський бібліограф В. Деруга (Дишиневич) стверджує про православність Скорини, вдаючись до аналізу його "Малої подорожньої книжиці". На її думку: "По підбору богослужбових текстів вони є православним Псалтирем аналогічним виданням наших днів. В тексті включені православний Символ Віри (без католицького філіокве), молитви "За православних християн", ніде не

має характерного для католицьких та уніатських текстів згадування Голови Римської Церкви" [8, с. 71]. Принагідно, у "Малій подорожній книжиці" Скорина відлік церковного року традиційно розпочав з вересня і закінчив серпнем, "згідно статуту Єрусалимської Церкви" і вказав у святках пам'яті руських святих преподобних Антонія та Феодосія Печерських, князів Бориса та Гліба.

5. Усі наведені вище аргументи на користь православної приналежності Скорини виявляються непрямими і, певною мірою, натягнутими. А деякі з них взагалі слід визнати науково неспроможними. Передусім, не є доречним стверджувати про популярність Псалтирї тільки у православних мешканців Великого князівства Литовського. Для католиків ця біблійна книга теж була авторитетною і, до того ж, мала статус навчального керівництва. Причому, в державах Східної Європи вона друкувалась національними мовами. Для прикладу, першим перекладом на чеську мову виявляється саме Псалтир. Варто згадати і про такі польські пам'ятки як "Флоріанська Псалтир" (вона ж "Псалтир Ядвіги") та "Пулавська Псалтир" (ці біблійні книги датуються кінцем XIV – початком XV ст.).

Крім того, у скорининському виданні Псалтиря присутнім є значний фрагмент, якого немає у традиційних церковнослов'янських рукописах. Йдеться про три вірші з 13 псалму. На основі порівняння чеського (1506) і латинського текстів цього фрагменту з текстом, виданим Скориною у 1517 р. Г. Голенченко узагальнює: "...празький фрагмент майже повністю співпадає з відповідним текстом латиномовних видань Вульгати; лише в одному місці ("язики своїми лщаху") він ближче до чеської Біблії 1506 р." [6, с. 116]. Між іншим, цей же фрагмент з 13 псалму з невеликими орфографічними відхиленнями був надрукований пізніше у "Малій подорожній книжиці". Отже, незважаючи на узгодженість зазвичай формального характеру з практикою Православної Церкви, "Псалтир" за своїм змістом не у всьому відповідає грецькому віровизнанню. Також слід звернути увагу на універсальність цієї біблійної книги. В ті часи вона використовувалась не тільки для богослужіння, але й була скарбницею різноманітних знань. Не дивно тоді, що саме книгу Псалтир Скорина друкує першою. При цьому симптоматичним є зауваження полочанського книговидавця, подане ним у передмові до цієї біблійної книги. Його словами: "Псалом ест... детем малым початок всякое доброе науки, дорослым помножение в науце, мужем мощное утверждение..." [13, с. 17].

Стосовно застосування Скориною фоліації, тобто послідовної нумерації листів біблійних книг, прийнятих в традиції Православної Церкви. Загалом вона цілкомвотно узгоджувалась з практикою кириличного книгодрукування, властивою церковнослов'янським рукописам. Втім слід звернути увагу на ту обставину, що нумерацію застосовували також чеські друкарі, й зокрема Ян Камп, з іменем якого пов'язується випуск першої повної версії Біблії у 1588 р. Принагідно, чеські друкарі проставляли номери кириличними буквами алфавіту, оскільки не знали слов'янських цифр. Тоді варто припустити, що Скорина наслідує їх приклад.

Застосування словосполучення "Георгій Скорина" тривалий час було чи не основним аргументом на користь православ'я Скорини. Ще в 1978 р. в МДА М. Уляхін захистив кандидатську роботу на тему "Георгій Скорина і його праці з вивчення Біблії", яка тоді не була повністю видана. Лише в 1994 р. Полоцьке поліграфічне підприємство "Спадщина Скорини" друкує велику частину його праці під назвою "Повна біографія Георгія (доктора медичинських і вільних наук Франциска) Скорини". Між іншим, до вживання словосполучення

"Георгій Скорина" вдавались не тільки православні богослови, але й радянські дослідники (В. Чепко, М. Тихомиров, П. Охріменко та інші). Згадаю також про драматичну поему М. Климковича "Георгій Скорина" (1958) та історичний роман М. Садковича "Георгій Скорина" (1988). Також заслуговує на увагу повідомлення, яке містилось в газеті "Радянська Білорусь" від 3 листопада 1956 р. про перейменування вулиці Пролетарської на вулицю Георгія Скорини у місті Полоцьку, прийняте рішенням виконкому держради і бюро держкому КПБ. Нині у Полоцьку є площа, вулиця і проспект Франциска Скорини. Причому головний проспект міста був названий іменем видатного полочанина у травні 2009 р.

Чи справді у Франциска Скорини було православне ім'я "Георгій"? Таке ім'я вказане у грамоті короля Сігізмунда I від 26 листопада 1532 р., в якій йдеться про звільнення Скорини від судових позовів. Точніше, в першому рядку королівської грамоти сказано: "Georgii Francisci de Poloczko, artium et medicine doctoris". До речі, у тексті грамоти він п'ять разів називається "доктором Франциском" і один раз "Георгієм Франциском". Втім одноразового вживання словосполучення двох імен достатньо було для витворення вагомого аргументу на користь православ'я Скорини. Причому з причини надмірної довіри першоджерелам, чи на догоду тодішній кон'юктурі дослідники не звернули увагу на чинник випадковості. Лише в 1925 р. польський історик Г. Ловмянський у рецензії на статтю А. Станкевича "Doctar Franciszak Skaryna perszy drukar belaruski" відверто вказав на вірогідну помилку переписувача, який використав власне ім'я Georgij замість прикметника egregius, що означає "достоштимий, видатний, славетний, прекрасний" [17, s. 163-164]. Принагідно, в іншій грамоті того ж короля від 21 листопада 1532 р. на увагу заслуговує таке твердження: "egregiu[m] et famatu[m] Franciscum Skorina de Poloczko, medicine doctore[m]" [12, с. 154]. Також слід додати, що прикметник egregius є частотним в тих документах, в яких повідомляється про заслуги Скорини.

В 1996 р. білоруський історик Г. Голенченко докладно вивчив оригінал та копії відповідної грамоти короля Сігізмунда I. Його аналіз підтвердив сміливу версію Г. Ловмянського. Інакше кажучи, імені "Георгій" в оригінальному акті не було. Принагідно, на Третіх Скорининських читаннях Г. Голенченко виступив з докладом "Проблемні документи скориніани в контексті реальної критики", в якому звернув увагу на деякі суттєві моменти з приводу невдалого приписування другого імені білоруському першодрукарю. Зокрема, він вказав на ту обставину, що по-перше, Скорині не було ніякого сенсу приховувати своє перше хресне ім'я, оскільки воно не носило в собі відбиток конфесійної приналежності. По-друге, рідні чи співвітчизники не називали його Георгієм. По-третє, у скороченій копії королівської грамоти відсутнім є термін "egregius", що зайвий раз підтверджує помилку переписувача [5, с. 11-12]. Тобто, білоруського першодрукаря доречно іменувати Франциском, як він сам себе називав. На превеликий жаль, у сучасній публіцистиці та на шпальтах різноманітних видань до цих пір спливає або подвійне ймення Скорини, або його найменування Георгієм.

6. З легкої руки словенського філолога Б. Копітара у дослідницьких колах започатковується версія про можливе сприйняття Скориною протестантського віровізнання. У 1839 р. він прив'язав згадку про перебування у Вітенбергу в 1525 р. "поляка доктора Франциска" з особою видатного полочанина. Підстави для такої версії Б. Копітар знайшов у матеріалах Віттенберзького державного архіву. Там він надивав на

легенду про зустріч "поляка Франциска" з Меланхтоном та Лютером. Щоправда, у цій легенді "поляк Франциск" постає у вигляді пройдисвіта, якого "підмовили єпископи, щоб він за дві тисячі золотих позбавив життя Лютера" [12, с. 79]. Принагідно, Б. Копітар вказував на недолік цієї версії, оскільки вона не є історичним фактом. Також варто зауважити, що в той рік Скорина все-таки перебував у Вільно (документальні підтвердження тому можна знайти у П. Владимірова).

Однак гіпотеза про вірогідне сприйняття Скориною протестантизму знаходить послідовників у дослідницьких колах. Для прикладу, прихильником такої гіпотези був Д. Чижевський, який вкрай обережно наводить вірогідні доводи на користь схильності Скорини до протестантизму. На думку Д. Чижевського: "Його оцінка Біблії як енциклопедії всього знання характеристична для протестантів (можливий вплив гуситів), як і його спроба наблизити мову до народної" [15, с. 89]. Інакше кажучи, український філософ наполягає на властивому Скорині погляду на Біблію, вельми типовому для протестантів і на його схильності до вживання простої мови. Також Д. Чижевський зважав на той факт, що Скорина видав переважно книги Старого Завіту. Щоправда, інколи він обмовлявся на кшталт того, що "його лише овіяв дух чеської "передреформації". Принагідно, чеська Біблія 1506 р. по суті виявляється основним джерелом видруків Скориною старозавітних книг. Хоча Я. Головацький з явно негативним підтекстом аналізує чеський вплив на видання Скорини та його використання *lingua vulgaris*, оскільки для нього усе чеське асоціювалось з протестантським.

Як це не дивно, але появі версій про протестантизацію Скорини мимовільно посприяли затяті поборники православ'я. Причину цього в свій час вказав Я. Головацький. На його думку, Скорина був "освіченим самозванцем", який видавав Священне Писання без благословення православної ієрархії" [7, с. 230-231]. Відтак зрозумілими стають інквентиви князя Андрія Курбського та уніатського митрополита Антонія Селяя, в яких має місце відверте засудження начебто "еретика-гусита".

Князь Андрій Курбський, який втік від Іоанна Грозного у Велике князівство Литовське, у листі до великого гетьмана литовського Григорія Ходкевича гостро критикував переклад Скорини, вбачаючи у ньому не тільки неузгодженість з усіма апостольськими та святими уставами, але й "розтлінність", спотворення православної віри. Навіть більше, він звинувачував половецького першодрукаря у "згубному зв'язку" з Реформацією. Між іншим, князь Андрій Курбський також стверджував, що "Лютерів переклад узгоджений у всьому Скорининій Біблії" [9, с. 402-403]. Щоправда, подібні свідчення у нього не є обґрунтованими. З іншого боку, гучні декларації Курбського не варто сприймати за аргумент. П. Владиміров вважав їх малоцінними, зважаючи на те, що втікач з Московської Русі не розрізняв католицизм та протестантизм. Принаймні, інтелектуали тодішнього Московського царства знали тільки православних та "німців".

Уніатський митрополит Антоній Селяя у трактаті "Антеленхус" (Протидокір, тобто відповідь на образливе писання ченців відступницької церкви) (1622) звертаючись до православних полемістів писав: "Русь була добряче затруєна. Перед унією був Скорина, ересею гусит, що вам книги в Празі друкував. Приймали їх радо – досить того, що звався рутеном з Полоцька, як підписався" [цит.: 10, с. 596]. Але така гучна інквентива А. Селяя-ви документально не підтверджується.

З іншого боку, судячи зі змісту передмов та післямов Скорини, він визнавав церковну традицію, важливість віровчення і обрядовості, неодноразово посилався на творіння святих отців і постанови Вселенських соборів. За твердженням Г. Голєнченко, не тільки віленські, але й празькі видруки Скорини використовувались у право-

славних літургійних службах [6, с. 133-134]. Інакше кажучи, половецький першодрукар не заслуговує ґрунтовних звинувачень у схильності до протестантизму.

7. Я. Головацький був одним із перших дослідників, хто звернув увагу на пряму залежність літературної діяльності Скорини від католицького віросповідання. На його думку: "...зважаючи на хресне ім'я, яке у грецькій церкві не вживається, Скорина, здається, справді був поляком чи русом, хрещеним за латинським обрядом" [7, с. 230]. При цьому, Я. Головацький загалом негативно оцінював його діяльність як "просвітителя-самозванця". Між іншим, "галичанський будитель" переконаний був у тому, що Скорина "за допомогою протестантських однодумців переклав усю Біблію – хоч і не встиг всю надрукувати" [7, с. 256]. Щоправда, за його міркуваннями, схильна до протестантизму партія не мала успіху на Русі. Головацький патетично стверджував: "Намагання і підступи призвідників безслідно мигтіли в руському народі, але схвилюване протестантськими однодумцями море поглинуло руських князів та магнатів і без того слабкою причетністю пов'язаних з руською вірою і народом, щоб при найближчій можливості викинути їх на латинсько-польський берег" [7, с. 256]. Інакше кажучи, Головацький обережно натякав на католицьку приналежність Скорини.

Принагідно, думку про його католицизм також поділяли чеський історик і мовознавець Й. Добровський, російські історики та славісти І. Малишевський, І. Первольф, І. Голєнцев-Кутузов, вітчизняні філологи та історики О. Огоновський, М. Драгоманов, польські історики Г. Ловмянський, В. Мацеєвський, Ф. Собещанський, А. Кіркор, М. Гембарович, М. Косман, литовський історик Е. Гячяускас, білоруський літературознавець І. Дварчанін, А. Мальдзіс і невідомий дослідник під псевдонімом "Білорус".

Російський історик-емігрант А. Флоровський у статті "Франциск Скорина і Москва" обігрує цікаву версію про перебування у Москві мецената і покровителя Скорини Богдана Онкова, який привіз з собою екземпляри "Біблії Руської". Але всі скорининські книги були публічно спалені за наказом князя, "оскільки були видані особами відданими римській церкві і надруковані в землях, які на той час перебували під юрисдикцією Риму" [14, с. 155-156].

Варто згадати також про частотні аргументи прихильників версії католицького віросповідання Ф. Скорини. Серед аргументів Г. Ловмянського на увагу заслуговують наступні: невідповідність біблійних книг Ф. Скорини православному віровченню, його католицька налаштованість, наявність гравюр католицького характеру, його ім'я Франциск, шлюб з католицькою Маргаритою Одвернік [17, с. 162-167]. Крім того, польський історик під сумнів поставив твердження про перехід Скорини в католицизм під час отримання ним освіти у Кракові, оскільки "православні батьки, або опікуни не послали би підлітка на "еретичне" навчання до "латинників" [17, с. 167]. Крім того, Г. Ловмянський наводить докази існування громади католиків у Полоцьку і повідомляє про діяльність у місті місії бернардинців. Симптоматичним видається його зауваження: "Важко сказати, чи був Скорина від самого народження охрещений католиком, чи пізніше перехрестився. Більш вірогідним є перше, оскільки бернардинці виступали проти повторного хрещення православних" [17, с. 167]. Цілоком вірогідно, що Скорина міг навчатись у ченців ордену Святого Бернарда, які у 1498 р. відкрили у Полоцьку два костьоли. Тобто, ченці могли не тільки навчити Скорину латині, але й вмовити його пристати до католицького віросповідання.

Варто додати до цих аргументів також неодноразові посилання на факт присяги Скорини у Краківському університеті і приклади заступництва за нього католи-

цького єпископа під час засідання суду у Вільно. Крім того, в кожному своєму видруку він згадує про Полоцьк, але більшу частину життя мешкав в Кракові, Падуї, Празі, Кьонісбергу, де був активним прихожанином. За свідченням одного з судових документів 1532 р. Скорина був "доктором і секретарем Віленського католицького єпископа Януша" [12, с. 148].

З іншого боку, прискіпливе вивчення дослідниками біблійних книг Скорина інколи приводить до результатів, небажаних для православних богословів. Й. Добровський наводить певні докази, які свідчать про відмінність перекладу Скорина від тексту Септуагінти, прийнятого у Православній Церкві [цит.: 4, с. VII]. Точніше, Скорина дотримується або церковнослов'янської традиції передавання тексту, або латинської. Для прикладу, Псалтир виявляється пов'язаною з Септуагінтою суто церковнослов'янською редакцією, а багато фрагментів книги Буття (5 глава), перекладені ним узгоджено з Вульгатою. Між іншим, Скорина називає Богородицю "Дівцею" (як у версії Вульгати), але не "Дівою". У передмові до Першого послання Петра (йдеться про віленський "Апостол") він іменується "найстаршим апостолом Христа". Тим самим, Скорина цілковито поділяє теологумен Ієроніма Стридонського. Між іншим, в багатьох місцях своїх передмов полочанський першодрукар переповідає Ієроніма. На цей факт звернув увагу також П. Владимиров.

До того ж варто взяти до уваги один побіжний аргумент. Чомусь праці Івана Федорова, Петра Мстиславця і Герасима Смотрицького стають основою для подальшого друкування слов'янської Біблії, але не праці Ф. Скорина. Можливо, що все-таки невиразна конфесійна приналежність Скорина зіграла вирішальну роль. Принаймні його книги не були популярними у православних колах і не перевидавались до кінця ХХ ст.

8. Ким же все-таки за віросповіданням був Ф. Скорина? Формально його слід визнати католиком. Але полочанський першодрукар ніде не повідомляв про свою конфесійну приналежність. Навіть більше, ви не знайдете у його текстах конфесіонізмів "католицький", "православний", "протестант" та їх похідних. Натомість, Скорина усюди вживає різні модифікації слова "християнин". Принагідно, на відміну від інших інтелектуалів Великого князівства Литовського, які зазнали впливу ідеї гуманізму, він не був втягнутим у міжконфесійні полемічні диспути.

Можливо, що варто погодитись з думкою Г. Ловмянського, який у рецензії на працю Станкевича зауважив: "Задаючи питання про віровизначення Скорина не брали до уваги те, що він міг його міняти на протязі життя: з православного стати католиком, як католик – проникнутись реформаційними принципами. Такі можливості треба мати на увазі" [17, с. 162]. Підтвердженням тому є засвідчений багатьма істориками факт унікальності конфесійної ситуації Великого князівства Литовського упродовж другої половини XIV – першої половини XVI століть. Йдеться про таку ситуацію, коли жодна з релігійних систем не могла де факто домінувати в культурному просторі держави, оскільки сама природа світосприйняття відштовхувала усілякі прояви ортодоксальності. Цьому посприяли, не тільки політичні чинники (пошуки литовською елітою опори у руському православному середовищі), але й процеси християнізації язичницької Литви, які затягнулись у часі. Відтак Велике князівство Литовське вступає у зону своєрідного історико-культурного комфорту, в межах якого не існувало чорно-білого сприйняття різних конфесій. Литовський історик Е. Баньоніс подібний ментальний феномен називав "відчуттям різноманіття навколишнього світу" [1,

с. 127]. Інакше кажучи, одночасні контакти держави Ягеллонів з католицькою Польщею і православною Руссю мимовільно посприяли витворенню ситуації міжконфесійного зближення. Принаймні варто стверджувати про різні форми спілкування між собою православних, католиків, караїмів, юдеїв і мусульман, які мешкали на землях Великого князівства Литовського. Тому не дивною були кількарізкові хрещення під різними обрядами, взаємні переходи з однієї віри в іншу, поклоніння католицькими шляхтичами православним святинам, іноконфесійне меценатство. За таких умов будь-яка ортодоксальна установка перетворювалась на умовність, щодо якої у середовищі інтелектуалів мав місце відчутний скепсис. Не дивно тоді, що тема християнської єдності інколи проривалась на сторінках трактатів та біблійних коментаріїв, що полегшило сприйняття усіляких унійних проектів. З іншого боку, багато інтелектуалів надавали перевагу моральному аспекту релігії.

У випадку зі Скориною має місце акцент на "натуральному законі, завдяки якому людина здатною була розрізнити добро і зло". З іншого боку, тема релігії не була предметом особливої уваги полочанського першодрукаря. Вірогідно, що причиною тому було його компромісне сприйняття конфесійних реалій. Чи не в цьому приховується відповідь на запитання: чому більшість дослідників усвідомлено уникають розв'язання проблеми конфесійної приналежності Ф. Скорина?

#### Список використаних джерел:

1. Баньоніс Е. Литва XV в.: Ощущение многообразия окружающего мира // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей /ІНАН України. Археографічна комісія; Інститут української археології; Республіканська Асоціація українознавців., 1994. – Т. 3. – С. 127–130.
2. Беднов В.А. Православная Церковь в Польше и Литве. Минск: Лучи Софии, 2002. – 432 с.
3. Викторов А.Е. Замечательное открытие в древнерусском книжном мире: [Первая книга, напечатанная д-ром Ф. Скориной] // Беседы в Обществе любителей российской словесности. М., 1867. – Вып. 1. – Отд. 1. – С. 1-27.
4. Владимиров П.В. Доктор Франциск Скорина. Его переводы, печатные издания и язык. – СПб.: Типография Академии Наук, 1888. – 433 с.
5. Галенчанка Г.Я. Проблемныя дакументы скарыняны ў кантэксце рэальнай крытыкі // 480 год беларускага кнігадрукавання: Матэрыялы Траціх Скарынаўскіх чытаньняў. – Мн.: Беларуская навука, 1998. – С. 9-20.
6. Галенчанка Г.Я. Франциск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар. – Минск: Навука і тэхніка, 1993. – 280 с.
7. Головацкий Е. Ф. Несколько слов о Библии Скорина и о рукописной русской Библии из XVI столетия, обретающейся в библиотеке монастыря св. Онуфрия во Львове // Научный сборник Галицко-Русской Матицы. – Львов, 1865. – Вып. III. – С. 224-256.
8. Деруга В. Слово Божье для белорусского народа: к 450-летию издания Библии // Журнал Московской Патриархии. – 1989. – № 4. – С. 70–72; № 5. – С. 74.
9. Курбский А. Послания к старцу Васьюну // Сочинения князя Курбского. Т. 1.: Сочинения оригинальные // Русская историческая библиотека. Изд. Имп. Археограф. Комиссии. – СПб, 1914. – Т. 31. – С. 383-404.
10. Первольф Й. Славяне, их взаимные отношения и связи. Т. II: Славянская идея въ литератур до XVIII в. Варшава: тип. К. Ковалевского, 1888. – X, 616 с.
11. Подокшин С. А. Франциск Скорина. – М.: Мысль, 1981. – 215 с.
12. Скарына Ф. Зборнік дакументаў і матэрыялаў / Уклад. Дарашкевіч В.І. – Мн: Навука і тэхніка, 1988. – 348 с.
13. Скарына Ф. Творы: прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія. – Мн.: Навука і тэхніка, 1990. – 206 с.
14. Флоровский А. В. Франциск Скорина и Москва // Труды Отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы АН СССР. – Т. 24: Литература и общественная мысль Древней Руси. Л.: Наука, ЛО, 1969. – С. 155-158.
15. Чижевський Д. Лекції з історії української літератури // В. Петров, Д. Чижевський, М. Глобенко, І. Мірчук. Українська література. Історія української культури. – Мюнхен: Львів, 1994. – С. 87-95.
16. Шалькевич В. Ф. Скорина и скориниана. – Минск: Право и экономика, 2001. – 117 с.
17. Łowmiański H. "Doktor Franciszek Skaryna perszy drukar belaruski, 1525-1925", Ad. Stankiewicz, Wilnja 1924: [recenzja] // Ateneum Wileńskie : czasopismo naukowe poświęcone badaniom przeszłości ziem W. X. Litewskiego 9 (1925/1926) s. 161-180.

А. В. Сарапин

## К ВОПРОСУ О КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ФРАНЦИСКА СКОРИНЫ

*В статье предлагается анализ различных версий решения вопроса конфессиональной принадлежности Ф. Скорины. Критически освещаются аргументы в пользу православия, протестантизма и католицизма полоцкого первопечатника. Делается вывод о его формальной принадлежности к католицизму. Однако компромиссное восприятие Ф. Скориной тогдашних вероисповеданий делает неважным решение вопроса о его конфессиональной идентификации.*

**Ключевые слова:** Франциск Скорина, конфессиональная принадлежность, православие, протестантизм, католицизм, библейские переводы Скорины, конфессиональная ситуация в Великом княжестве Литовском.

A.V. Sarapin

## TO THE QUESTION OF CONFESSIONAL AFFILIATION FRANCYSK SKORYNA.

*The article proposes an analysis of the various versions of the F. Skoryna's solution of the question of confessional affiliation. Critical arguments in favour of Orthodoxy, Protestantism and Catholicism of the Polotsk printer of the first book are highlighted. Special attention is paid to the versions, the authors of which on orthodoxy F. Skoryna are insisted. In particular, thoroughly A. Viktorov's, P. Vladimirov's and V. Deruga's arguments are versed. The weaknesses of their arguments are indicated. Also offered an analysis of the Skoryna's edition of the Psalter for its conformity with Orthodox religion. In addition, the George's name (supposedly the second Skoryna's orthodox name) is considered. On this occasion the H. Łowmiański's and G. Golenchenko's criticisms attesting to the elementary error of the copyist are presented. Also versions in favor of F. Scoryna's Protestant religion (B. Kopitar, D. Chizhevskij) and facts of their distribution Orthodoxy defenders in the environment (prince Andrei Kurbsky, metropolitan Anthony Selyava) are considered. Also versions of the Catholic religion of F. Skoryna are considered. In particular, arguments H. Łowmiański's and J. Dobrovsky are versed thoroughly. Also other arguments in favor of F. Scoryna's Catholic religion are considered. Skoryna's formal affiliation to Catholicism is concluded. However, F. Skoryna's compromise perception of then faiths is not important for his confessional identity. The more that you need to consider the uniqueness of confessional situation in the Grand Duchy of Lithuania. We are talking about the absence of any religious system domination in the State. In other words, the Grand Duchy of Lithuania is an example of historical and cultural comfort, in which there was not black and white perception of different denominations.*

**Keywords:** Francysk Skoryna, confessional affiliation, Orthodoxy, Protestantism, Catholicism, Skoryna's Biblical translations, confessional situation in Grand Duchy of Lithuania.

УДК 261.6:001

М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф.

## ГНОСЕОЛОГІЯ КАТОЛИЦИЗМУ

*Становлення католицької теологічної доктрини пізнання тривало впродовж значного історичного часу. Цей процес тісно пов'язаний з уявленнями про світ. Католицькі пізнавальні практики стверджують, що людина може "отримувати імпульси" для свого розвитку не опосередковано – із протиріччя релігійної ідеології та релігійної свідомості, а безпосередньо від зовнішніх для неї факторів, наприклад від характеру наукових відкриттів. Специфічним у відношеннях між католицькою філософією та католицькою ідеологією є необхідність постійно розробляти тезу про деяку особу – носія теологічної ідеології. Католицькі теоретики значну увагу приділяють питанню гармонійної єдності теологічної ідеології зі "зрозумілими" результатами досягнень наук. Останнє осмислюється шляхом "опосередкованого їхнього взаємовпливу", але релігійний принцип завжди лишається незмінним: верховенство ідеології віри та теології над філософією. У цьому полягала одна з найважливіших невідповідностей між загальним духом розвитку західноєвропейської філософії та сладкоємницею середньовічної схоластики – католицькою філософією, яка спирається на спеціально розроблений схоластичний метод. Нині існує декілька різних систем класифікацій католицької філософії. Але найбільш поширеною є система, яку складають неовагустіанство та неосхоластика. До останньої входять неоскотизм, неосуаресизм і неотомізм, а на думку деяких, ще молінізм та інші учення.*

**Ключові слова:** томізм, католицька філософія, неотомізм.

Осмилення процесу пізнання в католицькій традиції дає можливість виокремити метафізичні підходи щодо осягнення надприродного, в основі якого доктрина й ідеологія томізму. Взаємовідношення ідеології та філософії католицизму в питанні науки можна розкрити через характеристику складових частин католицької філософії. Для цього уважно добирається аргументація, призначена довести обмеженість розуму та засобів логічного пізнання. Для надання висунутим висновкам більшої переконливості, теологи додають до своїх суджень особливим чином проведені софістичні аналізи сучасних наукових даних, які б підтверджували тезу про не суверенність розуму.

Дослідженням проблем релігійного пізнання займаються філософи, релігієзнавці: Богачевська І. В., Герасимчук А. А., Горбаченко Т. Г., Колодний А. М., Лозко Г. С., Лубський В. І., Лубська М. В., Марченко О. В., Мозговий І. П., Предко О. І., Саух П. Ю., Саух Ю. П., Філіпович Л. О., Харьковщенко Є. А. та ін. Значне місце в осмиленні пізнання в католицькій традиції належить представникам католицької церкви та ін. Незважаючи на важливі теоретичні напрацювання у цій сфері нагально залишається проблема як релігійного так і наукового пошуку. У цьому контексті важливим є звернення до становлення католицької традиції пізнання.

Мета статті: розкрити становлення пізнання в католицькій традиції.

Західна філософія за тривалий період свого існування накопила багато різноманітних способів осмилення природних і соціальних явищ і є одним із фунда-

ментальних джерел цінностей та орієнтирів для людини. Способи релігійного осмилення дійсності відрізняються від наукових методів, мають свою специфіку. Найпоширенішими серед них є "ілюзія позатілесності" та "містичне прозріння". Де перший є спробою умоглядно вийти із свого індивідуального тіла, звільнитися від тілесності та побачити навколишній світ нібито збоку, відкриваючи тим самим причетність особистого буття до смислу всесвітньої цілісності. Другий передбачає заглиблення у власне особисте "Я", подолання межі із зовнішнім світом, злиття з потоком світових подій. Осмилення цих методів потребує спеціальної підготовки та відповідних умов, оскільки релігія не є цілком самостійною у формуванні життєво важливих цінностей, вона заповнює дефіцит інформації про смисл космосу, смисл життя людини і суспільства. У теоретичному плані пояснити релігійні ідеї, принципи має теологія як система обґрунтування та захисту релігійних вчень про Бога, його якості, ознаки, властивості, а також комплекс доведень істинності догматики, релігійної моралі. Теологія як одна із форм вираження релігійної свідомості має ряд специфічних ознак, котрі відрізняють її від філософії. Співвідношення філософії і теології виникло в перші століття існування християнства і існує до наших днів. На думку релігійних філософів відмінність філософії від теології полягає в тому, що перша не в змозі осягнути істини одкровення, недосяжні для людського розуму. З огляду на це основне своє завдання всі релігійно-філософські течії вбачають у доведенні необхідності, корисності, загальної значущості релігії



для людини. Головне питання релігійної філософії – це питання про ставлення Бога до створеного ним світу та до людини і ставлення людини до Бога.

Релігійна філософія дає своє вирішення онтологічних, гносеологічних, космологічних, соціальних та інших проблем. В основі релігійно-філософської онтології лежить вчення про Бога та доведення раціональності чи ірраціональності його буття. Для релігійно-філософської гносеології характерне роздвоєння об'єктів на природні та надприродні. Основою пізнання вважається одкровення, зафіксоване в системі догматів. Завдання ж філософії і науки – допомогти людині наблизитись до одкровення для укріплення віри.

Становлення католицької теологічної доктрини тривало впродовж значного історичного часу. Цей процес тісно пов'язаний з увлеченнями про світ. Католицькі пізнавальні практики стверджують, що людина може "отримувати імпульси" для свого розвитку не опосередковано – із протиріччя релігійної ідеології та релігійної свідомості, а безпосередньо від зовнішніх для неї факторів, наприклад від характеру наукових відкриттів. Специфічним у відношенні між католицькою філософією та католицькою ідеологією є необхідність постійно розробляти тезу про деяку особу – носія теологічної ідеології. Католицькі теоретики значну увагу приділяють питанню гармонійної єдності теологічної ідеології зі "зрозумілими" результатами досягнень наук. Останнє осмислюється шляхом "опосередкованого їхнього взаємовпливу", але релігійний принцип завжди лишився незмінним: верховенство ідеології віри та теології над філософією. У цьому полягала одна з найважливіших невідповідностей між загальним духом розвитку західноєвропейської філософії та спадкоємницею середньовічної схоластики – католицькою філософією, яка спирається на спеціально розроблений схоластичний метод. Нині існує декілька різних систем класифікацій католицької філософії. Але найбільш поширеною є система, яку складають неогавугустианство та неосхоластика. До останньої входять неоскотизм, неосуаресизм і неотомізм, а на думку деяких, ще молінізм та інші учення.

Взаємовідношення ідеології та філософії католицизму в питанні науки можна розкрити через характеристику складових частин католицької філософії та ролі в ній неотомізму. Історично томізму передував августинізм; він бере свій початок від ученя християнського теолога та філософа Августина. Скотизм дістав назву від імені його засновника – Дунса Скота (1265 – 1308), який, як справедливо зазначає Омен О. Р. Джордан, зайняв компромісну позицію між ученням Августина й томізмом. Вона ґрунтується на спробі відтворити античний платонізм й аристотелізм, які сповідувались не в первісній формі, а осмислювались у теїстичному дусі Платона, по-християнськи, по-неоплатонічному. Водночас, для нової теорії характерно положення про домінування волі, схильність до найтонших розмежувань понять із формальним осмисленням. Скотизму властиве утвердження верховенства віри над знанням. Згідно з поглядами основоположника теорії переважна більшість богословських тез не може бути доведена, для їх розуміння необхідна тільки віра. Скотизм піддавав сумніву можливість встановлення істинності богословських суджень. Історично ця критика була прогресивною, хоча за багатьма ознаками іноді вважалася реакційною. Скотизм підтримується орденом францисканців.

Суаресіанство отримало свою назву від імені Франсіса Суареса (1548 – 1617), який перебував під значним впливом Августина. Від томізму Суарес відступав у деталях, він заперечував реальне розмежування сутності й існування. Його погляди мали пантеїстичне забар-

влення. Слушною видається думка Вільгельма Віндельбанда, що неосуаресіанство нині сповідує значна частина ордена єзуїтів [1, с. 308].

Засновником оккамізму у XII ст. був Вільям Оккам (1285 – 1349). Він виступав проти класичної схоластичної традиції. Його позиція ґрунтувалась на антидогматизмі, антираціональності, антиреалістичності. Замість того, щоб конструювати систему, він критикував знання. Унаслідок критики Оккам переконався, що переважна частина традиційних знань не позбавлена "помилковості". Основним засобом здобування знань він вважав не дискурсивний розум, а безпосередню інтуїцію. Відтак, на думку Омена О. Р. Джордана, місце дискваліфікованого знання мусила посісти віра [4, с. 220]. Окрім головних ученя католицизму про можливість людського пізнання, важливе значення мають допоміжні. Їх наявність свідчить, що в інтересах католицизму необхідно поряд з основною, найбільшою філософською школою, припустити існування двох-трьох інших, близьких за духом ученя. Визнання поруч із томізмом інших напрямів дає можливість зрозуміти полеміку сучасних схоластів: дорікання за прихильність до скотизму мають на увазі обвинувачення в применшенні значення розуму в пізнавальній діяльності (порівняно з вченням Фоми Аквінського), докори за схильність до суаресизму здебільшого виражають невдоволення зайвим "ідеалізмом" пантеїстичного характеру, звинувачення в оккамізмі пов'язують із тяжінням до суб'єктивного ідеалізму. Така дискусія зумовлює особливості сучасних взаємовідношень між католицизмом і наукою. Однак скільки б не існувало шкіл у католицькій філософії, головною залишається томізм. І річ тут не тільки в найбільшій прихильності до нього офіційних кіл католицької церкви, радше навпаки: сутність томізму і його потенційні можливості змушують католицьких ієрархів схилитися до нього. Томізм об'єктивно є ядром католицької філософії. Сам термін "томізм" охоплює такі поняття: учення Фоми, томізм, неотомізм і сучасний неотомізм. Нові соціальні умови порушили перед католицизмом проблему, як "оживити" визначальну позицію томізму. Заклик Папи Лева XIII поповнити доктрину томізму новими науковими досягненнями сформульований у його лако-нічному гаслі – збагатити й удосконалити старе новим. Останній став підставою для переосмислення взаємовідношень науки і релігії. Як зазначає Й. Григулевич, Лев XIII "переконував громадську думку, що релігія і наука не тільки не суперечать одна одній, але і взаємно доповнюються" [2, с. 52].

В розвитку сучасного неотомізму виділяють три етапи. Кожний із них позначений специфічними проблемами, має превалюючу тематику і своїх провідних фахівців. Перший етап охоплює час від виникнення вчення до першої світової війни, другий – між двома світовими війнами, третій – від кінця Другої світової аж до сьогодення. Стан основного філософського вчення католицизму на останньому етапі, починаючи з другої половини XX ст., ми і називатимемо власне сучасним неотомізмом. Необхідно чітко розмежувати вчення самого Фоми Аквінського, томізм, неотомізм та сучасний неотомізм. Подібне розрізнення важливе для того, щоб більш точно визначити предмет останнього, через який можна зрозуміти характер логічних побудов сьгоднішніх представників сучасного неотомізму. З іншого боку, апелювання до ідей і положень ученя Фоми Аквінського в сучасному неотомізмі є тією спробою наповнити стару форму новим змістом. Власне, це пошуки можливості узгодити нове з офіційно утвердженими догматами. У цьому й полягає сенс звернення до "класика".

Головними напрямками сучасного неотомізму визначають помірно безпосередній та помірно опосередкований реалізм. Їх можна охопити, переосмисливши теорію пізнання на основі ідей еволюціонізму та креаціонізму. Останню насамперед цікавило, що таке світ, а вже потім, як він пізнається. У сучасному томізмі теорія пізнання все більше набуває характеру самостійності й автономності. Один із нинішніх теологів І. Лотц зазначає, що "раніше теорія пізнання розглядалася найчастіше як прикладна чи матеріальна логіка, а зараз, навпаки, її правильніше віднести до метафізики" [9, с. 64]. У такий спосіб теорії пізнання надається функція "вступу" до онтології, а зрештою, до "першої філософії". Однією з особливостей католицької теології нині є применшення ролі та значення теорії пізнання як шляху до традиційного метафізичного обґрунтування існування Бога. Це призвело до того, що в сучасному католицизмі з'явилися три поняття: теорія пізнання, метафізика пізнання й метафізика. Теорія пізнання займається "першою гарантією обґрунтованості істини нашого духу, що встановлюється внутрішнім – досвідом" [9, с. 78], а метафізика, як відомо, у неосхоластиці передбачає доказ існування Бога. Для поєднання цих двох протилежностей сучасний католицизм і розробив проміжне поняття "метафізика пізнання", функція якого полягає в забезпеченні поступового переходу від прийнятого в науці терміна "теорія пізнання" до неотомістської метафізики. Метафізика пізнання – це "останнє обґрунтування істини нашого духу" (І. Лотц) як чогось залежного від метафізики: вона починається у ній, з неї формує свої основи, проте не є метафізикою в повному розумінні слова. Природно, що метафізика пізнання виявляється "внутрішнім моментом теорії пізнання ... а теорія пізнання – внутрішнім моментом метафізики пізнання" [9, с. 79]. Почати з теорії пізнання, перейти до метафізики пізнання, а через неї і до чистої метафізики, спробувати переломити хід сучасної філософської думки в необхідному для теології напрямі – основне завдання сучасних дослідників науки. Отже, учення про пізнання в сучасному католицизмі й неотомізмі виявилось історично довготривалим процесом становлення "механізму", яким намагаються забезпечити повернення від наукової теорії пізнання до метафізичного обґрунтування теології. Це в основному два-три головні питання теорії пізнання, що мають особливе значення для неотомістської філософії. Насамперед, це питання реальності існування зовнішнього світу, а також аргументування можливості його пізнання. Характер вирішення цих концептуальних питань визначає характер взаємовідношень знань та віри, науки й сьогоднішнього католицизму.

Католицькі теоретики шукають різні способи для обґрунтування детермінантної ролі теологічної віри в пізнанні навколишнього світу. В їх полі зору опиняються найновіші метафізичні тенденції, засновані на елементах ірраціоналізму. При цьому теологи намагаються використати щонайменшу можливість, аби завдяки фізичному трактуванню явищ, софізмам і паралогізмам отримати будь-яку нову аргументацію для захисту релігійних учень. Розуміння поняття "віри" у католицькій традиції, на думку Раді Радеєва, залежить від розуміння сучасними теологами нераціонального й ірраціонального. Нераціональне знання, на їх думку, є знанням про реальне. При цьому варто чітко наголосувати на його відмінності від нераціональної фантазії на зразок міфів, легенд, марновіств тощо. Відповідно до учень томізму, до нераціонального належить таке знання, яке нехтує раціональним знанням, відхиляє його або ж заперечує. Це і є певним видом ірраціоналізму в католицькій традиції. Відтак, в основу ірра-

ціоналізму покладено тезу про існування власне нераціонального знання [6, с. 246–247].

Під вірою сучасні теологи розуміють власне нераціональне знання, не доступне повною мірою раціональному пізнанню. Таке знання ґрунтується на неусвідомленій внутрішній згоді. Воно виявляється у вільному акті вибору цього знання. Так, американський теоретик Г. Клокер, стверджує: "Коли ми справді знаємо щось, ми змушені з цим погодитися. Тут немає жодної альтернативи. Ми чітко розуміємо, наприклад, що до двох додати два – буде чотири, завжди буде чотири і ніколи п'ять. Якщо звернутися до віри, то в ній також присутня інтелектуальна згода, яка, однак, пов'язана із внутрішньо очевидним змушуванням інтелекту до відповідного висновку. Та або інша пропозиція нав'язується особистості, вона сприймає її саме такою, якою вона подається. Коли ми стверджуємо, наприклад, істину, що Бог триєдиний, то не спроможні зрозуміти, чому він має бути саме таким, а не іншим. Тому там, де це стосується віри, потрібні мотиви для згоди. Вони вже не виходять із внутрішньої сутності об'єкта і не підштовхують інтелект до висновку" [8, с. 128], оскільки це є характерним для наукових істин. На думку Г. Клокера, "в узгодженні релігійних істин, що відкриваються перед людиною, особливу роль відіграють думки, які нечітко та неадекватно можуть бути зрозумілими. У такому разі важливе місце належить бажанням. А тому, акт віри виявляється вільним актом" [8, с. 129]. Тим самим віру не можна плутати із різними видами нераціонального знання, у тому числі навіть з одкровенням, – це те, що зійшло на людину незалежно від неї, а віра допускає залежне від акту вибору прагнення людини прийняти інтелектуально необхідний висновок. Віра в щось не дана людині із фатальною немінучістю. Коли б це було так, то від неї нічого б не залежало і їй не треба було б ні самій "зміцнювати" свою віру, ні переконувати в ній інших. Так, Папа Іван Павло II зазначав, що "поряд з пізнанням, властивим людському розуму, яке через свою природу може досягти Бога", є "пізнання, властиве тільки вірі". Саме останнє "виражає істину, засновану на Одкровенні" [3, с. 15]. Цей висновок Папи розкриває сучасне католицьке розуміння співвідношення одкровення, віри та теології. З приводу ролі філософської віри для теології понтифік зауважував, що "філософія є необхідним інструментом, який допомагає глибше пізнати віру і передати євангельські істини тим, хто їх ще не знає". Коли при аналізі різних видів знань обґрунтовувалась "об'єктивна" база для віри в надприродне, то в томістській інтерпретації поняття "віри" мається на увазі суб'єктивний характер будь-якого вірування. Таке визначення віри католиками справді окреслює деякі особливості теологічного процесу пізнання. Людина прагне перетворити світ, і в її діях завжди присутня воля суб'єкта і відповідно визначений вибір. А тому, під вірою можна розуміти деяке знання, яке "запліднене" неусвідомленою внутрішньою згодою, що виявляється у вільному акті вибору цього знання. При цьому акт вибору хоч і властивий суб'єкту, але є об'єктивним. Сучасні католики також говорять про об'єктивний початок "вільного вибору" людини-суб'єкта. Однак для них "об'єктивне" – божественне – є найбільшою містичною суб'єктивністю, де об'єктивне подане в мінімальному обсязі, оскільки максимально перекручене. У такій формі означена католиками "віра в надприродне" стає лише суб'єктивним засобом об'єктивації "ілюзорної суб'єктивності", вираженої в ідеї Бога. Для обґрунтування теологічної об'єктивації "ілюзорної суб'єктивності" звернімося до усталеного в богослов'ї поділу віри на "наукову", "філософську" і "віру в надприродне" [11].

Католики хоч і стверджують правомірність побутування "наукової віри", але відмежовуються від неї як від уявної. Хоча саме "наукова віра", яку правильніше було б називати переконанням, справді існує і має цілком об'єктивний предмет "віри". За "науковою вірою" теологи виділяють "філософську віру". До останньої вони ставляться прихильно, наголошуючи, з одного боку, на її значенні, а з іншого – на обмеженості її можливостей у досягненні досконалого пізнання істини, оскільки "філософській вірі" відведена роль проміжної ланки, "буфера" між "науковою вірою" і "теологічною". Завдяки своїй універсальності філософське знання є теоретичним і "принципово не може бути емпіричним" [5, с. 329–428]. Тому філософські знання та отримані висновки є опосередкованими і не можуть бути перевірені емпіричним шляхом (хоч і не відірвані від емпіричного знання), що у разі необхідності спричиняє особливий, трохи відмінний від прийнятого в інших науках спосіб обґрунтування істин.

Томістська "віра в надприродне" вибудувана на ілюзорному баченні світу. Вона містить спробу створити поняття, засновані на логіці висновків, що наводяться при характеристиці "філософської віри". Останні визначають гносеологічний та емоційно-психологічний аспекти переконання (віри) як необхідного моменту процесу пізнання. Усе це, на думку Папи Івана Павла II, і є осмисленням "надприродної дійсності", про яку "мовить Бог". Змістом Божої мови є "таємниця, стосовно якої розум не детермінований дійсністю", а тому вона залишається непідвладною пізнанню. Для того, щоб людина прийняла "таємницю Бога", потрібна воля, яка "здійснює тиск на розум" [10, с. 104]. Суб'єктивно-особистісне ставлення людини до об'єктивно неоднозначного знання про дійсність переростає в суб'єктивно-особистісне ставлення до "знання" про об'єктивно неіснуюче "потойбічне буття". Емоційно-психологічна основа вибору своїх поглядів переростає в емоційно-психологічну наполегливість у збереженні релігійного світогляду. Віра в надприродне зумовлена соціальними протиріччями дійсності, а також суб'єктивно-особистісним переконанням і наполегливістю людини або групи людей. Водночас вона спрямована на підтримку і зміцнення уявлень про нібито існуюче Божественне начало, що створило світ. Віра є ядром усього релігійного комплексу. Більше того, в межах релігійного світогляду вона впливає на всі інші види "віри", "нераціонального" і "раціонального" знання. Подібні логічні побудови є однією з особливостей неотомістської аргументації. При цьому необхідно зрозуміти, що проблема переконання-віри – одна зі складових елементів наших знань про світ. Це важливо із гносеологічної точки зору, оскільки було б неправильно говорити, що у своїх діях і думках люди завжди спираються тільки на знання, тим більше наукові. Не можна з абсолютною вірогідністю стверджувати, що у людини відсутня "інтуїтивна" впевненість у результатах подій, яка так або інакше випереджає знання про цей результат. Подібні явища спричиняють принаймні два вагомні наслідки. Коли з часом отримане знання про справжній стан речей підтверджує те, в що людина вірила, що припускала, то в неї може виникнути зайвий потяг до необґрунтованих науковими знаннями дій відповідно до "внутрішнього переконання", "досвіду прожитого життя" тощо. Коли дійсні або набуті знання починають усе частіше різнитися з тим, у що людина вірила, то й у цьому разі її переконання-віра можуть до якогось часу залишатися незмінними, незважаючи на конфлікт зі знанням. Процеси відносної відповідності та невідповідності знання й переконання-віри врівноважують один одного у свідомості людей у цілому, але у свідомості окремих особистостей вони можуть стати

неприйнятними [7, с. 260–261]. Відтак, сучасний неотомізм не відокремлений від розвитку західноєвропейської філософії, тільки по-своєму розв'язує проблеми, порушені всім попереднім і сьогодишнім розвитком філософської думки.

Уживання католиками термінів у специфічному для них розумінні, формальне заперечення ними ірраціоналізму та фідейзму спричинили той факт, що у філософській літературі існує багато поглядів з приводу того, як найправильніше характеризувати сучасну томістську філософію. Незважаючи на всю важливість дослідження різних аспектів сучасного неотомізму (і термінологічну плутанину), очевидно одне: перед нами філософськи осмислений, замаскований різновид псевдонауково-раціоналістичного фідейзму [11]. Цей факт стає ще очевиднішим, коли від аналізу теологічної кореляції понять "знання" і "віра" перейти до дослідження томістської "гармонії" істин розуму й істин одкровення. Дотепер ми вели мову все-таки про пов'язані з вірою проблеми теорії пізнання, що так чи інакше співзвучні зі всією сучасною західноєвропейською філософією. Нині завдання католиків полягає в тому, щоб, не розриваючи їх єдності, відокремити віру від знання, визначити специфіку об'єкта і суб'єкта віри.

Гносеологія католицизму постала на основі євангельського вчення Ісуса Христа. Особливого значення в ній надається вирішенню питання співвідношення знання й віри. Виходячи з потреби осмислення змісту теологічної гносеології, ми розглядаємо його не на загально-теоретичному рівні, а в більш вузькому й конкретному вираженні – відношеннях між знанням та вірою в надприродне, бо ж християнська гносеологія визнає основним у формуванні світогляду людини саме релігійну віру. Цей момент – центральний у поглядах представників різних теологічних шкіл католицизму: вони захищають і підтверджують тезу про існування надприродних сил, що лягло в основу формування різних підходів щодо осмислення у філософії неотомізму. Так, у філософії католицизму яскраво виражається теологічне вирішення соціальних проблем. Як правило, вся система суспільних відносин тлумачиться з позицій провіденціалізму (теологічна концепція історії як промислу Божого) і зводиться до божественної доцільності. З іншого боку релігійна філософія представлена різними течіями, які мають спільні риси та ознаки. Різні церкви кладуть в основу своїх вчень різні філософські ідеї. Так, католицька філософія включає сукупність існуючих у католицизмі (філософських течій, таких як неотомізм, тейярдизм, неоавгустинізм, "теологія звільнення" та інші. Найавторитетнішою течією є неотомізм як офіційна філософська доктрина Ватикану. Провідні представники цього напрямку: Е.Жільсон (1884–1978), Ж.Марітен (1882–1973) – у Франції; Е.Корет (нар.1919) – в Австрії; Ю.М.Бохенський (нар.1902) – у Швейцарії; Ф.Ван-Станберген (нар.1904) – у Бельгії; К.Войтила (нар. 1920) – у Польщі ( Папа Римський Іоанн-Павло II) та ін.

Неотомізм базується на вченні Фоми Аквінського, центральним принципом якого є принцип гармонії віри та розуму. Послідовники цього вчення розглядають його через призму сучасності, намагаються довести, що доктрині, яку вони захищають, притаманні універсальні можливості піднятися над полярністю матеріалізму та ідеалізму, сцієнтизму та антисцієнтизму. Провідний представник неотомізму Е.Жільсон розмірковує таким чином: "Мати віру – це значить прийняти дещо, тому що воно явлене Богом. А тепер, – що означає наука (тобто наукові переконання. – Авт.). Це значить приймати дещо, що сприймається як істинне в світлі природного розуму. Всім, хто займається відносинами Розуму та

одкровення, ні в якому разі не слід випускати з уваги істотну різницю між цими двома типами прийняття істини. Я знаю завдяки розуму, що дещо істинне, тому що я бачу, що воно істинне, але я вірю, що дещо істинне, тому що Бог сказав, що воно істинне. В цих двох випадках причини мого прийняття істини різні і, отже, науку та віру слід розглядати як два зовсім різних типи прийняття істини" [2, с. 35]. Представники неотомізму розрізняють два джерела пізнання – природний розум (науку) і божественне одкровення (віру як непохитну впевненість у тому, що Бог відкрив людині через слово і то, що мовлене Богом є істинним).

Філософське вчення неотомізму втілене системою різноманітних філософських дисциплін: метафізики, гносеології, натурфілософії та ін. Ядром є метафізика (загальна та прикладна), яка детально розглядає співвідношення Бога і створеного ним буття. Загальна метафізика поділяється на онтологію (вчення про буття взагалі) та природну теологію (філософське вчення про Бога); прикладна метафізика – це філософське вчення про світ та людину. Центральну для неотомізму антропологічну проблематику розробляли Е. Корет та К. Ранер. З їхньої точки зору, основні положення неотомізму мають обґрунтовуватися через аналіз людського буття в світі. Людину неотомізм розуміє як складну духовно-матеріальну субстанцію (єдність душі і тіла). Особа в неотомізмі універсальною метою і смислом свого існування має споглядати божественного блага. Прагнути до блага, вона набуває інтелектуальних, моральних та теологічних чеснот, на становлення яких і має бути орієнтоване суспільне життя. Історичний процес, за неотомізмом, підкоряється божественному провидінню. Проте його представники визнають також і фундаментальну цінність "мирської" історії, наявність у ній внутрішньої мети, пов'язаної з удосконаленням людства, культури, пояснюючи сутність культурно-історичної творчості, стверджується, що у "відкритості" і "трансцендуванні", самопіднесенні людини до Бога народжується історія. Неотомізм, як і релігійна філософія в цілому, дедалі ширше залучає до своєї доктрини проблеми суспільства, людини, науки. Це одна із специфічних рис оновлення релігійної думки.

**Висновки.** Католицькі теоретики шукають різні способи для обґрунтування детермінантної ролі теологічної віри в пізнанні навколишнього світу. В їх полі зору опиняються найновіші метафізичні тенденції, вони намагаються використати щонайменшу можливість, аби завдяки софізмам і паралогізмам отримати будь-яку нову аргументацію для захисту релігійних учень. В католицькій традиції процес пізнання залежить від розуміння сучасними теологами нераціонального й ірраціонального. Нераціональне знання є знанням про реальне, воно нехтує раціональним знанням, відхиляє його або ж заперечує. Це і є певним видом ірраціоналізму в католицькій традиції. Відтак, в основу ірраціоналізму покладено тезу про існування власне нераціонального знання. Представники неотомізму розрізняють два джерела пізнання – природний розум (науку) і божественне одкровення (віру як непохитну впевненість у тому, що Бог відкрив людині через слово і то, що мовлене Богом є істинним).

#### Список використаних джерел:

1. Виндельбанд В. История философии / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского / В. Виндельбанд. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
2. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века. / Э. Жильсон // Богословие в культуре Средневековья. – К.: Христианское братство "Путь к истине", 1992. – 383 с.
3. Иоанн Павел II. Вера и разум / Иоанн Павел II. – К.: Францисканцев, 1999. – 150 с.
4. Омэн, О. Р. Джордан. Христианская духовность в католической традиции / О. Р. Джордан Омэн. – Рим-Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. – 416 с.
5. Павел, епископ. О церкви в современном мире. Пастырская Конституция "Радость и надежда" / епископ Павел // Второй Ватиканский собор (Конституции. Декреты. Декларации). – Брюссель: Жизнь с Богом, 1996. – С. 329 – 428.
6. Радеев Ради. Критика неотомизма / Пер. с болг. О. И. Понова / Ради Радеев. – М.: Изд. "Прогресс", 1975. – 446 с.
7. Стасяк Славомир Ян., Завіла Роберт. Основи догматичного богослов'я / Славомир Ян. Стасяк, Роберт Завіла. – Львів: Місіонер, 1997. – 311 с.
8. Klocker H. P. Thomism and Modern Thought / H. P. Klocker. – N. Y.: New Scientist, 1990. – 416 p.
9. Lotz J. B. Hegel und Thomas von Aquin / J. B. Lotz. – Roma: Gregorianum, 1987. – 490 p.
10. Paul J. II. Message to Pontifical Academy of Sciences on Evolution / Paul J. II. – Origins 26. – Dec. 5., 1996. – 26 s.
11. Smart N. Reasons and Faiths / N. Smart. – London: Routledge Kegan Paul, 1958. – 245 p.

Надійшла до редколегії 11.03.18

Н. Н. Стадник

#### ГНОСЕОЛОГИЯ В КАТОЛИЦИЗМЕ

*Становление католической теологической доктрины познания продолжалось на протяжении значительного исторического времени. Этот процесс тесно связан с представлениями о мире. Католические познавательные практики утверждают, что человек может "получать импульсы для своего развития косвенно – из противоречий религиозной идеологии и религиозного сознания, непосредственно от внешних для нее факторов, например от характера научных открытий. Специфическим в отношении между католической философией и католической идеологией является необходимость постоянно разрабатывать тезис о некоей личности – носителя теологической идеологии. Католические теоретики значительное внимание уделяют вопросу гармоничного единства теологической идеологии с "понятными" результатами достижений наук. Последнее осмысливается путем "опосредованного их взаимовлияния", но религиозный принцип всегда оставался неизменным: верховенство идеологии веры и теологии над философией. В этом заключалась одна из важнейших несоответствий между общим духом развития западноевропейской философии и наследницей средневековой схоластики – католической философией, которая опирается на специально разработанный схоластический метод. В настоящее время существует несколько различных систем классификаций католической философии. Но наиболее распространенной является система, которую составляют неогавустианство и неосхоластика. В последнюю входят неоскотизм, неосурезизм и неотомизм, а по мнению некоторых ученых, еще молинизм и другие учения.*

Ключевые слова: томизм, католическая философия, неотомизм.

М. М. Stadnyk

#### GNOSEOLOGY OF CATHOLICISM

*In the article the author raises the problem of the formation of the Catholic theological doctrine of knowledge, which lasted for a considerable historical time. This process is closely related to the notions of the world. Catholic cognitive practices argue that a person can "receive impulses" for his development not indirectly – from the contradictions of religious ideology and religious consciousness, but directly from external factors for it, for example, from the nature of scientific discoveries. The specific relationship between Catholic philosophy and Catholic ideology is the necessity to constantly develop a thesis about some person – the bearer of the theological ideology. Catholic theorists place considerable emphasis on the question of the harmonious unity of theological ideology with "understandable" results of the achievements of the sciences. The latter is interpreted through the "indirect influence of their intercourse", but the religious principle has always remained unchanged: the supremacy of the ideology of faith and theology over philosophy. This was one of the most important discrepancies between the general spirit of the development of Western philosophy and the heir to medieval scholasticism – a Catholic philosophy based on a specially developed scholastic method. There are now several different systems of classifications of Catholic philosophy. But the most widespread is the system, which consists of neogavustianism and neo-scholasticism. The latter include Neo-Scotism, Neo-Suasism and Neo-Thomism, and according to some, there is still Molinism and other teachings. It is shown that in the development of modern neo-Thomism there are three stages. The first stage covers the time from the beginning of*

*the doctrine to the First World War, the second – between two world wars, the third – from the end of the Second World War to the present. The state of the main philosophical doctrine of Catholicism at the last stage, beginning with the second half of the XX century, is called contemporary Neo-Thomism. The main directions of modern neo-Thomism are determined by moderately direct and moderately mediated realism. They can be comprehended by rethinking the theory of knowledge based on the ideas of evolutionism and creationism. The latter was primarily interested in what the world is, and only then, how it is cognized. In contemporary tomism, the theory of knowledge becomes more and more the character of independence and autonomy. It is shown that Catholic theorists are now looking for different ways to justify the dominant role of theological faith in the knowledge of the world. In their field of vision are the latest metaphysical tendencies based on the elements of irrationalism.*

**Key words:** Thomism, Catholic Philosophy, Neo-Thomism.

УДК 274/278+305

I. М. Старовойт, асп.

## ПРОБЛЕМА ҐЕНДЕРУ В ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ДЕНОМІНАЦІЯХ В УКРАЇНІ

*Стаття присвячена проблемі аналізу актуалізації ґендерної проблематики у релігійній сфері, а саме у конфесіях протестантизму на теренах України. У даній статті було досліджено розвиток українського протестантизму, його регіональні відмінності, конфесійну мапу і з'ясовано, які відгалуження є найбільш відкритими до ґендерних відносин, а які досі перебувають під стереотипами патріархату в релігії.*

**Ключові слова:** ґендер, протестантизм, релігія, Україна.

Ґендерно-кричний поворот в Україні досі триває, це процес становлення нової картини світу, в якій рівність статей уже не вимога Заходу, а насушна необхідність для сучасного суспільства України. Змінюються бажання жінок, їхні пріоритети та, як наслідок, змінюються і можливості у тому числі і у релігії. Тому наука, перш за все релігієзнавство, повинне говорити, дискутувати та відкривати нові горизонти для обговорення проблеми ґендеру у релігійному векторі. За словами Анни Марії Басаури Зюзіної, "я переконана, що наукова спільнота підвладна тим самим конфліктам, напруженню, новим можливостям та викликам, які переживає суспільство. Тому поки українське суспільство не перестане репродукувати стереотипні уявлення про фемінізм та ґендер, доти ґендерні дослідження релігії будуть поодинокими та маргінальними в українській науці" [1, с.5]. Отже, як бачимо, українське суспільство все ще на шляху до прийняття нової парадигми ґендерних відносин.

Ґрунтовне дослідження протестантизму здійснили А. Колодний та П. Яроцький. Результати їх роботи містяться в 5-му та 6-му томах їх фундаментальної праці "Історія релігії в Україні" [4,5]. Сучасні вітчизняні релігієзнавці розглянули історію протестантизму на українських землях, найбільші протестантські конфесії та особливості їх віровчення. Вартим уваги постає погляд української дослідниці проблеми ґендеру в релігії Анни Марії Басаури, що висвітлено у її статті "Ґендер в релігієзнавстві: Західний досвід та українські реалії" [1]. В рамках вивчення християнських конфесій в Україні автори цих видань досліджують і місце протестантизму в українському релігійному середовищі. Серед публікацій такого типу необхідно відзначити праці: "Україна в її релігійних виявах" А. Колодного [7] і "Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, релігії" Т. Косухи [8].

Для нашого дослідження необхідним постає аналіз актуалізації ґендерної проблематики у релігійній сфері, а саме у конфесіях протестантизму на теренах України. У даній статті маємо за мету дослідити розвиток українського протестантизму, його регіональні відмінності, конфесійну мапу і з'ясувати, які відгалуження є найбільш відкритими до ґендерних відносин, а які досі перебувають під стереотипами патріархату в релігії.

Феміністичні рухи спричинили суттєвий вплив на посилення інтересу до ґендерної проблематики у всіх сферах життєдіяльності людини, особливо важко процес переоцінки усталених ролей та моделей чоловіка та жінки відбувався в релігійній царині. Українська дослідниця проблеми ґендеру в релігії Анна Марія Басаури Зюзіна у своїй статті "Ґендер в релігієзнавстві: Західний досвід та українські реалії" наводить досить влучні слова англійської дослідниці проблеми жіноцтва в релігії Урсули Кінг (Ursula King): "У стосунках ґендеру та релі-

гієзнавства панує ""подвійна сліпота": ґендерні дослідження в суспільних науках воліють не помічати релігію, а більшість релігієзнавчих досліджень не звертають увагу на ґендер" [1, с.2]. Така позиція є вкрай не вигідною для обох сфер, адже релігії та ґендеру немає без того спільного контексту соціуму, який їх породжує, і у якому вони встановлюють стереотипи та принципи. Так чи інакше, ігноруючи, або вникаючи, ці сфери дійсності дотичні, тема ґендеру є наскрізною для релігії, у зв'язку з цим, ліпше одразу спрямувати зусилля на віднаходження точок перетину, аніж перебувати у "подвійній сліпоті" і надалі.

Протестантизм в соціокультурному просторі незалежної України викликає науковий інтерес сучасних дослідників. Особливості поширення протестантизму на території України після здобуття незалежності коротко розглянуті в численних релігієзнавчих працях з історії релігій в Україні. Ці публікації містять загальну інформацію про розвиток релігії в незалежній Україні, різноманітні традиційні і нетрадиційні конфесії на її території, віровчення та обряди різних релігійних течій тощо. О. Гоголя зазначає, що "загалом праці науковців, які досліджували історію релігії та церкви в незалежній Україні, є узагальнюючими. Вони присвячені дослідженню характерних тенденцій розвитку релігійної мережі на території України, вивченню різноманітних конфесій, їх віровчення тощо. Проте вони містять обмежену інформацію про динаміку поширення протестантських церков у соціокультурному просторі незалежної України" [2].

Сучасна ситуація протестантизму в Україні може кваліфікуватися як стабільна, оскільки за кількістю вірян протестантизм сьогодні поступається тільки православію, в західних областях – і греко-католицизму. В останнє десятиліття ХХ ст. конфесія вступила з певними надіями на перспективу подальшого існування і навіть зростання своїх церков, зміцнення позицій у релігійному житті України. Одні із ключових засад протестантизму – ідейний плюралізм та свобода, в тому числі і ґендерна. Конкретні приклади наведемо згодом.

Дослідниця генезису протестантизму в Україні Вікторія Любаченко зазначає, більшість протестантських громад країни стала легальними лише на початку 90-х років ХХ ст.: "з цього часу, по суті, розпочався новий етап еволюції конфесії" [9]. Із розпадом Радянського союзу та утворенням незалежної нової держави України для протестантів з'явилася можливість відкрито здійснювати релігійну та позарелігійну практику. Сьогодні перехід більшості протестантських течій у церковний статус знову пожвавився. Це, зокрема, виявляється у структурних змінах, в явищі інституціоналізації, що відображає просування релігійної спільноти до стійкос-

ті, стабільності, створення формалізованої структури, розгалуженої організації.

Існує ряд течій, які найбільш наблизились до церковного статусу:

- *євангелістське християнство-баптизм;*
- *п'ятидесятницькі течії;*
- *адвентизм сьомого дня.*

Авторка зазначає саме про наближення, оскільки значна частина пізньопротестантських осередків ще зберігає рудименти організації сектантського типу. Це, наприклад, громади, що діють у сільській місцевості, малочисельні, з незначним відсотком молодих віруючих. Сьогодні можна з впевненістю констатувати: центр діяльності протестантизму остаточно перенесено до міста. У 1985 р. на 10 тис. міського населення припадало 29 протестантів, сільського – 131. На початку 90-х років у містах зосередилась більшість великих, життєздатних громад, що визначають характер пропагандистської та місіонерської практики протестантизму. Це стосується, передусім, євангелістського християнства-баптизму (половина його громад діє в містах), адвентизму (60%), п'ятидесятництва (три чверті від загальної кількості громад). Лише єговізм поширений у селах більше, ніж у містах. Динаміка сучасного протестантизму, як бачимо, відображає загальну тенденцію урбанізації [9].

За останніми даними, розвинуті ознаки церковної будови мають, здебільшого, ті протестантські спільноти, що існують в обласних центрах (зокрема, у Донецьку, Дніпропетровську, Харкові, Львові, Рівному, Одесі, не кажучи вже про Київ) і налічують близько 2-3 тис. або й більше віруючих. Наприклад, у Львові тільки дві п'ятидесятницькі громади у 1990 р. мали близько 5 тис. членів. Сьогодні їх 6 тис.; окрім цього, у 1994 р. утворилась нова п'ятидесятницька церква з 1 тис. осіб. У підпорядкуванні цих осередків знаходиться більшість п'ятидесятницьких громад, що діють на території Львівської області. Кожна така громада бере участь у розв'язанні загальних питань місцевого п'ятидесятницького братства, причому ступінь її участі залежить від кількості членів (більша громада має право на більше представництво), авторитету пресвітера [9].

Найінтенсивніше відбувається процес оцерковлення протестантизму у західних областях України, де конфесія зберегла чимало резервів для видавничої, освітньої, місіонерської практики. Скажімо, у Рівному, Луцьку, Тернополі існують великі баптистські церкви, які мають не тільки значні за розмірами культові споруди і чимало віруючих, а й численні гуртки, видавництва, місії з євангелізації, ансамблі, хори тощо. Вони стали своєрідними осередками паломництва протестантської молоді з багатьох міст України із-за кордону, тут часто бувають віруючі інших конфесій, проводять міжрелігійні симпозиуми, біблійні конференції, концерти і вистави, молодіжні вікторини. При церквах відкрито недільні школи, а також кореспондентські, реґентські, дияконські курси, влаштовано навчання керівників молодіжних груп та гуртків за інтересами (фотосправи, автолюбителів, народних промислів). Безумовно, така діяльність не має нічого спільного з релігійною сектою. Стосовно церкви, то вона не приховує прагнення до розширення сфер впливу в суспільстві. Саме тому будь-який церковний інститут намагається об'єднати віруючих і на нерелігійній основі: у жіночих, молодіжних, дитячих групах, гуртках і громадсько орієнтованих організаціях (місіях, філантропічних групах, пропагандистських агітбригадах), щоб, передусім, самі віруючі не відчували обмеженості життя у своєму релігійному колективі. Як бачимо, такі громади пропагують усі види рівності, в тому числі і у гендерному відношенні.

Процес інституціоналізації сучасного протестантизму активізовано також деяким оновленням у його керівництві. На зміну консервативній генерації в кінці 80-х – на початку 90-х років прийшло чимало молодих лідерів. Їх кількість продовжує зростати. У багатьох церквах керівниками стали віруючі, які у 1985-1990 роках завершили навчання у закордонних богословських закладах. Ці сучасні лідери остаточно вибрали шлях релігійного оновлення, екуменізму й соціального служіння. Одним із головних кроків на цьому шляху стало об'єднання розрізнених протестантських громад України, створення їх центрів.

Найрозгалуженишим протестантським центром церковного типу є сьогодні Всеукраїнський союз об'єднань євангелістських християно-баптистів (ВСО ЄХБ), який у 1999 р. налічував близько 2 тис. громад – абсолютну більшість баптистів та євангелістських християн країни. Союз діє як самостійна, незалежна у своєму внутрішньому житті структура, що водночас підтримує тісні контакти з міжрегіональним об'єднанням, створеним на основі колишнього Союзу ЄХБ, – Євро-Азіатською федерацією союзів ЄХБ. Нещодавно до складу ВСО ЄХБ увійшли українські євангелістсько-баптистські церкви діаспори.

Протестантські церковні структури об'єднують понад 90% прихильників конфесії в Україні. 40% громад належить до євангелістсько-баптистського братства, 28 – до п'ятидесятницького, 10 – до адвентистського 2; 9% загальної кількості протестантських спільнот становлять реформати, лютерани, а також малочисельні громади меннонітів, методистів, чеських братів, пресвітеріан тощо. На сектантському ступені в інституційній еволюції протестантизму залишилося більшість громад свідків Єгови (13% загальної кількості об'єднань), які продовжують дотримуватися позиції неприйняття "цього злого світу", обмеження мирських інтересів віруючих, залишаючись невід'ємною складовою міжнародного Товариства свідків Єгови. Останнім часом, однак, спостерігається певне налагодження діалогу керівників цих осередків з державою, більш відкрите ставлення віруючих до оточуючого середовища. Це зумовило навіть ліберальні прояви у середовищі свідків Єгови, де на початку 90-х років відтворена діяльність Місійного руху "Єпіфанія" (переважно у західних областях), зорієнтованого, зокрема, на перегляд окремих засад віровчення єговізму, подолання його суспільної ізоляції. Консолідація протестантського середовища, поступове подолання внутрішніх протиріч, що накопичувались десятиліттями і не можуть бути вирішені водночас, є закономірним наслідком процесу оцерковлення.

Отже, відмова від опозиційності й самоізоляції, легалізація громад, процес їхнього укрупнення, формалізація внутрішніх зв'язків, інституціоналізація, а також урахування багатьма лідерами об'єктивних суспільних реалій – все це складові сучасного етапу еволюції протестантизму в Україні. Щоправда, інтеграція та дезінтеграція – взаємопов'язані тенденції будь-якого розвитку; церковний статус, як засвідчує історія багатьох релігій, часто супроводжується черговою хвилею сектоутворення. Не випадково в Україні сьогодні виникають чергові сектантські та церковні утворення протестантської орієнтації, котрі вже отримали назву "нового протестантизму". "Нового" у тому розумінні, що він не є притаманним євангелістсько-баптистському рухові, який виник в Україні у середині XIX ст., не зв'язаний історично з протестантськими течіями Західної України, котрі з'явилися там у першій чверті XX ст. До неопротестантизму належать, наприклад, харизматичні спільноти, новоапостольські громади, християнська місія "Еммануїл" та ін. [9].

Соціально-етичні уявлення протестантів визначають їхнє ставлення до глобальних проблем сучасності: війни і миру, екологічної, енергетичної, демографічної, сировинної, негативних наслідків НТР, урбанізації тощо. За позицією протестантських церков, віруючі повинні взяти найактивнішу участь у розв'язанні цих проблем. Саме з цього погляду розглядають вони посилення евангелізаційної практики: адже власними зусиллями ніхто не спроможний подолати труднощі, без втручання Бога гідне існування людини, побудова справедливого суспільства неможливі. "Прийди до Христа!" – це єдиний шлях до індивідуального. Слід відзначити, що звернення до культурної спадщини, національної самосвідомості, успішне переборення сектантської архаїки дали змогу окремих протестантським осередкам досягти успіхів у пошуках (інтенсивність яких завжди була високою) нових, освіченіших прозелітів (прозеліт – той, хто прийняв нову віру). Сьогодні це, переважно, особи, не задоволені усталеними формами інституціалізованої релігійності, життям у православних або католицьких парафіях, схильні до протестантської смисложиттєвої концепції активного буття, безпосередньої участі у церковній практиці. На думку багатьох з них, саме протестантизм з його акцентом на систему християнсько-етичних чеснот, відмовою від "надлишкового" споживання, здоровим способом життя, пієтетом до сімейно-родинних зв'язків є універсальною цінністю.

Сучасний етап у діяльності протестантських церков засвідчує також їх соціально-демографічна динаміка. Вона для більшості протестантських течій України доволі типова. Жінок тут, як і у самому суспільстві, традиційно більше, ніж чоловіків. Однак феміністських проблем у протестантизмі не існує. Раніше жінок пресвітерами і проповідниками не обирали, у більшості конфесій така тенденція триває. Жінки тут мають право обіймати посади дияконів (помічників пресвітера у роботі з дітьми), викладачів недільних (у адвентизмі – суботніх) шкіл, керівників жіночих гуртків.

Як бачимо, уявлення про ґендерні ролі в протестантизмі більшою мірою все ще стереотипні. Однак слід зазначити, що в Україні вже є прецедент жінки-пастора. І досить важливо звернутися до їх погляду на проблему ґендеру у релігії.

У статті "Рух за ґендерну рівність у Християнстві", в якій зустрічаємо конкретні цифри: "у країні нині функціонують щонайменше шістнадцять протестантських релігійних організацій, у яких дозволено жіноче пасторство [3]. У статті описане дослідження – інтерв'ю з вісьмома пасторками, які репрезентують протестантські деномінації України та висловлюють свою позицію із ґендерного питання.

Пропонуємо оглядово звернутися до найбільш промовистих опозиційних аргументів щодо причини появи жіночої ординації та статусу жінки-пастора в релігійній громаді України:

1. Пояснення на основі другорядного статусу, згідно з яким основною причиною появи та поширення жіночої ординації є недостатня кількість чоловіків, які йдуть до пасторського служіння. Відповідно, жінки-пастори стають тимчасовою резервною робочою силою в клірі, а їхній статус є нижчим у порівнянні зі статусом чоловіків-пасторів. Для цього типу поглядів характерний акцент на заохоченні чоловіків до пасторського служіння та наголошенні на вищості їхнього статусу.

2. Пояснення на основі рівного статусу, згідно з яким причиною жіночої ординації є переосмислення культурно-історичного контексту, в якому зароджувалося християнство, та визнання за жінками рівного права обіймати священничі сани. Згідно з поглядами цього

типу, за жінками та чоловіками-пасторами закріплено однаковий статус, права та обов'язки.

В Україні, як ми зазначали раніше, рудименти патріархального світосприйняття неохоче відступають, тому усі з опитаних автором статті жінок-священнослужительниць констатували існуючу дискримінацію щодо них у релігійних громадах, як власних, так і інших вірян чи церков інших деномінацій. Більшість із них висловила бажання не бути нагорі, не виділятися і не провокувати лишній раз суспільство загалом та священників інших церков до роздумів і, як наслідок, погодження або осуду. Автор статті висновує, що таке очевидне несприйняття та неприязне ставлення до жінок-священниць з боку їхніх колег, священнослужителів інших конфесій, може заважати пасторкам у повній мірі себе проявляти на міжконфесійному клерикальному рівні.

У продовженні інтерв'ю автор статті розширив запит до уявлення про ґендерні ролі серед священнослужительок щодо ролей жінок та чоловіків у приватній та публічній сферах. На теоретичному рівні (в ідеях респонденток про те, як має бути розподілено ролі та місця чоловіків і жінок у суспільстві) можна простежити три типи уявлень – патріархатний, проміжний та егалітарний:

- патріархатний тип: жінка передусім має займатися репродуктивною працею в приватній сфері, а чоловік – продуктивною працею у публічній сфері; чоловік також є головним у родині;

- проміжний тип: у публічній сфері жінка може виконувати найрізноманітніші ролі, включно з управлінськими посадами, але у приватній сфері її становище є підпорядкованим чоловікові;

- егалітарний тип: ролі як у публічній, так і у приватній сфері закріплюються не за статтю, а залежно від талантів, уподобань, стану здоров'я, взаємних домовленостей тощо [3].

Особливо цікавим в аспекті нашого дослідження є момент ставлення жінок-пасторів до феміністичного руху, який, як ми пам'ятаємо, більшою мірою уможливив такий релігійний феномен як жіноча ординація. Згідно дослідження автора статті, пасторки поділяють різко негативне ставлення до феміністичного руху. Жодна з опитаних не висловила нейтрального, позитивного чи хоча б амбівалентного ставлення до фемінізму. Показово, що пасторки і з патріархатними, і з проміжними, і з егалітарними поглядами на ґендерні ролі висловлювали схоже ставлення до фемінізму. На базі проведених інтерв'ю автор виділив три трактування фемінізму.

- По-перше, фемінізм може трактуватися як рух, спрямований на досягнення рівності між жінками та чоловіками.

- По-друге, фемінізм може трактуватися як рух, спрямований на пригноблення чоловіків і з боку жінок, домінування жінок над чоловіками.

- По-третє, деякі і пасторки трактують фемінізм як рух, орієнтований на відокремлення від чоловіків. Прояви такого відокремлення можуть варіюватися від відмови виходити заміж за чоловіків та народжувати дітей до поширення лесбійських рухів. Такі трактування фемінізму вельми відрізняються від поширених у ґендерних студіях визначень. Понад те, деякі респондентки можуть поєднувати у своїх уявленнях друге та третє трактування фемінізму одночасно.

Отже, щодо ставлення священнослужительок до ґендерної рівності, то трактування її виявилися вельми неоднорідними. Серед пасторок можна помітити як негативне, так і позитивне ставлення до цього поняття. Що ж до тлумачень, то, по-перше, поняття ґендерної рівності могло трактуватися як рівність прав та можливостей для жінок та чоловіків.

Зважаючи на висловлювання жінок-пасторів щодо ґендерної рівності та феміністичного руху, можна виснувати, що їх погляди щодо цих понять є дещо стереотипними. Занадто розділено усе на чорне та біле, а ці питання для найглибшого усвідомлення все ж потребують максимальної кількості відтінків. Автор статті-дослідженні теж зауважив однотипність мислення опитаних і висунув гіпотезу про те, що в освітній підготовці пасторок не приділяють достатньої уваги феміністичній теології та ґендерним студіям. Переважну концентрацію жіночого пасторства від відмітив саме на Західній Україні.

Згідно статистики джерела [8] дуже поширеною практика священників-жінок на Закарпатті, всього їх налічується – одинадцять. Усі служать у реформатських церквах області, мають ті ж права, що й чоловіки-священники, окрім одного: вони не можуть займати вищих церковних чинів.

Інтерв'ю із жінкою-священником села Ракошин Мукачівського району Іриною Гал стосовно того, як проходять богослужіння: "Чоловіки заходять всередину з одного боку, жінки – з іншого. Сідають окремо, один навпроти одного, діти ж – на лави посередині. Неодружені молоді хлопці сидять на балконі, молоді дівчата навпроти них внизу. Таке здавна робили, аби хлопці могли роздивитися дівчат, обрати собі здалеку пару. Костюм у священниці дуже простий і скромний: біла сорочка, чорні брюки або спідниця нижче колін. Зверху обов'язково вдягається чорна спеціальна мантія. Її видали священниці на святі закінчення університету: раз – і на все життя. Мантія ця є дуже важкою, аби священник пам'ятав про свій тягар обов'язків. Прати мантію не можна. Головний убір у церкві не одягають, а коли священник служить надворі, то мусить покрити голову спеціальним убором. Священник на богослужіння не може одягти нічого кольорового, навіть шкарпетки. В одязі допускається лише чорний чи білий колір" [8].

Окрім того, священниця Ірина зазначає, що її чоловік теж священник, тож проблем ґендерних стереотипів немає жодних. Вони разом щасливі служити церкві. За правилами реформатської церкви, Ірина не є керівником релігійної громади – ці обов'язки лежать на її чоловікові. Однак вона проводить богослужіння, хрестить дітей, вінчає і відспівує – словом, повноцінно проводить усі релігійні обряди.

А тим часом, жіноче священство перестає бути диковинним, адже жінок-священниць в Україні, особливо на Закарпатті стає все більше. Вони служать у Мукачеві, Великій Доброні, Чомонині, Баркасові, інших селах Виноградівського та Берегівського району, і роблять свою справу нічим не гірше за чоловіків.

Отже, у даній статті було розглянуто проблеми ґендеру в протестантських деномінаціях на теренах України, що є досить актуальним завданням. Було встановлено, що ґендерно-критичний поворот в Україні досі триває, це процес становлення нової картини світу, в якій рівність статей уже не вимога Заходу, а насущна необхідність для сучасного суспільства України. Також ми постежили закономірність зміни бажань жінок, їхніх пріоритетів та, як наслідок, їх положення у соціумі загалом і у релігії зокрема. Аналізуючи сьогоденний стан справ сучасну ситуацію в межах протестантизму в Україні можна кваліфікувати стабільно, оскільки за кількістю вірян протестантизм нині поступається тільки православ'ю, в західних областях – і греко-католицизму. В останнє десятиліття ХХ ст. конфесія вступила з певними надіями на перспективу подальшого існування і навіть зростання своїх церков, зміцнення позицій у релігійному житті України. Більшість протестантських громад країни стала легальними лише на

початку 90-х років ХХ ст. Одні із ключових засад протестантизму, які дають йому перспективи процвітання – ідейний плюралізм та свобода, в тому числі і ґендерна.

Також було встановлено, що існує ряд протестантських течій, які найбільш наблизились до церковного статусу: евангельське християнство-баптизм, п'ятидесятницькі течії, адвентизм сьомого дня. Окрім зазначених в Україні присутні і такі деномінації протестантизму: англікани, лютерани, пресвітеріани, реформати, методисти, баптисти, меноніти, харизмати тощо. Центр діяльності протестантизму у більшості його деномінацій остаточно перенесено до міста. До головних складових сучасного етапу еволюції протестантизму в Україні варто віднести такі: відмова від опозиційності й самоізоляції, легалізація громад, процес їхнього укрупнення, формалізація внутрішніх зв'язків, інституціоналізація, а також урахування багатьма лідерами об'єктивних суспільних реалій. Протестантська література і проповідь окрім релігійно-етичних і власне церковних аспектів звертаються до найрізноманітніших сфер життєдіяльності людини. Соціально-етичні уявлення протестантів визначають їхнє ставлення до глобальних проблем сучасності: війни і миру, екологічної, енергетичної, демографічної, сировинної, нег'ативних наслідків НТР, урбанізації тощо.

Сучасний етап у діяльності протестантських церков засвідчує також їх соціально-демографічна динаміка: жінок тут, як і у самому суспільстві, традиційно більше, ніж чоловіків. Однак феміністських проблем у протестантизмі не існує. Уявлення про ґендерні ролі в протестантизмі більшою мірою все ще стереотипні. Однак слід зазначити, що в Україні вже є прецедент жінки-пастора. У зв'язку з цим ми дослідили точки зору представників протестантських деномінацій щодо положення жінки у церкві та соціуму. Внаслідок дослідження було встановлено:

- серед жінок-пасторок неоднозначне ставлення до поняття ґендерна рівність;
- жінка в церкві може будь-яку роботу робити, бути священницею, однак якщо в церкві є чоловік, вона обов'язково повинна зайняти допоміжну роль;
- жінкам не дозволено займати вищі духовні чини; за жінками та чоловіками-пасторами закріплено однаковий статус, права та обов'язки;
- жінки-священниці часто відчують неприйняття з боку їхніх колег, священнослужителів інших конфесій, що може заважати пасторкам у повній мірі себе проявляти на міжконфесійному клерикальному рівні;
- на теоретичному рівні (в ідеях респонденток про те, як має бути розподілено ролі та місця чоловіків і жінок у суспільстві) можна простежити три типи уявлень – патріархатний, проміжний та егалітарний;
- більшість пасторок поділяють різко негативне ставлення до феміністичного руху.

#### Список використаних джерел:

1. Басаурі Зюзіна А. М. Гендер в релігієзнавстві: західний досвід та українські реалії. Журнал "Я" № 43 (2017) "Гендер, традиція і релігія" // [Електронний ресурс] <http://krona.org.ua/gender-v-religieznavstvi.html>. – Назва з екрана. – Дата перегляду : 3.04.2018.
2. Гоголя О. Протестантизм у соціокультурному просторі незалежної України: історіографія, джерельна база та методологія дослідження // [Електронний ресурс] <https://r500.ua/protestantizm-u-sotsiokulturnomu-prostorii-nezaleznoyi-ukrayini-istoriografiya-dzherelna-baza-ta-metodologiya-doslidzhennya/>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 17.01.2017. – Дата перегляду : 3.04.2018.
3. Дудко Є. Рух за ґендерну рівність у християнстві. Журнал "Спільне", №8: Релігія: між експлуатацією і емансипацією // [Електронний ресурс] <https://commons.com.ua/uk/ruh-za-gendernu-rivnist-u-hristijanstvi/>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 7.01.2016. – Дата перегляду: 5.04.2018.
4. Історія релігії в Україні. В 10 т. Т. 5. Протестантизм в Україні // [редкол.: А. Колодний (голова) та ін.]. – К.: Світ знань, 2002. – 424 с.



5. Історія релігії в Україні. В 10 т. Т. 6. Пізній протестантизм в Україні. П'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови // [редкол.: А. Колодний (голова) та ін.]. – К.-Дрогобич: Сурма, 2008. – 630 с.
6. Колодний А. Україна в її релігійних виявах / А. Колодний. – Львів: СПОЛОМ, 2005. – 336 с.
7. Косуха Т. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, релігії / Т. Косуха. – К.: Наук. думка, 1994. – 213 с.
8. Літераті Т. Жінка-священник служить, вінчає, хрестить дітей у церкві на Закарпатті/[Електронний ресурс] <http://tyachivnews.in.ua/novini/zakarpatya/9156-zhnka-svyaschennik-sluzhit-vnchaye-hrestit-dtey-u-cerkvu-na-zakarpat.html>. – Назва з екрана. – Дата перегляду : 3.04.2018.

9. Любашенко В. Лекція 14. Сучасний протестантизм в Україні: динаміка і тенденції розвитку. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій/ Вікторія Любашенко// [Електронний ресурс] [https://risu.org.ua/ua/library/books/autors/liubaschenko/history\\_of\\_protestantism\\_in\\_UA/vlub\\_history\\_14/65792/](https://risu.org.ua/ua/library/books/autors/liubaschenko/history_of_protestantism_in_UA/vlub_history_14/65792/). – Назва з екрана. – Дата публікації: 17.01.2017. – Дата перегляду : 7.04.2018.

Надійшла до редколегії 07.05.18

И. М. Старовойт

### ПРОБЛЕМА ГЕНДЕРА В ПРОТЕСТАНТСКИХ ДЕНОМИНАЦИЯХ В УКРАИНЕ

*Статья посвящена проблеме анализа актуализации гендерной проблематики в религиозной сфере, а именно в конфессиях протестантизма на территории Украины. В данной статье было исследовано развитие украинского протестантизма, его региональные различия, конфессиональную карту и выяснено, какие ответвления являются наиболее открытыми к гендерным отношениям, а какие до сих пор находятся под стереотипами патриархата в религии.*

**Ключевые слова:** гендер, протестантизм, религия, Украина.

I. M. Starovoit

### THE PROBLEM OF GENDER IN PROTESTANT DENOMINATIONS IN UKRAINE

*The article dedicated to the problem of analysis of gender in the religious sphere, exactly in the denominations of Protestantism in Ukraine territory. This article explored development of Ukrainian Protestantism, regional differences and confessional map. It was clarified which branches are the most open to gender relations, and which are still under the stereotypes of patriarchy in religion. Since the second half of the twentieth century the interest in the issues of gender equality in religion had been on the rise, because it formed and created some prejudices and stereotypes. The beginning of the XXI century is characterized by activation of gender studies. This is caused by the special dynamics of social development in which estimates of female and male roles in society have deeply revised. The appearance of a gender approach in humanities researches is becoming an integral part of the study of a particular field of knowledge. Modern Christianity represented three directions diverge on the question of the role of women in the life of the Church and the world. Position of women in the world today does not meet the requirements of justice, is due to the role that the church actually assigns women. This includes long-debated questions about giving women the right to be priests. It is a question of women's ordination was in the epicenter of attention and caused heated discussion in various religious organizations, becoming an outstanding challenge for many of them. The view of most orthodox priests on this question is conservative sometimes. The church accepted woman as a sister or mother. In the Orthodox Church also denied women the right to church dignity, and the debate about women's ordination were less intense than among Catholic theologians, priests and parishioners, but some Orthodox theologians and priests emphasize the importance of a dialogue on this issue within the Orthodox tradition. Protestant understanding of pastoral ministry is markedly different from the Orthodox and Catholic. Protestantism from the beginning of its development is focused on a different attitude and attitude to customary and traditional attitudes to Christianity.*

**Key words:** gender, Protestantism, religion, Ukraine.

УДК: 213:903(678)

С. Н. Титов, асп.

## ЧЕРЕП В ВОСПРИЯТИИ ПЕРВОБЫТНОГО ЧЕЛОВЕКА: ПОИСКИ ЭЛЕМЕНТОВ РЕЛИГИОЗНОСТИ

*В статье, на основании анализа характера верований, связанных с использованием черепов человека и медведя в эпоху среднего и верхнего палеолита, автор устанавливает новую историческую отметку нижней границы религиозной истории человека. Также автором излагаются и анализируются антропологические и религиоведческие гипотезы, объясняющие характер верований, связанный с культом черепов от эпохи архаики до наших дней. На основании проведения параллелей с аналогичными верованиями у современных народов делается сопоставление и реконструкция ментальных представлений человека эпохи архаики.*

**Ключевые слова:** черепа, архаические верования, архаические культы, медведи, охота за черепами, палеолит.

**Постановка проблемы и уровень ее исследования:** анализируя характер и наличие верований в период архаики, исследователь постоянно обращается к самому термину "период архаики", уточняя его временные рамки. И если верхняя граница относительно понятна и соответствует началу исторического периода, именуемого неолит, то нижняя граница истории человеческой религиозности в одних исследованиях определяется началом верхнего палеолита и появлением в Европе кроманьонца, в других исследованиях уходит глубже и начинается с неандертальского периода, то есть среднего палеолита. Однако на основании некоторых особенностей человеческого быта, обнаруженного на стоянках нижнего палеолита, можно сделать выводы, что определенного рода представления человека архаики, которые предположительно можно интерпретировать как религиозные, были в его сознании намного раньше. Многие древние стоянки сохранили исключительно, либо в непропорционально большей части, человеческие черепа, в то время как череп не является самой прочной частью в скелете человека. Более того, традиция, связанная с маги́ко-религиозным отношением к черепу, существовала в разной степени во все периоды человеческой истории от нижнего до верхнего палеолита, и сохраняется у многих народов и

по сегодняшний день. Также примечательно, присутствие на стоянках и в пещерных комплексах франко-кантабрийской области черепов животных, а именно медведя. В большей степени это объясняется особым отношением человека к медведю и возможно маги́ко – религиозным характером общения с ним. На эту интересную особенность ранних захоронений обращают внимание такие исследователи как А.Б. Зубов, А. Бланк, М.Штирнер. Однако большой разработанностью данная гипотеза не отличается ввиду малого количества найденного материала для развития интерпретации.

**Объект исследования:** являются находки черепов человека и медведя на стоянках нижнего, среднего и верхнего палеолита.

**Предметом исследования:** являются гипотезы, объясняющие верования, связанные с черепами.

**Цель исследования:** опираясь на гипотезы, связанные с указанными верованиями, установить новую историческую отметку нижней границы религиозной истории человека.

**В основу метода исследования** взят анализ характера захоронений черепов древнего человека, на уже известных ранее и недавно открытых стоянках, а также производится поиск параллелей в традициях неупотребительного использования черепов у современных

народов. На основании этих данных, делается попытка определить, какими именно могли быть представления человека эпохи палеолита в этой связи. Также анализируются имеющиеся современные религиоведческие и антропологические гипотезы, объясняющие данный характер верований.

История рода Номо начинается с исторической отметки, определяющей начало периода, именуемого нижний палеолит (2,7 млн лет назад) и находками в Олдувайском ущелье, Танзания. Найденные в этой местности орудия были систематизировано оформлены в то, что мы сегодня называем Олдуваской культурой, датируемой 2,7 – 1 млн лет назад. На этой стоянке, характерной своим особым географическим расположением и наличием разного рода водоемов, в разных слоях обнаружены находки разных видов Номо и австралопитеков, населяющих эту область на протяжении многих тысячелетий. Но что очень примечательно, большая часть найденных останков – это черепа. Череп далеко не является самым прочным костным образованием, и в случае естественного накопления останков, пропорционально обнаруживались бы разного вида кости. Но именно черепа прошли столь долгий исторический путь и сохранились в захоронениях. На эту особенность находок обращали внимание многие исследователи, в том числе А.Б. Зубов. Второй случай, заставляющий обратить внимание на особый характер отношения прачеловека к черепу, является находка так называемого синантропа (*Homo erectus pekinensis*), найденного в 1927 году китайским антропологом Пэй Вэньчжуню в Чжоукоудяне возле Пекина и датируемого 600 – 400 тыс. лет назад. Особенностью данной находки было обсуждение характера некоторых черепов, сохранившихся на данной стоянке. Оппонируя предположению о каннибалистическом характере останков, Пэй Венчжун обратил внимание на то, что в черепках не имеется двух верхних шейных позвонков. В случае насильственного отделения головы от живого тела или трупа, два шейных позвонка обязательно должны остаться в голове, поскольку находятся очень глубоко. И тот факт, что эти позвонки нет, говорит о том, что череп был отделен от разложившегося тела. И тот факт, что именно череп, очищенный от плоти и отделенный от скелета, привлек внимание древнего человека, позволяет говорить о каком-то смысловом наполнении факта присутствия черепа на стоянке. Другим обсуждаемым аспектом внимания древнего человека к черепу, в данном случае черепу животного, является сохранившиеся черепа медведей в ряде некоторых пещер культуры мустье (средний палеолит, неандерталец) и на стоянках более поздних культур (ориньяк, гравет; кроманьонский человек).

В начале 20 го века в одной из пещер в Альпах Швейцарии были обнаружены "хранилища" костей и черепов пещерного медведя (*Ursus spelaeus*). Речь идет о находке в пещере Драхенлох в кантоне Сент-Галлен, обследованная в которой проводил в 1918-1921 гг. археолог Э.Блехлер. Им было обнаружено и описано помимо массы костей пещерного медведя десятки черепов, расположенные в нишах, а также вдоль стен. Внимание исследователей привлекла конструкция в виде ящика из плит известняка, в которой также хранились медвежьи черепа, расположенные в определенном порядке [31, с.140-145]. Черепные "хранилища" в других пещерах, а именно Петерсхёле (Германия), Вильденманнислох (Швейцария) дополнили картину, позволившую оформить гипотезу о некоем культе, скорее всего связанном с жертвоприношениями пещерного медведя, либо существовании магического

ритуала. Палеонтолог О.Апель писал о том, что охота на медведей в Европе периода мустье сопровождалась жертвоприношениями. Также французский археолог аббат А.Брейль писал об одной из таких пещер, как о "молельне периода палеолита". Однако эти гипотезы подвергались жесткой критике во второй половине XX века многими исследователями, в том числе Л.Б. Вишняцким [10, с. 190-196].

Одной из гипотез, оппонировавших идее о наличии верований, связанных с медвежьими черепами, было предположение о складе мяса древнего человека, своего рода большой пещерной кладовой. Однако анализ расстояния между черепами противоречит такой гипотезе, поскольку их расположение говорит о том, что черепа были помещены сюда очищенными от плоти и не предполагает величину мягких тканей.

Другая концепция, объясняющая данную находку – это длительное накопление костных остатков в силу естественной убыли животных. [31, с. 138-150]. Пещерные медведи, именуемые так именно в силу характера своего обитания, умирали в этих пещерах от старости и болезни. Такой медведь проводил последние свои дни достаточно пассивно, не выходя из пещеры, где и умирал. Труп медведя оставался разлагаться здесь же в пещере, поскольку никаких похорон вне пещеры его собратья ему не устраивали. Накопление подобных останков могло бы насчитывать тысячелетнюю историю. Медведи же, передвигаясь по пещере изнутри наружу столетиями, сами, естественным образом, отодвигали их к стенам пещеры, где образовались эти ряды черепов, которые и вызвали интерес исследователей. Наиболее аргументировано данное объяснение изложено в работе Л.Б. Вишняцкого "Неандертальцы, история несостоявшегося человечества". Однако в подобной критике тоже есть слабые стороны, поскольку в некоторых пещерах находятся черепа молодых медведей, в возрасте 3-5 лет. Кроме того, в черепных крышках и челюстях встречаются отверстия явно искусственного происхождения. Эти факты используются сторонниками в пользу существования культа. Таким образом, вопрос находится по-прежнему в стадии дискуссии. Также важным аргументом в пользу культа является факт присутствия следов костра в пещерах при переходе из первого во вторую залу пещеры. И следы второго костра, со элементами оборудованного очага, найдены в глубине пещеры. Так же важно, что в культурном слое обнаружены каменные орудия мустье. Все эти находки явно говорят о присутствии человека в пещере Драхенлох и утверждение о естественном происхождении костных накоплений в данном случае можно подвергнуть сомнению. Более того, в пользу искусственного характера происхождения скопления костей говорит тот факт, что хранилище не содержит ни одной сколько-нибудь мелкой кости: ребер, позвонков, стоп и тому подобного. Описывая положение и состояние одного из черепов, А.Б.Зубов отмечает, что по свидетельству первых исследователей пещеры Бахлера и Нигта, голова была ориентирована к выходу пещеры, а также, что очень важно, имела два верхних позвонка, что говорит о том, что отсечена она была от тела животного, сразу после его смерти. М. Элиаде в работе "История веры и религиозных идей" знакомит нас и самими фактами культа медведя и с историей полемики вокруг него. В частности он говорит, что идея охотничьего культа была подвержена критике еще В. Коби, ученым из Базеля, объяснявшим образование "хранилищ" черепов самими действиями медведей, которые часто "роются в костях и сгребают их в кучи". Более того, по словам М. Элиаде о своем полном согласии с

подобной критикой в свое время заявил сам Леруа Гуран. [40, с. 23 – 27] Поэтому ни аргументация в пользу медвежьего культа ни его критика не являются новыми, а имеют давнюю историю, берущую начало с момента самой находки. И, тем не менее, рассматривая и соединяя все указанные факты, и развивая гипотезу о наличии верований, связанных с этими находками, важно заметить, что в упомянутые пещеры сами люди никогда не использовали как жилища. Пещера Драхенлох расположена на 2,500 метров над уровнем моря и на 1,400 метров над уровнем близлежащей реки Тамина, пещера Петершель сильно удалена от источников воды. Таким образом, следы посещения их человеком говорят о неупитанном характере использования этих пещер и скорее всего именно для выполнения религиозных обрядов.

Объясняя внимание к медвежьим черепам в данном исследовании, следует сделать некоторые пояснения о характере самого этого зверя и его роли в жизни человека периода архаики. И так, говоря о пещерном медведе (*Ursus spelaeus*), следует заметить, что по своим морфологическим признакам данный вид сильно отличается от современных видов известных нам медведей. Пещерный медведь, относящийся к вымершим видам мегафауны, достигал в длину 3,5 метров и в холке около 2 метров. Полагать, что этот огромный сильный и опасный хищник был предметом обычной охоты древнего человека, использовавшего для этого исключительно деревянные дубины и ямы, очень смело. Известны нам каменные орудия нижнего и среднего палеолита, использовались человеком чаще для разделки мяса, нежели для убийства. Но даже, если предположить, что в более развитую эпоху, как во времена культуры мустье, человек широко использует на охоте каменный топор, то эффективность этого топора в охоте на пещерного медведя, чей рост, стоя на задних лапах, был около пяти метров, с его смертоносными когтями и зубами, крайне сомнительна.

Однако, гипотетически выстраивая характер отношения к медведю, можно предположить, что человек архаики замечал в поведении медведя и то, что мы называем каузальностью и то, что мы бы назвали целенаправленным поведением. Возможно, именно эти поведенческие особенности, ставили в сознании человека архаики медведя как равного себе, а в чем-то и превосходящего. Также можно предположить, что медведи воспринимались, как параллельно живущий рядом народ, опасный и сильный. В этом плане употребление в пищу медведя носит каннибалистический характер, с его сложной интерпретацией и ритуальностью. Аналогичные элементы отношения к медведю существуют у современных северных народов, таких как гиляки, чукчи, орочи и айну. Описывая характер отношения к медведю у орочей, Л.Я. Штернберг объясняет: "на медведя ороч смотрит не как мы; ороч видит в нем понятливое и мощное существо... медведь для него не бог и не посланник бога; он – собственность "хозяина" медведя." [37, с.129]

Другой иллюстрацией отношения к медведю, служит сохранившийся до наших дней в некоторых славянских языках (в русском и украинском) запрет на произнесение имени зверя, как табу. Само слово "медведь" означает только его описательную характеристику: тот, кто знает, где есть мед. Скорее всего, сам зверь в те времена именовался как-то созвучно общему индоевропейскому корню *bar*, что сохранилось в названии логова зверя "берлога", но особого рода отношение к нему и возможно страх перед ним, табуировали профанную вербализацию настоящего его имени. Устная

традиция многих народов сохранила сюжеты отношения людей и медведей. В этих сюжетах медведь и человек вступают в браки, заключают соглашения, учат друг друга, соперничают и, как правило, ведут себя достаточной мере равноценно. Причем традиция вымышленного повествования и реальности часто переплетались. По типу того, как в Китае приносили красивую девушку в жертву Желтой реке, топя ее в ней и объясняя это сочетанием брака с рекой, в России еще в начале XX века существовала практика "сочетания браком с медведем". Л.Я. Штернберг описывает такую "свадьбу" по материалам событий в деревне Воронье Поле Олонецкой губернии, имевшую место в 1925 г. Он пишет, что самую красивую девушку деревни одели в свадебные одежды и привязали к дереву недалеко от медвежьего логова, приговаривая "Не осуди, Настюшка. Ублажай медведюшек. Заступись за нас кормилица, не дай лютой смертью изойти". Обряд был выполнен с целью откупиться от медведя, нападавшего в тот год на крестьянский скот [37, с.166]. Человеческая жертва, в данном случае пусть и бескровная, приносится с целью смягчить волю могучей силы виде конкретного медведя. Объясняя поведение односельчан, сбжавшая девушка говорит, что так в деревне повелось издавна. То есть женить медведя на девушке из деревни давняя традиция, уходящая корнями в далекое прошлое.

Другая находка, свидетельствующая в пользу теории о культовом использовании черепов, но уже не с медвежьих а собственно человеческих (в данном случае неандертальских), была сделана в 1939 году археологом Бланком. Речь идет о черепе, владелец которого был убит ударом в височную область, и чья голова в последствие была отделена от тела, освобождена от мягких тканей, включая мозг, и помещена затылочным отверстием вверх в центре округлой выкладки из камней. Бланк утверждал, что существовала сложная каннибалистическая церемония, в которой использование головы или черепа играла важную роль. [41, с. 124].

Однако в 90е гг XX столетия антрополог Штинер опровергнул эту теорию, проведя анализ оставленных на черепе следов воздействия. Ими оказались зубы хищных животных. Что касалось круговой выкладки камней, то ее искусственное происхождение сомнительно и носило, по-видимому, случайный характер. [45, с. 103-117]. Однако некоторые находки возвращают исследователей к полемике о возможности культа, связанного с черепами. В частности на примере погребения в Кебара можно утверждать, что некие манипуляции с черепами умерших производились. Скелет, обнаруженный в этом погребении, имеет очень хорошую сохранность, притом, что череп отсутствует. Более того на шейных позвонках нет следов насильственного отделения, что говорит о том, что череп был изъят после полного разложения тканей. На основании этого возникает гипотеза о том, что погребение могло носить двух этапный характер, и череп представлял для его участников особое значение.

С.Н. Неподкосов, размышляя о природе верований и практик с использованием черепа, пишет: "Многие народы и племена были убеждены в том, что голова остается вместилищем жизненной силы (в том числе и после отделения ее от туловища), что положило начало широкому распространению культа черепа" [29, с.13].

Анализируя феноменологию этого явления и его психологический аспект, можно проследить истоки и генезис подобной аргументации, а именно тот факт, что глаза, посредством которых мы сами воспринимаем мир и также невольно выдаем направление соб-

ственного внимания к тому или иному объекту, расположены на голове.

Наша голова является источников речи, и именно к голове нашего оппонента адресуется наша речь. Лицо, с его мимикой также расположено на голове, что делает в целом голову самой активной частью тела в коммуникативном и жизненном плане.

То есть даже без традиции восприятия головы, как вместилище сознания индивида, человек современный, гипотетически находящийся вне какой-либо религиозной или культурной традиции, придет к тем же самым выводам и сегодня, касательно примата роли головы.

Существующая традиция латиноамериканских индейцев отрезать голову врага, извлекать череп и мумифицировать ее, изготавливая так называемую "цанца", еще один пример особого отношения к этой части тела у примитивных народов. Владелец такой "цанца" считает, что его обезглавленный враг по-прежнему живет в этой маленькой мумии и служит новому владельцу как раб или слуга. Схожие представления лежат в основе обычая сохранять черепа мертвых родственников у современных народов бассейна Индийского океана, в частности на Андаманских островах. Традиция религиозного внимания к голове, скорее всего, независимо развивалась в разных религиозных традициях. Так Мишель Меслин указывает на интересный факт умножения числа голов у божеств в индуизме [44, с. 3804 – 3807].

Именно культовый характер использования черепов, по мнению Л.Я. Штернберга породил традицию у малазийских народов охоты за ними. По сути своей, не воинственные, не агрессивные народы снаряжаются в походы для того, чтобы добыть черепа. Они считают, что черепа способствуют урожаю и вокруг добытых голов устраивают праздники с плясками. "Умирает ли вождь, нужно ли построить новый дом, спустить на воду водку, обеспечить хороший урожай – всё это повод добыть один или другой череп, а в более важные моменты, предпринять уже целые войны, целые походы" [37, с. 303].

Находки захоронения черепов характерны для разных периодов. Захоронение тридцати трех черепов, окрашенных красной охрой, в пещере Офнет (Бавария) относится к периоду мезолита. Черепа с долепленными элементами лица в Телль Рамаде (Сирия) относятся к раннему неолиту.

**Вывод.** Из всех частей человеческого тела самой жизненно важной частью является его голова. Утрата любой из частей тела человека далеко не всегда влечет за собой смерть, но стоит отрубить или повредить голову человеку и он погибнет. Поэтому, в сознании человека архаики, в период зарождения верований и оформления религиозных представлений, череп является вместилищем главной сути человека, – его сознания, а также его души. По характеру архаических захоронений черепов человека и медведя можно предположить, что человек данного периода имел определенные представления о загробной жизни, а так же верования, предположительно тотемического характера, связанные с медведем. Более того, некоторые существующие традиции, в том числе и религиозные, современных северных народов и народов бассейна Индийского океана говорят о том, что преемственность подобных представлений и верований не утрачена и по сегодняшний день. Признав важность головы и черепа для формирования религиозных представлений человека архаики, можно предположить, что находки черепов на более ранних стоянках, периодов среднего и даже нижнего палеолита свидетельствуют о наличии определенных религиозных представлений уже в этот период, что значительно расширяет исторические рам-

ки религиозной истории человека. А также это позволяет нам выдвинуть предположение, о том религиозная история начинается с уже началом олдувайской культуры, то есть 2,7 млн лет назад.

#### Список использованных источников:

1. Абрамова З. А. Древнейший образ человека: Каталог по материалам палеолитического искусства Европы. / З. А. Абрамова – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. – 304 с.
2. Алексеев В.П. Возникновение человека и общества // Первобытное общество. Основные проблемы развития. / под ред. А.И. Першица – М., Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1974. – с. 5-48.
3. Алексеев В.П. История первобытного общества учеб для студентов вузов по спец "История" / Алексеев В.П., Першиц А.И. – 6-е изд. – М.: АСТ: Астрель, 2007 – 350 с.
4. Аникович М. Повседневная жизнь охотников на мамонтов. / М. Аникович – М.: Молодая гвардия, 2004. – 349 с.
5. Анисимов А.Ф. – Духовная жизнь первобытного общества. / А.Ф. Анисимов – М.-Л., 1966
6. Бессуднов А.А. Палеолитические памятники конца плейстоцена в бассейне Верхнего и Среднего Дона // Проблемы заселения Северо-запада Восточной Европы в верхнем и финальном палеолите (культурно-исторические процессы). СПб.: ЭлекСис, 2013. С. 127-151.
7. Борисковский П. И. Древнейшее прошлое человечества. / П. И. Борисковский – М.: Наука, 1980.
8. Бужилова А.П. Homo sapiens: История болезни / Институт археологии РАН. / А. П. Бужилова – М.: Языки славянской культуры, 2005 – 320 с.
9. Вайц Т. Антропология первобытных народов. – Т.1. / Т. Вайц – М.: Типография А.И. Мамонтова, 1867. – 217 с.
10. Вишняцкий Л. Б. "Неандертальцы: история несостоявшегося человечества". / Л. Б. Вишняцкий – СПб.: Издательство "Нестор-История", 2010 г. – 312 с.
11. Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. / Н. А. Дмитриева – М.: АСТ-ПРЕСС; Галарт, 2004 – 624 с.
12. Дробышевский С. Достающее звено. Книга первая: Люди. / С. Дробышевский – М.: АСТ: CORPUS, 2017. – 592 с.
13. Дробышевский С. Достающее звено. Книга первая: Обезьяны и все-все-все. / С. Дробышевский – М.: АСТ: CORPUS, 2017. - 672 с.
14. Дробышевский С.В. Происхождение человеческих рас: Австралия и Океания. / С. В. Дробышевский – М.: Ленанд, 2014 – 384 с.
15. Дробышевский С.В. Происхождение человеческих рас: закономерности расообразования. Африка. / С. В. Дробышевский – М.: Ленанд, 2015 – 408 с.
16. Дэвлет Е.Г. Альтамира: у истоков искусства / Е.Г. Дэвлет – М.:Алетейя, 2004.- 280 с.
17. Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. / Е.Г. Дэвлет, М.А. Дэвлет – М.:Алетейя, 2005. – 472 с.
18. Ефименко П.П. – Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. / П.П. Ефименко – Л. 1938 – 656 с.
19. Зубов А.Б. Доисторические и внеисторические религии. История религий. / А.Б. Зубов – М.РИПОЛ классик, 2017. – 560 с.
20. Искрин В.И. Загадка вены каменного века. / В.И. Искрин – СПб.: Нестор-История, 2013. – 156 с.
21. История человечества том 1. Доисторические времена и начала цивилизации / под ред. З.Я. де Лаата – ЮНЕСКО, издательский дом "Магистр ПРЕСС", 2003. – 685 стр.
22. Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. / В.Р. Кабо – Москва: Наука, 1986. – 303 с.
23. Каменный век европейского севера – Сборник статей / под ред. Волокитин А.В. – Сыктывкар, 2007 – 180 с.
24. Капустин Н.С. Особенности эволюции, религии (на материалах древних верований и христианства). / Н.С. Капустин – М.: Мысль, 1984. – 222 с.
25. Марков А. Эволюция человека. В 2 кн. КН 1. Обезьяны, кости и гены. / А. Марков – М. АСТ, 2014 – 464 с.
26. Марков А. Эволюция человека. В 2 кн. КН 2. Обезьяны, нейроны и душа. / А. Марков – М. АСТ. 2014 – 512 с.
27. Марков Г.Е. История хозяйства и материальной культуры (в первобытном и раннеклассовом обществе): Учебное пособие. / Г.Е. Марков – М.:Изд-во МГУ, 1979. – 304 с.
28. Марков Г.Е. Первобытное общество. Учебное пособие. / Марков Г.Е. – М.: 2009. – 210 с.
29. Неподкосов С.Н. Символ "мертвая голова". / С.Н. Неподкосов – М.: Вече, 2014. – 288 с.
30. Сорокин А.Н. Очерки источниковедения каменного века. / А.Н. Сорокин – М.: ИА РАН, 2016. – 249 с.
31. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. / А.Д. Столяр – М.: Искусство, 1985. – 298 с.
32. Токарев С.А. Ранние формы религии. / С.А. Токарев – М.: Издательство политической литературы, 1990. – 622 с.
33. Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. т.2 / В.Н. Топоров – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 496 с.
34. Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. т.1 М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 448 с. ил.

35. Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. / В. Тэрнер – М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1983. – 277 с.

36. Шмидт К. Они строили первые храмы. Таинственные святилища охотников каменного века. Археологические открытия в Гёбекли Тепе / К.Шмидт; пер. с нем А.С.Пашенко; ред., прим. и послесл. Т.В.Корниенко. – СПб.: Алетейя, 2001. – 320 с.

37. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. / Л.Я. Штернберг – М.: Книжный дом "Либроком", 2012. – 592 с.

38. Шуриц Г. История первобытной культуры. т.1: Основы культуры. Общество. Хозяйство. / Г. Шуриц – М.: 2010 – 424 с.

39. Шуриц Г. История первобытной культуры. т.2: Материальная и духовная культура. / Г. Шуриц – М.: 2010 – 480 с.

40. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. / М. Элиаде – М.: Академический проект, 2009. – 622 с.

41. Blanc A. Some evidence for the ideologies of early man// S.L.Washburn (ed.) The Social Life of Early Man. Chicago, 1961. – 453 p.

42. Leroi-Gourhan, Andre Treasures of Prehistoric Art / A. Leroi-Gourhan, New York: Harry N. Abrams, 1967. – 234 p.

43. Maringer Johannes. The Gods of Prehistoric Man / Johannes Maringer – Littlehampton Book Services Ltd. 1960, 240 p.

44. Michel Meslin. Head: Symbolism And Ritual Use/ Encyclopedia of religion / Lindsay Jones, editor in chief.– 2nd ed. Macmillan Reference USA. Thomson Gale.: 2005. – p. 3804 – 3807.

45. Stiner M.C. The faunal remains from Grotto Guattari: A taphonomic perspective// M.C. Stiner – Can. 1991. N 32.P 103-117.

Надійшла до редколегії 01.04.18

С.М. Тітов

### ЧЕРЕП В СПРИЙНЯТТІ ПЕРВІСНОЇ ЛЮДИНИ : ПОШУКИ ЕЛЕМЕНТІВ РЕЛІГІЙНОСТІ

*В статті, на підставі аналізу характеру вірувань, пов'язаних з використанням черепів людини і ведмедя в епоху середнього і верхнього палеоліту, автор встановлює нову історичну відмітку нижньої межі релігійної історії людини. Також автором викладаються і аналізуються антропологічні і релігійні гіпотези, що пояснюють характер вірувань, пов'язаних з культом черепів від епохи архаїки до наших днів. На підставі проведення паралелей з аналогічними віруваннями у сучасних народів робиться зіставлення і реконструкція ментальних уявлень людини епохи архаїки.*

**Ключевые слова:** черепи, архаїчні вірування, архаїчні культури, ведмедей, полювання за черепами, палеоліт.

S. M. Titov

### SKULLS USE IN PERCEPTION OF ANCIENT MAN: SEARCHING THE ELEMENTS OF RELIGIOSITY

*The author makes an attempt to establish a new mark of a lower boundary of human religious history. That attempt is made on an analysis of examples of the ancient beliefs related to skulls and head cults of the Middle and Upper Paleolithic. Moreover some religious and anthropological hypothesis, which explain the way of those beliefs are expound and analyzed in the article. Using comparative analysis as a method of research the author traces parallels between existing traditions of some modern peoples and archaic men mentality.*

*The article offers interesting examples of the use of skulls in modern life of some existing peoples of Siberia and region of the Pacific Ocean and cases of tradition related to bear cult in certain regions of Russia in the beginning of XX century, which were described in some anthropological works and documented in newspapers of that time.*

*The author provides a thorough examination of the major hypotheses by such phenomenon as the skulls cult and head hunting tradition based on patterns of symbol and existing rituals.*

*Numerous archaeological artifacts of the Middle and Upper Paleolithic such as famous bear skulls cemetery in cave of Drachenloch provide an excellent evidence of the fact that attention to skulls and head goes far beyond the known border of human religious history. This approach, based on archaeological artifacts constitutes the main features of ancient religions and can be a source for the study of Neolithic beliefs.*

*More than it, the author makes an attempts to analyze some hidden semantic aspects, which can illustrate peculiar attitude to bear shown in some Slavic languages such as Russian and Ukrainian. This linguistic taboo can be considered as vivid evidence of special mental relationship of the Man and the Bear, which is tracked in further mythology and fairytales of these peoples.*

*Mentioned in the article findings of human skulls in Africa, in Europe and in China and absence of their last cervical vertebrae can be explained as complex mental concept of ancient man.*

**Key words:** skulls, ancient religious, ancient cults, bears, head hunting, the Middle and Upper Paleolithic.

УДК 291.1:281.9

Т. А. Шадюк, канд. філос. наук

### ПРИСТРАСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ ХРИСТІАНСЬКОЇ ЕТИКИ: ІСТОРИКО-РЕЛІГІЙНИЙ АНАЛІЗ

*У статті розглянуто історико-релігійні конотації формування поняття пристрасності в християнській етиці. Відмічено антиномічний характер його тлумачення й накреслено шляхи концептуалізації пристрасності в релігійно-філософському дискурсі. Обґрунтовано думку про пристрасність як есенційну рису людини, що надає сутнісних ознак гріховності й страждання в людському існуванні. В межах дослідження ставиться питання про онтологічне підґрунтя людської недосконалості та вказано напрацьовані релігійними мислителями різних часів способи її виправлення.*

**Ключові слова:** пристрасність, гріховність, страждання, християнство, християнська етика.

**Постановка проблеми.** Сучасний стан духовного життя християн в Україні характеризується посиленою увагою до витоків та засад християнського віровчення, прагненням глибинного осмислення традиційних християнських цінностей, осягнення релігійно-моральних смислів і досягнення духовних ідеалів. Це спонукає до історико-релігійного аналізу пристрасності як одного із антропологічних концептів, що є складовою частиною вчення про гріхопадіння в контексті морального богослов'я та християнської етики.

Звернення до проблеми пристрасності людського ества в контексті релігійно-філософської проблематики ранньохристиянського та пізньохристиянського періодів корелюється із необхідністю відновлення істинних духовно-моральних цінностей, серед них і релігійних. Прицільний аналіз історико-релігійних умов формування та варіацій тлумачення пристрасності дозволяє скласти адекватне уявлення про походження, антиномічний зміст

і значення цього концепту, визначити ступінь його взаємозв'язку із проблемами гріховності та стражденності людського буття, що повсякчас є актуальним екзистенційним запитом християнина, питанням духовного здоров'я кожного зокрема й української нації загалом.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Необхідність встановлення цілісного образу концепту пристрасності засвідчена передусім прагненням мислителів до роз'яснення шляхів духовно-морального вдосконалення: покаяння, богопізнання, обожнення, святості тощо. В світлі цього завдання твори християнських мислителів різних часів поставали об'єктом пильної уваги філософів і християнських богословів (Х. У. фон Бальтазара, М. Бердяєва, Іларіона (Алфеева), Калліста (Уєра), Т. Міллера, О. Сидорова, Г. Флоровського та ін.), погляди котрих визначають парадигмальним чином дану розвідку. До релігійно-філософських засад цього дослідження належить твердження про сутнісне потра-

тування природи людського ества, згідно з яким пристрасність є однією із онтологічних характеристик людини.

У вітчизняній дослідницькій літературі до проблемного поля християнської етики звертались А. Баумейстер, В. Горський, А. Колодний, В. Малахов, М. Попович, Л. Филипович, Є. Харьковщенко, Т. Чайка, Ю. Чорноморець, Л. Шугаєва, торкаючись різноманітних аспектів релігійно-моральних учень конфесійних напрямків християнства з точки зору взаємозв'язку філософії і теології. Проблема пристрасності, на наш погляд, належить до стереотипних засад християнської етики, є складовою частиною її релігійно-моральних вчень про чесноти та цінності й потребує подальшого осмислення та вивчення, особливо зважаючи на дискусійність щодо її тлумачення в колі релігійних філософів і богословів сучасності.

**Мета і завдання статті.** Основним завданням статті є аналіз праць християнських мислителів з метою визначення історико-релігійних особливостей формування значення та концептуалізації пристрасності в етичному релігійно-філософському дискурсі.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Формування релігійно-моральних поглядів щодо пристрасності людського ества в ранньохристиянський період (II–IV ст.) походить із християнського вчення про людину, зокрема таких його аспектів як природа людини до і після гріхопадіння, що тісно пов'язані із переосмисленням спадку античної філософії з християнських позицій. Як стверджує М. Бердяєв, мислення Отців Церкви цілком засновувалося на категоріях і поняттях грецької філософії, що становило суттєві труднощі, коли необхідно було виразити щось нове [2, с. 18]. Ілюстрацією цього факту є експлікація пристрасності, що ґрунтується на багатьох поняттях давньогрецької філософії, котрим ранньохристиянські мислителі намагаються прищепити інноваційне смислове навантаження. Між тим, всі вони мали власні автентичні давньогрецькі значення, завдяки яким пристрасність розумілася як певний природний стан людини, що одначе по-різному оцінювався з релігійно-моральної точки зору.

Осмислення пристрасності ранньохристиянськими мислителями проливає світло на походження проблеми людської стражденності та було базовано на вченні про матерію (природу), людську психіку і етику, яке сучасний історик релігії Тімоті Міллер називає специфічно еллінською областю уможливленості [5, с. 241]. Як наслідок, в основу християнських релігійно-моральних побудов були покладені інтерпретації античних мислителів. Грецьке "πάθη", – зазначає теолог Х.У. Бальтазар, – є неперекладним словом, значення якого встановлюється відразу і як чуттєва пристрасність, і як страждання [1, с. 122]. Два полюси цього поняття рідко коли постають в текстах святих Отців диференційованими, тому що в самому його корені вже присутнє ототожнення чуттєвості і страждання, а тому зрозумілою є настанова на подолання чуттєвості (тобто на знищення пристрасностей) для віднайдення шляху до власної ідентичності, оскільки ідеалом духу на той час були дія і діяльність, – підкреслює Х.У. фон Бальтазар. Дослідник також вказує на те, що існує своєрідна діалектика у вченні про пристрасність (πάθη) і наводить чимало суттєвих міркувань, котрі ілюструють прагнення різних мислителів вирізнити у вченні про пристрасність їх природний компонент і гріховність як таку. З цієї точки зору звертають на себе увагу твердження про нетотожність понять "пристрасність" і "гріховність". Це має велике значення для з'ясування питання, на чому ґрунтується близькість понять пристрасності, чуттєвості, гріховності і, зрештою, стражденності людського ества, а також їх сутнісні розбіжності.

Сучасний англійський богослов Калліст Уер зосереджується на понятті πάθος ("pathos") й відмічає наявну семантичну проблему щодо його тлумачення, свідомий того, що "слово володіє глибокою символічною владою і манера, з якою воно вживається, може впливати рішучим чином на наше бачення реальності" [8, с. 321]. Як стверджує богослов, грецьке "pathos" приховує в собі чимало смислових відтінків. Дослідник відмічає смислову взаємопов'язаність грецьких слів *paschein*, *pathos*, *pathe*, проте підкреслює їх неоднозначне семантичне навантаження, що лягло в основу двох відмінних богословських концепцій з приводу потрактування в християнській традиції поняття "пристрасність", в результаті чого "pathos" зберегло своє як позитивне, так і негативне значення. На думку К. Уера, в творох святих Отців негативне значення все ж переважило за частотою вживання. Так, Філон Олександрійський практично відтворює стоїчне визначення "pathos": "усіяка пристрасність вартує осуду", адже вона є "імпульс безладний та зайвий, порух душі ірраціональний і супротивний природі" [8, с.318], натомість більш позитивною функцією наділяє *pathe*, що свідчить про їх із "pathos" відмінні смислові значення. За Філоном, *pathe* є помічниками інтелекту. До них відносяться, зокрема, біль, переляк, гнів як пристрасності, котрі тісно пов'язані з інтелектом, адже "робота думки й пристрасності суть аспекти та паростки однієї й тієї самої душі". Їх функція – обороняти та приводити душу до пильності. Таким чином, пристрасності притаманні душі, живлять її та запобігають руйнації, отож, висновувати етимологію "страждання" від "pathos" можна з певними застереженнями.

Однак з кінця IV ст. в літературі каппадокійських Отців і єгипетського монашества (у Василя Великого, Маркарія Єгипетського) "страждання" стало уособлювати негативний зміст "pathos", за яким закріплюються усі існуючі значення слов'янського "страсть", українського "пристрасність" (здебільшого як імпульсів душі, котрі є наслідком гріхопадіння). Людина, котру опанували пристрасності, з необхідністю страждає, адже пристрасність справляє руйнівну дію на її душу й тіло, – вважають Отці Церкви. Страждання в сутності є реакцією на пристрасність, емоцією (відчуттям), що відображає цю руйнівну дію. Отже, змістовно страждання виникає не як пристрасність, а через пристрасність чи пристрасності, котрі опановують людину, беруть в полон, тобто роблять її нездатною протистояти їм. Грецьке "pathos" в своїй основі – це пасивний стан, на противагу терміну *dinamis*, що позначає активну енергію. Відтак, "pathos" вказує на щось, що відбувається з особистістю або об'єктом, тобто на подію або досвід, що перетерплюється пасивно (наприклад, сон або смерть у Климента Олександрійського поіменовані саме "pathos"). Що стосується внутрішнього життя людини, то *pathos* має смисл емоції чи почуття, вистражданого чи перетерпленого душею (Григорій Богослов). Така точка зору дає поштовх до подальшого змикання понять пристрасності і страждання, спільною основою яких стає їх емоційно-почуттєве вираження. Прикметно, що витлумачене в такий спосіб "pathos" стає уособленням пасивності, пасивного стану, реакцією на який є страждання, яке слід перетерплювати, подібно до болю, а тому дієслівним відповідником "pathos" стає грецьке *paschein*, котре означає страждати згідно з К. Уером. Звідси й у "страждання", на наш погляд, з'являються означення пасивності та перетерплювання, відображені в західноєвропейській філософській традиції.

Що більше святи Отці оперують поняттям пристрасностей, нехтуючи розрізненням його грецьких відповідників "pathos", "pathe", "horme", то легше ототожнюють його (поняття пристрасності) із поняттям страждання. Закономі-

рно, що після гріхопадіння пристрасті, породжені хибною волею людини, стають причиною та уособленням її страждання як почуття негативного значення, котре прямо протилежне задоволенню. Гріхопадіння призвело не лише до змін в житті людини, але частково і в її природі, – таку думку стверджують Отці Церкви IV – VIII ст., посилаючись до Святого Письма, у якому йдеться про те, що ушкодженість в людині розповсюдилась на всю природу, котра стала підвладна збоченням, хворобам, каліцтвам, смерті, тобто виявилась проклятою: "Проклята через тебе земля", – такими були слова Господа до Адама після гріхопадіння [3, с. 17]. У природу живих істот увійшла боротьба за існування, світ переповнився ворожечєю, злом, стражданнями, вбивствами, нещастями та бідами. Відтак, все частіше й поняття пристрасть отримує кваліфікацію негативного почуття та змикається з поняттями гріха та зла. Тлумачити "pathos" як страждання продовжили святі Отці, абсолютизувавши його негативний смисловий зріз, опираючись на його взаємовідношення з душею та збагатили це поняття компонентом болю по аналогії з фізичним болем. Якщо за часів античності фізичний біль і "pathos" розрізнялись, то у християнстві присутність болю в понятті "pathos" слід розуміти як душевний біль, що дало додаткові підстави християнським мислителям ототожнювати "pathos" зі стражданням.

Більш виважене тлумачення знаходимо у Григорія Нісського та Іоанна Лівствичника. Обидва християнські мислителі переконані, що від початку "pathos" не була частиною людської природи, а з'явилась в людині в результаті гріхопадіння, а тому людина змушена повсякчас перенаправляти, преображати їх, аби відповідати першопочатковому задуму Божому, за яким вона створена на образ і подобу Богу, тобто без гріха і пристрастей. Згідно з патристичною традицією пристрасть, страждання і смерть тлумачились переважно як атрибути, властиві людині, котра зазнала гріхопадіння. У праці Григорія Нісського "Про будову людини" містяться антропологічні міркування, в яких біблійні вислови поєднані з аристотелівськими та платонівськими поняттями. Нахилом до найнижчих і бездуховних проявів називає Григорій Нісський пристрасті, хвороби, біль і смерть у людини, котрі з'явилися внаслідок гріхопадіння разом зі статевим способом розмноження. Наголошуючи на релігійно-моральній шкоді гріхопадіння, Григорій Нісський не вирізняє пристрасті з ряду інших його наслідків у площині протиставлення духовного і бездуховного. Іоанн Лівствичник має більш позитивний погляд щодо пристрастей, аніж Григорій Нісський, вважаючи, що імпульси (hoгme), котрі підтримують пристрасті, самі по собі непогані та є притаманними людині по природі. Лише невірне застосування обертає їх у гріховні пристрасті. Можливо, саме ця точка зору наближає нас до розуміння того, чому поняття гріха і пристрастей, а згодом і зло у християнстві ототожнюються. Очевидно, що усі ці поняття мали самостійне значення, але негативне визначення пристрасті усе таки переважило, що дозволило прирівняти до нього й поняття гріха та зла.

Деякі інші Отці Церкви також зберігали думку про пристрасть як "благі імпульси, що першопочатково закладені в людині Богом, але після гріхопадіння викривлені гріхом" [4, с. 304]. Зокрема, Ісаїя Пустельник ("Про збереження розуму") вважав пристрасті гніву, ненависті, хіті, ревності, чванства та навіть гордості цілком узгодженими з природним еством людини, й більше того – частиною нашої особистості, як вона була створена Богом. Тієї самої думки був Феодорит Кірський. Позбавлена пристрастей, людина не могла б мати відчуттів та переживань божественного й загалом устрем-

ління до Бога, – вважає він. Так, Діонісій Ареопіт вважає "pathos" частиною містичного досвіду (переживання божественного). Максим Сповідник розрізняє пристрасті осудні та хвалебні. А Григорій Палама згадує про божественні та благословенні пристрасті. А також наполягає на тому, що мета християнського життя полягає не в умертвінні пристрастей, а у їх перевпорядкуванні або переорієнтації (metathesis).

Пристрасть у християнському віровченні традиційно вважається атрибутом людської природи з часу гріхопадіння. Адже після гріхопадіння змінився увесь склад людини, весь її фізичний і емоційний світ, а отже і її здатність до пізнання. Тому з християнської точки зору боротьба з пристрастю повинна мати кінцевим результатом повернення до того стану, в якому людину створив Бог, тобто до життя "по природі", але природі, створеній Богом; нинішнє ж становище людини є протиприродним [6, с. 408]. Водночас таке становище є суттєвою перешкодою у богопізнанні як духовній практиці. "По природі тварний розум не в силах безпосередньо пізнати Бога" [7, с. 201], – пояснює Г. Флоровський, коментуючи Максима Сповідника, – відтак, божественна природа, що безмежна у Своїй сутності, залишається незбагненою для людини, а відтак і надмірною щодо повноти Свого буття. Тим самим Максим Сповідник закладає сутнісне онтологічне підґрунтя людської обмеженості, недосконалості, стверджуючи недоступність пізнання Бога засобами людського розуму. Згідно з Максимом Сповідником, стражденність, грубість, смертність є лише проявами немочі людського ества, котрі супроводжують природний хід життя людини після гріхопадіння. Однак, ці видимі прояви вказують на ймовірно існуючі глибші причини такого стану речей. "Стражденність її є якість іманентне викриття пристрастності, розвінчування її внутрішніх протиріч" [7, с. 220]. Отож, людська стражденність, зокрема, є наслідком, "печаттю" гріха, а саме – гріха "самоволі". Як бачимо, у пізніх християнських мислителів пристрасть розуміється не як зовнішній прояв акту гріхопадіння (наслідок), але його глибинна причина, що є результатом приникливої філософської рефлексії над особливостями влаштування людської природи. Отже, пристрастність – ознака людського ества, притаманна йому властивість.

**Висновки.** Грецькі слова "pathos", "pathos" є основою для формування "пристрасті", у значенні яких від початку міститься чуттєвий компонент, що зближує значення сучасних пристрасті й страждання, котрі своєю чергою є невід'ємними частинами проблеми стражденності людського ества, ключовими поняттями в її генеалогії. Незалежно від позитивного чи негативного відтінків значення, "pathos" тлумачилося у античних та ранньохристиянських мислителів як імпульси душі, помічники інтелекту, емоції, почуття, що дозволяє зробити висновок про його та пристрасті подвійну раціонально-чуттєву природу.

Поняття пристрасті в християнській етиці вживається у позитивному і негативному значеннях. Важливо, що з негативним змістовно-смысловим означенням "pathos" співвідноситься розуміння першопричини людської гріховності як обтяження людської душі почуттями й інтенція до осягнення вищого духовного смислу, яке уособлюється поняттями "apatheia" у стоїків і відповідно "безпристрастність" у деяких грецьких Отців Церкви, рівноваги й гармонії у Платона та Аристотеля, а також принципами перевпорядкування або переорієнтації (metathesis), преображення у Григорія Нісського, Іоанна Лівствичника, Ісаї Пустельника, б. ін., кінцевою метою яких є добродієність, стягнення чеснот. Закономірно, що

святі Отці зосереджують свою увагу саме на негативному змісті поняття "pathos", яке потребує виправлення.

Що стосується позитивного компоненту "pathos", то воно вважається таким, що безперешкодно трансформується у містичний досвід, будучи безпосереднім інструментом пізнання Бога. Ця лінія латентно продовжує існувати у християнстві, її сліди помітні в містичному вченні ісихастів. Згідно з сутнісним розумінням природи людини пристрастей позбутись неможливо й ісихаста, на вершинах духовного подвигу, перемигши пристрасті по гріху, усе ж переживають страждання, тому що сутнісна природа пристрастей пов'язана з благом, закорінена в благо.

Саме негативне значення пристрасті є найбільш сутнісним із поняттям страждання, хоча зберігає поряд з ним цілком самостійне змістовно-сміслову навантаження. Пристрасть є есенційною рисою людини, що надає сутнісних ознак гріховності й страждання в християнській етиці, й водночас містить в собі інтенцію до подолання стражденності, як онтологічної підвалини буття людини, у вченні про обоження (преображення) шляхом боротьби

з пристрастями, покаяння, ісихії, посту, молитви тощо, а також у сотеріології (вченні про спасіння).

#### Список використаних джерел:

1. Бальтазар Х. У. фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник : (продолжение) / Х. Урс фон Бальтазар // Альфа и омега. – 1998. – № 16. – С. 108 – 140.
2. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря / Н. А. Бердяев. – Москва : Республика, 1995. – 383 с.
3. Буткевич Т. И. Зло, его сущность и происхождение / Т. И. Буткевич. – Киев : Пролог, 2007. – Т. 1. – 314 с. – (Богословская библиотека).
4. Иларион. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание / игумен Иларион (Алфеев). – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – 675 с. – (Византийская библиотека).
5. Миллер Т. Византийская экзегеза / Т. Миллер // Патристика. Новые переводы, статьи. – Нижний Новгород : Братство во имя свт. князя Александра Невского, 2001. – С. 204 – 253.
6. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности / А. И. Сидоров. – Москва : Сибирская благовонница, 2011. – Т. 1 : Святыне отцы в истории православной Церкви : (работы общего характера). – 431 с.
7. Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков / свящ. Г. В. Флоровский. – 2-е изд. – Москва : Паломникъ, 1992. – 260 с.
8. Kallistos. The Meaning of "Pathos" in Abba Isaia and Theodoret of Cyrus / Kallistos Ware // Studia Patristica. – 1989. – Vol. 20. – P. 315 – 322.

Надійшла до редколегії 21.03.18

T. A. Shadiuk

#### СТРАСТЬ КАК ОБЪЕКТ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ: ИСТОРИКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ АНАЛИЗ

*В статье рассмотрены историко-религиозные коннотации формирования понятия страсти в христианской этике. Отмечен антиномичный характер его толкования и намечены пути концептуализации страсти в религиозно-философском дискурсе. Обосновано мнение о страсти как эссенциальной черте человека, которая наделяет человеческое существование сущностными признаками греховности и страдания. В рамках исследования ставится вопрос об онтологическом основании человеческого несовершенства, в связи с чем указаны способы его исправления, наработанные религиозными мыслителями разных времен.*

**Ключевые слова:** страсть, греховность, страдание, христианство, христианская этика.

T. A. Shadiuk

#### PASSION AS OBJECT OF CHRISTIAN ETHICS: HISTORICAL AND RELIGIOUS ANALYSIS

*The main objective of the article is to analyze the works of Christian philosophers in order to determine the concept of passion in the ethical religious and philosophical discourse. The development of historical and religious values of the concept of passion in Christian ethics are considered. In the article the antinomic character of its interpretation is noted and the ways of creation the passion as a concept in religious and philosophical discourse are outlined.*

*The need to identify the concept of passion is first of all justified by intentions of thinkers to explain the ways of spiritual and moral perfection: knowledge of God, deification, holiness etc. The Greek words "pathe", "pathos" are the basis for the concept of passion, which contains a sensual component from the beginning, that was influenced on the meaning of modern passion and suffering.*

*It is proved that the concept of passion in Christian ethics is determined by the disclosure of its positive and negative sense. For instance, the negative meaning of passion is most compatible with the concept of suffering. Apart from the positive or negative meanings, "pathos" was interpreted by ancient and early Christian philosophers as the impulses of the soul, the helpers of the intellect, emotions, feelings, which allows us to do a conclusion about its dual rational and sensual nature.*

*The statement about essential interpretation of human nature belongs to the methodological foundation of this study. The vision of passion as an essential human feature, which stipulates sinfulness and suffering in human existence, is substantiated. The research also includes the issue of the ontological foundation of human imperfection and indicates the ways of its correcting, which were developed by religious thinkers of different times. Passion contains the intention to overcome the suffering as well as ontological basis of human being. That can be inferred in the doctrines of the knowledge of God, the salvation and deification of anthropolatry. That way crucial Christian methods for spiritual and moral perfection are confession, struggle with passions, hesychia, fast, prayer and so on.*

**Key words:** passion, sinfulness, suffering, Christianity, Christian ethics.



## ФІЛОСОФІЯ

УДК 159.923.2

Ф. П. Власенко, канд. філос. наук

## ТВОРЧИСТЬ ЯК САМОЗДІЙСНЕННЯ ЛЮДИНИ В ІНФОРМАЦІЙНУ ЕПОХУ

*У статті розглянуто творчість як спосіб само здійснення людини в умовах інформаційної епохи. Констатовано, що сучасне суспільство значною мірою характеризується трансформаційними процесами, що супроводжуються суспільно-політичними перетвореннями, пошуком прогресивного шляху розвитку, глобалізаційними тенденціями тощо. Як наслідок, в соціальній реальності з'являються нові відносини між людьми у сфері культури, нові умови розвитку, нова система цінностей, норм і принципів, культурних потреб і засобів їх задоволення. Обґрунтовано, що за таких умов творча діяльність забезпечує самореалізацію особистості, а ступінь реалізації її сутнісних сил залежить від рівня перетворювальних можливостей в процесі виконуваної праці, які пов'язані з технологічними особливостями, зі змістом конкретного виду діяльності. Доведено, що саме зміна особистості передуює зміні суспільства.*

**Ключові слова:** суспільство, особистість, інформаційна епоха, культура, цінності, творчість.

Сучасне суспільство значною мірою характеризується трансформаційними процесами, що супроводжуються суспільно-політичними перетвореннями, пошуком прогресивного шляху розвитку, глобалізаційними тенденціями тощо. Як наслідок в соціальній реальності з'являються нові відносини між людьми у сфері культури, нові умови розвитку, нова система цінностей, норм і принципів, культурних потреб і засобів їх задоволення. Нові конфігурації в суспільстві породили в галузі культури як позитивні, так і негативні явища. Ситуація в означеній галузі характеризується новими критеріями і новою мірою свободи. Це виявляється у можливості особистості звертатися до різних способів самореалізації у творчій діяльності. Крім того, сучасна людина знаходиться у творчому пошуку ідентичності, яка була б адекватною викликам глобалізації і все більше усвідомлює, що буття кожного соціуму є цілісною, складною і самоорганізованою системою, яка в свою чергу співіснує на засадах коеволуції з іншими системними явищами світу.

Отже життя сучасної людини суттєво відрізняється від традиційного її існування. Зміна життєвого шляху особистості продиктована змінами, які відбуваються в економічній, політичній, соціокультурній, морально-етичній сферах. Правомірною є думка західного теоретика інформаційного суспільства Е. Тоффлера, який стверджував, що настає епоха не масових засобів інформації, а поряд з новою техносферою з'являється нова інфосфера, що буде мати наслідки в усіх сферах життя, включаючи нашу свідомість [1]. Крім негативних наслідків глобалізації світу, про що вказують багато теоретиків сучасної цивілізації, "футурошок" виконує також конструктивну роль у життєдіяльності сучасної особистості. Адже на думку вчених у визначенні пріоритетів формування особистості в глобалізованому світі треба керуватися рисами "Homo postindustrialis" – істоти творчої, автономної, активної, емансипованої, здатної самостійно давати собі раду. У цьому контексті сучасна американська дослідниця К. Хейлз зазначає: "Сучасній людині, здається, стало затісно у людських кордонах. Тут і нагодилися різноманітні видові отождоження з позиції "пост-". Постлюдина – не нова людина, це новий вид людини, а, отже – новий спосіб людей говорити про свої тіла, суціль та видозмінені" [2, с. 43].

Важливою проблемою, що потребує теоретичного розв'язання з урахуванням сучасного рівня соціально-філософського знання, є розвиток сучасної особистості як результату засвоєння індивідом надбань культури, соціальних ролей, суспільного та власного досвіду, що перетворює людину на творчого суб'єкта. Розвиток особистості, будучи процесом її самореалізації, – це не тільки становлення зрілості особистісних рис, але і розвиток форм самої соціальності в ході залучення індивіда до системи нових суспільних зв'язків. Тому актуальність теми дослідження визначається потребами соціальної

практики, які зумовлюють необхідність формування особистості, риси якої відповідали б вимогам часу.

Серед філософських підходів, що безпосередньо досліджували проблему взаємодії людини і суспільства, можна виокремити екзистенціалізм (Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Гайдеггер, К. Ясперс), де розвиток особистості зводиться до виконання нею соціальних ролей, що протистоять сутності людини; концепцію "масової людини" Х. Ортеги-і-Гассета, що розкриває соціально-психологічний тип людини натовпу; Франкфуртську філософську школу (Г. Маркузе, Е. Фромм, Ю. Габермас), що досліджує співвідношення загальнолюдського, соціального та індивідуального тощо. Проблемами становлення особистості займалися також українські вчені, зокрема: В. Андрущенко, В. Баранівський, І. Бойченко, Л. Губерський, В. Муляр, І. Надольний, Б. Новіков, А. Ручка та ін.

Сучасні соціокультурні зміни по новому актуалізують проблему визначення ролі й значення творчості в самореалізації і розвитку особистості. І хоча кожна людина від природи наділена тими чи іншими задатками до творення, які вона повинна спочатку виявити у собі, а потім поступово і систематично їх розвивати, однак як зауважує Е. Тоффлер серед проблем, які продукує сучасне суспільство, немає найважливішої і складнішої, ніж проблема нововведення та творчої активності людини.

У процесі життєдіяльності людина усвідомлено сприймає і перетворює навколишній світ і саме пізнаючи, освоюючи світ, вона бачить його недосконалість (чим виправдовує своє людське призначення) і намагається змінити його, творить світ і виявляє тим самим свою сутність. І чим більше в людині можливостей змінювати світ, тим в більшій мірі вона може виразити себе, пізнати і самовдосконаливатись, а творчість в даному контексті – найбільш адекватний спосіб самовираження особистості [3, С. 29-58]. Дефініція творчості постає як діяльність людини, що спрямована на створення якісно нових, невідомих раніше духовних або матеріальних цінностей (нові твори мистецтва, наукові відкриття, інженерно-технологічні, управлінські чи інші інновації). У межах окресленого визначення людина постає як активно-перетворювальний діяльнісно-творчий суб'єкт, який має необхідність та потенціал бути причиною та наслідком поступу в бутті. Діяльність і творчість виявляються спрямованими на створення якісно нових, моральнісно виправданих, естетично досконалих матеріальних та духовних цінностей. Життя суспільства зорієнтоване на споживання, а значить і на виготовлення предмета, тексту, продукту творчості тощо. Таким чином, творчість можна розглядати у якості специфічної форми відношення людини до світу, яка означена усвідомленням, активністю, доцільною зміною, творенням та реалізацією пріоритетів. Її можна розглянути як рушійну силу індивідуального й суспільного життя, умову існування людини та суспільства.

Отже, творча діяльність забезпечує, самореалізацію особистості, а ступінь реалізації її сутнісних сил залежить від рівня перетворювальних можливостей в процесі виконуваної праці, які пов'язані з технологічними особливостями, зі змістом конкретного виду діяльності. Аналізуючи особливості основних ознак творчості особистості, слід наголосити на тому, що творчість найчастіше безвідносна до суб'єкта, реалізація та розвиток сутнісних сил якого, його творчих здібностей і є, по суті, основною метою і сутністю творчості. А однією з основних ознак творчої особистості може бути ступінь її самовираження та самореалізації.

Творчий потенціал людини, виражаючи спрямованість і напруженість взаємозв'язку всіх її якостей, відображає, відповідно, її здатності до інтеграції різних шляхів самореалізації і саморозвитку. Будучи інтегративною властивістю особистості, творчий потенціал відображає також міру можливостей актуалізації її сутнісних творчих сил в конкретний момент, в конкретних умовах. Творчість особистості, очевидно, можна розглядати з двох сторін: у плані оцінки творчості як діяльності, в результаті якої з'являється новий продукт і в плані значущості творчості для самої особистості. У такому разі творчість виступає умовою для самореалізації особистості, для розвитку її творчих задатків, здібностей, обдарованості, способом її самовираження. Цінності тут зміщуються з результату на процес, який сприяє самоактуалізації особистості, хоча результат тут теж не менш важливий – розвиток самої особистості. Зміна в процесі самореалізації пов'язана, перш за все, з рівнем творчого потенціалу, а також з характером діяльності та соціальною ситуацією. Наявність певних творчих задатків у кожної людини забезпечує можливість її участі в різних видах творчості, а ступінь розвиненості задатків значною мірою визначає активність суб'єкта. Справедливо з цього приводу зазначає М. Шелер, що "творча дисоціація, а не асоціація або синтез окремих частин, є основним процесом розвитку життя" [4, с. 42].

Серед факторів, що спонукають особистість до творчої діяльності дуже важливими є потреби та інтереси. Потреби проявляють себе, перш за все, як внутрішнє прагнення, особистісне спонукання людини до творчості, незадоволення якої порушує гармонію і гальмує розвиток індивідуальності. Пригнічення творчого начала може призвести до станів схвильованості, особистісних конфліктів і депресій, а його актуалізація стимулює самовдосконалення, надає сил і ще більшого натхнення творити. Адаже як відомо, в піраміді потреб, запропонованій А. Маслоу, саме самореалізація – почуття задоволеності своїм життям, вінчає вершину людських потреб.

Інтерес – це категорія, яка характеризує зацікавлене ставлення людини до світу, суспільства, самої себе і своєї діяльності. При будь-якій формі прояву людської діяльності інтерес детермінує суб'єкта діяльності не як щось незмінне і раз і назавжди дане, не як щось зовнішнє, нав'язане йому зовнішнім світом або різними обставинами, а як суто внутрішня, суб'єктивна основа і детермінанта активності людини.

Ще однією з ключових категорій, якою можна характеризувати потенцію та інтенцію до творення є мотивація. Усвідомленість мотивації виявляється і усвідомлюється вже в меті, в постановці завдання, у формулюванні проблеми. Одним з перших дослідників, який запропонував класифікацію вже існуючих у науковому дискурсі концепцій мотивів творчої діяльності був А. Антонов. Він наводить наступні характеристики мотивів творчої діяльності: мотиви творчості породжуються внутрішньою потребою творця до самовираження; мотиви творчості є результатом сублимації сексуальних спонукань; мотиви

творчості є вираження властивих людині руйнівнотворчих устремлень; мотиви творчості є результатом прагнення творця реалізувати свою свободу; творчість і її мотиви – божественне одкровення [5, С 30-46].

Слід також зазначити, що досить значну роль в творчому процесі відіграють не тільки внутрішні потреби особистості, а й певне стимулювання її суспільством, тобто реалізація своєї індивідуальності в контексті існування інших індивідуальностей, де реалізуються творчі потреби з метою – утвердитися у суспільстві, заявити про себе, як про унікальну, неповторну особистість.

Вже з моменту постановки цілі людина включається в багатогранне соціальне ціле, яке постулює умови діяльності та творчості. Разом з тим, будучи обумовленою, людина власною активністю зворотню впливає на формування цього цілого, адже сама епоха є продуктом творчої діяльності людини як такої. Відтак, проблема взаємодії особистості і соціуму не тільки знаходить відображення в соціологічних, філософських та психологічних дискурсах, але є важливим питанням повсякденного життя кожної людини. Не завжди така взаємодія носить компромісний характер, досить часто відношення "творча особистість – соціум" має конфліктну природу, тим більше, що творчість – це не тільки конструктивна діяльність, це і певною мірою деструктивний процес порушення стереотипів, шаблонів та догм. Перш за все, цей злам відбувається всередині самої особистості, адже реалізація свого творчого потенціалу здебільшого відбувається за рахунок особистого щастя, благополуччя, достатку тощо.

Внутрішньо-особистісний конфлікт являє собою ніби постійний діалог, навіть суперечку між сьогodнішнім "Я – реальним" і завтрашнім "Я – ідеальним". З одного боку, така дискусія є досить конструктивною, вона стимулює розвиток, самовдосконалення, прагнення до професіоналізму, але з іншого боку, тотальне незадоволення собою і своїм життям, постійне апелювання до завтрашнього ідеалу відволікає і заважає особистості конструктивно діяти. Внутрішньо-особистісний конфлікт латентний, прихований від оточуючих. Це протиріччя внутрішнього діалогу, в якому особистість сама все вирішує для себе, а конфлікт творчої особистості з суспільством носить відкритий характер, тому що це межа взаємодії "Я" – "Ти", "Я" – "Вони", а вона завжди відкрита [6, с. 32-36].

Внутрішній конфлікт людини являє собою зіткнення мотивів вибору майбутньої діяльності, він виражається у виборі і правильному плануванні розстановки пріоритетів. Р. Дарендорф вважає, що конфлікт виступає творчим началом, джерелом свободи, тому що неперобачені нові ситуації вимагають нестандартного підходу. У творчості пік конфлікту – найвища точка психологічної напруги (стану афекту), на внутрішньо особистісному рівні може виражатися в натхненні, інсайті (осяяння), коли виникає новий цілісний образ, або приходять нове нестандартне рішення проблеми. Ріст внутрішньо-особистісної боротьби мотивів може свідчити про пошук і прагнення до ідеалу, а пік конфлікту і пізніше його загасання – про наближення до ідеалу і його об'єктивізації в "продукт" творчої діяльності [7].

Особистість у соціумі виступає не тільки суб'єктом, але й об'єктом впливу суспільства. Взаємодія людини з соціумом здійснюється у двох напрямках – забезпечення свободи особистості і в той же час певне її обмеження. Кожна особистість певною мірою завжди самотня, тому що це саме її неповторний та унікальний внутрішній світ, який ніколи до кінця не буде зрозумілий іншими. У такому стані людина має три шляхи існування. Перший – це тотальне неприйняття цього суспільства,

відречення від його цінностей та ідеалів та майже остаточне виключення себе зі структури суспільних відносин, особистісне відчуження. Така позиція призводить до того, що людина створює свою власну суб'єктивну реальність, свій маленький світ, у якому вона творить. Для такого типу творця існує небезпека стати невизнаним генієм або отримати визнання вже після смерті.

Другий шлях, який людина може для себе обрати – це примирення з дійсністю і включення до суспільства, звикання та прийняття його норм і цінностей. Включеність у світ збагачує людину, робить її життя різноманітним і динамічним.

Третій шлях, який може обрати творча особистість по відношенню до соціуму – це позиція зовнішнього нонконформізму, бунт, боротьба зі світом. Така радикальна установка на безперервну війну не є досить продуктивною для творчості, оскільки занадто виражений епатаж і ворожість до суспільства не може привести до визнання, до утвердження певних творчих досягнень, і, як наслідок, втрачається зовнішня мотивація творити. Але прояв бунту певною мірою є необхідний, адже без руйнування старих цінностей і тотального конформізму важко говорити про творчість, винайдення абсолютно нових шляхів вирішення проблем. У цьому контексті доречною є позиція французького філософа А. Камю, на думку якого людини, в ситуації усвідомлення "конечності" свого буття, залишається лише бунт і позбавлена сенсу боротьба – Сізіфова праця. Але навіть ця боротьба може привести людину до щастя. Серед видів бунту: історичного (революції), філософського (соліпсизм) та художнього (мистецтво) А. Камю віддає перевагу останньому, вважаючи, що ідеї краси і добра ближче всього до істинної сутності людини. Тому тут творчість сприймається як бунт, як повстання проти обмежень свободи, як шлях самореалізації особистості [8, с. 136].

Так, творча особистість може вибрати два варіанти протистояння суспільству. Перший спосіб – це активна боротьба, захист створеного нового, спроба переконати суспільство в тому, що така новація йому необхідна. Однак найчастіше така тактика виявляється трагічною, творчій особистості вдається лише стривожити суспільство, вивести його зі стану спокою та традиціоналізму. Другий спосіб являє собою відчуження і абстрагування від суспільства, яке не приймає нове, втрату надії на визнання іншими своїх результатів творчої діяльності. Обираючи таку позицію, людина творить тільки задля задоволення своїх креативних потреб.

Суспільство для себе встановлює певні межі потреби в новому, новаціях, тому що без традицій жодна людина, соціум в цілому не може функціонувати і розвиватися. Традиційність людського буття зумовлена деякою консервативністю (щось має повторюватися, лишатися незмінним і розміреним), без опори на традиції суспільству складно продукувати і приймати новації. Тому традиції і новації в суспільному бутті завжди перебувають в діалектичному зв'язку.

Однак буває так, що результати творчої діяльності вписуються в життя суспільства "сьогодні" завдяки, так званій, соціальній "моді", що перетворюється в масову культуру. Наприклад, масовий інтерес до чогось "зовсім незрозумілого", "незвичного", "ірраціонального" тощо.

І нарешті слід пам'ятати, що будь-який конфлікт рано чи пізно вичерпає свій енергетичний потенціал, а тому конфронтація суспільства і творчої особистості з необхідністю поступово переходить до співробітництва, взаємозалежності та діалектичної взаємозначеності.

Що стосується сучасного суспільства, то останнє в науковій літературі має декілька визначень. Враховуючи потужний розвиток інформаційно-комунікаційні технологій, інформації, знання більшість науковців називають його інформаційним суспільством, в якому гло-

балізаційні процеси породжують багатоманітність шляхів, моделей формування і розвитку кожної людини – її самоорганізації, що здійснюється в процесі вільного вибору життєвих цінностей, форм поведінки і діяльності. Таким чином створюються нові умови для формування і розвитку відповідного типу особистості – творчої особистості. Причому творчість розуміється не лише як продуктивна людська діяльність, яка породжує щось якісно нове, а передусім як здатність особистості створювати нові цінності, умови існування, що є засобом самовираження людини, цілепокладаючої активності її свідомості відповідно до сучасних соціокультурних умов буття.

Найоптимальнішим шляхом розвитку сучасної особистості є її встигання за прискореним темпом розвитку світу. Перш за все це можливо завдяки творчому мисленню як особливій психолого-раціональній діяльності з перетворення природних і соціокультурних умов буття людини відповідно до її потреб та інтересів на основі свідомого і цілеспрямованого використання закономірностей і випадковостей об'єктивної дійсності. У даному випадку Е. Тоффлер зазначав, що умовою існування людини в сучасному суспільстві є її пожиттєва освіта [1].

За таких умов основним рушієм суспільного розвитку постає творча активність особистості. Завдяки тому що в суспільстві наявні величезні пласти соціального досвіду, соціальної інформації кожна людина виступає суб'єктом суспільного поступу. Саме тому ряд теоретиків вказують на появу сьогодні феномену надлюдини. "Надлюдина тому і над-людина, бо не вкладається в рольові рамки звичайної людини, обмеженої на все життя однією роллю, однією маскою, повернутої до світу якоюсь однією стороною" [9, с. 244].

Однак позиція людини по відношенню до суспільства досить складна. Цілком очевидно, що кожна людина в певному сенсі частина суспільства, сформована ним, соціально завершена і соціально іманентна. У той же час вона потенційно всемогутня, рівна суспільству, соціально-трансцендентна, унікальність і неповторність якої втілені в духовному світі, в невичерпному устремлінні до творчості, в глибинному прагненні до свободи, в життєдіяльності як ціннісному самоствердженні, що обумовлюють її потенційну безмежність. Як справедливо зазначає Є. Левченко, "відкриття себе можливе тільки у здатності людини бути причетною до динамічних умов розвитку світу і творчим та креативним змінам у собі" [10, с. 159].

Творча особистість дає той необхідний поштовх, той ковток свіжого повітря суспільству, завдяки якому воно набуває великої значимості не тільки для своїх членів, але й для наступних поколінь, які вже будуть спиратися на цей творчий доробок для подальшого розвитку. У процесі своєї життєдіяльності людина творить суспільство як певний об'єктивно-інституалізований системний соціальний світ. Він втілений у матеріальній та духовній культурі, в пристосованому природному середовищі, в технофері, в мові, символах, значеннях, смислах, традиціях. На перший погляд роль окремої людини не така вже й важлива. У всякому разі, на тлі суспільних програм, вироблених і апробованих багатьма поколіннями, якась індивідуальна модифікація може виглядати абсолютно несуттєвою дрібницею. Але ж таких дрібниць мільярди і в сукупності вони пояснюють справжню роль людини.

Саме імпульси творчості, властиві кожній людині, ті неповторні кроки, які робить людина в своєму житті, виходячи зі своєї суб'єктивної природи, ті людські діяння і є справжніми рушійними силами суспільного прогресу. Бо саме тут, у конкретних діях людей, і твориться нове, саме завдяки цьому соціум просувається по шаблях прогресу.

Таким чином, підводячи підсумки проведеного аналізу, необхідно підкреслити наступне.

Сучасні соціальні системи, які залежать від особливостей науково-технічного прогресу та тенденцій історичного розвитку цивілізації, характеризуються прагненням до універсального і цілісного розвитку особистості. Одним із істотних орієнтирів соціокультурного розвитку в інформаційному суспільстві є пріоритет творчої особистості.

Цінності інформаційного суспільства зумовлюють необхідність розвитку таких рис та якостей особистості як: професіоналізм (у напрямку використання сучасних технологій); духовність як переважання в людини духовно-моральних, інтелектуальних якостей (цінностей) над матеріальними; соціальна відповідальність як міра відповідності дій соціальних суб'єктів взаємним вимогам, діючим правовим та іншим соціальним нормам і загальним інтересам; здатність до творчої побудови та реалізації власного життєвого проекту на основі культури і загальносоціальних норм. Саме зміна особистості передують зміні суспільства.

Ф.П. Власенко

#### ТВОРЧЕСТВО КАК САМОРЕАЛИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭПОХУ

*В статье рассмотрено творчество как способ самореализации человека в условиях информационной эпохи. Констатируется, что современное общество в значительной степени характеризуется трансформационными процессами, общественно-политическими преобразованиями, поиском прогрессивного пути развития, глобализационными тенденциями и тому подобное. Как следствие, в социальной реальности появляются новые отношения между людьми в сфере культуры, новые условия развития, новая система ценностей, норм и принципов, культурных потребностей и средств их удовлетворения. Обосновано, что при таких условиях творческая деятельность обеспечивает самореализацию личности, а степень реализации ее существенных сил зависит от уровня преобразовательных возможностей в процессе выполняемой работы, связанной с технологическими особенностями, с содержанием конкретного вида деятельности. Доказано, что именно изменение личности предшествует смене общества.*

**Ключевые слова:** общество, личность, информационная эпоха, культура, ценности, творчество.

F. P. Vlasenko

#### CREATIVITY AS A SELF-REALIZATION OF A PERSON IN THE INFORMATION AGE

*In the article is considered the creativity as a way of a self-realization of a person in the conditions of the information age. Modern society is largely characterized by transformational processes that are accompanied by social and political transformations, the search of a progressive path of a development, globalization trends and so on. As a result, in the social reality there are new relationships between people in the field of culture, new conditions of the development, new system of values, norms and principles, cultural needs and the means of their satisfaction. Under such conditions, a modern person is in a creative search of identity that would be adequate to the challenges of globalization and is increasingly aware that the existence of each society is a holistic, complex and self-organized system, which coexists on the basis of co-evolution with other systemic phenomena in the world.*

*It is stated that the important problem that needs the theoretical solution, taking into account the contemporary level of social and philosophical knowledge, is the development of a modern personality as a result of the individual's adoption of the achievements of culture, social roles, public and personal experience that transforms a person into a creative subject. Therefore, the actuality of the theme of the research is determined by the needs of social practice, which predetermine the necessity of the person's formation whose features would be up to the requirements of time.*

*It is grounded that a creative activity ensures the self-realization of personality, and the degree of realization of its essential forces depends on the level of transforming opportunities in the process of work that is associated with technological features, with the content of a particular type of activity.*

*It is proved that the values of the information society determine the necessity of the development of such features and qualities of the personality as: professionalism (in the direction of using modern technologies); spirituality as a predominance in the person of spiritual and moral, intellectual qualities (values) over the material; social responsibility as a measure of compliance of actions of social subjects with mutual requirements, applicable legal and other social norms and common interests; the ability to creatively build and implementation of their own life project on the basis of culture and general social norms. It is exactly that the personality change precedes the change of society.*

**Key words:** society, personality, information age, culture, values, creativity.

УДК 101.1

В. О. Дубініна, канд. філос. наук

### ФІЛОСОФІЯ МОВИ В. ФОН ГУМБОЛЬДТА І ФОРМУВАННЯ НІМЕЦЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ ХІХ СТ.

*Розглядається філософія мови В. фон Гумбольдта і його вчення про внутрішню форму в якості теоретичної основи філософської герменевтики ХІХ століття. Показана конгеніальність ідей вченого і творчість герменевтичних теорій: Ф. Шлейєрмахера, Ф. Аста, В. Дільтея, в яких набули подальшого розвитку уявлення про духовну культуру як визначальну силу соціального розвитку та індивідуальності, як передумові всякого існування. Вказані концепції і склали в підсумку основу німецької герменевтики і її підходів до інтерпретації, пов'язаних перед усім з відмовою від розуміння герменевтики як допоміжного інструменту і перетворенню теорії розуміння в найбільш повну і довершену гуманітарну методологію.*

**Ключові слова:** герменевтика, інтерпретація, мова, дух, внутрішня форма, індивідуальність, дискурс, смисл.

Формування кола ідей, що склали основу сучасної філософської герменевтики, невіддільне від уявлення про сутність мови і розуміння її ролі в формуванні духовної культури, а також від уявлення про людську індиві-

#### Список використаних джерел:

1. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.] – М. : ООО "Издательство АСТ", 2004. – 781 с.
2. Хейлз К. Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетичі, літературі та інформатиці [переклад Є. Марічева] / К. Хейлз – К.: Ніка-Центр, – 2013. – 426 с.
3. Ложилина А.Н., Французова Н.П. Философия творчества. Монография. / Под общей редакцией А.Н. Ложилина, Н.П. Французовой. – М.: ФО, 2002. – 131 с.
4. Антонов А.В. Психология изобретательского творчества / А.В.Антонов. – К.: Вища школа. – 1989. – 149 с.
5. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер; [Сост. и послесл. П. Гуревича; Общ. ред. Ю. Попова] // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95
6. Шейко О.С. Творчество: конфликт личности и общества. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/Sprtr/2006\\_1/sheiko.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Sprtr/2006_1/sheiko.pdf)
7. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта / Р.Дарендорф // Социологические исследования. – 1994. – №5. – С. 142 – 147.
8. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
9. Загурская Н.В. Постчеловек. Version N / Postman. Версия Н : монография / Н.В. Загурская. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2016. – 292 с.
10. Левченко Є.В. Постлюдина та постлюдство: особливості прояву / Є.В. Левченко // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2015. – № 60 – С. 152-161.

Надійшла до редколегії 10.03.18

дуальність, її створення та розвиток. Розгляд подібних питань є принциповим для виявлення тієї дійсної ролі, яку герменевтичний проект зіграв в історії європейської гуманітарної культури. В іншому випадку його рецепція

обмежитись уявленням про герменевтику, як про один з філософських напрямків, що розглядаються в курсах з історії філософії. У такій ситуації важко буде зрозуміти, чому статус герменевтичних отримують теорії, що досить принципово відрізняються одна від одної. Це і біблійна критика, і філософія життя, і феноменологічна традиція, екзистенціалізм і численні школи семіотики.

У цій статті ми розглянемо ряд концептуальних передумов, які зробили можливим формування німецької герменевтики XIX століття і які, з відомими поправками, зберігають своє значення і в сучасній філософській герменевтиці, пов'язаної насамперед з роботою Х.-Г. Гадамера. [11]. Тут можна задатися питанням, чому філософська герменевтика і її ідеї виникають і отримують розвиток саме в Німеччині, на межі XVIII і XIX століть? Тут перш за все слід вказати на традицію тлумачення, що склалася в рамках протестантської теології, а також на коло проблем, окреслених в німецькому трансцендентальному ідеалізмі, який безсумнівно є теоретичною основою герменевтичних теорій.

Важливою ланкою в розвитку теорій розуміння і інтерпретації є виникнення наукової філології, нової науки про мову і розумінні останньої в якості необхідної духовної основи для розвитку народу і людини. Саме створення теоретичних основ філології німецька наука цього періоду може поставити собі в заслугу. Чималу роль в цьому процесі зіграли також просвітницькі та реформаторські ідеї, які створили передумови для широкої освітньої реформи в Німеччині в першій третині XIX століття, засновані на уявленні про людину, як про духовну істоту, вільну і всебічно розвинену індивідуальність.

Одним з мислителів, теоретиків нової філології та реформатором освіти, людиною, ім'ям якої називають саму форму класичного університету, став Вільгельм фон Гумбольдт. В його уявленні про людину закладено прагнення останньої бути самодіяльною і самостійною особистістю, справжнім креатором власного світу. Відповідно, і виховання повинно викликати в вихованця прагнення до самовизначення, а не конформізм по відношенню до світу. Філософ вважав, що слід прищеплювати прагнення не тільки до речей прикладних, але будити в людині творчі сили, розвивати здатність до абстрактного мислення, щоб людина була в змозі орієнтуватися в ситуації вибору, в критичних і нестандартних умовах. Відповідно до цієї установки і навчання повинно орієнтувати на закони, форми думки і слова, при цьому освіта жодним чином не повинна підлаштовуватися під майбутню професію, але має бути універсальною.

Гумбольдт сповіщає ідеал неогуманізму, який з'являється в європейській думці з середини XVIII ст. Він звертається до класичної, перш за все, давньогрецької спадщини, і виступає в якості критика ідей Просвітництва з його пріоритетом практичної користі, що розуміється зазвичай цілком утилітарно. З точки зору В. фон Гумбольдта, греки втілювали ідеал всебічного розвитку людини. Це уявлення, втім, не зовсім відповідало дійсності. Свого часу грецька освіта зовсім не була позбавлена практичної складової, а ідеалізовані форми виховання та розвитку особистості рідко втілювалися в дійсності.

Епоха романтизму, до якої відноситься і творчість В. фон Гумбольдта, з більшими чи меншими поправками завжди була схильна до ідеалізації античного минулого, що ж стосується ідеалізації грецької культурної спадщини, то саме тут надлишкова ідеалізація стає загальним правилом, починаючи з епохи Відродження і особливо – після втрати падіння Візантії, коли західні інтелектуали усвідомили, яку унікальну культуру було знищено і якої спадщини вони втратили в особі класичної і візантійської освіченості.

Завдяки Гумбольдту, його прихильникам і однодумцям вивчення мови набуває зовсім іншої якості, мова людини, на думку Гумбольдта – це основна форма пізнання світу. Вивчення класичних мов удосконалює власне розуміння світу і самого себе. Автор німецьких освітніх реформ був також видатним лінгвістом, вченим, значення ідей якого зберігається і в наші дні. Він став родоначальником нового напрямку в мовознавстві, яке до першої третини XX століття було одним з найбільш впливових в дослідженні мови.

Вчення В. Гумбольдта про внутрішню форму слова і мови і про висловлення в мові духу, ментальності, свідомості кожного народу стало теоретичною основою його педагогічних ідей і реформ в галузі народної освіти.

У відповідності з точкою зору Гумбольдта, головна цінність вивчення класичних мов полягає в тому, що за допомогою останніх ми засвоюємо специфічні форми мислення греків. Шанування греків в цей період прийняло чи не релігійний характер, так само як і пієтет перед античною культурою. Університети і гімназії Німеччини стали своєрідними храмами класичної вченості, а викладачі – жертвами своєрідної релігії нового еллінізму, що не могло не позначитися на менталітеті цілої епохи.

Новації в освітній системі в цей період були спрямовані на формування нової соціальності, проти колишнього світу ієрархії і спадкової аристократії: тепер не походження, а талант і здібності людини повинні були визначати її цінність і важливість і її соціальний статус. Освіта з цього часу перетворюється в єдиний показник кваліфікації, стає новим сертифікатом благородства, і знання грецької мови і культури стало новим відмінним знаком нової інтелігенції, нової освіченості.

Дана тенденція знайшла своє відображення і в роботах творців нової герменевтики, видатних німецьких філологів Ф. Аста [див. 7; 8; 9] і Ф. Шлейермахера [6; 14], кожен з яких вніс свою лепту в розуміння античної спадщини і в науку про класичну давнину. Так, Шлейермахер є автором видатного перекладу Платона на німецьку мову, а Ф. Аст – видавцем і коментатором Платона, що склав повний тритомний словник грецького мислителя. Саме в рамках класичної освіченості, в філологічних студіях цього періоду і виникла філософська герменевтика, при цьому чималу роль в її створенні зіграла наука про мову.

Вільгельм фон Гумбольдт прагнув конкретизувати і розвивати філософське вчення Канта на матеріалі суспільної історії, але по ряду питань він прагнув зберегти духовну основу платонізму, що і виразилося в його вченні про внутрішню форму мови. Гумбольдт вважав, що історія як наука в певному сенсі може збігатися з естетикою, і виробив свою теорію історичного пізнання. Відповідно до неї, всесвітня історія є результатом діяльності духовної сили, що лежить за межами пізнання, яка не може бути зрозумілою з точки зору наукового детермінізму.

Проявляє себе ця духовна сила через творчі здібності та особисті зусилля окремих індивідів, що впливають з природної необхідності або з потреби. Таким чином, історичне життя суспільства є результатом свободи і необхідності життя індивідів і життя цілого. На цих ідеях Гумбольдта корениться уявлення про дух і духовну культуру, розвинене згодом в німецькому ідеалізмі. Гумбольдт розумів під духовною культурою релігійно-моральні уявлення, які призводять до вдосконалення особистості людини і, разом з тим, – до поліпшення суспільного життя.

Одночасно з цим Гумбольдт формулює своє вчення про індивідуальність. Він стверджує, що будь-яка людська індивідуальність є ідея, що корениться в явищі.

Гумбольдт вважав, що в індивідуальності криється таємниця будь-якого існування і першим висловив думку про необхідність різноманітності. Будь-яке зовнішнє начало є трансцендентним по відношенню до людини і має обмежуватися виключно встановленням певних соціальних рамок. Вищу мету, яка повинна визначати межі діяльності соціуму, Гумбольдт бачив в універсальному розвитку індивідуальності.

Питання про зв'язок теорії В. фон Гумбольдта з тими чи іншими філософськими концепціями, по-різному трактується істориками філософії. Однак досить ясно, що вплив на вченого загальної філософської атмосфери епохи, сприяв розгляду великих, кардинальних питань антропології та теорії мови.

У своїх ранніх лінгвістичних працях В. фон Гумбольдт висловлює ідеї, пов'язані з так званою стадіальною концепцією мови. Ці ідеї були засновані на аналізі значного для того часу кількості мов, зокрема, на підставі матеріалів, зібраних його братом. Він першим серед мовознавців-теоретиків став вивчати мови американських індіанців. Вивчення мови на цьому етапі становить предмет власне історичної лінгвістики. Удосконалення мови тісно пов'язане з історичним розвитком відповідного народу. В той же час і тут можна і потрібно зіставляти мови. Тільки на матеріалі мов, що стоять на рівній мірі розвитку, можна відповісти на загальне питання про те, як все різноманіття мов взагалі пов'язане з процесом походження людства. Уже тут В. фон Гумбольдт відкидає ідею про те, що увалення людини про світ незалежні від її мови.

Різне членування світу різними мовами, як зазначав учений, виявляється при зіставленні простого слова з простим поняттям і уваленням про світ. Уже в своїх ранніх роботах В. фон Гумбольдт заявляє, що мислення не просто залежить від мови взагалі, а ще й до певної міри воно визначається кожною окремою мовою.

В. фон Гумбольдт також вказує на колективний характер мови і стверджує, що мова не є довільним витвором окремої людини, а належить завжди цілому народові, мова є спадком, який пізніші покоління отримують від поколінь минулих. Тут важливо розуміти і те, що мови є не тільки засобом вираження вже пізньої дійсності, але, більш того, і засобом пізнання раніше невідомого. Їх відмінність не тільки відмінність звуків і знаків, а й відмінність самих світоглядів. У цьому, з точки зору вченого, полягає сенс і кінцева мета всіх досліджень мови.

Гумбольдт дає своє принципове визначення мови: "За своєю дійсною сутністю мова є щось постійне і разом з тим в кожен даний момент мінливе. Навіть її фіксація за допомогою тексту представляє собою далеко не досконалий мумієобразний стан, яке передбачає відтворення його в живому мовленні. Мова є не продукт діяльності (ergon), а сама діяльність (energeia). Її справжнє визначення може бути тому тільки генетичним. Мова являє собою постійно відновлювану роботу духу, спрямовану на те, щоб зробити артикульований звук придатним для вираження думки. У справжньому і дійсному сенсі під мовою можна розуміти тільки всю сукупність актів мовленнєвої діяльності. У безладному хаосі слів і правил, який ми за звичкою називаємо мовою, наявні лише окремі елементи, відтворювані – і до того ж неповно – мовної діяльністю; необхідна постійно повторювана діяльність, щоб можна було пізнати сутність живої мови і скласти вірну картину живої мови. По розрізненні елементів не можна пізнати те, що є вищим і найтоншим у мові; це можна досягнути і вловити тільки у зв'язку мовленнєвих актів. Розчленування мови на слова і правила – це лише мертвий продукт наукового аналізу. Визначення мови як діяльності духу абсолютно правильно і

адекватно хоча б тому, що буття духу взагалі може мислитися тільки в діяльності і в якості такої" [13. С. 103].

Цей підхід можна оцінити як визначальний для установалення основ герменевтики, так як і самої герменевтичної позиції. Мова і слово обіймають, в свою чергу, всю повноту дійсного змісту, що ріднить позицію Гумбольдта з "Філософією духу" Гегеля, якщо тільки інтерпретувати мову і її життя як дійсну потужність гегелівської Ідеї, яка виступає в якості Абсолютного духу.

Перед нами – досить специфічний світогляд, своєрідний свержлінгвізм, всесловесність, доктрина, в якій, незважаючи на загальну стриманість, все ж таки присутній досить тонкий і своєрідний ідеалізм, який спирається на вічну новизну, невичерпність і могутність мови. Аналог такого підходу можна знайти у Гуссерля там, де він говорить про абсолютне Его, як точки відліку і умови темпоральності.

Для Гумбольдта природніше говорити про автономію або самостояння мови, яка є не тільки і не стільки феноменом, скільки засобом, що пред'являє все інші феномени, в тому числі і саму людину. Мова – це специфічний діяч, людина ж сама у певному сенсі – феномен мови, який живе в мові і її всіляких формах. Ми не можемо залишити своїх мовних кордонів, навіть якби хотіли це зробити. Це було б рівносильно виходу за межі сушого, яке для нас повністю охоплене мовою і представлене в ній, оскільки для Гумбольдта весь духовний світ є мовою. Людина вступає в коло, окреслене мовою, і переміщується в ньому досить вільно. Тільки в цьому колі можливі народження і життя, любов і ненависть, логіка, мистецтво і філософія. Людина, чим би вона не була, не має влади вийти за межі цього кола і залишитися самою собою.

Необхідно більш чітко розмежувати слово і мову у Гумбольдта, так як і те й інше поняття, крім лінгвістичного навантаження, несуть на собі відбиток метафізики. Так, слово в лінгвістичному аспекті перебуває в складі мови, в метафізичному ж – сама мова є не що інше, як слово. Ці аспекти далеко не завжди чітко розрізняються у Гумбольдта, що навряд чи є методологічним недоглядом. Справа в тому, що будь-яке слово, з точки зору філософа, і метафізично, і лінгвістично принципово невичерпне, будь-яке слово припускає наявність всього мовного, тобто смислового контексту, є спонуванням до смислотворчості і саме виступає в цьому процесі в якості активної сили.

Взаємоузгоджений досвід в його культурно-історичної даності стає у Гумбольдта основою для побудови герменевтики, що зближує його позицію з точкою зору В. Дільтея [див. 3; 4]. Важливим є також у В. Дільтея і зв'язок герменевтики з мовою: "Ілюмінацією ми називаємо мистецтво розуміння непохитно фіксованих проявів життя. Так як духовне життя лише в мові знаходить своє повне, вичерпне життя і тому сприяє об'єктивному розумінню значень, то тлумачення завершується в інтерпретації слідів людського буття, залишених в писемності. Це мистецтво – основа філології, наука про це мистецтво – герменевтика" [10. С. 265].

Таким чином, завдяки В. фон Гумбольдту, вчення про мову було виведено з суто лінгвістичних рамок на вільний метафізичний простір. Він, одним з перших, показав, наскільки лад і характер мови залежить від душевного ладу і характеру народів і індивідуумів – носіїв мови, тобто зафіксував зв'язок між духом і мовою, мисленням і мовою, між логікою і лінгвістикою. Нарешті, Гумбольдт створив вчення про внутрішню форму мови, і хоча воно не відрізняється достатньою ясністю, проте, стало основою більш пізніх і більш

розгорнутих концепцій, в тому числі і сучасної філософської герменевтики.

Про свою високу оцінку В. фон Гумбольдта говорить і М. Гайдеггер, який зазначає, що дискурс про мову почався в грецькій античності, щоб потім розійтися по різноманітних шляхах роздум про мову і досягнути своєї вершини в мовознавчій думці Вільгельма фон Гумбольдта, який уявляє собі мову як особливу "роботу духу". Керуючись цим орієнтиром, він йде по слідах того, що виявляється як сутність мови, як дещо, що є вона сама. Це "дещо" і називають сутністю. Гумбольдт відсилає тут до поняття внутрішньої мовної форми, до якої належить питання: що таке мова як вираження думки, якщо ми мислимо в світлі її походження з внутрішньої діяльності духу? Відповідь Гумбольдта така: коли в душі пробуджується почуття, що мова є не просто розмінний засіб для взаєморозуміння, але справжній світ, який дух внутрішньої роботою своєї сили покликаний спорудити між собою і предметами, – тоді ми на правильному шляху до того, щоб все більше відкривати в цьому світі. [Див. 5. С. 262-263].

Герменевтика "вслухається" в мову, намагаючись знайти сенс, прихований в її глибинах, незалежно від особистості того, хто говорить, пише або інтерпретує. У певному сенсі стверджується, що людська мова є "розумнішою" свого носія. Виникає свого роду парадокс: вчення, яке розпочало з людської індивідуальності, змушене було редукувати спочатку речі до феноменів, потім феномени до значень, значення до мовних форм, а останні визнати єдиними формами, в яких проявляється світ, людство, індивідуальність. До цього, власне, і приходять Гумбольдт, для якого мова перетворюється на квінтесенцію культуру, тотальне вираження духу.

До появи герменевтики, людина думала про речі, що вони суть факти, то в герменевтиці речі перетворилися в слововформи, значення, смисли. Людина змушена була поступитися необхідністю стати інтерпретатором, герменевтиком. Відтепер людина оточена власною мовою і її смисловими утвореннями. Однак, при всій своїй віднесеності до людини, при всій тонкощі в інтерпретації тих чи інших смислових моментів, сам суб'єкт розуміння в герменевтиці, сам потенційний герменевтик – завжди охоплений своєю власною мовою, своїми власними смисловими утвореннями. Така, наприклад, гра у Х.-Г. Гадамера, яка виступає в своїй тотальності як суб'єкт самої себе: "З точки зору мови, власне суб'єкт гри – це явно не суб'єктивність того, хто поряд з іншими видами діяльності віддається також і гри, але лише сама гра. Ми просто настільки звикли співвідносити

феномен типу гри з суб'єктивністю, <...> що залишаємося глухі до цієї вказівки духу мови" [11, с. 110].

Позиція Гумбольдта досить близька до цієї точки зору. Людина зовсім не господар мови, не її власник, як не володіє вона і власною свідомістю, навпаки, – це вона захоплена мовою, причому, не тільки зсередини, але і зовні, оскільки для німецького мислителя весь духовний всесвіт також є слово, за яким немов за часоколом значень і слововформ ховається сама людина, перетворюючись в герменевтичного суб'єкта.

Таким чином, можна казати про незаперечний вплив кола ідей В. фон Гумбольдта на формування теоретичних основ німецької герменевтики ХІХ століття, про принципову переорієнтацію проблематики останньої з суто філософських проблем і релігійної екзегези на розуміння мови і її утворень як необхідної духовної основи людини і культури. В рамках підходу, що розвинутий Гумбольдтом, герменевтика вперше за весь час свого існування набуває духовну, метафізичну, тобто, і загальну сутнісну основу, що дозволяє їй стати в ХХ столітті багатомірною універсальною гуманітарною методологією.

#### Список використаних джерел:

1. Гумбольдт В. фон. О духе, присущем человеческому роду / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 337-345.
2. Гумбольдт В. фон. Характер языка и характер народа / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – С. 370-381.
3. Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. / В. Дильтей; Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. I. – Введение в науку о духе. – 768 с.
4. Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. / В. Дильтей; Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – Т. IV. – Герменевтика и теория литературы. – 536 с.
5. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления: пер. с нем. В.В. Бибихина / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 259-273.
6. Шлейермахер Ф. Герменевтика [Текст] / Пер. с нем. А.Л. Вольского / Ф. Шлейермахер. – СПб.: Европейский Дом, 2004. – 242 с.
7. Ast G.W.F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Landshut, 1808. – 228 s.
8. Ast G.W.F. System der Kunstlehre oder Ästhetik. Leipzig, 1805.
9. Ast G.W.F. Grundlinien der Philosophie. Landshut 1807, 2. Auflage ebd. 1809.
10. Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. VII. – Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Leipzig. Teubner. 1922. 540 s.
11. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. – Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Tübingen 1990, 494 s.
12. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, 445 s.
13. Humboldt W. von. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts // Humboldt W. von. Werke. Vol. VI. Berlin, 1848, 630 s.
14. Schleiermacher F. Hermeneutics and Criticism. Cambridge University Press, 1998. – 284 p.

Надійшла до редколегії 31.01.18

В.А. Дубинина

#### ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА В. ФОН ГУМБОЛЬДТА И ФОРМИРОВАНИЕ НЕМЕЦКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ XIX ВЕКА

*Рассматривается философия языка В. фон Гумбольдта и его учение о внутренней форме в качестве теоретического основания философской герменевтики XIX века. Показана конгенитальность идей ученого и создателей герменевтических теорий: Ф. Шлейермахера, Ф. Аста, В. Дильтея, в которых получили дальнейшее развертывание представления о духовной культуре, как определяющей силе общественного развития и индивидуальности, как предпосылке всякого существования. Эти концепты и составили в конечном итоге основу немецкой герменевтики и ее подходов к интерпретации, связанных прежде всего с отказом от понимания герменевтики как вспомогательного инструмента и преобразованием теории понимания в наиболее полную и совершенную гуманитарную методологию.*

Ключевые слова: герменевтика, интерпретация, язык, дух, внутренняя форма, индивидуальность, дискурс, смысл.

V. O. Dubinina

#### PHILOSOPHY OF LANGUAGE V. VON HUMBOLDT AND FORMATION OF GERMAN HERMENEUTIC OF THE XIX CENTURY

*The philosophy of the language of V. von Humboldt and his doctrine of the internal form as the theoretical basis of the philosophical hermeneutics of the XIX century are considered. The congeniality of the ideas of the scientist and the creators of hermeneutic theories is shown: F. Schleiermacher, F. Ast, W. Dilthey, in which they further developed the notion of spiritual culture as the determining force of social development and individuality, as a prerequisite for all existence. These concepts and eventually formed the basis of German hermeneutics and its approaches to interpretation, primarily related to the rejection of the understanding of hermeneutics as an auxiliary tool and the transformation of the theory of understanding into the most complete and perfect humanitarian methodology.*

*Formation of the circle of ideas that formed the basis of modern philosophical hermeneutics is inseparable from the notions of the essence of language and understanding of its role in the formation of spiritual culture, as well as from the notions of human individuality, its formation and development. Consideration of such issues is fundamental for revealing the actual role that the hermeneutic project played in the history of European humanitarian culture. Otherwise, his reception will be limited to the idea of hermeneutics as one of the philosophical trends considered in*

courses on the history of philosophy. In such a situation it will be difficult to understand why the status of hermeneutics is given to theories that are fundamentally different from each other. This is the biblical criticism, and the philosophy of life, and the phenomenological tradition, existentialism and the numerous schools of semiotics.

In this article we will consider a number of conceptual premises that made it possible to form the German hermeneutics of the nineteenth century and which, with certain amendments, retain their significance in modern philosophical hermeneutics.

The fundamental link in the development of theories of understanding and interpretation is the emergence of scientific philology, a new science of language and understanding of the latter as a necessary spiritual basis for the development of the people and man.

One of the thinkers, theorists of the new philology and reformer of education, the man whose name is called the very form of the classical university, became Wilhelm von Humboldt. Thanks to Humboldt, his supporters and like-minded people, language learning takes on a completely different quality, the language, according to Humboldt, is the basic form of knowledge of the world. Studying of classical languages improves own understanding of the world and itself. The author of the German educational reforms was also an outstanding linguist, a scientist, whose ideas are still important today. He became the founder of a new direction in linguistics, which until the first third of the twentieth century was one of the most influential in the study of language. One can speak about the undoubted influence of the circle of W. von Humboldt's ideas on the formation of the theoretical foundations of the German hermeneutics of the nineteenth century, the fundamental reorientation of the latter's problems from purely philological problems and religious exegesis to the understanding of the language and its formations as an indispensable spiritual basis of man and culture. In the framework of the approach developed by Humboldt, hermeneutics for the first time in its existence acquires a spiritual, metaphorical, and therefore universal, essential basis, which allows it to become in the twentieth century a multidimensional universal humanitarian methodology.

**Keywords:** hermeneutic, interpretation, language, mind, internal form, individuality, discourse, sens.

УДК 141.319.8:37.015.31

І.О. Кобзєва, канд. пед. наук

## ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ КАЛОКАГАТІЇ

У статті проаналізовано і вивчено філософський зміст давньогрецького поняття "калокагатія", його історичне становлення і можливість використання в наступні історичні періоди. Дослідження виявило випадки вживання цього поняття в корпусі текстів Сократа, Платона, Аристотеля. Зроблено аналіз смислового контексту слововживання "калокагатії".

**Ключевые слова:** калокагатія, добро, краса, прекрасне, ідеал, античність.

Поняття "калокагатія", існує на рівні історико-філософського надбання. Вивчення окремих факторів калокагатії давньогрецького суспільства – може значно розширити наші уявлення про особливості античної епохи. У сучасній філософії немає категорії, за змістом еквівалентній цьому поняттю. Складність його перекладу підтверджується всіма європейськими мовами, тому, для того щоб зрозуміти зміст, потрібен словесний опис. Зрозуміло, це не означає, що калокагатія не має строгих смислових обрисів: в ній знаходить своє відображення давньогрецький ідеал досконалої особистості, фізичне (зовнішнє) і ціннісне (внутрішнє).

Незважаючи на різноманіття інтерпретацій, у всіх тлумачень поняття "калокагатія" є спільна риса: в їх основі лежить уявлення про гармонійне співіснування високих інтелектуальних, фізичних і моральних якостей, а також відповідний їм спосіб життя [8, с.250–254].

Мета та завдання роботи розкрити сутність поняття "калокагатія", дослідити смислові модифікації в історії давньогрецької філософії та простежити подальший її розвиток. Цій проблемі присвячено праці багатьох учених: О. Лосева, Г. Вагнера, Е. Нікітюка, Д.С. Новикова, Е.Фролова, А. Салаппа Еліопулу, Н.М. Гудкова, А.В. Сьомушкіна, А. А. Гусейнова, в тому числі і сучасних українських вчених: К. С. Семенюк, І.К. Сацук, І.А. Нагіленко. І абсолютно безперечними першоджерелами є праці: Ксенофонта, Платона та Аристотеля.

Дехто з авторів вважають, для того щоб досягнути таємниці філософського мислення, треба критично оцінити спадщину великих греків. Вже в античній філософській класиці можна виявити витоки класичного поняття ідеалу як єдності істини, добра і краси, до яких повинна прагнути кожна людина [10, с.143–144]. Але багато авторів відзначають, що у вітчизняній літературі так і не було вироблено єдиного адекватного способу передачі цього терміну [11, с.34–37].

Починати аналіз сутності калокагатії слід з огляду античної категорії, тому що вперше поняття "калокагатія" зустрічається у висловах, приписуваних Солону (640–559 р.до н.е., Афіни). Тут дуже важливо звернути увагу на ті світоглядні особливості, які мали давньогрецькі цивілізації, під впливом яких і зародилося це поняття. Античність завжди залишалася невичерпною

скарбницею знання. Серед чинників зародження, збереження життєздатності калокагатії і набуття нею нового характеру існування, на які ми звернемо увагу, виступають особливості давньогрецької цивілізації – специфічний космоїзм, домінуючий в сприйнятті навколишньої реальності, породжує характерну естетизацію буття, але він має, без сумніву, і міфологічне підґрунтя; роль релігії в культурі Давньої Греції, її особливості, що вплинули на характер і значення міфології в культурі; наявність поліса – особливої форми державної і соціальної освіти, який багато в чому являє собою громаду і в зв'язку з цим який мав особливу громадську свідомість; і наостанок, дуалізм давньогрецької культури, що випливає з двох начал, її створюючих, – "аполлонічного" та "діонісичного", за якими криються не тільки романтичні трактування динаміки культури, але реальні смислові полюси античного грецького світу [2, с.71–74]. Захоплюючись і насолоджуючись красою природи, вони одухотворяли її, плодили численні образи богів і духів. У своїх богів "... греки цінували ... перш всього їх надлюдську могутність, незмінно супутне їм щастя і красу .... Божественна харизма розумілася ними швидше естетично, ніж етично" [2, с.128]. Боги, які володіють красою, вважалися здатними наділяти нею своїх улюбленців: "Краса взагалі завжди вважалася у греків даром богів. У ній бачили знак вибраності, "божественної благодаті" (харизми), яким боги відзначали людей, які користувалися їх особливою прихильністю, тим самим наближаючи їх до себе" [3, с.265]. Таким чином, естетичне бачення світу і любов стародавніх греків до краси, дозволили їм згодом звернутися до пошуку прекрасного в людині; і краса, що сприймалася спочатку як дар богів, поступово стає необхідною якістю культури – ідеалом людської особистості і стрижнем, що об'єднує. Всесвіт, в якій, крім людей, знаходиться місце богам, духам природи, душам померлих [2, с.71–74].

Згодом саме з уявлень про божественну красу і силу зароджується поняття калокагатії – одне з ключових в грецькій культурі. Спочатку під поняттям "καλὸς καὶ ἀγαθός" розумілася людина, наділена різними фізичними достоїнствами: красою, силою, здоров'ям. Однак поступово "... логічний акцент в понятті калокагатії все більше зміщувався, переходячи з чисто зовнішніх, фізичних до-



стоїнств людської особистості на її моральні, духовні і душевні якості" [1, с.268]; формується образ людини як мікрокосму, гармонійно розвиненої особистості, причому "сама краса була тим загальним стрижнем, на який нанизуються весь складний комплекс думок і почуттів, охоплених поняттям калокагатії" [1, с.268–269]. В результаті поняття калокагатії виявилось пов'язано з гармонією – основним законом, керуючим Всесвітом.

Ідеал калокагатії сформувався у середовищі гомерівської та архаїчної епохи і у зв'язку з різноманітними періодами історії розвитку, її значення було різне. В окремих грецьких державах сутність поняття значно відрізнялося. Ідеалом, до якого прагнули усі афіняни, була калокагатія. Вони використовували цей термін в більш широкому значенні для відображення досконалості в усіх відношеннях – перш за все, поєднання краси тіла з доблестю душі, проникливості з дотепністю, благородства з щедрістю. На протигагу Афінам в Спарті головною калокагатійною цінністю переважно вважалася бойова відвага, що включає хоробрість, мужність і патріотизм.

Підвести проміжний висновок можна словами М. Нахова, який розглядаючи філософію кініків і вказуючи на її протилежність філософії Платона, пише: "Калокагатія виникла як законне дитя грецького поліса, як сублімація панівних уявлень про зовнішню і внутрішню гідність ідеального громадянина" [9].

З'ясував і розглянувши античні філософські теорії виникнення калокагатії звернемо свою увагу до давньогрецьких філософів, які вперше стали висловлюватися стосовно ідеї калокагатії, яка розбурхувала в античні часи самі великі уми того часу. Саме відтоді калокагатія починає формуватися як філософське поняття.

Як ми вже і говорили, вперше поняття "калокагатія" зустрічається в висловах, приписуваних **Солону**; надалі до нього давалися багато стародавніх авторів, хоча сам термін калокагатія дуже рідко використовувався у давньогрецькій літературі і ми можемо знайти його лише у використанні філософів. Наприклад, доказом вживання цього терміна служать твори Ксенофонта, Аристотеля і Платона. Крім того його зміст іноді має протилежну думку, в різних текстах розуміють його по-різному. Давньогрецький термін "калокагатія" представляє з'єднання двох слів: *kalos* – "гарний", "прекрасний" і *agathos* – "хороший", "добрий", маючи на увазі гармонію душі і тіла в їх самодостатньому досконалості. Тому в залежності від контексту зустрічаються і різні грані даного поняття: "прекрасний у всіх відносинах", "благородний", "людина високої моральності", "добрий і чесний" та інші.

Матеріал для розуміння класичного ідеалу калокагатії створюється в працях **Платона**, який використовує цей термін в різних контекстах.

Ідеал фізичної досконалості в розумінні Платона співвідноситься з поняттям "калокагатія" – характеристики благородної, прекрасної і досконалої людини. Для філософа калокагатія – ідеал гармонійного поєднання фізичних і духовних здібностей людини, природно доповнюються його багатством і благородством душі. Калокагат повинен був цілком прагнути до здійснення колективних сподівань поліса [13; 14, с.196; 15, с.135]. В уривку з "Тимея" 88сб, *καλός* позначає красу тіла, а *ἀρετός* – душі; тут Платон має на увазі гармонійно розвинену людину, прекрасну і душею і тілом. А ось приклад з трактату Платона того ж "Тимея" про фізичне здоров'я. "Будь-яке благо прекрасне, а прекрасне не позбавлене співмірності. А, отже, жива істота, якщо воно має бути такою, треба вважати співмірною". Саме співмірність душі та тіла дає людині здоров'я. Ця ідея виражається наступним чином: "... не

приводити в рух ні тіла без душі, ні душу без тіла, щоб вони взаємно обмежувалися і приходили до рівноваги і здоров'ю. Тому людина, що вивчає науки або направляючи свій розум над яким-небудь іншим заняттям, повинен удосконалювати і тілесні рухи – шляхом вправи в гімнастиці, а той, хто ревно формує своє тіло – повинен, навпаки, удосконалювати рухи душею, якщо він хоче по справедливості уславитися людиною як прекрасною, так і хорошою" [5, с.33–38]. Платон підкреслює, що калокагатія є співмірність душі, співмірність тіла і співмірність того і іншого. Тому якщо душа або розум хвилюються занадто рухомо і пристрасно, тіло може хворіти і страждати; і якщо дуже інтенсивно живе тіло буде з'єднуватися з млявою душею, страждати будуть душа і тіло [10].

Таким чином, ідея співмірності, гармонії духовного і тілесного найбільш всебічно обґрунтована Платоном, який підкреслював, що "...слідом за мусичеським мистецтвом юнаки повинні навчатися гімнастиці ... і в цьому відношенні потрібно виховувати, ретельно, починаючи з дитинства і протягом усього життя, що ідеалом має стати єдність і рівність душі і тіла, втіленої в тілесно видимої душі і душевно живому тілі" [5, с.33–38].

Калокагатія Платона пов'язана з уявленнями про щастя, розумності, гармонії. "Володіння якостями "прекрасний" і "хороший" стає запорукою людського щастя, людина не справедлива і зла – завжди нещасна. Гармонія – це "співзвуччя", а співзвуччя – це свого роду злагода, а з початків різних, поки вони різні, між собою гармонії не виходить" [5, с.33–38].

Закінчена концепція "міщанського" (за А.Ф. Лосевим) розуміння калокагатії міститься у **Ксенофонта** в "Домострої". У діалозі з Критобулом Сократ так характеризує ідеального господаря, який представлений в особі якогось Ісхомаха: "... для того, щоб вивчити людей, що носять це велике ім'я "прекрасний" і "хороший", дізнатися, що вони роблять, чому вони удостоюються цього звання, для цього душа моя жадала з ким-небудь з них познайомитися. З огляду на те, що до слова "хороший" додається "прекрасний", я став підходити до будь-якого красеня, якого я бачив, і намагався помітити, не побачу я, що в ньому "хороше" піднесене до "прекрасного". Але виявилось, було якраз навпаки, я помічав, як ніби, що у деяких красенів з вигляду дуже погана душа. Тому, я вирішив залишити на стороні красиву зовнішність і піти на пошуки за ким-небудь з тих, кого називають "прекрасним" і "хорошим" [16]. Тут ми бачимо, що калокагатійна людина не обов'язково зовні красивий – краса цілком може бути оманлива. Калокагатія – це щось набагато ширше і глибше.

**Сократ** основними якостями калокагатії, вважає мудрість і моральність, сімейність, хазяйновитість ("... треба бути хорошим господарем, благоустрівати будинок, любити порядок, бути у всьому розміреним"), працьовитість, освіченість, релігійність, здатність керувати ("... щоб мати цю силу, потрібно і освіту, і природне обдарування, і найголовніше, милість богів. Так, це благо, як мені здається, абсолютно не залежить від волі людини, не від волі богів, – це мистецтво панувати над людьми, за їх доброї волі, воно дарується тим, хто справді присвячений в таїнство чесноти ") [5]. За Сократом, ідеал калокагатії містить не тільки інтелектуальну і професійну досконалість, але і прагнення до досконалості фізичної як невід'ємної складової активної життєдіяльності людини. Цінність фізичного здоров'я міститься в "Розмові з Епігеном про фортеці і слабкості тіла". "Який ти немічний, Епіген! – сказав Сократ. – Та мені не потрібно бути силачем, Сократ, – відповідав Епіген. – Ні, потрібно, ... ані трохи не менше ніж тому,

хто збирається виступати на змаганнях в Олімпії ... Знаю я, що ні в якій іншій боротьбі і взагалі ні в якій професії ти не будеш у збитку від того, що не володієш фізичним здоров'ям. Крім того, смуток, поганий настрій, божевілля у багатьох, часто вторгається в розумову здатність, внаслідок тілесної слабкості ... для досягнення результатів корисна також і міць тіла" [17].

Та згодом давні греки дедалі більше почали трансформувати калокагатію у сферу освіти, вихованості людини. Власне, відтоді й почалося по-справжньому філософське осмислення цього поняття. Така тенденція безпосередньо стосувалася появи концепції Аристотеля, який інтерпретував калокагатію як гармонію зовнішнього і внутрішнього [6, с.10].

Концепції Аристотеля, полягає в тому, що він зближує прекрасне і блага, і між ними втрачається рішуче розрізнення і обидва ці терміни безроздільно зливаються в новому, вже третьому терміні, а саме в терміні "калокагатія". Раніше було лише ходяче грецьке уявлення про те, що калокагатія здійснює собою "добро" і "красу". Аристотель дає більш глибоку і ґрунтовну відповідь. Справа, виявляється, в тому, що блага, з володіння якими складається калокагатія, виключають будь-яку плінність, мінливість і внутрішню суперечливість. Якщо людина володіє, наприклад, багатством і це багатство йому шкодить, то така людина не може бути "прекрасною" і "хорошою". Якщо людина користується великою славою, але витягує з неї постійну користь, то і така людина не "прекрасна і добра" [7, с.187–190].

Після аналізу основних якостей калокагатії у давньогрецьких філософів, ми бачимо схожість поглядів філософського осмислення поняття калокагатії у Платона і Аристотеля – гармонія внутрішнього і зовнішнього, причому під внутрішнім розумілася мудрість, осягнення якої в житті і підводило людину до калокагатії.

Тисячолітня історія філософської думки античності накопичила безцінне знання, зокрема і в питанні сутності калокагатії. В подальші історичні періоди калокагатія найбільш вдало стала передавати лише гармонію духовного і тілесного. У Новий час А. Шефтсбері витлумачив початкове етико-соціальне грецьке поняття калокагатії як етико-естетичне (синтез краси та добра), зв'язавши його з тезою про незалежність моралі від релігії і уродженості "морального почуття" (moral sense) як природного прагнення людини до гармонії. Тлумачення Шефтсбері вплинуло на рецепцію цього терміна в філософії Просвітництва, німецького неогуманізму (Й. Й. Вінкельман, Й. В. Гете, Ф. Шиллер), а також лягло в основу подальшого вживання терміна "калокагатія" в сенсі педагогічного ідеалу "гармонійного" розвитку особистості [4]. Цей термін виявився настільки точний і виразний, що і сучасні дослідники нерідко користуються ним, бажаючи передати досконалість тілесного і духовно-морального складу (так, у Й.Хейзинга лицарський ідеал, спрямовується до благородного образу людської досконалості, родинного грецькій калокагатії). Серед вчених ХХ ст. особливу увагу дослідженню калокагатії приділив О. Ф. Лосєв, чий науковий інтереси зосередили-

ся передусім на проблемах античної культури і, зокрема, її етичних і естетичних категоріях [3, с.436–439].

У сучасному ж розумінні часто кажуть, що в цьому терміні одна частина, а саме "блага", вказує на щось внутрішнє, а інша частина, саме "прекрасне", навпаки, свідчить про зовнішню сторону цього блага. На це ми повинні сказати, що подібне розуміння терміна "калокагатія" знову-таки нав'язано новоевропейськими асоціаціями, які дійсно майже завжди благо з'єднують з чимось внутрішнім, а красу з чимось зовнішнім. Це – абсолютно не античний спосіб мислення.

Отже, принцип калокагатії не є лише давнім винаходом, що втрачає своє значення і методологічну цінність з настанням нових часів і реалій, а і являє собою велику філософську зацікавленість та потребу подальшого наукового вивчення філософсько-антропологічних вимірів калокагатії в епоху Середньовіччя.

#### Список використаних джерел:

1. Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии / Ю.В. Андреев. – СПб.: АЛЕТЕИЯ, 1999. – 401 с.
2. Диденко О. А. (Райкова О. А.) Миф в классической древнегреческой цивилизации: факторы устойчивого существования и специфическая роль в культуре / О. А. Диденко // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 343. – С. 71–74.
3. Дорофеева В. Мещанин или аристократ? (К вопросу о трактовке А.Ф.Лосевым образа calos c'agathos в сочинении Ксенофонта "Oikonomikos" / В. Дорофеева // Журнал "Комментарии". – 1997. – № 12. – С. 436–439.
4. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / В. Йегер. – Пер. с немецкого А. И. Любжина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 393 с.
5. Картушов Р. В. Телесность как ценностная природа физической культуры (социально-исторический аспект) / Р. В. Картушов // Вестник ТГУ. – 2002. – №4. – С.33–38.
6. Эстетика: підручник / [П.Т. Левчук, В.І. Панченко, О.І. Оніщенко, Д.Ю. Кучерюк]; За заг. ред. Л. Т. Левчук. – 3-тє вид., допов. і переробл. – К.: Центр учбової літератури, 2010. – 520 с.
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / Худож.-офор. Б.Ф. Бублик. – Харьков: Фолио; М.: ООО "Издательство АСТ", 2000. – 880 с. – (Вершины человеческой мысли). – ISBN: 966-03-0837-X(Фолио)
8. Матукина А.Н. Представления об идеальном типе человека на Боспоре позднеллинистического времени [Текст] / А.Н. Матукина // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2011. – № 6 (1). – С.250–254.
9. Нахов И.М. Философия киников / И.М. Нахов. – М.: Наука, 1982. – 221 с.
10. Платон. / Собрание сочинений в 3-х. томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1971. – 886с.
11. Полищук А. И. Истина, добро и красота как ценности философии и медицины / А. И. Полищук // Сиб. мед. журн. (Иркутск). – 2011. – № 2. – С. 143–144.
12. Семенюк К. С. Калокагатія: сутність і специфіка історичної трансформації / К. С. Семенюк // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – 2004. – Вип. 70. – С. 34–37.
13. Яковлев Е. Г. "Calos agathos" в истории мировой эстетики / Е. Яковлев // Философия и общество. – 2000. – № 2. – С. 115–121.
14. Философский энциклопедический словарь [Текст]: словарь / [Ред.-сост. Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко]. – М.: ИНФРА-М., 1997. – 576с. – ISBN 5-86225-403-X
15. Эстетика [Текст]: словарь / [Под общ. ред. А. А. Беляева и др.]. – М.: Политиздат, 1989. – 447 с.
16. Dalen V., Mitchel D., Deneett B. World History of physical Education / V. Dalen. – N.Y., 1953. – 248 p.
17. Rice E. Brief History of physical Education / E. Rice. – N.Y., 1926. – 214 p.

Надійшла до редколегії 02.03.18

И.А. Кобзева

#### ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КАЛОКАГАТИИ

*В статье анализируется и изучается философское содержание древнегреческого понятия "калокагатия", ее историческое становление и возможность использования в последующие исторические периоды. Выявлены случаи употребления этого понятия в корпусе текстов Сократа, Платона, Аристотеля. Сделан анализ смыслового контекста словоупотребления "калокагатии".*

**Ключевые слова:** калокагатия, добро, красота, прекрасное, идеал, античность.

I.A. Kobzieva

#### PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF KALOKAGATHIA

*The philosophical content of the ancient Greek concept of "kalokagathia", its historical formation and the possibility of use in subsequent historical periods is analysed and studied in this article. Our purpose is to reveal the essence of the concept of "kalokagathia", to explore meaning modifications in the history of ancient Greek philosophy.*

*In all the interpretation of the concept of "kalokagathia" is a common feature: they are based on the idea of the harmonious coexistence of high intellectual, physical and moral qualities, as well as the corresponding way of life. Particular emphasis was placed to the ancient Greek philosophers who first spoke about the idea of "kalokagathia", which excites the greatest minds of that time in ancient times. It was from then on that "kalokagathia" began to form as a philosophical concept. The study identified cases of usage of this concept in the body of texts of Socrates, Plato's, Aristotle are revealed. "Kalokagathia" of Plato associated with ideas of happiness, reasonableness, harmony. The concept of Aristotle consists in the fact that he brings together the beautiful and the good, and between them the decisive differences are lost, and both of these terms integrate in an entirely new, third term, namely the term "kalokagathia".*

*An analysis of the main qualities of "kalokagathia" among ancient Greek philosophers revealed the similarity of the views of the philosophical comprehension of the concept of Plato and Aristotle – the harmony of the inner and outer, and the inner understood the wisdom, the comprehension of which in life and contributed to the fact that a person could approach "kalokagathia". The arguments given above prove that the principle of "kalokagathia" is not only the ancient acquisition, which loses its value and methodological value with the advent of new times and realities, but also represents a great philosophical interest and requires further scientific study.*

**Keywords:** kalokagathia, good, beauty, beautiful, ideal, antiquity.

UDK 303.732.4

Y. V. Levcheniuk, PhD, docent

## VIRTUALIZATION: ARTIFICIAL WORLD FOR ARTIFICIAL PEOPLE

*The author of the article attempts to analyze the terms of "virtual reality" and "cyberspace" and the manner in which they determine social field of human being. The article also depicts these inseparable aspects of modern human being to influence on his further development, particularly showing the way an individual exists in real/virtual and real/artificial. The new conditions of development are represented by close interaction between man and technology that generates a new stage in human development such as appearing of the posthuman who loses all human characteristics and transforms into some techno being. The present time turns to be a qualitatively new stage that differs from the previous ones, namely by huge deployment of the modern period of the scientific and technological revolution, the consequence of these processes is posthuman turn. The main content of this turn is that people in their activities go beyond objective reality.*

**Keywords:** virtualization, cyber space, human being, individual, reality.

**Background.** We can characterize modern stage of human development as a new level of cultural development, marked with various changes. We can observe "mutations" taking place in all spheres of human activity, including individual's spiritual condition. This process is connected to the intensification of such processes as technification and information system development, which in its turn enable qualitatively new stage of virtualization of all spheres of human activity as well virtualize the human itself. It was generally accepted to consider that social reality is a correlator of humans' everyday experience and stands as a self-evidence and thanks to that appears as a prime reality. Nevertheless, the Spanish Philosopher H. Ortega-i-Gasset defined: "what we consider to be reality or outer world is not prime and not free from any kinds of human interpretation of reality; still this is what we strongly believe in as if it is to be real being. The summation of everything we find in this world is doubtful or not full enough and forces us to restore our ideas about it. These ideas form "inner worlds" where we live, realizing that they are our invention like the one when we connect ourselves to map of the place where we travel." long before theoretical definition of virtualization processes. [1, p.432]. The author emphasizes his attention on the existence of so-called "inner worlds" located inside a real world thus creating a giant junction. Such researcher as W. James considered the existence of so-called "under worlds" to be part of the "general" world, still stating that any reality is subjective because only the things that call for our interest are real. And, when we state that something does exist it means nothing else but the fact that it is connected to us in this way or another [2, p.401]. Historical and philosophical discourse regarding interpretation of multiplicity of realities has its own tradition, which goes back to the era of Parmenides and Platon. Not only does the flow of time actualize, but also demands new understanding of reality caused by modern stage of human development.

**Analysis of recent research and publications.** The philosophy of second half of XX century conditioned by the problematization of multiplicity of worlds which on the one hand are man-made and on the other hand conditioned by the subjective way of its perception. The philosophic discourse as a result has enriched itself with terms that have corresponding meaning towards it: "underworlds" by

W. James; "symbolic fields" by P. Purdjo; "sociality production" K. Wulf; "game space" J. Geising; "humans projects" J. Ortega-i-Gasset' "simulakres" J. Bodiir etc. We will draw a special attention to aspects of society virtualization in terms of this research. N. Carr "The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains". The author points out that being fond of the Internet essentially transforms a person. Indeed, a quite reasonable question arises: is a modern person capable of thinking and enjoying the data the Network provides us with? In the aspect of our study, the convincing conclusions as for the man-machine interaction seem to be interesting, giving neurophysiological evidence how the human brain was changing under the influence of technology. According to the author, the Internet has changed the way people think. Modern people quickly consume unrelated fragments of information from a large number of sources. That has led to the situation when people begin to lose their ability to focus attention, to think and to reflect.

In her work "How We Became Posthuman?" N.K. Hayles focuses on the contemporary stage of cultural development. The Internet introduction into all spheres of societies' life caused dramatic changes in the people's worldview, their perception and awareness of themselves as individuals and as a biological species. The emphasis is put on considering three stories. The first one is when the information lost its body, that is, when the essence was separated from material forms. The second one is about the cultural and technological construction of the cyborg. The third one is devoted to the dismantling of the subject and the emergence of the posthuman.

**The purpose.** We will concentrate our attention on those modern conditions that determine the development of the new human type. They are represented by market-technological progress of the modern society.

**Materials and Methods.** The research materials were represented by different approaches of both national and western researchers regarding the processes of virtualization of the reality and the person who simultaneously exists in two worlds: in the real world and in the virtual one. A wide range of philosophical and general scientific research methods was used in this work including metaphysical and dialectical, and phenomenological methods as well as generalization, comparative analysis, system analyses and others.

**Presenting main material.** "Virtual reality" is a multi-meaning term nowadays. Thus, for example, we may indicate elementary particles and objects in space system, fantasy, dreams with this notion. Still, it is often used as a characteristic of computer science. Today there are many publications dedicated to 3D-Helmets, glasses, boiler suits, which help dive into virtual reality.

J. Lanier introduced the term "virtual reality" at the end of 80s of the last century. He considered that "electronic devices enter the user to other dimension of existence, into the world of information, digital and absolutely undetermined interactive environment of technologically produced simulakres of everything that can only be given to a person in experience of sensory reality. [3, p. 53 – 69]. The present term was widely spread in philosophic discourse and, there are many researches, that cover this issue problem today.

There is no decisive interpretation of "cyberspace". W. Gibson, Canadian fantasy writer, introduced this term in the 80s of XX century. He defines the existence of an individual in conditions of total computerization. W. Gibson characterized cyberspace and made an emphasis on individuals being and on the interaction of the individual with other individuals, and society in whole in new conditions. These conditions are characterized by summation of IT industry development, which create essentially different technologies for individuals interactions. "Cyberspace" is a communication space in the network, considering robust existence of an individual in a virtual world. [4, p.16]. Concluding this, cyberspace presents itself as a virtual social field for individual that allows to express oneself in terms of interaction computer-network-individual.

The cyberspace individual formation problem is not new. It started when the personal computer appeared at homes, with the development of the internet, with the numerous complications of PC capability etc., thus captivating newer and newer spheres of social activity of an individual. "Still, once the individual enters cyberspace he becomes virtual, the process of virtualization captures all the sides, attributes, all social connections gain virtual features." [4, p.16].

The transformation of an individual takes place in cyberspace, and we can track it in peer to peer communications via networks. A person creates his/her prototype, in other words virtualizing, he starts a new life in cyberspace: a person chooses a new name (Nick); may have many faces herewith none of them may correspond him (real user). "A person in cyberspace is a virtual, in the view of internet capacity is omnipresent, and more talented but anonymous personality, and there is no definite positive or negative answer to a question: is it a destructive mutation or a benefit." [4, p.16].

Personal virtualization occurs via virtualization of all his/her sides: liberty, freedom, pride, dignity, conscience etc., and they also obtain virtual form of existence. The consequences of such transformations may carry constructive as well as destructive aspects. In particular anonymity and total freedom, the absence of responsibility in the network calls for the feeling of permissiveness. As a result the destructive virtual people are formed distract the freedom and liberty of other people, also committing crimes in network (hackers, online fraudsters etc).

The other prospective of persons realization in cyberspace is that a person is provided with more and newer possibilities that when unavailable till now, such as: stable and voluntary change of "masks"; anonymity, diversity etc. Still, the images that live in a cyberspace change the real world insensibly, by enforcing the problem of person's deprivation.

So, the modern stage of human development differs greatly from all previous stages and has its own peculiarities. These transformations carry the following existence features: diversity of truth, values; technification of society influenced on the system of human relations greatly, especially where the presence of networks created virtual reality, which in its turn changes not only the way of communication, but also the character of reality perception. Relations as a treatment in "simulation space" lead to the game, conversation simulation. "The game here is as if they are talking to each other, listen to one another, communicate. The thinnest mechanisms of communication are illustrated in this game. Contact for the sake of contact becomes sort of a vain language self seduction, when there is nothing left to talk about [5, p.5]. A. Buhl another very famous author of virtual society theory states that "the process of substitution real world with the help of computers – the place of society reproduction – is nothing else but society virtualization" [6, p.24]. It is worth paying attention to the opinion of A. Krockner and M Weinstein regarding society virtualization. They consider virtualization to be a new stage of subtraction: the subtraction of own flash in the process of using the computer and changing it into the rays of electronic information. [7, p.24 – 25]. Considering mentioned above it is worth making some generalizations: the process of virtualization has double character of existence. On the one hand it is purely technological process, and on the other hand it carries tangible consequences. Still the characteristics of virtualization as a consequence of technological progress foresees that virtualization of society is possible only via computer implications, without them it is impossible. The keystone in all that is that creating virtual reality the real world still exists. Herewith we should stress that virtualization is not limited with the progressive achievements in the field of technics and technology. "Virtualization is any substitution of reality by its simulation/image – not necessarily with the help of computer technics, but necessarily by creating virtual reality" [8, p.30]. Concerning definition of virtualization there are few rather important remarks. First of all, it is the implication of "simulation" term. J. Bodiari is considered to be the founder of the term "simulation" and, to his point of view, to simulate is to make a vision that you mean something that does not exist. Its means that the reality itself turns into a model, opposition between reality and signs vanishes, turning into simulakre. There no borders any more between real and imaginary world, reality turns to hyper reality. " Simulakre is never something that hides the truth – it is the truth that hides something that does not exist". [5, p.16]. Thus, such transition means that simulakre does not concern either reality or truth. The era of simulation destroys all abstracters and restores them in an artificial way. However, it is not a parody, not a copy, not a duplicate. In other words the subtraction of real with signs of real is taking place, though by its operational duplicate, metastable sign machine. The author of classical "Simulakres and Simulation" J. Bodiari provides stage scheme of simulakre evolution that consists of three stages. But, in his later work "The translucence of evil" the author depicts this scheme and enters the fourth stage. The third and the fourth are the most modern and correspond the present conditions of things. They are the start of unmaterial processing simulakres production. Corresponding these two stages the reality itself becomes secondary towards simulakres. "Since this time all social interaction are regulated by code. The long lasting process, when God, Human, Progress, the History itself dies, finds its end at this stage if simulation, leaving the space for the

code. The transcendence died compromising for immanency, respectively much higher stage of extraordinary manipulation of social relations." [5, p.130]. In other words, J. Bodiär considers the simulation is an imitation of unreal, on the contrary to the process of hiding something. "To hide means to make a vision that one does not have something that is real. To simulate means to have something one does not have in reality. The first is presence, the second – absence." [5, p.12]. Concluding this, simulation is not a substitution of reality and it is not copying, it is when reality turns into a model that is accepted, and thought as reality. In other words, virtualization is a process of artificial world creation, and at the same time trying to create an artificial person.

Our next remark refers to the logic of virtual reality. D. Ivanov defines universal qualities with three basic characteristics: first of all immaterial nature (image corresponds to reality); secondary, conditional nature of settings (artificial objects can be changed); effemerity (the enter/exit freedom provides to break and restore existence). [7, p.30].

It is necessary to pay attention to another explanation of virtual reality for better understanding of virtualization. Some meaningful generalizations: "firstly, the notion "virtual" fixes ontological reality status, which is different from natural, beyond human – the one that resists human, independent from his will, from objective one" [9, p. 97]. That is to say, that virtual reality here is described as "under-reality" that has its being, but not existence. "Secondly, virtual reality is a so called diving effect." [9, p. 97]. It means that when a person finds himself inside he/she stops to realize the condition nature of its reality, its illusiveness. "Thirdly, the term "virtual reality" foresees on/off binary logics. The fourth point is that virtual reality allows work with symbols and meanings, ignoring the prior moment of creation and the person of creator." [9, p. 97 – 98].

So, considering everything mentioned above it is worth making some conclusions: firstly, virtual reality is an immaterial creation, but what is seen does not reflect reality; secondly, the threatening factor of persons development is the next aspect to be draw attention to, because diving into virtual reality foresees the emerge of so-called gamers, cyber punks, hackers, "zombi" etc. And, they consider that being in object world is a terrible obstacle; thirdly, virtualization has social consequences, in addition to what the simulation of institutional social structure is taking place. On that basis, the technical consequences of virtualization are secondary towards social simulation, because it is the computerization, that virtualizes the society, but the virtualization computerizes the society. "The spreading of virtual reality is happening like cyber prosthesis. It calls for necessity to compensate the absence of social reality with the help of computer simulations." [7, p. 31]. In other words, technification and computerization appear as a means society virtualization. This all calls for serious changes inside spiritual world of every single individual. "In the era of Postmodernity the essence of a person is subtracted not into the social, but rather into a virtual reality. [7, p. 32]. The basic difference between human of Modern Era and Postmodern Era is that the first takes reality as a natural gift, where his/her life is happening; when the second is down-dropped into virtual reality, bides in it, realizing its conditional nature and controllability and the possibility to exit. Characterizing the consequences of virtualization for human development, modern Ukrainian researcher V. Korabylova names human a "virtual creator" [9, p.98]. The human essence here is led to the capability to organize own realities, that the author calls virtual. The author also provides definition of virtual reality.

"Virtual reality – is intersubjective reality that has no verbal existence and is not regulated by physical measurements. As an inter subjective reality it does not coincide phsyich reality, though they both have many similarities. As an immaterial reality, it is not equal to phenomenal, because there are two worlds in our experience that are present at time: the real and virtual. [9, p. 100].

The topic of virtual reality is not new in philosophic discourse. Traditionally it was opposed social reality. The question of understanding the notion of virtual reality is becoming actual, starting with the second half of XX century, when the so-called high technologies emerged and were introduced in all life spheres of a human being. However, there is a very interesting opinion regarding human to have always been a virtual creature. It is hard to object it, as far as human was creating his own realities during his entire existence. Why? It is a very logical question. There are some theories: "first of all thanks to modernism... any "references" were discredited, and the rest is doubtful, and as a result the discourse of social reality was weakened. On the one hand, of philosophic reflexion, and on the other hand this reflexion was deprived from centurial stereotypes and stamps. Secondly, the cyber reality emerged as a quintessence of virtual reality, as virtual in pure look, totally deprived from "physics". [9, p. 101]. So, thanks to the emerge of cyber reality the research of virtual reality is done on principally new grounds which in its turn actualizes the problem of human development and existence. What a human becomes and turns into as a result of society technification. Russian researcher V. Kutyriov states that the development of modern person has a double perspective. "The personality is washed out; still it is too early to speak about direct self-liquidation. Cybers and artificial intelligence may be a close, but not absolute perspective. A human that is still pondering overtakes it, acting, but the reflexion regarding consequences about what she is doing is lessening in his mind. The individual is still in the mind, but no in his "own". Without realization and understanding." [8, p.63]. If we observe modern tendencies of human development, we can state the fact that moving into anthropogenic sphere, the human nature in the human dies, the person refuses from culture and forms so called "death culture", which leads to zombi emerging. "Zombi is a creature, looking like a man, but who does everything mechanically, without feelings, without a soul, without "inner senses", admonishing to the orders from outer world. Like the one who stands from the grave, corpse, or "undead – neither dead nor alive, or unburied" [8, p. 64].

These are threatening tendencies in the existence and development of humans, as far as the vital characteristic of a human is the presence of consciousness, with its questionable conclusions, subjective assessments etc., and it is no longer needed. One can normally live and function without it. That is why such classification as "zombie" is possible. "Defining "zombi" index of this or that society it is appropriate to differentiate at least two types of zombie. Strong and weak. It is an accepted analogy regarding division of weak and strong artificial intelligence. Weak (light, partial) zombie – thinking zombie. He thinks and acts, but replies to "how" question, without asking why and for what he is doing it, what his thinking may lead to. [8, p. 64–65]. It shows that such thinking person does it without realizing the consequences of his/her actions. In other words it is meaningless thinking. The most important for them is to introduce innovations, but they remain in voice sphere, and many of them keep ability to only to think, but also to realize what is going on beyond borders of professional sphere. On the contrary, to "weak zombie",

there are "strong zombie". "Strong zombie" are oriented on calculations, mathesis. These are representatives' of cognitive and informational knowledge, and they exist in virtual reality longer. Their thinking is semi- or totally formalized, they never return to meaning, sense." [8, p. 66]. Therefore, the difference between weak and strong zombie is impressive. Weak zombie express the desire think of the consequences of their actions, on the contrary to strong zombie – they totally lose the ability to think (in human dimension). V. Kutirov calls them "programmed" zombie. "They sort, combine and process information. Thought-like communication is what remains with zombie from traditional thinking, is something does remain. This is "Homo digitalis" of trans modern era, which on the contrary to postmodern era not "post", but trances through the human." [8, p. 66]. In this understanding, a person turn into the agent of network, "gamers" and "cybers". "Within the rising speed of race posthuman technologies, zombie orientation is becoming more influential and aggressive. Schizoids invade. They are the nearest footstep to "cybers" and artificial intelligence. To the otherness, which is called immortality for self-deceit." [8, p. 67]. In other words the person is turning into an agent or a zombie, refuses for the sake of something robot-like.

Thus, virtualization has led to virtual societies that became alternative to real society. The person is "separating" him/herself from old, traditional connections, ways to interact with real friends, relatives, neighbors etc., and is becoming more oriented at virtual partners. The interaction with the help of technologies is turning a person into impersonal creature; the depersonification is taking place, which opens new possibilities for voluntary construction and virtual person transformation in its turn. In traditional society freedom was determined by responsibility, and in virtual reality the anonymity deprives agent from freedom of responsibility for braking role expectation, that are determined by agent's status. One more difference between real and virtual person is the identification freedom. It means that a person may choose virtual name, virtual body, virtual status, virtual habits, virtual drawbacks etc. "An individual may simulate the belonging to any social community and broaden the sphere of possible interactions radically. Such kind of institutionalistic freedom may open a possibility for virtual co-societies to exist, the "virtuality" term in case of which means first of all "hyper reality [7, p. 137–138]. It is necessary to mention here that virtual does not mean hyper reality, as far as hyper realities exist online on the

contrary to effermal virtual communities, and even if they emerged online, and when interaction takes place directly between people, still these co-communities do not stop being socially virtual (for example such social networks as VKontakte, Facebook). In other words, co-communities of that type exist, until their member support interconnections between those images they created in virtual reality.

In **conclusion**, we may say that modern stage of human development is described by growing level of virtualization. Thanks to this acting nature humans created techniques and, which eventually turned their nature: corporal and spiritual meaning. The body was initially treated as a gift of nature, God. Still the body is treated as a suit, which can be cut and changed nowadays. Plastic surgery is called not to save people from ugliness as it is considered, but on the contrary, as a means to accomplish courageous fantasies of its clients, rather than patients. It is worth stressing that not everyone is having plastic surgery, but the tendencies to boast something artificial, gained, (any implants, trained press muscles, whitened teeth etc.) is gaining all-absorbing character. That is why we should not search virtual reality in cyber space on the modern stage of human development.

#### References:

1. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования / Х. Ортега-и-Гассет; [Сост., предисл. и общ. ред. А.М.Путкевич] – М.: Изд-во "Весь мир", 1997 – 704 с.
2. Шютц А. Избранное: мир, священный смыслом / А.Шютц; [пер. с нем. и англ.: В.Г.Николаев и др.; сост.: Н.М.Смирнова; общ. и науч.ред., послесл. Н.М.Смирновой]. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
3. Грамши А. Искусство и политика: в 2-х т. / Антонио Грамши; [пер. с итал.] – М.: Искусство, 1991. – Т.1. – 432 с.
4. Барышев Р.А. Личность в контексте киберпространства / Р.А.Барышев // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. № 2 (217). Философия. Социология. Культурология. Вып. 20. – С. 15 – 18.
5. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. И вступ. статья О.А.Печенкиной] – Тула. – 2013. – 204 с.
6. Buhl A. Die virtuelle Gesellschaft. uonomie, Politik und Kultur im Zeichen des Cyberspace. / A. Buhl. Opladen. – 1997. – 260 p.
7. Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0 / Д.В.Иванов. – СПб "Петербургское Востоковедение", – 2002. – 224 с.
8. Кутырев В.А. Здравствуйте, зомби! / В.А.Кутырев // Вестник российского философского общества № 1 (73). – М. – С.63 – 67.
9. Корабльова В. Соціальні смисли ідеології / Валерія Корабльова [Монографія]. – К.:VADEX. – 2014. – 350 с.
10. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр [пер. с фр. Л.Любарской, Е.Марковской] – М.:Добросвет. – 2000. – 258 с.
11. Hayles K. How We Became Posthuman / Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics / K. Hayles. – K.: Nik-center. – 2013. – 426 p.

Надійшла до редколегії 13.02.18

Є. В. Левченко

#### ВІРТУАЛІЗАЦІЯ: ШТУЧНИЙ СВІТ ДЛЯ ШТУЧНИХ ЛЮДЕЙ

*У статті здійснений аналіз співвідношення понять "віртуальна реальність" і "кіберпростір", яким чином вони визначають соціальне поле існування людини. Автор акцентує увагу на тому, що ці, вже невід'ємні, аспекти існування сучасної людини впливають на її подальший розвиток, а саме як людина існує одночасно в двох світах реальному / віртуальному, справжньому / штучному. Виникають нові, безпрецедентні умови розвитку людини. Ці умови є наслідком тісної взаємодії людини і техніки. Цей новий етап в розвитку людини, в сучасній філософській літературі називають – постлюдським. Де людина втрачає усі людські характеристики і перетворюється на щось штучне і техноподібне.*

*Сучасний етап розвитку світової цивілізації обумовлений корінними змінами, швидкістю і складністю соціальних взаємодій. Людина переживає перехідний етап: зміни ціннісного відношення до світу на соціально-гуманістичні технології. Це свідчить про те, що сучасність перестала бути тільки людською. Вже наше з'ясування стає симбіозом людини і машини. Перетворення людини на постлюдини характеризується дегуманізацією, заміною цінностей на технології.*

**Ключові слова:** віртуалізація, кіберпростір, людина, особистість, реальність.

Є. В. Левченко

#### ВІРТУАЛІЗАЦІЯ: ИСКУССТВЕННЫЙ МИР ДЛЯ ИСКУССТВЕННЫХ ЛЮДЕЙ

*В статье осуществлен анализ соотношения понятий "виртуальная реальность" и "киберпространство", каким образом они определяют социальное поле существования человека. Автор акцентирует внимание на том, что эти, уже неотъемлемые, аспекты существования современного человека влияют на его дальнейшее развитие, а именно как человек существует одновременно в двух мирах реальном / виртуальном, настоящем / искусственном. Возникают новые, беспрецедентные условия развития человека. Эти условия есть следствием тесного взаимодействия человека и техники. Этот новый этап в развитии человека, в современной философской литературе называют – постчеловеческим. Где человек теряет все человеческие характеристики и превращается в что-то искусственное и технообразное.*

*Современный этап развития мировой цивилизации обусловлен коренными изменениями, скоростью и сложностью социальных взаимодействий. Человечество переживает переходной этап: изменения ценностного отношения к миру на социально-гуманистические технологии. Это свидетельствует о том, что современность перестала быть только человеческой. Уже наше настоящее становится симбиозом человека и машины. Превращение человека в постчеловека характеризуется дегуманизацией, заменой ценностей на технологии.*

**Ключевые слова:** виртуализация, киберпространство, человек, личность, реальность.

УДК 141.7:321.01

В.В. Мудраков, канд. філос. наук, доц.

## ГУМАНІТАРНІ МОДУСИ ФІЛОСОФІЇ ПОЛІТИКИ

*Стаття присвячена осмисленню філософії політики як галузі гуманітарного знання. Автор визначає аспекти вияву і дослідження політичного у контексті опису проблем міри гуманітарності і її способу реалізації філософією політики. Пропонуються наступні аспекти: (1) філософське пізнання політичного; (2) методологія пізнання політичного, що відображають основні тези проблеми.*

**Ключові слова:** гуманітарне пізнання, філософія політики, методологія, політичне, політика, цінності, людина.

**Вступ як постановка проблеми.** Дослідження проблем гуманітарної сфери у зрізах політологічного знання має як теоретичне, так й практичне значення. Філософська рефлексія над гуманітарно-методологічними аспектами політики є важливою передумовою ефективності політологічних експертиз суспільно значущих проєктів і програм, поглибленішого й обширнішого осмислення процесів гуманізації та гуманітаризації політики, розробки методологічних принципів пізнання світу людини і формування політичної культури особистості. У зв'язку з цим філософсько-політична проблематика як духовно-практична сфера діяльності не втрачає своєї актуальності уже довгий час, а активність вітчизняних досліджень визначається найрізноманітнішими напрямками: генеза та теорія політичних учень (Т. Андрусак, Є. Безродний, Б. Кухта та ін.), особливості філософського пізнання політики (Г. Пострига, Д. Шевчук та ін.), теоретичні та методологічні особливості політичного пізнання загалом (В. Андрущенко, Л. Губерський та ін.) та їх український вимір зокрема (Г. Малкіна, Д. Неліпа та ін.).

Низка досліджень сприяє змістовному збагаченню філософії політики, тож і наближенню її до рівня інших спеціальних напрямків дослідження політики. Водночас філософська аналітика політики потребує постійної підтримки саморефлексією і дослідницьких оновлень з боку самої філософії політики задля укріплення чітких та логічно експлікованих конотацій її змісту. Це, у свою чергу, сприятиме використанню її світоглядно-методологічного потенціалу. Такий стан справ актуалізує доконечність дослідження філософії політики у зрізі її гуманітарності. Реалізація цього наміру з одного боку увиразнюватиме методологічні 'меридіани' філософської рефлексії над політикою, з іншого – сприятиме схопленню її концептуального ядра – *політичного* як тако-го. "Сама собою ідея розрізнення *політичного* і *політики*, яка дає змогу мислити політичний вимір людського існування трансісторичним чином [...] завжди навіює думку, що політичне наділене вищою гідністю, аніж політика, бо воно відрізняється від повсякденної політики або ж – є власним предметом філософії та великих теорій. Натомість більшість наук про суспільство не можуть анітрохи піднятися над емпіричними дослідженнями політичного життя. В цьому сенсі концепт політичного безумовно становить частину спільної основи сучасної філософії" [5, с. 311-312]. Цими обставинами, власне, зумовлена *мета* нашої розвідки – проаналізувати основні способи й міру об'єктивації гуманітарної складової філософії політики. Зрештою, зустріч філософії і політики на платформі плінності повсякденного життя, історичного процесу та культури

зумовлює епістемну актуалізацію проблеми світоглядності, історичності й духовності людського буття визначального критерію гуманітарності філософських досліджень. Це у свою чергу уможливіє диференціацію та опис головних дослідницьких блоків філософії політики. Відтак, основним *завданням* постає визначення й характеристика аспектів вияву *політичного* у контексті дескрипцій проблем їх діяльнісної об'єктивації, які, власне, й позначимо як гуманітарні *модуси* філософії політики.

Понад те, зазначимо, що філософію політики, на вихідних етапах дослідження розумітимемо передовсім як той напрям в системі філософського знання, в якому йдеться про світоглядно-методологічні засади та особливості політичного пізнання в аспекті його гуманітарної науковості з урахуванням певних внутрієпістемних та соціокультурних контекстів та передумов. Логічно, а також історично першим тут є питання про предметні та методичні особливості політичного знання і пізнання, глибина й обшир їх обґрунтованості, істинність та науковості в цілому. Необхідно також пам'ятати, що процес формування і розвитку політичного знання та його філософська рефлексія включають когнітивні та ціннісні моменти, а також розробку відповідного поняттійно-категоріального апарату, епістемних критеріїв та певних настанов. Окреслене розуміння філософії політики створює нам параметральний остов смислової контекстуальності нашого дослідження, що презентується двома тезами як сутнісним відображенням проблемності її гуманітарних модусів.

**Теза I. Філософський контекст усвідомлення політичного.** Проблемне поле філософії політики конституюється як теоретичне узагальнення вельми специфічного людського способу самовизначення пріоритетності дій в історичному поступі людства. Такий процес передбачає розробку проблем в онтологічній площині політики, гносеологічних аспектах та аксіології життєвіту людини. Гуманітарні контури філософії політики можна презентувати формулою *bios politikos*. "Політичне буття, – звертає увагу Д. Шевчук, – таким чином, постає як один із способів актуалізації людської природи" [6, с. 10]. Іншими словами, філософське осмислення політичного стартує із антропологічного принципу, який було розроблено ще Платоном та має місце у філософському вченні Аристотеля. Так, перший визначивши, що поліс постає великою людиною говорить й про співмірність політичного порядку людській душі. Він пише: "Невже нам, [...] не довелося повністю погодитись, що в кожному із нас можна зустріти ті самі види моральних якостей, які є в державі? Інакше звідки б вони там узялися? Було б смішно, якби хтось подумав, що заповзятий дух, як одна із тих

властивостей, з'явився у деяких державах не від того, що окремі люди там переважно мають його в собі [...] [4, с. 126]. Усвідомлення політичного відбувається у зв'язці людського існування із існуванням суспільно-політичної організації – полісу. Таким чином, філософська рефлексія вибудовує такі площини опису політичного буття, які адекватно відповідають початково-вихідній ситуації світоглядного запитування – *людинимірності* політичного, а також її аналізі політичного досвіду. Природною необхідністю визначає зв'язок людини та полісу й Аристотель: "(Тому для самозбереження і об'єднуються) особа, що за своєю природою владарює, та особа, котра за своєю природою підвладна" [1, с. 16]. Визначаючи державу як таку, що існує за природою, філософ говорить, що сама людина, власне, є політична істота. Він чітко вказує, що осмислення природи політичних явищ постає основою усвідомлення політичного як такого і політичної науки загалом. Описані Аристотелем об'єднання, як й у Платона, визначають зрештою не лише дискурсивну вагомість, але й онтологічну. Екзистенційна повнота цього об'єднання породжує онтологічні засновки співбуття, спільного простору, одного завдання – спільної пріоритетності дій, відтак надає йому смисл існування. Останній, відбиваючись у світогляді, у свою чергу інтерпретується з допомоги політичних понять. Отже, принцип антропологізму в осмисленні політичного не просто організовує пізнання політичного через природу людського, але й відточуючи правильне втілення останнього породжує норми критичного мислення політичних процесів. Через це, власне, політика усвідомлювалася продовженням етики і вченням про справедливе життя та *блага*.

Новочасні тенденції філософування, змінивши 'вертикальну' символічну онтологію Середньовіччя 'горизонтальною', змінюють й парадигму осмислення політичного. Пізнавальний акцент робиться не на політичному бутті людини, а на політичному порядку, відтак дискурс набуває технічного характеру втрачаючи свої практичні виміри. Таким чином, відбувається своєрідна дегуманізація політичного світу. Причому ці метаморфози проходять і на рівні теоретичного осмислення, і на рівні реалізації політики. Тож, для новочасного мислення поліс постає 'штучною людиною' Левіафана (за Т. Гоббсом), а не 'макроантропосом' (як у Платона).

Окреслена зміна відіграла вирішальне значення з одного боку для міри гуманізації самої політики, з іншого – для способів вибудовування теоретичних критеріїв сучасної політичної науки, оскільки концепція людської природи є чи не найосновнішою передумовою реалізації політичних проектів. Оскільки філософська аналітика *онтологічних аспектів політичного* постає смисловою передумовою політичних теорій, остільки конкретизується питання *гносеологічних параметрів і ціннісно-смислових конотацій політичного*.

Останні проблемні поля можна презентувати спробою осмислення поняття політичного у, так би мовити, чистому вигляді К. Шмідом. У своїй праці "*Концепт політичного*", застерігаючи не ототожнювати його із поняттям 'державне' і не вдаватися до інших дефініційованих наповнень, філософ намагається розробити специфічні політичні категорії які найбільш чітко відбивали б предметну сферу політики у принципі або як він пише "політичного діяння". Вчений пропонує категорії 'друг-ворог': "Поняття "друг" і "ворог" слід брати у їх конкретному, екзистенційному смислі, а не як метафори чи символи; до них не повинні домішуватися, їх не повинні послаблювати економічні, моральні та інші уявлення, і менш за все їх варто розуміти у психологічному

ключі, в особисто-індивідуалістському смислі, як вираження власних почуттів і тенденцій" [7, с. 303]. Така гносеологічна нормативістика наводить контури у розумінні способів конституювання політичних єдностей. Що стосується смислового поля настанови (конкретний момент існування), то його параметри вказують, що розв'язання вирішальних питань можуть потребувати насильницького протистояння. Інакше кажучи, схоплення екзистенційного смислу цих категорій для нашого контексту означає підняти проблему модальності людського буття (способів чи образів дії). Втім, найважливіше для обраного контексту постає виведення з усього окресленого особливостей кореляції ціннісно-смислових детермінацій політичного на рівні теорії гуманітарно-наукового пізнання. Це розширить горизонт розуміння політичного в аспекті поставленого завдання статті. Зрештою, "[...] було б несправедливим бачити тут заклик до повного підпорядкування людського існування вимогам політичного, – зорієнтовує Ф. Рено, – яке саме зводилось би до насильницького протистояння: політичне є лише однією зі сфер людської дії, в якій конфлікт – тільки одна з можливостей, що визначає межі раціоналізації, а не звичайні форми життя" [5, с. 311]. Тож, смисл політичного у своїй найзагальнішій об'єктивізації людської екзистенції презентується тими феноменами, які ми інтерпретуємо як важливі для добробуту загального буття, спільного *блага*. Останнє для філософії політики відіграє важливу роль, адже слугує орієнтиром і взірцем політичного світу, а не є утопізмом чи навіть узаasadниченням тоталітаризму. Це певною мірою 'свідомий реалізм'. Розуміючи його як певний унормовувач і регулятор політичного життя, можна говорити про нього як про смислові рамки розгортання політичного. Оскільки особливість цієї метакатегорії полягає у ціннісному протиріччі, остільки виникає доцільність її пізнання щонайменше у двох зрізах – (1) виявляючи конфліктність у політичному світі та (2) демонструючи онтологічне підґрунтя толерантної співпраці.

Окрім усього, це виводить філософію політики у сферу реальних стосунків політичного світу, адже політичне протиставлення позицій 'друг'-'ворог' це вже не проста абстракція, а процес політичної ідентифікації. Таке самоокреслення відбувається з допомоги політичних категорій, які є такою собі ідейно-смисловою ідеографією втілення політичних цінностей. Відтак, осмислення таких процесів постає не простою абстракцією, тому вияв ціннісно-смислових акцентів політичної актуальності мусить ґрунтуватися на відстороненому критичному аналізі політичної конкретики. "Філософ політики прагне здійснювати раціональну критику, яка ґрунтується на розумінні. Крім того, інтерпретативний характер політичної філософії доповнюється нормативним" [6, с. 22-23]. Це означає дослідження усього, що попри ціннісні розбіжності політичного сприяє єдності – осердя ментальної пам'яті, що окутана історичною подієвістю і культурного досвіду, спільного минулого і майбутнього, реального і уявленого. Іншими словами, антагонізм політичного мусить сприяти 'вирощуванню' єдності зі слідуванням загальному *благу*, а їх культурно-духовними особливостями займається філософія політики. 'Реалізація умов' *блага* позначається як пізнавальним так і ціннісним аспектом вивчення політичного – політичний порядок. З точки зору політології його можна визначити як режим, який маніфестується як державний устрій. Втім, "режим позначає те ціле, яке ми сьогодні в першу чергу звикли бачити у фрагментованій формі: він одночасно позначає форму



життя суспільства, його стиль життя, його моральні смаки, форму суспільства, форму держави, форму правління, дух законів" [8, с. 31], – звертає увагу Л. Штраус. Себто, з точки зору філософії політики, про нього можна говорити як про ціннісно-смысловий кодекс політичної культури. Режим порядку визначається характером динаміки політичного – плюральність, що проявляє відносну єдність і забезпечує розвиток політичного світу – баланс ціннісного різногососся.

Таким чином, гуманітарні вияви філософії політики презентуються політичним буттям як людським буттям та специфікою політичного як метакатегорії політики. У філософському контексті мозаїка їх переплетень виявляє *особливе, суттєве, значуще і унікальне* у суспільно-політичній динаміці.

**Теза II. Методологічне осмислення політичного пізнання.** Методологічні топи теоретизування над політичним буттям ґрунтуються на філософії як такій, оскільки саме вона, на відміну від спеціальних галузей політичного знання, має потенціал до самовивершення як всезагальної теорії політичної онтології. Ба більше, вона відіграє роль теорії політичного пізнання. Особливістю й значущістю філософських впливів на методологію осмислення специфікацій пізнання політичних явищ є взаємозв'язок політичної дійсності із рецетивністю (її якістю) щодо політичної дійсності. Утім, задля убезпечення від плутанини між теоріями *політичної онтології* і *політичного пізнання* зазначимо, що перша ставить питання "*Що? таке політична дійсність?*" з усіма його похідними – соціальна спрямованість, мета, сенс, поступ, відмінність від економічних, моральних чи правових явищ. Друга – ставить питання "*Як? пізнається політична дійсність?*" з усіма його похідними – 'що і як вивчати?', 'у чому особливості пізнання?', тощо. З приводу розуміння їх як єдиної методологічної настанови Л. Губерський зазначає: "Нерозуміння відмінності між політичними законами в їх онтологічному вимірі, тобто тенденціями та закономірностями, що існують у самому реальному ході політичного процесу, та законами як елементами теоретичної системи тієї чи іншої спеціально-наукової галузі політичного пізнання, призводить до заперечення закономірної природи політичного буття загалом" [2, с. 7-8]. У цьому контексті важливим постає методологічний прийом *компліментарності*. Його пропонує Е. Доманська як відповідь на питання "*Якої методології потребує сучасна гуманітаристика?*". Вона пише: "Можна сказати, що дослідницькі теми/проблеми є компліментарними, якщо їхня постановка одними дисциплінами (гуманітарними) спричиняє також потребу їхнього дослідження іншими (природничими). [...] При чому можна сказати, що чим більший відсоток компліментарності, тим менший відсоток неспіввимірності, з чого слідує, що неспіввимірність є наслідком браку компліментарності у дослідженні певної проблеми" [3, с. 202-203]. Для окресленого вище контексту цей методологічний момент постає у якості точки конвергенції теорії із практикою, до чого, власне, закликає Л. Губерський. Тобто його місце в алгоритмі дії методології поміж "*Що?*" і "*Як?*". Інакше кажучи, філософія політики мусить реалізуватися у якості джерела тих параметрів і констант, що могли б визначатись як *принципи творення*<sup>1</sup> політичної теорії пізнання, а не лише б слугували її го-

товим результатом чи інструментом. Витворення політичної теорії пізнання – практична методологія, що постає на основі аналізу даних. Це одне з головних завдань філософії політики, яка, попри все, не може не враховувати гуманітарних орієнтацій своєї сутності. Ця настанова імпліцитно містить вказівку на вихід до природи соціальних законів через усвідомлення суспільно-політичних принципів, відтак, на необхідність значно ширших методологічних горизонтів. Передовсім йдеться про необхідність застосування синергетичної методології. Щонайперше, це сприятиме виявленню *закономірних особливостей* гуманітарності філософії політики. Оскільки соціальні закони здійснюються через непрогнозовані відхилення (флуктуації) та точки, що 'спровоковуються' до вибору, а не чітко детермінуються (біфуркації), остільки вони постають як закони, що реалізуються навіть усупереч ймовірності, як результат унікального синтезу великої кількості найрізноманітніших чинників. Така строкатість включає в себе й розуміння та розрізнення законів внутрішнього, духовного життя людини, [адже хіба не таке формулювання виказує принцип предметно-концептуальної цілісності багатомірності світогляду сучасної методології науки?]. Себто останні постають інколи неявними причинами перетворень соціально-історичної дійсності. Саме філософія політики покликана пояснювати ці процеси – з одного боку увиразнювати самотність суспільно-політичних законів на засадах діалогових режимів, з іншого – вказувати на зв'язки та відношення духовно-практичним освоєнням світу почасти навіть індивідуальним. У цьому ключі, поміж іншим, з'являється площина для розвитку феноменології політики – розуміння глибинної сутності політики в контексті його значення для людської свідомості, тобто осягнення значення політики в суб'єктивному досвіді окремої людини та для суспільства загалом. Методологічний потенціал для політичного пізнання, відтак, розгортається у сферах: кореляції політичної емпірії із теорією, політичної психології зокрема та проблем ідеології і суспільної свідомості загалом, загальнокультурної практики політичних метаморфоз. Інакше кажучи, методологічне осмислення політичного як такого загалом і політичного пізнання зокрема розгортається у перспективі міждисциплінарних досліджень. Цей крок постає увиразником гуманітарної складової філософії політики, оскільки попри аналітику явищ та реалій політичного буття людства вдається до аналізу ціннісно-смыслових сутностей політичного, ба більше, синергії політичного процесу. Таким чином, є підстави стверджувати, що сама філософія політики за таких інтерпретацій презентується ще й як методологія політичного пізнання в системі політологічного знання. Алгоритм її дії підтверджує її практичну значущість окреслену в актуальності статті на самому початку, адже рух відбувається *від* філософсько-політичної теорії через систему усього політологічного знання *до*, власне, прикладних політологічних досліджень, а відтак, *до* практичної зміни політичної дійсності шляхом духовно-світоглядної переорієнтації суб'єктів соціально-політичної творчості. "Філософія не просто вивчає політику, вона здатна сягати основ політичного світу, змінюючи їх" [6, с. 5] – наголошує Д. Шевчук. Філософія політики постає моделлю споглядання і перетворення політичної дійсності – методологія у дії, практична методологія. Проте, це тільки один із моментів багатовимірності сучасних методологічних потенціалів у царині політології. Момент, який транслює гуманітарно-методологічний характер сучас-

<sup>1</sup> Ясна річ йдеться не про повну нівеляцію застосування теорій із різних дослідницьких практик і програм, а радше про запасну опцію творення нових теорій які у першу чергу мають впливати із аналізу цих явищ, у цьому контексті політичних.

ного політологічного дискурсу, позаяк саме філософія політики постає квінтесенцією політичної культури, духовно-практичного досвіду суспільства. Відтак, цей аспект філософії політики оприявнюючи теорію політичної аксіології ставить питання "Чому такою є політична дійсність?" з усіма його похідними – 'під дією чого змінюється?', 'чому не змінюється?' тощо.

Таким чином, теоретичний синтез методологій з одного боку відображає загальне прагнення сучасної науки до принципу взаємодоповнення різних дослідницьких технік та інтерпретацій, з іншого – здійснюючи соціально-політичну критику, виявляє гуманітарні конотації філософії політики.

**Висновки.** Отже, епістемна актуалізація проблем світоглядності, історичності та духовності людського буття та пізнання визначають критерії, способи і міру гуманітарної компоненти філософії політики. Вони виявляються через такі аспекти: (1) філософське усвідомлення політики як актуалізація людської природи і буття людини. Філософія вибудовує *особливу* площину пояснення політичного буття, що ґрунтується на світоглядному запитуванні – *людині*мірність політики. Принцип антропологізму в осмисленні політичного породжує *значущі* критерії критичного мислення політичних процесів. Епістемно-ціннісна актуалізація політичного на рівні теорії гуманітарно-наукового пізнання виявляє *благ*о як ключову для філософії політики категорію у розумінні конституювань політичних єдностей. Її *унікальний* предмет постає через аналіз ядра ментального, культурного та історичного досвіду, а також спільного минулого і майбутнього, реального і уявленого; (2) методологічний потенціал політичного пізнання розгортається у перспек-

тиві симбіозу дисциплінарних підходів: кореляція політичної емпірії із теорією, політичної психології зокрема та проблем ідеологій і суспільної свідомості загалом, загальнокультурної практики політичних трансформацій. Такі методологічні кроки це ще й з одного боку відповідь позитивістським тенденціям у сфері політичної методології щодо неспроможності філософії політики як методологічно ціннісно потенційного інструменту, з іншого – спроба долучити філософський дискурс до міждисциплінарних пошуків сучасної науки 'враховувати ще більше' смислових конотацій.

#### Список використаних джерел:

1. Аристотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – 239 с.
2. Губерський Л.В. Філософія та політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти): монографія / Л.В. Губерський, А.Є. Конверський, В.А. Бугров та ін. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – 543 с.
3. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська; пер. польськ. Та англ. В. Склокіна; наук. ред. В. Склокін, С. Троян. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 264 с.
4. Платон Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. – К.: Основи, 2000. – 355 с.
5. Рено Ф. Політичне / Філіп Рено // Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – Том перший. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 310-312.
6. Шевчук Д.М. Смісл і межі політичного: філософська інтерпретація: монографія / Дмитро Шевчук. – Острого: Вид-во НаУОА, 2014. – 374 с.
7. Шмитт К. Понятіе политического / Карл Шмитт; пер. с нем.: [А.П. Шурбелев, Ю.Ю. Коринец] под ред. А.Ф. Филиппова. – Санкт-Петербург: Наука, 2016. – 567 с.
8. Штраус Л. Введение в политическую философию / Лео Штраус; пер. с англ. М. Фетисова. – М.: Логос, Праксис, 2000. – 364 с.

Надійшла до редколегії 01.01.18

B. B. Mudrakov

#### ГУМАНИТАРНЫЕ МОДУСЫ ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ

*Статья посвящена осмыслению философии политики как отрасли гуманитарного знания. Автор определяет аспекты проявления и исследования политического в контексте описания проблем меры гуманитарности и ее способа реализации философией политики. Предлагаются следующие аспекты: (1) философское познание политического; (2) методология познания политического, отражающие основные положения проблемы.*

**Ключевые слова:** гуманитарное познание, философия политики, методология, политическое, политика, ценности, человек.

V. V. Mudrakov

#### HUMANITARIAN MODUES OF PHILOSOPHY OF POLITICS

*The article deals with the considering of philosophy of politics as the sphere of humanities. The author defines aspects of manifestation and investigation of political sphere in the context of description of problems of humanitarian measure and it is kind of realization in philosophy of politics.*

*The purpose of this research is to analyse the main ways and means of objectifying the humanitarian component of the philosophy of politics.*

*The main task is to identify and characterize the aspects of political expression in the context of descriptions of the problems of their active objectification, which we designate as humanitarian modi of philosophy of politics.*

*The aspects representing basic theses of the problem have been proposed: (1) philosophical cognition of political sphere; (2) methodology of cognition of political sphere.*

*Conclusions: epistemic actualization of the problems of worldview, historicity and spirituality of human being and cognition determine the criteria, methods and measures of the humanitarian component of the philosophy of politics. They are manifested through the following aspects: (1) philosophical awareness of politics as the actualization of human nature and human existence. Philosophy builds a special plane of explanation of political existence, which is based on philosophical inquiry – the humanity of politics. The principle of anthropologism in the conceptualization of political creates meaningful criteria of critical thinking of political processes. The epistemological-value updating of political at the level of the theory of humanitarian-scientific cognition reveals the blessing as a key category for the philosophy of politics in the understanding of the constitutions of political unities. Its unique subject appears through the analysis of the core of the mental, cultural and historical experience, as well as the mutual past and future, real and imaginary; (2) methodological potential of political cognition unfolds in the perspective of symbiosis of disciplinary approaches: the correlation of the political empirism with the theory, political psychology in particular, the problems of ideologies and public consciousness in general, the general cultural practice of political transformations. Such methodological steps are also on the one hand the response to positivist tendencies in the sphere of political methodology regarding the inability of the philosophy of politics as a methodologically valuable potential instrument, on the other – it is the attempt to join philosophical discourse to the interdisciplinary search of the modern science 'to take into account even more' semantic connotations.*

**Keywords:** humanitarian cognition, philosophy of politics, methodology, political sphere, policy/politics, values, human been.

УДК 18: 141.338

Б. Е. Носенок, студ.

## ТРІЩИНИ ТА "ГАРМОНІЙНИЙ ТРЕМОР" УЯВИ ЯК ОНТОЛОГІЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА ОБРАЗУ

У статті розглядається феномен образу як однієї зі складових частин імажинеру – більш широкого поняття. Модерністська філософія образу призвела до необхідності переосмислення її центрального поняття у напрямку конструювання його онтології. Образ постає як границя між полярними явищами та речами. Образ не пропонує нічого принципово нового: він швидше маскує фрактальну подібність мислеформ та природних структур за допомогою низки опосередкувань. Сама фрактальність зшиває образність літературну та геологічно-ландшафтну (яка розглядається у статті в якості прикладу). Просторово-темпоральна модель розтинається на дві реальності – первинну й вторинну (*le rêve* та *la vigilance*), дифузія яких уможливлюється образом – через тріщину. Відтак, сама тріщина розглядається як онтологічна характеристика образу. Локалізовані в порожнечі уяви образи-мрії або образи-сни етимологічно уподібнюються, зливаючись у слові *le rêve*. Образи порожнечі уяви ніби прориваються тектонічним "рухом тріщин" зі снів у мрії бадьорості, коли у первинній реальності виникає розлом. "Рух тріщин" має характер катаклазу, що відрізняється метаморфозами. Катаклаз образності поєднує механізми катаклазу мінералів та утворення нових форм (як геологічних, так і літературних) через перетворення (трансформацію). Образ літературного твору (реальність вторинну) дифундує у *la vigilance*, породжуючи "гармонійний тремор", коли образ літератури перетворює первинну реальність, прокочуючись нею, так, як розповсюджуються хвилі від землетрусу: вони здатні реєструватися спеціальними приладами, але не відчуються при цьому людьми.

**Ключові слова:** онтологія образу, тріщина, "гармонійний тремор", уява, імажинер, образ, траєкт.

**Постановка проблеми.** У дослідженнях, що передували модерністським революціям у філософії образності, образ розглядався у контексті його зв'язку з всезагальним – у широкому сенсі, та у рамках образності художньої – у сенсі вузькому. Але модерністська філософія зробила значний крок до переосмислення сутності образу: він постав границею між тим, що можна окреслити як первинну реальність (у термінах Г. Башляра) та уяву (реальність вторинну), вододілом між логосом та міфосом, днем та ніччю, сном та бадьорістю. Образ осяяний рисою оборотництва, наче міф, перетворюючи, врешті-решт, на структуру імажинеру (за концепцією Ж. Дюрана) все, що людина осягає візуально, аудіально, кінестетично чи дискретно. Відтак, варто говорити не про конституювану образом онтологію, а про онтологію самого образу, який виступає сполучною ланкою між мислимим (та самою мисленневою діяльністю) та природно належним.

**Аналіз досліджень та публікацій.** У ході роботи над дослідженням було використано праці Р. Барта ("Риторика образу"), Г. Башляра ("Мрії про повітря", "Поетика простору", "Земля та мрії волі", "Вода та мрії. Досвід про уявлення матерії"), Ж. Діді-Юбермана ("Те, що ми бачимо, те, що дивиться на нас", "Клаудіо Парміджані: будинок з привидами (прах, повітря, стіни)", Ж. Дюрана ("Антропологічні структури імажинеру"), А. Дьобліна ("Гори моря та гіганти"), Ж. Дельоза ("Логіка сенсу"), Б. Мандельброта ("Фрактальна геометрія природи"), А. Мізіано ("Температура, незатребуваність, тріщина, мінливості долі, травма, крихкість суцього та, звичайно, час"), В. Подороги ("Ландшафтні світи філософії: Серен К'еркегор, Фрідріх Ніцше, Мартін Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка"), Сей Сьонаґон ("Записки в головах; Камо но Тьомей: Записки з келії; Кенко-Хосі: Записки від нудьги"), В. Соколова ("Китайська каліграфія"), Е. Кольє ("Антропологічний траєкт, даоський корпус та когнітивістика. Комплексний підхід"), Б. Вударда ("На необґрунтованій землі: шлях до нової геофілософії"). Вищезазначені доробки торують шлях до нової онтології образу – всюдисуцього та глобального, такого, що просякає собою всі сфери життєдіяльності людини та навіть саму її конституцію, уподібнюючи мислеформи природним структурам.

**Мета статті.** Серед основних цілей дослідження – оконтурити поле онтології образу (яка наголошує на відсутності розриву між структурами природи та мисленневих форм) через звернення до такого її аспекту, як розколотість первинної та вторинної реальності тріщиною. Виходячи з цього, слід надати дефініцію поняття "гармонійний тремор", який, таким чином, є сполуч-

ною ланкою станів бадьорості та сну й переходить з області геології до поля філософії та культурології.

Процес написання статті передбачав використання універсальних методів та загальнологічної методології пізнання (у тому числі, індукції та дедукції, абстрагування, аналізу й синтезу, узагальнення, аналогії, системного підходу); методів теоретичного пізнання (зокрема, гіпотетико-дедуктивного методу, а також сходження від абстрактного до конкретного); загальнофілософської методології (діалектичного, герменевтичного, феноменологічного, психоаналітичного та структуралістського методів); підходів, розроблених у рамках естетичних досліджень (особливо: семіотичного, суб'єктного та об'єктного, а також психологічного методів); літературно-критичної методологічної бази (комплексного, системного, біографічного, міфопоетичного, культурно-історичного методів, психоаналітичної критики та екзистенційного аналізу); і, нарешті, культурологічних методів. Важливу роль у контексті дослідження грає французька філософія: надбаня соціологічного кола та міждисциплінарного дискусійного клубу "Еранос", шизоаналіз Жильєра Дельоза, антропологічні концепції Жильєра Дюрана, психоаналіз стихій Гастона Башляра, філософія образу Жоржа Діді-Юбермана. Необхідно також підкреслити звертання до актуалізованого з 2016 р. методу спекулятивного реалізму та геофілософії (зокрема, до праць Бена Вударда).

**Виклад основного матеріалу.** Французький дослідник Жильєр Дюран (1921–2012) у ряді праць пропонує власне бачення антропології, соціології та теології, акцентуючи увагу на дослідженні уявного, яке він розширює до поняття "імажинер", що включає вже не тільки саме уявне, але також того, хто уявляє, уяву та сам процес уявлення. Йдеться про його ґрунтовну розвідку "Антропологічні структури уявного" (коректніше навіть казати – імажинеру). У соціології уяви, яку він розробляє, Ж. Дюран пропонує поділ імажинеру на декілька так званих режимів: діурн – денний режим, а також ноктюрн – режим, відповідно, нічний, який у свою чергу включає драматичний та містичний аспекти. Важливо, що сам імажинер та його режими виявляються формами протистояння смерті та часу, адже темпоральність і викриває людську кінцевість. Діурн пропонує прямо боротися та перемагати ворога мечем, містичний ноктюрн – евфемізувати, метафорично: перетворювати повну жаху безодню на чашу, рідину з якої ми можемо легко поглинати. Діурну відповідає рефлекс вставання, містичному ноктюрну – травлення (нутритивний рефлекс). Але нас цікавить ноктюрн драматичний, який долає час та смерть у танці (що виступає у культурі матеріальним втіленням образу лабіринту-гераносу), музиці,

живописі, у всіх формах мистецтва, які звертаються до циклічності та повторюваності як інструменту вираження. Драматичному ноктюрну відповідає рефлекс копулятивний, позаяк цей режим проявляється й у вигляді сексуальних практик, які також будуються на ритмічній повторюваності. Природа, дублюючи репрезентації уявного, є однією зі сторін прояву саме драматичного ноктюрну. Закономірності природи демонструють форми та їх поєднання, що ритмічно повторюються та утворюються у природних умовах. Їх можна описати за допомогою математичних формул (множина Мандельброта [12], множина Кантора, множина Жюліа, формули опису біоморфів, дерево Барнслі, Мандельбротові хмари, фрактал Ньютона тощо). Природа, як і образи уяви, являє собою динамічну систему, описувану за допомогою фракталів. Саме слово "fractus" перекладається як "подрібнений", "розбитий", "фрагментарний". Фрактал – нерегулярна структура, частина якої подібна до цілого. Структура, що відтворює та повторює у своїх фрагментах себе саму. Це стосується симетрії та асиметрії природних форм, проявлених у таких структурах, як: дерева та кора; спіралі; вигини річок; хвилі; морська піна; геометричні малюнки (японський сад каміння); тріщини; кристали: пісок, мінерали, сніг; суцвіття квіток; листя; плями та смуги; морські мушлі. Дослідник, філософ та поет Адольф Цейзинг (1810–1876), який надихався у своїх філософських та математичних працях спогляданням (як і математик Жозеф Плато (1801–1883)) мильної плівки на воді, зазначав, що золотий перетин спостерігається не лише в композиції картин, але й у розташуванні частин рослин, скелетів тварин, вен і нервів, а також у геометрії кристалів. У живих організмів, зокрема, спостерігається два види симетрії: білатеральна та радіальна. У живій природі фрактальними властивостями володіють: корали; морські зірки; морські їжаки; мушлі; квіти; рослини; плоди; крони дерев; листя рослин; бронхи; артерії; вени; капіляри; альвеоли тощо. У неживій природі натомість: географічні межі областей та країн (на карті); паралелі та меридіани; лінія екватору; гірські хребти; хмари; кристали води та сніжинок; кристали піску; мінерали; блискавки; морозні візерунки на склі; сталактити; сталагміти; геліктити. Подібна структурність може бути втілена у живописі, але фрактальність імажинеру не омине й інші види мистецтва, наприклад, літературу. Фрактальність літературної образності – це більше, ніж просто кількісний підрахунок мережива слів. Особливо це стосується творчості Альфреда Дьобліна (1878–1957): "Турмаліни – так називається підгрупа мінералів, які зустрічаються у вигляді вкрапель чил у крупнозернистих гранітах <...> Турмаліни зустрічаються у вигляді радіально-променистих агрегатів <...> Їм властиві дивовижна чутливість та збудливість" [8, с. 448–449]. Тут прослідковується буквально звертання до кристалу турмаліну та трансформація його через антропологічну структуру імажинеру, завдяки чому кристал оживає (набуває анімальності). Ця ідея також прекрасно виражена у праці Бенуа Мандельброта (1924–2010) "Фрактальна геометрія природи" (2002 р.) [12]. Не дивно, що сам образ етимологічно пов'язується з дієсловом *imitari*, тобто "наслідувати" [1, с. 297]. Фрактальний характер, відтак, супроводжує природні об'єкти, що фігурують у пейзажі, зумовлюючи приховану динаміку живописних полотен. Природа віддзеркалюється в уяві художника, провокуючи вилити своєї структурності на полотно. Так, наприклад, з'являється ботанічно деталізована картина Джона Еверетта Мілле (1829–1896) "Офелія" (1852 р.). В її основі – сюжет з п'єси Вільяма Шекспіра (1564–1616) "Гамлет" (1599 / 1601 р.). Поверхове прочитання карти-

ни стосується головної ідеї імажинеру – це момент між життям та смертю, останній етап боротьби з темпоральністю. Хоча можна навести й психоаналітичні тлумачення: Офелія божеволіє після смерті батька – так Гамлет завойовує її серце. Митець застосовує новаторські художні прийоми: це, зокрема, яскравість та детальність рослин. Багато уваги цій картині приділив французький філософ, дослідник мрій та образів, Гастон Башляр (1884–1962). У праці "Вода та мрії" (1942 р.) він виокремив таку сітку образів, пов'язаних з "Офелією": річка, безум, Місяць, тяжке плаття, занурення, кохана, волосся, смерть. Офелія ніби чує трагічний поклик води – природи. Тут відчувається присутність деяких елементів містичного ноктюрну: героїня історії не змогла протистояти безодні води, через що її наздогнала смерть – велика та жаклива водна глиб так і не була перетворена на чашу – культурно освоєну безодню. Образ Офелії пов'язаний з русалками, наядами та феями води [2, с. 53–66]. Нікоморфні символи, до яких належить й вищезазначений, оживають у всій їх глибині в гераклітовій схемі води, що тече, й глибина якої вислизає в її власному мороці, води, яка своєю здатністю відображати, віддзеркалювати подвоєне образи – так само, як тінь подвоєне тіла. Ця чорна вода, в кінцевому рахунку, – тільки кров, таємниця крові, яка тече у венах або випаровується разом з життям через рану. Кров – жаклива й небезпечна – не тільки тому, що вона дає й відбирає життя, але також тому, що в її жіночності захований образ перших людських годин, перший знак лунарної драми, яка розігрується на тлі людських життів. Тепер можна констатувати контекстуальне обмеження поняття темпоральності через його кривавий і нічний аспект, пов'язаний з великою схемою падіння, яка перетворює жіночу й гінекологічну кров у кров статеву або, точніше, в плоть з двома можливими негативними валоризаціями: ставевою й дигестивною [10].

Якщо повернутися до пейзажу, можна зазначити, що він є не лише відображенням природи, образу природи, що спочатку виникає в уяві майстра, а потім репрезентується, стає доступним глядачеві за допомогою посередництва медіуму – матеріального носія, але пейзаж також – це втілення душі світобудови. Пейзаж бере початок ще від романтизму та класицизму. Динаміка природи відображає тут мінливість (у такому ракурсі романтики розглядають і душу людини). Класицизм більше уваги приділяє впорядкованості, симетрії. Романтизм же цікавиться стихійністю, буянням природи, асиметрією – сум'яттям почуттів, збентеженням. Тому найулюбленішими "фрактальними" образами природи та просто окремими мотивами для романтиків є (у контексті драматичного ноктюрну): бурі; грози; виверження вулканів; землетруси; аварії кораблів; поетизація ночі; дивні, ірреальні світи; закинутість. Останній мотив демонструє зіткнення створених людиною штучних форм та природної міці, в якому людина терпить поразку, зникаючи. Цікаво, що розвивається навіть окремий так званий "нічний жанр" (Джеймс Уїстлер (1834–1903) є автором терміну "ноктюрн" у контексті живопису). "Ноктюрн" описує стиль, який зображає сцени, що викликають спогади про ніч: образи з'являються в завісі світла в сутінках, або й за відсутності прямого світла. Природні форми у своїй орнаментальності, циклічності, повторюваності, динамічності відбирають у подібних їм форм мисленневих зазіхань на принципову відмінність. Подібність породжуваних уявою (імажинером – ширше) форм та структур природи підмічає й сучасний митець Грег Дан (Greg Dunn) – нейрохірург та художник. Можливо, це час, коли дослідник має стати геофілософом. Відтак, слідуючи за Беном Вудардом, геофілософ є

тим, хто філософськи переживає власний досвід перебування на землі, а не тікає з неї. Геофілософ пропускає через себе все, що зустрічає, все пронизливе та страждене, залишаючись у тому, що проживається. Геофілософський досвід тягне за собою поглиблене усвідомлення феномену землі як такого, який необхідно має зайняти окреме місце у філософії. Мислення, на думку Б. Вударда, відбувається у відносинах території (як локусу) й землі. Геологія, або "процес видобутку (археології)", вказує на (буквально) необґрунтованість, що лежить в основі будь-якого об'єкта: це уможливорюється саме тому, що немає "первинного шару світу", відсутній "остаточний субстрат" або речовина, від якої все, в кінцевому рахунку, залежить. Ряди серійної залежності, шар за шаром, які розкриваються геологією, взагалі не залежать від будь-чого, але являють собою записи дій, що передують за походженням, відповідно, їхнім наслідкам. "Все вже мертво. Смерть Сонця є катастрофічною, оскільки вона порушує онтологічну тимчасовість, сконфігуровану в контексті філософського запиту, що визначає горизонтальний зв'язок з майбутнім. Але, поза очікуванням на нас у далекому майбутньому, з іншого боку земного горизонту, сонячна катастрофа має розумітися як щось, що вже сталося, як корінна травма, яка веде історію земного життя у вигляді складного, окружного шляху, манівців від зоряної смерті" [18, с. 90–91]. Всі зірки, на які ми дивимось, – мертві, так само, як всі найкращі книги написані мертвими, що існують "у часі, який помирає" [4, с. 286].

Тріщина – поняття не лише геології, де воно описує результати активності тектонічних плит, але й філософії та культурології. Тріщина виступає предметом дослідження Жюльєн Дельоза (друга частина "Логіки сенсу"), Сигізмунда Кржижановського ("Збирач щілин"), вона ж фігурує у працях Гастона Башляра ("Земля і мрії про спокій"), Жильбера Дюрана ("Антропологічні структури імажинеру"), Валерія Подороги ("Вираз і сенс. Ландшафтні світи філософії: Серен К'еркегор, Фрідріх Ніцше, Мартін Гайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка"), а також математика Гастона Моріса Жюліа, праці якого пізніше популяризував Бенуа Мандельброт ("Фрактальна геометрія природи"). Зокрема, у концепції Ж. Дельоза (1925–1995) тріщина постає єдиною можливою формою здійснення сенсу, позаяк сенс – завжди подія (співбуття), яка розігрується на поверхні (по іншу сторону глибини тіл та висоти слів). Тріщину тут можна порівняти з антропологічним траектом Дюранівської філософії. Ж. Дюран виявив, що традиційна думка ніколи "не відриває образ людини від Всесвіту" [17, с. 68]. Він наголошує на гносеологічному повороті, який змушує науку про людину, більш чи менш відверто, повертатися до старих принципів герметизму. Дослідник, таким чином, визначає антропологічний траект як "безперервний обмін, що існує на рівні імажинеру між суб'єктивними, асиміляційними мотиваціями та об'єктивними задумами, які є еманациєю космічного й соціально-середовищ" [17, с. 69].

Траект також цілком описують слова Ж. Дельоза з приводу тріщини, де "справжнє розрізнення проходить не між внутрішнім і зовнішнім. Тріщина ні всередині, ні ззовні. Вона на границі – адже тріщина поза сприйняттям, – безтілесна й ідеальна. З тим, що відбувається у нутрі чи зокола, у тріщини складні відносини перешкод та зустрічі, пульсуючої зв'язки – від одного до іншого, – яка відрізняється ритмом. Все, що відбувається, шумно заявляє про себе на кромці тріщини... тріщина безмовно рухається своїм шляхом, змінюючи його по лініях найменшого опору, павутиноподібно поширюючись під ударами того, що відбувається..." [9, с. 206]. Тріщина як

корелят антропологічного траекту сприяє розрізненню *le rêve* (сон, мрія) та "первинної реальності" (термін Г. Башляра) / *la vigilance* (стан бадьорості, безсоння). В. Подорога (нар. 1946), зокрема, зазначає, що все, що нас непомітно оточує, "уся ця безліч поверхонь – ліквідних, поверхонь, що пересікаються, зникають та знову з'являються, – текстури яких ми читаємо (гладкі й шорсткі, прозорі й такі, що відбивають світло, рельєфні, покриті тріщинами, котрі переходять у злами здіблених ландшафтів) <...> дійсно, чи не дана нам лише поверхня, чи не вона – та первинна реальність, яку наше сприйняття вже застає у світі?" [14, с. 289]. Тріщина одночасно й роз'єднує, і поєднує. Повертаючись до образу літературного, до його фрактальної сутності, слід зазначити, що тріщина являє собою гелікотрему між *le rêve* та *la vigilance*, простір тиші та порожнечі, лакуно-порожнину, яка уможливорює акт творчості через низку опосередкувань від структур природних до форм мисленневих – образного творення (а не відтворення). Як згадує Г. Башляр, характеризуючи літературну образність, поети бувають мовчазними й "безшумними", вони здатні змусити замовкнути галасливий всесвіт. Поети чують те, що пишуть, і лише поки пишуть, оскільки вони не переписують поезію, а саме пишуть – творять її, але не відтворюють [3, с. 323]. Схожим чином описує акт творення / творчості (власне образної фрактальної породжуваності) італійський режисер, неореаліст кінематографу Мікеланджело Антоніоні (1912–2007): "Найважче в цей момент – нічим більше не цікавитися... Поринути в темряву і безмовність. Саме в темряві виразно видніється реальність. Саме в мовчанні чутні голоси ззовні... Я вірю в те, що людьми рухає енергія життя, імпульси якої проявляються у дрібницях. Саме від неї й пішла сама вічність. Вона створила минуле, вона створила й майбутнє. Тоді як ми завжди будемо залишатися в сьогоденні та перекинувати себе, що теж змінюється разом з навколишнім світом. Але я боюся, що ми неминуче залишимося тими ж, ким були, ледь почавши жити" [11].

Тріщина надає зору геологічності: Ганс Каросса (1878–1956) не дарма визначає людину як створіння, яке має волю до заглядання всередину схованих речей. Це робить зір людини проникливим, зір обертається на насилля, пов'язане з тактильним втручанням, оскільки "будь-яке бачення міститься десь у тактильному просторі" [7, с. 9]. Тріщина, втілюючись в акті бачення як пасивній формі візуального, або ж в акті дивлення як формі активній, вказує на тривожну владу глибин, темних порожнин, розколів. "Вона виявляє слабке місце, тріщину або щілину, через які можна силою вивідати секрет прихованих речей. З приводу цієї волі до заглядання всередину речей, до підглядання того, чого не видно, чого не слід бачити, формуються дивні напружені мрії... через які морщиться міжбрів'я <...> у мріях... щілина пов'язана зі спокуюсою прослизання, тріщина дає імпульс до лабіринтових мрій" [5; 14 с. 13]. Тріщина дає змогу бачити більше, ніж те, що пропонує *la vigilance*: давньогрецький герой Трофоній, який збудував храм Аполлона в Дельфах, провалився крізь землю та вимовляв пророцтва з тріщини. Важливо, що той, хто прослизає в похмуру тріщину, набуває враження мрії в житті наяву, враження дифузії *le rêve* та *la vigilance*. Ж. Дельоз підкреслює, що природа тріщини не має великого значення: можна говорити про тріщину в гірських скелях (*діаклаза*), про космічні образи ущелин, гір чи вулканів, або ж про фарфор. Структурність тріщини повторюється в натуральних та "штучних" культурних формах (множина Жюліа, Фібоначчі, геометрія природи Мандельброта [12]). Тріщина, між тим, як вже було підкреслено, сприяє не лише розрізненню, але і зшиван-

ню: японське мистецтво *кінцуї* побудоване на шануванні принципів незавершеності, виносячи на перший план естетику зношування речей – розбиті предмети відновлюються за допомогою склеювання фрагментів по лініях розломів. Ця думка підтверджується і С. Кржижановським (1887–1950): у праці "Збирач щілин" "щілинний жак" наділений негативною валоризацією, але кожна щілина виявляється мірою для її місця, формуючи насильно згармонізований універсум. "Художник створює... універсум... вдаючись до практики алхіміка, обираючи будь-який матеріал – температуру, незатребуваність, тріщину, мінливість долі, травму, крихкість сущого і, звичайно, час" [13]. Але відновлена таким чином річ – примарна у її "другому житті". Тріщина породжує змішання *le rêve* та *la vigilance*, створюючи примарність взаємопроникнення цих розрізнених сфер, формуючи те, що Ж. Дюран назвав би *l'imaginaire*. А сам "рух тріщин" описується як метаморфічний катаклиз. На думку італійського філософа Джорджо Агамбена (нар. 1942), категорія примарності є окремою формою життя, яка з'являється, коли все скінчено, володіє більшою витонченістю та вишуканістю завершеності. Подібні форми життя французький філософ образу Жорж Діді-Юберман (нар. 1953) називає *genius de-loci* (букв. "позбавлені місця генії"). Це образи, "швидкоплинні мани", "дихання, все ще розрізнявані в нетривких відбитках попелу" [6, с. 86].

Око, в баченні та вдивлянні, геологічно пов'язується з доторком. Усі відчуття – породження "гармонійного тремору" (поняття-номад), сполучної ланки двох можливих реальностей: *le rêve* та *la vigilance*. Тремор не можна помітити оком, що полишене зброї чи ґрунту – поглядом необґрунтованим. "Гармонійний тремор" тут відчуває свою схожість з японським юген, виглядаючи подібно до кутів ритмічності кардіограми. Сей Сьонаґон (бл. 966 – 1017), японська письменниця епохи Середньовіччя, увійшла в історію як майстер жанру *дзуйхцу*. Ця назва буквально означає "слідом за пензлем" або ж "слідуючи пензлю". Ідея дзуйхцу – "записувати все, що приходиться на розум, потрапляє на очі, підкорюючись одному лише поруху душі" [15, с. 5]. Британський режисер Пітер Грінуей (нар. 1942) у фільмі "Записки в головах" буквально представляє жанр дзуйхцу як записування через мистецтво китайської каліграфії. Традиція каліграфії передбачає ретельне духовне вдосконалення, основа якого – стримування пристрастей, терпіння, урівноваження внутрішнього стану, позбавленого емоційного шторму. Стан душі майстра пов'язаний зі станом його розуму. Майстерність каліграфії передбачає тривалу підготовку: мета такого темпорального марнотратства полягає саме в медитативному та заспокійливому впливі методично здійснюваних рухів (драматичний ноктурн). Різкість жестів каліграфа з'єднується з каноном чіткою ієрархією й порядком рухів: кожен ієрогліф має схему-стратегію написання. Медитативний спокій і садизм, насильство каліграфії та її майстрів виражено в словах "мудреця-каліграфа" Ван Січжи (321–379): "Аркуш паперу – це поле битви; пензлі – списи й мечі; чорнило – розум, головнокомандувач; здібності та вправність – його помічники; композиція – стратегія. Беручи пензлі, ми вирішуємо долю бою: штрихи й лінії – це накази командира; вигини й відображення – смертельні удари" [16, с. 5]. Однак пензлі суперечливі. Якщо жанр дзуйхцу демонструє покірність пензлю, подиху вітру, то самі пензлі виявляються амбівалентними, вони підкорюються зовсім не розуму (або ж не завжди одному лише розуму): пензлі підкорюються спонтанним рухам душі того, хто пише. Каліграфія латентно представляє експансію найменування, а тому в

кінокартині П. Грінуея звучать слова: "Богу сподобалося його творіння, і Він вдихнув у нього життя... в його очі й губи <...> Потім він написав ім'я кожної людини... щоб люди їх ніколи не забували". Каліграфію й слова, які вона приховує, легко можна порівняти з рибальськими сітками: не випадково міфологічна версія походження каліграфії говорить, що імператор Фу Сі є винахідником мотузку, рибальських і мисливських сіток, музичних інструментів – нарівні з триграмами, що стали згодом прообразами ієрогліфів. Однак потрапити в риболовні сіті – означає також стати прирученим ім'ям. Кращий спосіб для вираження цього сенсу – ієрогліфи, написані на шкірі людини. Ієрогліфи – винахід, який став можливим завдяки розкриттю таємниць світобудови, на що вказують слова з "І Цзин", "Книги змін": "Коли Фу Сі порядився всім під небом, він подивився вгору й захопився прекрасними візерунками на небі, а дивлячись вниз, побачив будову землі. Він зауважив, якими витонченими є обриси птахів і тварин, і як розумно розподілені середовища їхнього проживання. Він вивчив своє власне тіло й вилучені предмети, після чого винайшов вісім триграм, щоб розкрити трансформації природи та зрозуміти сутність речей" [16, с. 6]. Фізіологічно безкровна ієрогліфічна битва за називання предметів світу й свободу від імені залишає натяжки на символічно закритий каліграфічний процес: класична колірна гамма – чорна (вугільна, масляна або соснова) і червона туш, де червоною є також печатка автора. Традиція вимагає, щоб майстер-каліграф самостійно вирізав свою печатку із спеціального м'якого каменю, але вирізування, що вимагає зусиль і крові, – це вершина нефритових печаток. Називання світу – садизм та подібне по погляду насилля, направлене на ієрархічне маскування спорідненості мислеформ та структур природи. Ієрогліф етимологічно є "небагатослівною" картиною: це завжди метафора, що не виражає нічого прямого, ніщо в каліграфії не лежить на поверхні, але одночасно – все є очевидним. Так, наприклад, В. Соколов описує ієрогліф "народження": "Людина – сторіччя, трава – весна <...> Якщо перед цим ієрогліфом помістити спрощену форму "серце", отримаємо "природа", "характер", "взаємовідносини". Темперамент, якості й схильності людини вже містяться в її серці у момент народження <...> Зірки – це не більше, ніж квінтесенція земних предметів, сублімована й кристалізована на небі" [16, с. 44]. За принципом метафор побудована й розповідь Сей Сьонаґон, де глави – це ті ж "небагатослівні" ієрогліфи, натяжки, точки й лінії, ескізи, які своїми уривками та незавершеностями, підмальовком без картини спричиняють на людину болісний та одночасно солодкий садистський вплив. Таким чином, весь твір – констеляція абстрактних образів: їх можна розшифрувати, тільки якщо знайти "правильний" погляд, знайти "потрібний" ракурс. Наприклад:

- "Весною – світанок... влітку – ніч... восени – сутінки... взимку – ранній ранок..." [15, с. 25];
- "Трапляється, що люди називають одне й те ж різними іменами. Слова несхожі, сенс один" [15, с. 29];
- "Те, що наводить смутку. Собака, яка вилеже перед білого дня. Верша для лову риби, вже непотрібна навесні" [15, с. 45];
- "Те, над чим сміються. Огорожа, яка обвалилася" [15, с. 49].

Таким чином, каліграфія – це відтворення колись уже створеного світу, гармонія, що досягається насильницьким шляхом. Коли Наґіко – головна героїня "Записок в головах" – використовує людські тіла для написання своєї книги, історії, створення "нарративу майстра" (буквальний переклад з алюзією на Ж.-Ф. Ліотара), во-

на привласнює їх собі як матеріал, як глину для творіння людини, якій, щоб віднайти життя, не вистачає лише імені. Назви, імена садистськи позбавляють свободи – як риболовна сітка, як триграма "Книги змін", вогонь, природа чи любов – і одночасно дарують заспокоєння. Ієрогліф і каліграфія – результат і процес – фатальний спокій і завершення всього, що збирає або колекціонує майстер: "Написати про любов і знайти її".

**Висновок.** Модерністські переналаштування філософії образу необхідно штовхають до переосмислення самого образу – центрального поняття – у контексті його онтології. Образ виявляється, таким чином, границею – між чимось та чимось, часто полярним. Не винаходячи нічого принципів нового, образ маскує фрактальну подібність мислеформ та природних структур низкою опосередкувань. Розтинаючи просторово-темпоральну модель на дві реальності, образ передбачає дифузію первинної та вторинної реальностей – через тріщину. Відтак, сама тріщина виявляється онтологічною характеристикою образу. Навіть локалізовані в порожнечі уяви образи-мрії або образи-сні здатні етимологічно уподібнюватись, зливаючись у слові *le rêve*. Образи порожнечі уяви здатні прориватись тектонічним "рухом тріщин" (геофізичний термін) зі снів у мрії бадьорості, коли у первинній реальності виникає розлом. "Рух тріщин" за своєю сутністю являє катаклиз, для якого характерними є метаморфози. Катаклиз образності повторює механізми катаклазу мінералів та утворення нових форм (як геологічних, так і літературних, наприклад) через перетворення чи перевертництво. Вторинна реальність-образ літературного твору дифундує у первинну реальність, породжуючи "гармонійний тремор" (термін геології) – образ літературного твору перетворює *la vigilance*, прокочуючись "первинною реальністю" так, як розповсюджуються хвилі від землетрусу, які реєструються спеціальними приладами, але не відчуються людьми.

Список використаних джерел:

Б. Э. Носенко

### ТРЕЩИНЫ И "ГАРМОНИЧЕСКИЙ ТРЕМОР" ВООБРАЖЕНИЯ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ОБРАЗА

*В статье, рассматривается феномен образа как одной из составляющих частей имагинера – более широкого понятия. Модернистская философия образа привела к необходимости переосмысления ее центрального понятия в направлении конструирования его онтологии. Образ выступает как граница между полярными явлениями и вещами. Образ не предлагает ничего принципиально нового: он скорее маскирует фрактальное сходство мислеформ и природных структур с помощью ряда опосредований. Сама фрактальность сшивает образность литературную и геологически-ландшафтную (которая рассматривается статьей в качестве примера). Пространственно-темпоральная модель разбивается на две реальности – первичную и вторичную (*le rêve* и *la vigilance*), диффузия которых становится возможной благодаря образу – через трещину. Следовательно, сама трещина рассматривается как онтологическая характеристика образа. Локализованные в пустоте воображения образы-грёзы или образы-сны этимологически уподобляются, сливаясь в слове *le rêve*. Образы пустоты воображения будто прорываются тектоническим "движением трещин" из снов в грёзы бодрости, когда в первичной реальности возникает разлом. "Движение трещин" носит характер катаклаза, отличающегося метаморфозами. Катаклиз образности повторяет механизмы катаклаза минералов и образования новых форм (как геологических, так и литературных) через преобразования. Образ литературного произведения трансформирует первичную реальность, пройдясь по ней, так, как распространяются волны от землетрясения: они способны регистрироваться специальными приборами, но не ощущаются при этом людьми.*

**Ключевые слова:** онтология образа, трещина, "гармонический тремор", воображение, имагинер, образ, траект.

В. Е. Носенко

### FLAWS AND THE "HARMONIC TREMOR" OF THE IMAGINATION AS IMAGE'S ONTOLOGICAL CHARACTERISTICS

*This article is devoted to the phenomenon of the image which is considered as one of the constituent parts of the imaginaire – a broader concept. In studies preceding modernist revolutions in the philosophy of image, the image was considered in the context of its connection with the universal – generally, and within the art image – properly. So, the main goal of this article is to outline the field of the ontology of the image (which emphasizes the absence of a gap between the structures of nature and the forms of thought) through the treatment of such an aspect as the split of primary and secondary reality by flaws. Proceeding from this, the definition of "harmonious tremor", which is thus a connecting link of states of vivacity and sleep, and passes from the field of geology to the field of philosophy and cultural studies (culturalogy), should be given. Modernist philosophy of the image led to the need to rethink the image itself – its central concept – in the direction of constructing image's ontology. The image appears as a boundary between polar phenomena and things. The image offers nothing fundamentally new: it rather disguises the fractal similarity of thought forms and natural structures through a series of mediations. The fractality itself is sewn up imagery literary and geological-landscape (which is considered in the article as an example). The space-temporal model breaks into two realities – primary and secondary (*le rêve* and *la vigilance*), whose diffusion becomes possible due to the image – through a flaw. Consequently, the flaw itself is regarded as an ontological characteristic of the image. Localized in the emptiness of imagination, images-dreams or images-reveries are etymologically similar, merging in the word *le rêve*. Images of the emptiness of the imagination seem to break through the tectonic "movement of flaws" from dreams to reveries of*

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Пер. с франц. Г. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 614 с.
2. Башляр Г. Вода и грёзы. Опыт о воображении / Пер. с франц. Б. Скуратова. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 268 с.
3. Башляр Г. Грёзы о воздухе. Опыт о воображении движения / Пер. с франц. Б. Скуратова. – М.: Издательство гуманитарной литературы (Французская философия XX века), 1999. – 376 с.
4. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства / Пер. с франц. Н. Кисловой, Г. Волковой, М. Михеева. – М.: "Российская политическая энциклопедия", (РОССПЭН), 2004. – 374 с.
5. Башляр Г. Земля и грёзы воли / Пер. с франц. Б. Скуратова. – М.: Издательство гуманитарной литературы (Французская философия XX века), 2000. – 383 с.
6. Диди-Юберман Ж. Клаудио Пармиджани: дом с привидениями (прах, воздух, стены) // Художественный журнал. – 2013. – № 90. – С. 84–93.
7. Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / Пер. с франц. А. Шестакова. – СПб.: Наука, 2001. – 263 с.
8. Дёблин А. Горы моря и гиганты / Пер. с нем. Т. А. Баскаковой. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 792 с.
9. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
10. Дюран Ж. Никтоморфные образы / Жильбер Дюран // Антропологические структуры воображения / Жильбер Дюран / Пер. с франц. Б. Носенко. – М.: Касталия, 2018. – Режим доступа: <https://castalia.ru/pegwody/eranos-perevody/3971-zhilber-dyuran-antropologicheskie-struktury-voobrazhaemogo-kniga-i-chast-i-obrazy-vremeni-2-niktomorfnye-simvolny.html>. – Назва з екрану.
11. "За облаками" (реж. Микеланджело Антониони, 1995).
12. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы / Пер. с англ. А. Логунова. – М.: Институт компьютерных исследований, 2002. – 656 с.
13. Мизано А. Температура, неустойчивость, трещина, превратности судьбы, травма, хрупкость сущего и, конечно, время // Художественный журнал "Moscow Art Magazine". – 2016. – №98. – Режим доступа: <http://moscowartmagazine.com/issue/31/article/545>. – Назва з екрану.
14. Подорога В. Ландшафтные миры философии: Серен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. – М.: Ad Marginem, 1995. – 428 с.
15. Сэй-Сёнагон: Записки у изголовья; Камо-но Тёмэй: Записки из кельи; Кэнко-хоси: Записки от скуки / Пер. со старояп. В. Марковой. – М.: Художественная литература, 1988. – 477 с.
16. Соколов В. Китайская каллиграфия. – Минск: Харвест, 2007. – 270 с.
17. Caulier É. Trajet Anthropologique, Corps Taoïste et Sciences Cognitives. Approche Compréhensive // Sociétés. – 2014 / 1. – №123. – P. 66–72.
18. Woodard B. On an Ungrounded Earth: Towards a New Geophilosophy. – New York: Punctum Books, 2013. – 118 p.

Надійшло до редакції 04.05.18

*vivacity, when a "rift" appears in the "primary reality". The "movement of flaws" has the character of cataclasis, which is characterized by metamorphosis. The cataclasis of image repeats the mechanisms of cataclasis of minerals and the formation of new forms (both geological and literary) through transformations. The image of the literary work (secondary reality) diffuses in la vigilance, creating a "harmonic tremor" when the image of a literary work transforms the primary reality, walking along it, as waves from the earthquake spread: they are able to register with special devices, but are not felt by people.*

**Key words:** ontology of the image, flaw, "harmonic tremor", imagination, imaginaire, image, trajet.

УДК 101/124.5:1(091)

В.Д. Хавроненко, канд. філос. наук, доц.

## ФІЛОСОФІЯ КОНФУЦІАНСЬКОЇ ОСВІТИ

*Вивчення специфіки і змісту конфуціанської освіти, її ролі і значення в історії китайської держави є важливою складовою формувannya виваженого наукового тлумачення філософської спадщини Китаю. Стаття присвячена історії становлення конфуціанської системи освіти та її філософському обґрунтуванню.*

**Ключові слова:** конфуціанство, легізм, цзюнь цзи, жень, вень

Актуальність дослідження освітньої системи конфуціанців аргументована чисельністю наукових робіт, присвячених духовній спадщини Китаю та зростанням інтересу до проблем філософії освіти. Через відмову від сповідування принципів історизму та європоцентризму нагальними є питання методології вивчення і перекладу доробку видатних представників східних інтелектуальних дискурсів. Освітня система конфуціанців є однією з тем, розкриття яких дозволить поглибити знання і розуміння середовища формування філософської думки конфуціанців.

Невиправданим є поширений в багатьох освітніх джерелах, підхід тлумачення конфуціанства цілісним фактично позбавленим істотного історичного розвитку ортодоксальним вченням. Попри те, що конфуціанство дійсно тяжіло до незмінності, впродовж свого розвитку воно представило нам, як мінімум три ключові модуси: раннє конфуціанство, класичне та неоконфуціанство.

Серед вітчизняних дослідників філософської спадщини Китаю слід особливо відзначити плідний доробок Бойченко О.І., Михайлова В.С. та Усик А.В., Кіктенко В.О.

Найбільш знаними в сучасній синології є роботи Переломова Л., Каменаровича І., Нідема Дж., Хмєлевсько-го Я., Феоктистова В., Кобзева А., Конрада М., Попова П., Ян Хіншуна, Титаренко М., Васильєва Л., Бикова Ф., Ганчева П., Гране М.

Метою дослідження є з'ясування основних специфічних рис конфуціанської освіти.

Давньокитайські філософські школи, в тому числі і конфуціанство, виникли в епоху Чжаньго, коли патріархальні, архаїчні традиції втрачали свою непохитність. В гострій боротьбі формувались великі держави, які змагалися між собою не тільки в військовій сфері, а й в сфері методів і форм державного управління. Можновладці потребували мудрих радників та посадовців які б могли організувати більш ефективно, ніж в інших царствах, господарювання, зберегти і примножити їх владу.

До наймудріших тягнулися учні, формувалися цілі школи в тому числі жу цзя (конфуціанство) та фа цзя (легізм) які перебували між собою в досить гострій конкуренції. Разом з перемогами Цінь Ши Хуанді в його імперії перемогли легісти. Решта шкіл за абсолютної теократичної влади династії Цінь виявилися непотрібними (крім даосів, які обіцяли безсмертя). Період "ста шкіл" закінчився.

У 213 р. до н.е. за правління вищезазначеного імператора династії Цінь на виконання "едикту проти вчених" було знищено чимало рукописів та страчено більшість освічених людей в тому числі живцем в землю було закопано 460 вчених-конфуціанців. Доля можновладців які ініціювали ці масові вбивства також була трагічна. Всього через три роки помер Син Неба, (за легендою даоси "передозували" з пігулками у складі яких була

ртуть) за ним передчасно пішли його сини та провідні легісти (Лі Си 234 – 208 до н.е.) і династія Цінь у 207 рр. до н.е. припинила своє існування. Своєю підтримкою надзвичайної жорстокості школа легістів скомпрометувала себе і також зійшла зі сцени. Настав час династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р.н.е.) в період якої конфуціанство утвердилося в статусі провідної ідеології.

В чому ж особливість конфуціанства яка дозволила йому більше ніж на два тисячоліття стати ідеологічною основою китайського суспільства. На наш погляд, одним із визначальних досягнень конфуціанства є те, що вони не лише запропонували ретельно визначений і аргументований перелік рис шляхетної людини (цзюнь цзи) але й розробили систему її виховання. Крім того, надзвичайної важливості набули ідеї Конфуція про призначення на державні посади виключно здібних і відповідним чином підготовлених вчених – конфуціанців незалежно від їх походження. Належність до найпрестижнішої і відповідно найзаможнішої страти почала все більше визначатися успішною реалізацією конфуціанської освітньої програми Таким чином Конфуцій і його послідовники впровадили в Китаї дійсний культ освіти і зробили неймовірно поважним статус вченого-конфуціанця. А конфуціанство на більше ніж два тисячоліття отримало чітко виражену етико-політичну на-правленість та навчально-виховну функцію.

Легісти (фа цзя) не бачили необхідності в системному просвітництві, через те, що відстоювали необхідність тримати народ в заляканому і керованому стані, та пропонували здійснювати управління шляхом застосування системи неминучих і жорстоких покарань за порушення законів. Конфуціанці ж вважали що в державному управлінні визначальним має бути свідоме виконання людьми своїх обов'язків на основі концепції людяності (жень) а також системного дотримання соціально значимих ритуалів, що передбачало відповідну освіту та виховання.

Кун-цзи (Учитель Кун) "імператор без трону" "вчитель нації" "верховне святе божество" "Великий вчитель", "вчитель 10 тисяч поколінь" так називали і до сьогодні називають засновника цього вчення. Як ми бачимо Конфуцій для китайців перш за все Вчитель. Він започаткував освітянську традицію як органічну основу свого вчення. В віці 30 років він уже мав учнів "заснував приватну школу" і в подальшому постійно навчався сам і навчав інших (мав майже 3 тисячі учнів). Необхідно пам'ятати що згідно китайській традиції до учнів зараховують не тільки тих послідовників Вчителя які мали з ним довготривале безпосереднє спілкування а й тих які ще за його життя ставали його послідовниками. Крім того Конфуцій багато років здійснював практичну роботу, займаючи з 19 років адміністративні посади, що дозволяло йому реалізовувати свої знання та вдосконалювати їх.



Слід відмітити, що його прагнення обійняти якусь із значних посад на якій він міг би в повній мірі реалізувати свою систему знань та умінь не було здійснено.

Центральною в конфуціанській системі освіти є ідея самовдосконалення (самовиховання та самоосвіти). Вважається що неперевершені знання самого Конфуція є наслідком самоосвіти так як будь які відомості про його вчителів відсутні На основі цієї ідеї Конфуцій сформулював мету навчання і виховання. В цілому її можна визначити так: – досягнення стану сильної, морально досконалої, гармонійно розвинутої особистості (цзюнь-цзи), що прагне володіти "жень" та "вень", через вивчення мудрості древніх, дотримується лі (ритуалу) та цінує інтереси держави понад усе.

Розглянемо коротко основні елементи даного визначення. Вершиною мудрості конфуціанці визнавали давні тексти впорядковані Конфуцієм. Їх вивчення, вільне коментування та трактування, умінь на їх основі писати твори такою була предметна направленість китайської освіти. Конфуцій склав так званий "конфуціанський канон" який включає в себе книги "Ші цзін" ("Книга пісень"), "Шу цзін" ("Книга історії"), "І цзін" ("Книга змін") які стали предметом вивчення всіх наступних поколінь. Крім того його учні і послідовники доповнили цей канон передовсім такими роботами як "Лунь юй" та "Мен цзи". Особисто Конфуцій, як і Сократ, авторських текстів спадкоємцям не залишив, але в процесі безпосереднього спілкування з учнями дав надзвичайно потужний духовний імпульс, які при визначній системності викладених ним ідей сприяли формуванню конфуціанської цивілізації. Деякі автори пишуть, що безпосередній усний спосіб поширення своїх ідей він вважав більш надійним ніж паперовий. Слід пам'ятати що папір в Китаї з'явився лише в 60-х роках нашої ери, а в часи Конфуція писали на бамбукових дощечках.

Цзюнь Цзи (Шляхетний муж) це, як пояснює нам Бойченко О.І., згідно Конфуція є: "...цілковитою реалізацією позитивних потенцій людської природи й підсумком послідовного подолання потенцій негативних". [1, с.45] Цзюнь цзи є досконалий ідеал мудрої та високоморальної, в конфуціанському розумінні, людини до якого слід прагнути постійно вдосконалюючи себе, долаючи свої негативні риси та культивуючи позитивні. Небо згідно Конфуція сприяє бажаним йти по важкому шляху до вершин вчення та все ж досягти стану цзюнь цзи можна лише власними зусиллями. "Учитель сказав: – Когда благородный муж умерен в еде, не стремится к удобству в жилье, расторопен в делах, сдержан в речах и, чтобы усовершенствовать себя, сближается с людьми, обладающими правильными принципами, о нем можно сказать, что он любит учиться." [2, с.720]

На протизагу образу Цзюнь цзи Конфуцій сформулював також образ її антипода (сяо-жень) наділивши його негативними рисами одним із яких є небажання навчатися. Шляхетний чоловік, згідно Конфуція, може виконувати функції посередника між Небом і Піднебессям, адже він здатен розпізнавати волю Неба, а також, дотримуючись лі, містичним чином впливати на світовий порядок. Цим самим, наділивши особливими комунікативними сакральними можливостями, Конфуцій надав Цзюнь цзи вагомий соціальний статус. Звичайно головним комунікатором визнається імператор Син-Неба, який має ставитись до Небо як до батька і служити йому з синівською пошаною і шанобливістю і роль якого в ритуальних діях неперевірена. Та все ж Цзюнь цзи також в змозі чути голос Неба навіть в тих випадках, коли йдеться про позбавлення імператора небесного мандата. "Той, хто не осягнув веління неба, – говорить він, – не може стати шляхетним мужем" [3, с.724]

Вень – це духовна культура Піднебесної до якої людина має прагнути, це та істина якою людина оволодіває в процесі навчання. Вень –це рівень цивілізованості, культура, те, що відрізняє китайця від не китайця. Якщо вень для людини є із зовні придбана культурність то жень – це людська внутрішня ціннісна основа без якої не можливо стати Цзюнь цзи. Водночас, жень, як моральний ідеал і мета життя, досягається, стверджував Конфуцій, через практику самовиховання та самоосвіти. Людина яка володіє жень сподівається на себе завжди рухається вперед, любить навчатися; а ница нікчемна людина фаталістично сподівається на Небо.

Ієрархічно-теократичні відносини пронизують китайське суспільство. Синівське відношення на грані обожнення має бути як до батьків так і до очільників громади, округу, держави. Батьком всіх людей Піднебесної звичайно був імператор, який отримував мандат на посаду від Неба. Конфуцій та його послідовники розробили та впровадили офіційний державний культ на вершині якого був культ імператора. Місце імператора в світобудові було надзвичайним і незамінним. Як ми уже відмічали він був головним комунікатором між Небом і Піднебесною. Від належного виконання ним сакральних функцій залежало життя всього суспільства, а в разі незадовільного їх виконання він міг позбутися свого мандату.

Особливе місце в китайському суспільстві і в конфуціанській системі освіти займають елітарні мистецтва музика, живопис, каліграфія, поезія а також ритуали та ритуальні ігри. Місце і роль мистецтва в традиційній китайській культурі принципово інше ніж в західній. У західній культурі мистецтво є професійним заняттям відносно невеликої групи людей різного соціального статусу. Мистецька діяльність тут є досить автономною з власними внутрішніми правилами життя та з переважно ринковими відносинами. По своїй суті вона є творчою рефлексією суб'єкта вираженою в художній формі (чуттєво-естетичним відображенням об'єктивної реальності).

І. Каменарович пише про особливості китайського мистецтва: "В идеале на который сориентированы китайское образование и общая система представлений, искусством занимаются те, кто накопил большие знания и сосредоточил в своих руках большую власть, осуществляя важные функции на общественной ниве." [4, с.279] Отже мистецтвом в Китаї займаються чиновники вони ж вчені-конфуціанці, а також, учні для яких музика, каліграфія та інші мистецтва були навчальними дисциплінами. На запитання чому так? Шукаємо відповідь у того ж автора: "...искусство наравне с управлением общественными делами представляет собой занятие ... сущностно взаимодополняющим по отношению к другим областям деятельности "благородного мужа" (цзюньцзы)" [5, с.279-280]. Отже мистецька діяльність "сутнісно взаємодоповнює" інші галузі професійної діяльності чиновника. Відповідь далеко не повна, тому читаємо далі. "В образовательных заведениях ритуалы и музыка являлись взаимодополняющими по отношению друг к друг, два этих элемента были равно необходимы для достижения внутреннего равновесия позволяющему каждому члену общества жить в гармонии с другими." [6, с.282]. Звертаємо увагу на те що мистецтво, як і ритуали (лі), про які ми будемо говорити нижче, є необхідним засобом досягнення внутрішньої рівноваги та "гармонії с другими". Отже заняття музикою як і іншими мистецтвами є власне медитаційною практикою китайської еліти яка має глибокий філософський зміст. Слід пам'ятати що універсальною смисложиттєвою позицією людини в китайській філософії є прагнення жити в максимальній гармонії з собою і світом. Тому мистецтво тут є також необхідним засобом побудо-

ви гармонійних відносин як соціальних так і космічних. І Каменарович пише що музика в Китаї з древності була: "...средство распределения общественной энергии и установления гармонии в обществе, что делает ее ответственной за организацию социума;" [7, с.280].

До переліку "мистецтв" які виконували ролі як навчальної дисципліни так і ритуальної гри належали також стрільба з лука та управління колісницею. Моделюючи певну поведінку вони виступали освітніми носіями моральних та соціальних цінностей. В них виховувалися і демонструвалися певні морально-вольові якості та здібності керівника. Мужність і цілеспрямованість, стриманість і вміння керувати собою, концентрація уваги і вміння розподіляти увагу між одночасним управлінням кінями, балансуванням на колісниці та стрільбою з лука. Нездатність до цих "мистецтв" робила неможливою кар'єру чиновника.

Конфуціанство від самого початку прагнуло надати суспільству необхідної системної впорядкованості шляхом поширення соціально значимих норм і регламенту. Перші європейці які відвідали Китай були вражені великою кількістю здійснюваних культових ритуалів (лі) які вони назвали "китайськими церемоніями". Конфуцій і його послідовники на основі давніх обрядів розробляли і відстоювали концепцію офіційного ритуалу як фундаментальної основи життя в Піднебесній. Культ в Китаї це сукупність необхідних ритуальних дійств, які мають символічний характер, соціальну значимість і проводяться з метою магічного впливу на реальність. Конфуцій вважав що ритуальні дійства узгоджено входять в глобальний ритм космічного життя. Невиконання ритуалу спрямовує людські дії в безлад і хаос. Тому кожний китаець був суб'єктом конфуціанських по своїй суті етико-ритуальних принципів і норм і мав досить відповідально до них ставитись. Знання і виконання ритуалів поряд зі знанням мови та письма обумовлювали національну самоідентифікацію китайців. Ритуали в освіті це навчальні дисципліни які окрім надання знань мали ще виховувати слухняність, стриманість, взаємну повагу, відповідальність та повагу до старших. Знання і виконання всього комплексу офіційних ритуалів було надбанням і привілеєм вчених чиновників. Отже, участь у ритуалах зі знанням справи є засобом формування та вдосконалення шляхетного мужа.

В період "Західна Хань" у 136 році до н.е. конфуціанство набуло статусу офіційної панівної ідеології. Провідником цих змін став Дун Чжуншу – видатний конфуціанець-педагог, що здобув у сучасників почесне наймення "Конфуцій епохи Хань". Він, реалізуючи ідеї Вчителя, запропонував реформи, згідно яких кожен, хто прагнув обійняти будь-яку посаду в бюрократичному апараті імперії мусив обов'язково скласти іспити зі знання класичних конфуціанських текстів та вчення конфуціанства в інтерпретації Дун Чжуншу. Через те, що бюрократичний апарат китайської імперії фактично являв собою єдиний спосіб соціальної стратифікації, тобто соціальний статус і майнові права чоловіка визначалися його посадою, конфуціанство утвердилося універсальною, неймовірно престижною, системоформуючою школою і набуло панівного статусу в суспільстві.

Стало надзвичайно престижним для кожної сім'ї кожного клану надавати можливість здібним родичам здобути освіту, допомагаючи їм при цьому матеріально. В разі успішного проходження екзаменів клан отримувал свого представника у владі і міг сподіватись на певні, як моральні так і матеріальні преференції. З'явився надзвичайно впливовий клас освічених інтелектуалів, які завдяки здобутим в процесі освіти знанням та умінням, ставали радниками можновладців а також займа-

ли чиновницькі посади. Слід пам'ятати що в патерналістській та теократичній по своїй суті китайській вертикалі влади був відсутній поділ на світську і духовну влади. Клас вчених-чиновників виконував ті ж функції, які в середньовічній Європі виконувались як дворянством так і духовенством. Відповідно і в системі освіти Китаю також не було поділу на освіту академічну та духовну.

Конфуціанська школа в широкому розумінні давала можливість найбільш здібним, амбіційним, наполегливим та працьовитим "вийти в люди", причому цей шанс мали не тільки вихідці з аристократичних та чиновницьких сімей а й діти простих людей. Вчитель сказав: "Щодо освіти не може бути відмінності в походженні" [8, с.593].

Класична китайська імперія не була в повній мірі аристократичною державою зі спадковою передачею керівних посад і феодалних земельних володінь. Завдяки зусиллям легістів, які боролися проти аристократії в період правління Цінь Ши хуанді, та конфуціанців наступних епох, які діяли в інтересах центральної імператорської влади, китайська держава все більшою мірою ставала бюрократичною з конкурсним відбором посадовців їх ротацією та звільненням за службовою невідповідністю. Зростала потреба у відповідно підготовлених професійних бюрократах – чиновниках, а також і у професійних вчителях для їх підготовки. Слід відмітити що тільки в епохи Тан (618-907 рр.) та Сун (960-1127 рр.) соціальні ліфти запрацювали повною мірою. На цей час в Китаї уже була розвинута система шкіл від місцевих громадських до вищих столичних і відповідна конкурсна система сходження учнів. Освіта в Китаї, завдяки конфуціанству, стала важливою справою державної політики. Шанувалась освіченість і цивільна державна служба (на відміну від військової "з кращих людей не роблять солдатів"). Водночас, відбулась сакралізація Конфуція, і виведення його постаті на рівень офіційного державного "Божества". Разом з тим відбувалась сакралізація і самої конфуціанської освітньої системи та статусу вченого чиновника. Означені новації стали основою формування найважливіших інституцій державного життя Китаю аж до початку ХХ століття: культу Конфуція та навчально-екзаменаційної системи ним започаткованої для підготовки державних службовців.

Класична конфуціанська освіта вінчалася складанням державних іспитів, успішне проходження яких давало можливість отримати статус чиновника. Для подальшого отримання конкретних посад в державній ієрархії знову необхідно було складати відповідні екзамени. І тільки найвищі посадовці були звільнені від цієї необхідності. Вся навчально-екзаменаційна система досягнувши свого найбільшого розвитку в епохи династій Тан та Сун.

Конфуціанська освіта мала чітко виражений гуманітарний характер. В ній були відсутні природознавчі дисципліни так як природа не була предметом дослідження вчених традиційних шкіл. Це було детерміновано на наш погляд особливостями китайської філософсько-релігійної культури в якій була відсутня креативістська концепція походження природи і людини. Людина не усвідомлювала себе вершиною Божого творіння, яка мала згідно його волі панувати над природою.

В західній культурі утвердилося ставлення до природи як до предмета креативної людської діяльності, яку їй необхідно підкоряти і перетворювати, а в китайській природа скоріше сприймалась як зразок для наслідування, та копіювання що сприяло репродуктивному а не креативному мисленню. В космічній тріаді: Небо-Природа-Людина відсутня абсолютно домінуюча складова. Людина і природа виступають скоріше як рівноправні суб'єкти буття. Вони можуть знати і виконувати волю Неба а можуть і не виконувати. Крім того ми знаємо, що як конфу-

ціанство так і даосизм, епістемологічно орієнтовані в минуле. В минулому вони шукають мудрість і досконалість людського буття, ця направленість зробила конфуціанську систему освіти, як до речі і все китайське суспільство, консервативно-традиціоналістичною.

Природознавство не вважалося вартим значної уваги ще й тому, що вивчення будь-яких інших наук окрім священних конфуціанських не давало людині якихось соціальних чи то службових переваг. Тільки в другій половині 17-го століття в вищих навчальних закладах почали відкривати "класи прикладних знань". Та все ж направленість освіти в Китаї залишається традиційно конфуціанською практично аж до початку 20-го століття, тобто до краху імперії (1912 р.) І лише в 20-му столітті Китай прагнув до науково-технологічних змін починає впроваджувати західні стандарти освіти. Тра-

диційна конфуціанська освітня матриця почала наповнюватись новим змістом.

#### Список використаних джерел:

1. Бойченко О.І Класичні вчення про державу в філософії Китаю періоду Чжань Го: Монографія / О.І.Бойченко. – К.: Видавництво ПП "Люксар", 2011. – 208 с.
2. Беседы и суждения Конфуция / Конфуций. – СПб.: Кристал, 1999. – 1120 с.
3. Там само.
4. Каменарович И. Классический Китай / И. Каменарович – М.: Вече, 2006. – 416 с.
5. Там само.
6. Там само.
7. Там само.
8. Беседы и суждения Конфуция / Конфуций. – СПб., Кристал, 1999. – 1120 с.

Надійшла до редколегії 14.02.18

В.Д. Хавроненко

#### ФИЛОСОФИЯ КОНФУЦИАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

*Изучение специфики и содержания конфуцианского образования, его роли и значения в истории китайского государства, является важной частью формирования взвешенного научного истолкования философского наследия Китая. Статья посвящена истории становления конфуцианской системы образования та его философского обоснования.*

**Ключевые слова:** конфуцианство, легизм, цзюнь цзи, жень, вэнь.

V. D. Havronenko

#### CONFUCIAN EDUCATIONAL PHILOSOPHY

*The study of the specificity and content of the Confucian education, its role and significance in the history of the Chinese state is an important part of the formation of a well-considered scientific interpretation of the philosophical heritage of China. The article is dedicated to the history of the formation of the Confucian education system and its philosophical substantiation, and its purpose is to find out the main specific features of Confucian education.*

*The methodology of this study is determined according to the specifics of its subject, which proves the expediency of observing the principles of historicism and polyhistoricism. An interdisciplinary approach has been implemented, involving information from research on the history and culture of Imperial China. Historical-cultural, genetic and hermeneutic methods are applied.*

*Central in the Confucian education system is the idea of self-improvement (autodidacticism and self-education). The universal sense position of human life in Chinese philosophy is the desire to live in maximum harmony with oneself and with the world. Therefore, art here is also a necessary means of constructing harmonious relations, both social and cosmic.*

*Contrary to the legists, the Confucians introduced in China a true cult of education and made the status of the Confucian scholar incredibly respectable. Legists denied the need for system education, through the idea of natural crime of people who, in their opinion, only in a frightened and controlled state, were able to act kindly. Confucians believed that in public administration, the conscious fulfillment of their duties by people on the basis of the concept of humanity (ren) and also through the systematic observance of socially significant rituals, which envisaged the corresponding education and education, was decisive.*

*Education in China, thanks to Confucianism, became an important matter of state policy, it had a clearly expressed humanitarian character. There were no natural science disciplines because nature was not the subject of research by traditional scholars. We can assume that it was the embodiment of the specifics of Chinese philosophical-religious culture, in which there was no creativistic concept of the origin of man and nature. Therefore, the latter was perceived as a model for imitation and copying, which promoted reproductive rather than creative thinking. The sacred status of the past, postulated by Confucius, determined the conservative-traditionalist nature of the education system, which had a powerful influence on the culture of China as a whole.*

**Key words:** Confucianism, Legalism, Junzi, Ren, Wen.

## ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК: 35.088.6

Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц.

АНАЛІЗ ОСНОВНИХ НАПРЯМКІВ НАВЧАЛЬНОЇ ТА НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ  
КАФЕДРИ ДЕРЖАВНОГО УПРАВЛІННЯ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

*У статті проаналізовано загальні підходи до організації магістерської підготовки в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, визначено специфіку та особливості підготовки магістрів за спеціальністю "Державна служба" галузі знань "Державне управління". Також, приділено увагу розробці методики вивчення освітніх потреб державних службовців із урахуванням нових підходів до підвищення рівня їх професійної компетентності. Здійснено аналіз основних напрямків навчальної та наукової діяльності кафедри державного управління Київського університету, окреслено плани її подальшого розвитку.*

**Ключові слова:** державна служба, підготовка магістрів, магістерська підготовка державних службовців, спеціальність "Державна служба", Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

**Постановка проблеми.** Сучасна освіта як безперервний творчий процес засвоєння нових знань, вмінь і навичок є основою стабільності держави, прогресивного розвитку суспільства та добробуту кожного громадянина. Однією із важливих складових професіоналізації державної служби і служби в органах місцевого самоврядування є організація та забезпечення цільової підготовки фахівців. Київський національний університет імені Тараса Шевченка належить до мережі навчальних закладів системи підготовки, перепідготовки та підвищення кваліфікації державних службовців та посадових осіб місцевого самоврядування оскільки здійснює підготовку магістрів за спеціальністю "Державна служба" галузі знань "Державне управління". Вивчення особливостей цієї підготовки у провідному вищому навчальному закладі України і визначає актуальність даної статті.

**Аналіз останніх публікацій і досліджень.** Питання підготовки магістрів державної служби в Україні розглядають Ахромкін Є. [1], Дзвінчук Д., Малімон В. [3], Ковбасюк Ю., Ващенко К. [2], Сєрьогін С, Гончарук Н., Липовська Н. [3], Сурмін Ю., Крушельницька Т., Науменко Р. [7] та ін. Проте, незважаючи на значну кількість праць із даної проблематики, поза увагою дослідників залишається дослідження особливостей підготовки магістрів державної служби у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка.

**Метою** статті є з'ясування особливостей підготовки магістрів державної служби у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Для досягнення поставленої мети необхідно виконати такі завдання: здійснити аналіз загальних підходів до організації магістерської підготовки у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка; визначити специфіку підготовки магістрів державної служби у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Невід'ємною складовою сталого державного розвитку України є створення та функціонування ефективної системи державного управління, завданнями якої є забезпечення прав та свобод громадян, надання якісних адміністративних послуг. Успішність виконання окремих завдань державного управління значною мірою залежить від розвитку системи професійного навчання державних службовців. Київський національний університет імені Тараса Шевченка (далі – Університет) здійснює і свій внесок у професіоналізацію державної служби України.

Пріоритети Університету у сфері навчальної і навчально-методичної роботи, спрямовані на забезпечення високої якості освіти та наукових досліджень, їх нерозривної інтеграції і поєднання з інноваційною діяльністю:

– забезпечення лідерського статусу університету в підготовці кадрів через надання максимально широкого спектру освітніх послуг;

– підвищення конкурентоспроможності завдяки високій гарантованій якості;

– забезпечення конкурентоспроможності завдяки особистому професіоналізму та науковому авторитету викладачів [4].

Навчально-виховна, наукова та інноваційна робота є головними напрямками діяльності Університету. Незмінним є стратегічне завдання – рівноправне входження до світового та європейського освітнього простору, документальною фіксацією чого має стати відображення у міжнародно-визнаних рейтингах вищих навчальних закладів. На сьогодні є певні результати: входження в рейтинги "QS World University Rankings" (450 місце) [10], та "Рейтингу університетів країн СНД, Грузії, Латвії, Литви та Естонії", укладеному Міжнародною інформаційною групою "Інтерфакс" (4 місце, перше серед українських університетів) [6]; участь в рейтингу закладів вищої освіти країн СНД "Експерт", європейському рейтингу "U-Multirank" і багато інших здобутків [4].

Визначення Університету як флагмана вищої освіти України підтверджується не лише кількістю спеціальностей, студентів, професорів, отриманих нагород тощо. Провідна роль Університету підтверджується щоразу, коли прийняті в університеті стратегічні й тактичні рішення щодо розвитку напрямів освіти, вдосконалення навчального процесу, зміни підходів до методичного та організаційного забезпечення підготовки фахівців тощо, через певний проміжок часу отримують пряме чи опосередковане (у вигляді нормативних документів, в яких пропонуються вже запроваджені в університеті норми чи підходи) визнання колег-освітян, науковців, урядовців, роботодавців. Працівники Університету працюють у робочих групах, наукова діяльність яких спрямована на різні аспекти реформування освіти та науки (законодавство про освіту, національна рамка кваліфікацій, національна система кваліфікацій, рамка кваліфікацій вищої освіти, академічна мобільність, пілотні проекти освітніх стандартів нового типу, методичні рекомендації з розробки стандартів, нові переліки напрямів і спеціальностей, розробка нових нормативів різного роду тощо).

Формування орієнтованих на студента навчальних планів абсолютно погоджується із стратегією розвитку національної системи кваліфікацій, із змістом пропозицій роботодавців щодо реформування вищої освіти, із рекомендаціями профільних європейських організацій, із стратегією розвитку освіти, яку розробляє Національна академія педагогічних наук України тощо. І, на відміну від багатьох інших, Університет відходить від "процесної" організації навчального процесу (прослухав курс – отримав диплом).

Незважаючи на непопулярність і фінансові витрати, здійснюються всі заходи, здатні гарантувати якісну освіту, привабливість і прозорість навчальних програм

університету для потенційних споживачів, підвищити рівень задоволеності студентів усіма компонентами навчального процесу, забезпечити суспільну довіру до виданих університетом дипломів, сприяти розвитку у випускників компетентностей, необхідних для працевлаштування та кар'єрного зростання тощо. Зокрема, для затвердження 495 паспортів кластерів/спеціалізацій [4].

Наступним кроком у реалізації нової стратегії освіти є зростання ролі автономного навчання у підготовці студентів, що дозволить інтенсифікувати навчальний процес та створити для студентів можливість отримання практичного досвіду роботи під час навчання в університеті. Найбільш оптимальним шляхом для надання студентам можливостей працевлаштування за фахом під час навчання є скорочення обсягів аудиторних занять на старших курсах. Орієнтуючись на провідні університети світу при підготовці фахівців як гуманітарного й соціально-економічного, так і природничого та інженерного спрямування в Університеті запроваджено інтенсифікацію навчального процесу – зменшення частки аудиторних занять у загальному обсязі навчального часу за рахунок посилення ролі самостійної роботи студентів. Послідовне стимулювання реальної самостійної роботи студентів з опанування навчальних дисциплін є необхідною умовою досягнення випускниками університетів передбачених МСКО-2011, EQF-HE, EQF-LLL рівнів відповідальності й автономності. Обмеження обсягів аудиторних занять мають стимулювати викладачів, випускові кафедри та науково-методичні комісії факультетів/інститутів до:

- удосконалення процесів викладання та навчання;
- послідовного зменшення репродуктивної складової викладання до мінімально-необхідного рівня;
- збільшення вимогливості до роботи студентів у позааудиторний час;
- збільшення обсягів часу, виділеного на практичну (позааудиторну) підготовку [4].

Відповідно до Національної стратегії розвитку освіти в Україні до 2021 року [8], спрямованої на підвищення якості та конкурентоспроможності освіти в нових економічних і соціокультурних умовах, в Університеті здійснюється підготовка наукових і науково-педагогічних кадрів у докторантурі, аспірантурі та ад'юнктурі із 20 наукових галузей (по Україні в цілому підготовка кадрів вищої кваліфікації здійснюється у 26 галузях науки) на 186 кафедрах шести інститутів та 13 факультетів за 166 науковими спеціальностями, що становить 35 % від загальної кількості наукових спеціальностей в Україні.

У навчальних планах філософського, юридичного, економічного факультетів, факультетів соціології, психології, інститутах журналістики та міжнародних відносин традиційними є нормативні та спеціальні курси з державного будівництва, місцевого самоврядування, соціально-політичного управління, стратегічного планування, регіональної економіки, управління соціальним розвитком, психології управління персоналом та ін.

Ураховуючи високу потребу вітчизняної системи державного управління у висококваліфікованих кадрах, у 2011 році на філософському факультеті створено кафедру державного управління та розпочато підготовку фахівців за освітньо-професійною програмою підготовки магістрів за спеціальністю "Державна служба" галузі знань "Державне управління" на денній і заочній формі навчання.

Кафедра державного управління тісно співпрацює з Національною академією державного управління при Президенті України, Національним агентством України з питань державної служби та Центром адаптації

державної служби до стандартів Європейського Союзу. Викладачі кафедри беруть участь у підготовці пропозицій щодо формування державної політики у сфері державного управління; здійснюють наукове, експертне та методологічне забезпечення підготовки та реалізації програм і заходів у зазначеній сфері; надають консультативно-методологічну допомогу з виконання зобов'язань, взятих на себе Україною перед Європейським Союзом та міжнародними організаціями; надають консультативну підтримку органам державної влади та органам місцевого самоврядування щодо поширення правової, наукової й іншої інформації про основні принципи і механізми реформування державного управління в Україні, адаптації державної служби до стандартів Європейського Союзу.

Високий рівень вимог до викладання всіх навчальних дисциплін, професіоналізм та загальнонаукова ерудиція професорсько-викладацького складу забезпечують професійну підготовку висококваліфікованих фахівців для державної служби, спроможних розробляти, аналізувати й реалізовувати державну політику, ефективно виконувати посадові обов'язки, сприяти інноваційним процесам у роботі з метою сталого розвитку громадян, держави, суспільства на основі світових та європейських стандартів.

На кафедрі проводяться наукові дослідження у галузі філософії державного управління, принципів реформування державного управління в Україні, теорії та історії державного управління, оптимізації функцій і механізмів державної служби в Україні, культури державної служби, етикету державного службовця тощо. Також на кафедрі розпочато підготовку кандидатів і докторів наук з державного управління, для чого на факультеті відкрито набір до аспірантури й докторантури за трьома науковими спеціальностями:

- 25.00.01 – теорія та історія державного управління,
- 25.00.02 – механізми державного управління,
- 25.00.03 – державна служба.

Планується суттєве розширення усіх сфер діяльності кафедри. Але пріоритетним напрямом розвитку кафедри є забезпечення високого рівня фахової підготовки студентів. Стратегічними цілями розвитку кафедри є забезпечення якісної підготовки та перепідготовки фахівців освітньо-кваліфікаційного рівня "Магістр" зі спеціальності "Державна служба", а також набуття статусу провідного осередку науково-теоретичного і практичного дослідження проблем державного управління та державної служби в Україні. Досягнення цілей можливе шляхом накопичення інтелектуального капіталу професорсько-викладацького складу кафедри, формування корпоративних цінностей, створення позитивного іміджу державного службовця.

Для забезпечення надання базових фахових знань у галузі державного управління ведеться планомірна робота із удосконалення навчальних програм нормативних курсів, забезпечуючи їх належним методичним матеріалом, а також щодо оперативного реагування на суспільні вимоги до фахівців з державного управління, а відтак, удосконалюється перелік спеціальних курсів.

Ураховуючи, що переважна більшість слухачів – це державні службовці центральних органів виконавчої влади, навчальний процес спрямований не лише на удосконалення існуючих компетентностей, а й на формування нових із перспективою кар'єрного зростання державного службовця. Зокрема, спираючись на світовий та європейський досвід, враховуючи профілі професійної компетентності посади державної служби у слухачів формують відповідні компетентності, зокрема: робота з інформацією, ефективна комунікація, співробі-

тництво і робота в команді, орієнтація на результат, а також управління інноваціями та змінами, лідерство та управлінські навички (стратегічне мислення, прийняття управлінських рішень, використання та управління ресурсами, моніторинг та аналіз надання послуг).

Підготовка магістрів державної служби базується на комплексному впровадженні наступних засад:

1) формування знань і компетентностей майбутніх фахівців через високий особистісно-професійний потенціал викладачів кафедри;

2) удосконалення професійної і морально-етичної підготовки фахівців з державного управління;

3) взаємодія і розвиток партнерського співробітництва, що реалізується на рівні кафедр: між викладачами і студентами, між викладачами та співробітниками кафедри, між кафедрою та іншими підрозділами університету; на всеукраїнському рівні: з відповідними кафедрами інших ВНЗ, науково-дослідними установами та організаціями, органами державної влади та місцевого самоврядування [9].

З моменту відкриття аспірантури у 2012 році кафедра державного управління стала першою сходинкою на науковому шляху для 48-х аспірантів та здобувачів, серед яких 23 контрактників (вартість контрактної форми навчання на сьогодні складає 56 000 грн) та 7 іноземців (серед них громадяни Китаю, США, Лівії, Російської Федерації, Азербайджану).

16 аспірантів та здобувачів вже успішно захистили дисертаційні роботи у спеціалізованих вчених радах Національної академії державного управління при Президенті України, Інституту Законодавства Верховної Ради України, Харківського регіонального інституту державного управління НАДУ, Донецького державного університету управління, Івано-Франківського національного університету управління нафти і газу та ін., 3-є рекомендовані до захисту, 22 продовжують навчання.

**Висновки.** Професіоналізація державної служби є актуальною потребою і важливим фактором зміцнення державності й становлення якісно нових суспільних відносин в Україні. Разом із іншими вищими навчальними закладами, в яких ведеться підготовка фахівців у сфері державної служби, Київський національний університет імені Тараса Шевченка вносить свій вклад у підвищення рівня професійної компетентності державних службовців.

Отже, до особливостей підготовки магістрів державної служби в Університеті слід віднести:

1) поєднання кращих традицій класичної університетської освіти із новітніми методиками навчання;

2) формування орієнтованих на запити сьогодення навчальних планів;

3) запровадження компетентнісного підходу у навчанні;

4) посилення практичної підготовки (врахування профілів професійної компетентності посад державної служби);

5) зростання автономії навчання (підвищення ролі самостійної роботи).

Перспективним напрямком подальшого дослідження даної теми є, на нашу думку, розробка методики вивчення освітніх потреб державних службовців із урахуванням нових підходів до підвищення рівня їх професійної компетентності.

#### Список використаних джерел:

1. Ахромкін С. Оновлення програми підготовки магістрів за спеціальністю "державна служба" [Текст] / С. Ахромкін, В. Філіпповський // Вісник державної служби України : наук. вид. для держ. службовців України. – 2010. – № 4. – С. 45–51.

2. Державне управління [Текст] : підручник. У 2 т. / Нац. акад. держ. упр. при Президенті України; редкол.: Ю. В. Ковбасюк (голова), К. О. Ващенко (заст. голови), Ю. П. Сурмін (заст. голови) [та ін.]. – К. : НАДУ; Дніпропетровськ : [б. в.], 2012. – Т. 1. – 564 с.

3. Дзвінчук Д. І. Вступ до спеціальності [Текст] : курс лекцій / Д. І. Дзвінчук, В. І. Малімон; М-во освіти і науки, молоді та спорту України, Нац. агентство України з питань держ. служби, Івано-Франків. нац. техн. ун-т нафти і газу. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2012. – 172 с.

4. Звіт ректора Київського національного університету імені Тараса Шевченка за 2013 рік [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.univ.kiev.ua/pdfs/Zvit2013.pdf>.

5. Кадрова політика і державна служба [Текст] : навч. посіб. / С. М. Сєрьогін, Н. Т. Гончарук, Н. А. Липовська [та ін.] ; за заг. ред. С. М. Сєрьогіна; Нац. акад. держ. упр. при Президенті України, Дніпропетр. регіон. ін-т держ. упр. – Дніпропетровськ : ДРІДУ НАДУ, 2011. – 352 с.

6. КНУ імені Тараса Шевченка – четвертий у новому рейтингу МІГ "Інтерфакс" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.mon.gov.ua/ua/news/26622-knu-imeni-tarasa-shevchenka--chetvertiy-u-novomu-reytingu-qs>.

7. Підготовка магістрів за спеціальністю "Державна служба" в освітній галузі "Державне управління" у вищих навчальних закладах України у 2007–2008 навчальному році: сучасний стан та основні проблеми [Текст] / Ю. П. Сурмін, Т. П. Крушельницька, Р. А. Науменко та ін. // Аналітика і влада : журн. експертно-аналіт. матеріалів і наук. праць. – 2010. – № 2. – С. 83–109.

8. Про Національну стратегію розвитку освіти в Україні на період до 2021 року : Указ Президента України від 25.06.2013 № 344/2013 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.rada.gov.ua/>

9. Офіційна сторінка Філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.phildep.univ.kiev.ua/view/state\\_gov\\_dept/23/8](http://www.phildep.univ.kiev.ua/view/state_gov_dept/23/8).

10. QS Top universities. World wide university rankings, guides & events [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.topuniversities.com/node/2688/ranking-details/world-university-rankings/2013>.

Надійшла до редколегії 14.03.18

Д. В. Нелипа

#### АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ УЧЕБНОЙ И НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАФЕДРЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ КИЕВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

*В статье проанализированы общие подходы к организации магистерской подготовки в Киевском национальном университете имени Тараса Шевченко, определено специфика и особенности подготовки магистров за специальностью "Государственная служба" области знаний "Государственное управление". Также, уделено внимание разработке методики изучения образовательных потребностей государственных служащих с учетом новых подходов к повышению уровня их профессиональной компетенции. Осуществлен анализ основных направлений учебной и научной деятельности кафедры государственного управления Киевского университета, намечены планы дальнейшего развития.*

**Ключевые слова:** государственная служба, подготовка магистров, магистерская подготовка государственных служащих, специальность "Государственная служба", Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко.

D. V. Nelipa

#### ANALYSIS OF BASIC SECTORS OF EDUCATIONAL AND SCIENTIFIC ACTIVITY OF THE DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION OF THE KYIV UNIVERSITY

*Modern education, as a continuous creative process of learning of new skills and knowledge, is the basis of State stability, progressive development of society and well-being of every citizen. One of the important components of the professionalization of state service and work in local government bodies is the organization and provision of targeted training of specialists. Taras Shevchenko National University of Kyiv belongs to network of educational institutions of the system of trainings, retraining and professional development of state and local government officials, as it provides trainings of Master degree in the specialty "Civil Service" of the field of knowledge "Public Administration". Studying the peculiarities of this training at a leading Ukrainian higher education institution determines the relevance of this article.*

*The purpose of the article is to find out the peculiarities of the preparation of masters of civil service at Taras Shevchenko National University of Kyiv. In order to achieve this goal, the following tasks must be performed: to analyze the general approaches to the organization of master's*

studies at the Taras Shevchenko National University of Kyiv; to define the specifics of the training of masters of civil service at Taras Shevchenko National University of Kyiv.

The professionalization of the civil service is an urgent need and an important factor in strengthening the statehood and the formation of qualitatively new social relations in Ukraine. Together with other higher educational institutions, which are training specialists in the field of civil service, Taras Shevchenko National University of Kyiv contributes to raising the level of professional competence of civil servants.

Consequently, the peculiarities of the preparation of masters of civil service at the University should include:

- 1) a combination of the best traditions of classical university education with the latest teaching methods;
- 2) the formation of curriculum-oriented present-day requests;
- 3) the introduction of a competent approach in education;
- 4) strengthening of practical training (taking into account the profiles of professional competence of civil service positions);
- 5) the growth of the autonomy of teaching (increasing the role of independent work).

**Keywords:** Civil service, Master's degree, Master's degree in civil service, specialization "Civil Service", Taras Shevchenko National University of Kyiv.

УДК 321.015

О.І. Ткач, д-р політ наук, проф.,  
А.О. Ткач, здобувач

## КОРУПЦІЯ І ДЕМОКРАТІЯ В БРАЗИЛІЇ: ДОСЯГНЕННЯ І НОВІ ВИКЛИКИ

В статті розглядаються особливості боротьби з корупцією, яка для Бразилії є масштабною проблемою політичної системи. Корупція пронизує всі рівні державного управління (федеральний, регіональний, муніципальний) і всі гілки влади. Незважаючи на заходи, прийняті на державному рівні, проблема боротьби з корупцією як і раніше залишається актуальною. Служби контролю розгалужуються, але при цьому не стають ефективними. Неформальні практики суспільних взаємин, що є важливою частиною бразильської політичної культури, також впливають на ефективність: корупції в Бразилії викликана не тільки недосконалістю інститутів, але і культурним сприйняттям даного явища. Методологія статті містить системні, структурно-функціональні, порівняльно-політичний підходи, методи аналізу, синтезу, індукції, дедукції, спостереження, моделювання. У даній статті проаналізована природа корупції "по-бразильськи" та її культурні особливості, заходи для боротьби з нею на всіх рівнях державного управління, служби, які відповідають за боротьбу з корупцією, як антикорупційна діяльність регулюється законодавством країни, досягнуті результати і нові виклики.

**Ключові слова:** Бразилія, корупція, демократія, політичні інститути, антикорупційне законодавство, безпека.

**Постановка проблеми.** Поширення корупції є суттєвою загрозою національній безпеці держави, резонансною проблемою політичної системи і виявляється у практичних питаннях утвердження демократичних засад політичного режиму, у сфері реалізації та захисту прав і свобод громадян, відносин між владою та суспільством, взаємодії різноманітних політичних інститутів. Всебічний огляд явища корупції дає підстави зараховувати її до наскрізних суспільних проблем: існуючи в суспільстві, вона пронизує різні сфери життя, деформує людські стосунки й соціальні цінності, є тлом для кримінальних злочинів. Загальний негативний ефект від впливу корупції інколи визначають як корозію влади, що руйнує державний апарат та роз'їдає моральні принципи суспільства.

**Актуальність дослідження.** Питання протидії корупції набуло нині для країни особливої актуальності. Результати численних досліджень вказують на те, що практично усі системи соціального управління у державі більшою або меншою мірою уражені корупцією. Масштаби загрози, яку становить для розвитку суспільства даний масив правопорушень, зумовлює ступінь уваги до цієї проблеми з боку органів державної влади, а також широкої громадськості. Без її вирішення годі й говорити про наближення до декларованого у ст. Конституції, правової держави. Набуття явищем корупції статусу однієї з найактуальніших соціальних і політичних проблем, несумісних з поняттям права, демократії та розвитку, спричиняє посилену всебічну увагу до нього.

**Методи дослідження.** Для вирішення завдань, поставлених у статті, переважно були використані такі наукові методи: загальнонаукові – описовий, герменевтико-політологічний, системний, структурно-функціональний, компаративний, інституційно-порівняльний; загальнологічні – емпіричний, статистичний, прогностичного моделювання та аналізу; спеціальні методи політології.

**Виклад основного матеріалу.** За період правління військових (1964-1985 рр.) про корупцію говорити було не прийнятним. Але з демократизацією хабарництво і нечесність чиновників стали однією з улюблених тем у засобах масової інформації. Обвинувачений у корупції і притягнутий до суду президент Ф.Коллор де Мело (1989-1992) був змушений піти у відставку. У період

восьмирічного перебування при владі соціал-демократа Ф.Е.Кардозо (1994-2002) з боку опозиції неодноразово звучали обвинувачення в різних фінансових махінаціях і зловживаннях [1, с.7].

За оцінками міжнародної неурядової організації "Transparencia internacional (ісп.)" (TI), бразильці більше за усіх у світі стурбовані темою корупції. І в них є підстави. Т1 систематично складає своєрідний рейтинг країн, кожній привласнюється бал від 0 до 10. Причому 10 балів – це найменший ступінь корупції. У цьому списку в Бразилії в 2004 р. було 3,9 бали. Такий же результат має приблизно половина країн Латинської Америки.

У 2005 р. організація Americas Barometer здійснила дослідження у 18 країнах, просила спонтанно назвати головну проблему, з яким зіштовхується їхня країна. Бразилія й Еквадор виявилися на першому місці за відсотком мешканців, які поставили корупцію на перше місце. Бразилія одна з двох країн (разом з Парагваєм), у яких корупція була зазначена головною проблемою. Відповідно до індексу сприйняття корупції Transparencia International за 2012 р. [1, с. 9] Бразилія посідала 69-е місце (з 174), тобто нижче таких країн, як Гана, Намібія, Саудівська Аравія і навіть Куба. Індекс World Audit за 2012 р. зсунув Бразилію на 53-є місце з 149 країн [2, с.4].

Генеральний прокурор Бразилії заявив, що розроблена корупційна схема не має прецедентів в історії країни. На лаві підсудних опинилися 38 осіб, серед яких були міністри, депутати "правлячої партії", представники великого бізнесу. Чимало з обвинувачуваних у корупції і розкраданні бюджетних засобів виявилися близькими соратниками і помічниками екс-президента Луїса Інасіу Лула да Сілви. Так, Жозе Женойно був лідером Партії трудящих, з якої вийшов сам президент, Делубіо Суаріс – скарбником, а Жозе Дірсеу – колишнім головою адміністрації президента. За даними наслідку в період з 2002 по 2005 р. вони давали великі хабарі партнерам по правлячій коаліції в обмін на політичну лояльність.

Судовий процес з даної справи оцінювався спостерігачами як важливий політичний сигнал країні, в якій державна система тривалий час була корумпована і була безкарність. Внаслідок 25 осіб були визнані винними в організації фінансової схеми, завдяки якій з бюджету

сплачувалася політична лояльність партій, які входили до правлячої коаліції. Кілька людей з числа засуджених входили до керівництва правлячої Партії трудящих.

У 2013 р. розпочалася нова хвиля масових розслідувань діяльності державних чиновників і депутатів, замішаних у махінаціях з держбюджетом і корупцією. Раніше колишній президент Луїс Ігнасіу Лула да Сілва розгорнув іншу масштабну антикорупційну кампанію, основною мішенню якої стали муніципалітети. У січні 2002 р. Лула, обійнявши посаду президента, почав безпрецедентну антикорупційну кампанію, що базувалася на вибірковому аудиті витрат муніципалітетів. Ця антикорупційна програма, що була впроваджена через Федеральну службу контролю (Controladoria Geral da União-CGU), переслідувала дві мети: перешкодити нецільовій витраті державних засобів державними що служать (через можливість перевірки в майбутньому); заохотити участь громадянського суспільства в контролі за державними витратами. Одним з основних механізмів стало обнародування результатів аудита в мережі Інтернет і ЗМІ. Програма стартувала в квітні 2003 р., коли бразильський уряд через урядовий наглядовий орган, Федеральну службу контролю здійснило аудит 26 вибірково обраних муніципалітетів у кожному із бразильських штатів. З того часу програма розширила аудит спочатку до 50, а потім і до 60 муніципалітетів за випадковим вибором, "лотереї", серед усіх муніципалітетів, у яких мешкає 450 тис. осіб. 17 лотерей, що розігрувалися на щомісячній основі Федеральним ощадним банком (Caixa Econômica Federal) здійснювалися в сполученні з національними лотереями. Для забезпечення чесного і прозорого процесу на процедуру проведення лотереї запрошувалися представники засобів масової інформації, політичних партій і громадянського суспільства.

Перевірки на муніципальному рівні також мали свої результати. Наприклад, у 2010 р. був виявлений менш масштабний, але голосний випадок корупції. У невеликому бразильському місті Доурадус чисельністю 200 тис. осіб (недалеко від границі з Парагваєм) були арештовані мер міста і члени муніципального уряду практично в повному складі (на волі залишилося лише семеро керівників департаментів). Усього в хабарництві і шахрайстві звинуватили 27 осіб. Серед арештованих – кілька підприємців, дружина мера, а також міські радники і секретарі з фінансів, Управлінню і міським службам і навіть директорів лікарні. Для їхньої затримки в місто був спрямований загін федеральної поліції Бразилії чисельністю понад 200 бійців [3, с.8]. Муніципальних чиновників звинуватили в причетності до великої корупційної мережі, якою керував безпосередньо мер міста в одержанні "відкатів" від приватних підрядчиків. Таким чином, на всіх рівнях державного управління здійснювалися заходи для боротьби з корупцією.

До бразильського законодавства активно вносилися нові закони про обмеження корупційної діяльності, а на федеральному рівні створювалися нові інститути для боротьби з нею. На розгляді бразильського Конгресу знаходиться понад 80 законопроектів з боротьби з корупцією, включаючи проекти, що забезпечили б карне переслідування компаній, що беруть участь у хабарництві. Приватні організації і державні відомства також уживають заходів проти корупції. Так, у 2008 р. Федеральним верховним судом була прийнята поправка, яка забороняє непотизм у трьох гілках влади на всіх рівнях федерації [4, с. 34]. У 2010 р. Лула видав федеральний указ № 7203, що передбачав заборону сімейності у Федеральній адміністрації. Заборонявся прийом на роботу в державні служби родичів державних службовців, а також так зване "перехресне кумівство", коли беруть на

роботу родичів один одного. У 2010 р. був прийнятий закон "Про бездоганну репутацію" (Lei Ficha Limpa) на виборах [5, с.18]. За законом кандидат не може балотуватися на виборах протягом восьми років, якщо він був відсторонений від посади, подав у відставку, щоб уникнути відсторонення, або засуджений колективним органом (понад одного судді), навіть якщо є можливість апеляції. У червні 2013 р. Сенатом Бразилії був прийнятий новий закон проти корупції. Відповідно до нього корупція кваліфікувалася як особливо тяжкий злочин, засуджені за цією статтею не підлягають амністії або помилуванню. Мінімальне покарання за викриття в корупції збільшене з двох до чотирьох років. Максимальне покарання залишається колишнім: 12 років позбавлення волі. Закон застосовувався як до корумпованих чиновників, так і до організацій і приватних осіб, що дають хабарі.

На початку 2014 р. набрав сили закон, який зобов'язував компанії, уперше викриті в корупції, платити штраф. Новий закон припускав, що компанії нести відповідальність за підкуп державних службовців аж до штрафу від 0,2 до 20% від свого загального виторгу і відшкодування збитків. Діяльність компанії буде припинена, майно конфісковане, а компанія буде занесена до Національного реєстру корпорацій, обвинувачуваних у корупції. Під дію даного закону підпадають не лише бразильські компанії, але й іноземні компанії, що мають представництво на території Бразилії.

Однак, незважаючи на це, корупційна складова усередині бразильського суспільства усе ще має значну питому вагу. Для того, щоб зрозуміти, чому склалася така ситуація, необхідно розібратися з тим, що таке корупція, як вона укорінена в бразильському суспільстві, які законодавчі рамки і реальні інститути існують для боротьби з нею і як вони взаємодіють.

Transparency International визначає корупцію як "зловживання службовим становищем з метою особистої вигоди і класифікує її в такий спосіб: значна, незначна і політична, у залежності від суми грошей і сектора, в якому корупція була виявлена. Значна корупція – дії, зроблені на державному рівні, що впливають на політику або основні функції держави, дозволяючи одержувати вигоду за рахунок суспільного блага. Низова корупція має на увазі повсякденне зловживання повноваженнями державними службовцями нижчої і середньої ланки в їхніх взаємодіях зі звичайними громадянами, у лікарнях, школах, поліцейських ділянках та інших установах. Політична корупція – зловживання політиків владою з метою особистої вигоди [6, с.45].

Кримінальний кодекс містить наступні визначення корупції: активна корупція державних посадових осіб (ст. 333); пасивна корупція державних посадових осіб (ст. 317); активне хабарництво в міжнародних ділових операціях (ст. 337 В); торгівля впливом у міжнародних ділових операціях (ст. 337 С) [7, с. 18].

Незважаючи на характер корупції, недостатній рівень відповідальності за формально корупційну поведінку переростає в толерантне ставлення до неформальних практик, наприклад, клієнтелізм, що може і не бути незаконним, але сумнівним з погляду нормативної демократії. Якщо формальні інститути слабкі, клієнтелізм може збільшувати ресурси на виборах. Слабкі інститути прямо пропорційні розумінню державних інститутів як корумпованих. Однак навіть якщо інститути сильні, але зв'язок між ними порушений, вони можуть співіснувати за толерантністю і підтримкою корумпованої поведінки. **Корупція – одна з головних перешкод на шляху досягнення консолідованої і сталої демократичної держави.**



Дослідники Барбара Геддес і Артур Рібеуру Нето у 1992 р. виділили шість основних типів корупції в Бразилії. По-перше, *завищення ціни* (штучне збільшення цін на товари або послуги, щоб забезпечити додатковий прибуток для бізнесу в обмін на відкоти або електоральну підтримку). По-друге, *сприяння в отриманні сплат "своїм" підрядчикам*. По-третє, *незаконний збір засобів у вигляді виді пожертвувань від підприємців на передвиборну кампанію в підтримку кандидатів – союзників уряду*. По-четверте, *сприяння перемозі в публічних торгах*, коли торги регулюються на користь привілейованих компаній. По-п'яте, *одержання прибутку від використання конфіденційної інформації* (особисте використання конфіденційної інформації для одержання прибутку, або передачі конфіденційної інформації в обмін на гроші або підтримку). По-шосте, *маніпуляція держрегулюванням* (зміна положень про надання податкових пільг або інших субсидій для окремих фірм або окремих осіб в обмін на підтримку або відкоти) [8, с.21].

У Бразилії антикорупційну діяльність здійснюють державні та громадські організації. Державними організаціями є федеральні інститути та внутрішні департаменти. Громадські інститути контролю представлені неурядовими організаціями, наприклад, *Transparência Brasil*, *Congresso em Foco* і *Movimento Voto Consciente* та ЗМІ.

Серед федеральних відомств, які є відповідальними за боротьбу з корупцією, є: Федеральна служба контролю (*Controladoria Geral da União (CGU)*) [18, с.5] – здійснює моніторинг і контроль за тим, як розподіляється бюджет, відповідно до федерального бюджету [9, с.9]. Департамент федеральної поліції – Міністерство Юстиції розслідує справи про корупцію і про ухиляння від сплати податків. Міністерство захисту громадських інтересів (*Ministério Público*) – розслідує і передає в суд справи про випадки корупції в уряді [10, с. 23]. У бразильській судовій системі існує також Верховний виборчий трибунал, створений у 1932 р., що має повноваження судових органів і здійснює контроль над правильністю проведення виборів і референдумів, тобто здійснює розслідування порушень, у тому числі і пов'язаних з корупцією: перевірка рахунків виборчих кампаній; спостереження за сумлінністю ведення виборчих кампаній. Секретаріат федеральних доходів (*Receita Federal*); Департамент з відновлення активів і міжнародного співробітництва; Центральний банк і Федеральна податкова служба виконують важливу функцію нагляду за моніторингом фінансових потоків, спираючись на чиновників суміжних робочих груп, таких як Рада з нагляду в сфері фінансової діяльності. Єдина система фінансового управління (*Sistema Integrado de Administração Financeira – SIAFI*) [11, с.8]. Портал да Транспаренсія (*Portal da Transparência*) – бразильський урядовий портал, створений для того, щоб зробити публічними усі витрати уряду [12, с. 18].

Окрім федеральних відомств у Національному Конгресі Бразилії також є система внутрішнього контролю. У кожній палаті Конгресу діє свій постійний комітет з етики. За умови схвалення третини членів як Сенату, так і палати депутатів, комітет з етики може формувати комісію парламенту з розслідування.

Трохи осторонь від Національного Конгресу, але в прямому зв'язку з ним знаходиться Федеральна рахункова палата (*Tribunal de Contas da União*). Вона допомагає Конгресові здійснювати зовнішній аудит над виконавчою владою країни. Її члени призначаються Національним Конгресом і президентом Бразилії. Метою роботи палати є запобігання, розслідування і покарання корупції і зловживання службовим становищем.

Чому ж за такої кількості інститутів, державна і громадських, корупція в Бразилії усе ще має місце? Отже, **корумповану систему прийнято пояснювати особливостями взаємин усередині бразильського суспільства. У Бразилії є глибокою ідея в традиції пояснювати корупцію як результат культурної спадщини, відсутністю чіткого поділу публічного й особистого, або тим феноменом, який можна назвати патримоніалізмом. Вважається, що патримоніалізм був успадкований від іберійської традиції довіри, заснованої на сімейних зв'язках. В очах бразильського суспільства дії в обхід закону не завжди засуджуються.** Часто неможливість перемоги над корупцією розглядається через призму соціокультурних особливостей країни: непотизму (в історичному розвитку Північного сходу країни – коронелізму), відчуття свого місця.

Дослідження університету Сан-Паулу визначило три типи корупції, яка є характерною для Бразилії: сіру, білу і чорну. Сіра корупція – коли громадські суб'єкти спірно оцінюють поведінку. Біла корупція – коли громадська поведінка заперечується законом, але в очах суспільства є терпимою або навіть схвальною. Чорна – коли закон і суспільні норми не схвалюють поведінку. Іншими словами, це означає, що закон передбачає покарання і суспільство погоджується, що дана поведінка має бути покараною і класифікованою як корупція. І якщо з законодавчим визначенням корупції більш-менш зрозуміло, то в "колірному" визначенні корупція виявляється більш складним явищем. Крім сухої букви закону з'являється фактор громадських відносин. Для Бразилії актуальною є проблема схвального корупційного порушення. Це пов'язано з декількома факторами, насамперед історичними і культурними. Бразильський історик і соціолог Раймунду Фаоро у своїй праці "Os Donos do Poder" виділяє такий характерний для бразильського суспільства фактор як "бюрократична страта" (*estamento burocratico*) як таке громадське утворення, що може складатися з більш, ніж одного соціального класу і яке відповідає за організацію державного управління. Метою даної страти була підтримка статус-кво і збільшення доходів [13, с.24].

Для досягнення цієї мети страта проходить через низку змін, адаптуючи себе до політичних сценаріїв, але ніколи не утрачаючи своєї позиції. "mudar para mudar nada" (змінюватися для того, щоб нічого не змінювати). Бразильський дослідник Сержиу Буарке ди Оланда виділяє соціальні відносини бразильського суспільства замість страт. Він створив своєрідний "ідеальний тип" "серцевої людини" ("homen cordial"). Ключовими характеристиками такого типу людини є сердечність і суб'єктивізм/персоналізм: відносини такої людини є особистими й емоційними (як сімейні взаємини), навіть релігійні і ділові. Нарешті, необхідно відзначити готовність бразильців миритися з корумпованими, але діяльними чиновниками. Розповсюдженою є цитата "Ele goubá, mas faz" (Він краде, проте працює) [14, с.8].

В бразильському суспільстві поширені такі явища, як "маландро" (*Malandro*) і "жейтиньо" (*jeitinho*). Термін *Malandro* може бути перекладений як чарівний шахрай, людини, що йде в обхід формальних правил, щоб домогтися мети, часто обходячи закон у процесі. Кейт Росен визначає жейтиньо як "практику деформації правових норм для доцільності" і відзначає, що існування жейтиньо "дозволяє суспільству відтворювати традиційні моделі поведінки індивідів, незважаючи на спроби держави через формальні юридичні структури запровадити модель поведінки, засновану на дотриманні законів".

Дослідник Д.В. Косенко визначає, що "Вивільнення від моральних приписів спричиняє домінування орієн-

тації на мету, інтерес. Гроші і влада постають як інструментальні цінності, і у ролі таких медіумів спрощують комунікацію, замінюючи її на символічну генералізацію. Таким чином вони відривають соціальну діяльність від інтеракції, засновану на згоді щодо цінностей, витісняють її медіумами, координуюча функція яких ґрунтується на стратегічній раціональності" [15, с. 23].

**Останні дослідження знаходять ці неформальні практики, такі як жейтиньо, пов'язаними з толерантністю до корупції в широкому розумінні як "супильне" визнання того, що корупція впливає на сприйняття громадянами важливих аспектів демократії в Бразилії".** Існує і так звана "легальна корупція". Мова йде про структуру професійних посередників (*despachantes*), які "пришвидшують" бюрократичний процес за фінансову винагороду.

Сформовану систему неформальних практик збільшує неоднорідність державних інститутів, відповідальних за протидію корупції: за сферою застосування, ступеня автономності, суміжним інститутам, і формуванню. Наприклад, Федеральна рахункова палата, продуктивна, але сфера її діяльності обмежена регламентованими процедурами аудиту. Крім того, історично склалося, що Палата має порівняно невелику незалежність від політиків і змушена перекладати розслідування на суміжні інститути. З іншого боку, розслідування в Конгресі, ініційовані ФСП, мають практично необмежені можливості і теоретично можуть здійснюватися практично автономно, хоча сильний вплив виконавчої влади на законодавчу більшість може значно обмежити їхню ефективність. З огляду на політичний по суті характер Палати, результати її розслідувань рідко мають серйозні наслідки з погляду правового переслідування порушників.

Більшість контролюючих інститутів за дизайном не дуже вільні від політичного тиску, консервативні, і, як правило, мають вузьку сферу дії. Парадокс у тім, що існуюча інституціональна машина контролю корупції дорога, занадто розгалужена і невідконтрольна. Організації, що входять до неї, практично не взаємодіють. Тому ефективність її є незначною, а безкарність є скоріше правилом, ніж виключенням.

Незважаючи на низку змін у законодавстві та інституціональні зміни убик посилення антикорупційних заходів, корупція залишається важливою проблемою. Причинами є значна кількість обмежених у своїх можливостях організацій боротьби з корупцією, слабкий взаємозв'язок даних інститутів. Тому що в цілому проблема корупції – це і проблема відповідальності і слабкості політичних інститутів, а також порушених зв'язків "запит–виконання–запит". Необхідно в першу чергу концентруватися на інституціональному компоненті відповідальності.

Загострює положення ставлення до проблеми громадян. Ставлення до корупції як до проблеми, що належить до державної, без переносу її в сферу повсякденності і появи почуття власної відповідальності, не дає уяви в пересічному громадянину про неї як про проблему, що існує поруч з ними. Не втрачає актуальності гасло "Яке відношення до вас має корупція?", використане бразильською Асоціацією окружних прокурорів як частина кампанії боротьби з корупцією.

Однак з підвищенням рівня освіти, скороченням кількості населення, що живе за рисою бідності і збільшенням громадянської самосвідомості з'являється новий клас людей, менше залежних від державних "милостей" і більш вимогливих у питаннях політичної реформи і відповідальності, ніж раніше. Характерним свідченням зміни поведінки можна назвати протести влітку 2013 р., одним з основних мотивів яких стали обвинувачення чиновників у хабарництві і свавіллі. Понад

3.3 мільйона осіб вийшли у 2017 р. на вулиці двохсот бразильських міст у межах акції протесту проти корумпованого уряду й економічної кризи. Протестуючі, одягнені в жовті і зелені кольори бразильського прапора, несли плакати, вимагаючи відставки президента Д.Руссефф, представників Робочої партії, а також арешту колишнього президента, Лули да Сільва, визнаного винним у відмиванні капіталів і укритті від податків. Приблизно 50 тис. осіб зібралися біля будинку Національного Конгресу в столиці Бразилія і скандували: "Ділма, геть!" Вони також зажадали збудити розслідування за підозрою в корупції державного нафтогазового концерну Petrobras. Прокурор Сан-Паулу зажадав превентивного арешту да Сільви, однак суд поки не дав відповіді на цю вимогу. Д.Руссефф відмовлялася піти у відставку, заявляючи: "Ніхто не має права звільнити законно обраного президента без висунення доказів порушення конституції".

Через скандал із нафтовими хабарами Бразилія занурилась у глибоку політичну кризу. Нова хвиля протестів із вимогою відставки чинного президента Бразилії Д.Руссефф розпочалася через публікацію записів її телефонних розмов із колишнім президентом Сілвою, або як його звать самі бразильці Лулою. Вони стали продовженням масових виступів проти корупції у владі, які тривають майже три роки.

Президента також критикували через скандал навколо корупції в державній нафтовій компанії Petrobras. У межах розслідування опинилося чимало бізнесменів і політиків, включаючи колишнього президента Луїса Інасіо Лулу да Сілву. Недавно екс-президента допитали слідчі, що заявили, що він не декларував приналежну йому елітну нерухомість на курорті Гуаружа. Лула да Сілва обвинуватив поліцію в політичному переслідуванні, що йому ніколи не належала власність. За версією адвоката, він уклав гроші в проект під час будівництва, але потім відкликав інвестицію. Крім цього, поліція перевіряла підозри, що да Сілва використовував вплив на Руссефф, щоб одержати фінансування для власного фонду. Д.Руссефф виступила на захист Лули да Сілви, стверджуючи, що обвинувачення на його адресу мають чисто політичний характер.

Ці події стали причиною політичної кризи в країні та посилили розкол суспільства, що відбувається на тлі поглиблення економічної кризи та зростання кількості незадоволених через збільшення витрат на підготовку до літньої Олімпіади в Ріо-де-Жанейро. Новий скандал розпочався через півки судді Серджіо Моро, який вів розслідування щодо екс-президента Лули да Сільви, передав ЗМІ записи їхніх телефонних розмов. Як вважають протестувальники, ці записи доводять, що пані президент запропонувала своєму попереднику міністерську посаду, рятуючи його цим від арешту за корупційний скандал із Petrobras – місцевою версією "Нафтобазу". 16 та 17 березня в країні відбулися нові демонстрації з вимогою відставки Руссефф. Найбільше протестувальників обурив уривок розмови, в якому Ділма говорила Лулі, що вона "у разі необхідності" негайно надішле йому документи про призначення. Опозиція інтерпретувала це, як намір надати документи швидко, аби Лула міг показати їх поліції та уникнути затримання. Сама Руссефф заперечувала, що надала своєму попереднику посаду, аби той уникнув відповідальності. За словами президента, вона запросила Лулу на посаду аби підсилити свій уряд. Також у заяві на президентському сайті сказано про намір розпочати розслідування проти судді Моро. Руссефф сама обіймала посаду керівника апарату глави держави в часи президентства Лули. За бразильським законо-

давством, судити урядових міністрів може лише привілейований форум верховного суду. Це, як вважають опозиціонери, довгий та нудний процес на відміну від федерального суду. Вони побоювалися, що члени верховного суду можуть поставитись до экс-президента з більшою симпатією, ніж Моро. Адже багато з них були призначені саме Д.Руссефф та Лулою да Сільвою. Щодо Серджіо Моро, то він відомий тим, що вже засудив на великі строки за корупцію кількох бізнесменів, які були замішані до скандалу з Petrobras. Лула погрожував йому покаранням за втручанням в приватне життя. Розглянемо хронологію кризи. Популярний у народі Лула да Сільва і Д.Руссефф – давні соратники по Партії трудящих. У 2011 р., коли в президента знайшли рак гортані, він пішов із влади, підтримавши на виборах Руссефф, яка працювала керівником президентського апарату, а згодом посіла пост міністра енергетики. Та популярність народних лідерів почала спадати у 2013 р. По всій країні через підвищення цін на проїзд в автобусах відбулися найбільш масштабні протести з 1990 р. Іншою причиною називали незадоволення гігантськими витратами на підготовку до чемпіонату світу з футболу-2014. Як приклад називали стадіон "Марокана" в Ріо-де-Жанейро, який відреставрували за кілька мільярдів реалів, а потім з'ясувалося, що все доведеться переробляти, бо він не відповідає нормативам FIFA. Об'єктом нападів була не президент Руссефф, а представники місцевої влади бразильських міст і штатів. Ділма намагалася не коментувати події, зазначаючи лише, що народ має право висловлювати свою думку. Але потім грянув корупційний скандал у вищих ешелонах влади. З'ясувалося, що кілька років приватні підприємства сплачували хабарі за те, щоб укласти вигідні контракти із державною Petrobras. Розслідування вже зачепило значну кількість високопосадовців, бізнесменів та двох президентів – нинішнього та колишнього. Зокрема, Лула да Сільва, як вважали слідчі, отримував неправомірний прибуток від будівельних компаній. Також він вважається реальним власником двох люксових будинків, які зареєстровані на чуже ім'я. Поліція затримувала вже на короткий час экс-президента та його дружини 4 березня. Після допиту їх звільнили. Проти самої Руссефф розпочали процедуру імпідменту.

Президента звинувачували у покриванні махінацій з Petrobras, коли вона була міністром енергетики, та маніпуляціями з минулорічним бюджетом – вона нелегально позичила гроші в державних банків, щоб покрити дефіцит бюджету. Нинішня криза вже настільки заплутана, що творці популярного американського серіалу про політичні інтриги "Картковий будинок" жартома кажуть, що наслідують події у майбутніх серіях. А в інтернеті з'явився онлайн-тест, який пропонував відгадати – події відбувались у "Картковому будинку" чи в Бразилії. Корупція зменшила рейтинг всенародного президента. Через скандал із нафтовими хабарами Бразилія занурилась у глибоку політичну кризу. Нова хвиля протестів із вимогою відставки чинного президента Бразилії Діلمي Руссефф почалася через публікацію записів її телефонних розмов із колишнім президентом Лула да Сільвою, або як його звать самі бразильці Лулою. Вони стали продовженням масових виступів проти корупції у владі, які тривають майже три роки.

Генпрокурор Бразилії подав до Верховного суду 83 запити щодо розслідування випадків корупції бразильських чиновників і політиків. За даними ЗМІ, серед фігурантів списку – чинні міністри, а також двоє экс-президентів. Генеральний прокурор Бразилії Родріго Жано направив до Верховного суду країни 83 запити про початок кримінального розслідування випадків ко-

рупції бразильських чиновників і політиків. Це було зроблено в рамках розслідування корупційного скандалу навколо бразильської державної нафтогазової компанії Petrobras, а також через приховування Русефф дійсного розміру дефіциту бюджету країни під час виборчої кампанії в 2014 р..

За даними бразильських ЗМІ, серед фігурантів нових справ – щонайменше п'ятеро міністрів уряду президента Мішела Темера, колишня президентка Д.Руссефф, яка була усунена від посади в результаті імпідменту, а також її попередник на цій посаді Луїс Інасіу Лула да Сілва.

Запити генпрокурора ґрунтувалися на свідченнях керівників і співробітників бразильського будівельного концерну Odebrecht, який є найбільшою будівельною компанією Південної Америки та був одним з основних підрядників Petrobras. Верховний суд Бразилії схвалив угоду співробітників Odebrecht зі слідством в рамках справи про корупцію. У березні 2016 р. президент Odebrecht Марселу Одебрехт був визнаний судом винним в корупції і відмиванні грошей і отримав 19 років в'язниці. Він визнав, що його компанія дала хабарів на загальну суму 800 мільйонів доларів в різних країнах Латинської Америки, в тому числі в Бразилії.

Президента Темера також могли усунути з посади у випадку позитивного голосування Конгресу з розслідування. Поліція Бразилії обвинувачує президента країни Мішеля Темера в хабарництві, яке було визначене судом як "пасивна корупція". Так, у доповіді, Федеральний верховний суд заявив, що зібрав достатню кількість доказів про хабарі, які були виплачені Темером (через посередників), щоб розпочати розслідування щодо президента за "пасивну корупцію". У доповіді йшлося про взаємини президента з колишнім конгресменом Родріго Рочу Лоуресом, що знаходиться у в'язниці. Він був затриманий з валізою із 150 тис. доларів від керівника компанії JBS. У доповіді суду стверджувалося, що Лорес прийняв хабар від JBS від імені Темера. Президент Бразилії раніше заперечував всі обвинувачення і заявляв, що у відставку не подасть. Раніше в Бразилії Верховний суд виправдав президента Мішеля Темера у справі про незаконне фінансування передвиборної кампанії.

Корупція в Бразилії пов'язана з іншими країнами. Так, президент Перу Педро Пабло Кучинський у березні 2018 р. заявив про відставку напередодні голосування про його імпідмент у Конгресі. Рішення було прийняте на тлі звинувачень, що він приховав свої зв'язки з бразильської будівельною компанією Odebrecht, замішаний в корупційному скандалі, який торкнувся значної частини Латинської Америки.

**Висновки.** Одним із життєво важливих викликів, що постали нині перед суспільством, є протидія корупції. Новітня антикорупційна нормативна база та співпраця країни у цьому напрямі з міжнародними організаціями актуалізують підвищення якості наукового супроводу проголошеної антикорупційної політики. Науково-теоретичні основи протидії корупції в Бразилії, що складають комплекс результатів досліджень узваної проблематики в розрізі соціальних та зокрема політичної науки, не в повній мірі відповідають потребам моменту, отже, потребують подальшого якісного і кількісного удосконалення. Здійснення аудитів на рівні муніципалітетів також робить поняття корупції менш абстрактним. Тому що корупція в Бразилії кулькана не лише недосконалістю інститутів, але і культурним прийняттям даного явища, зміна в її сприйнятті не може відбутися миттєво.

## Список використаних джерел:

1. Transparency International: the global coalition against corruption. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://transparency.org> [http://www.transparency.org/country#BRA\\_DataResearch](http://www.transparency.org/country#BRA_DataResearch)
2. Código Penal Brasil. [Электронный ресурс] – Режим доступу: <http://www.worldaudit.org/corruption.htm>
3. Косенко Д. В. Політичне відчуження в комунікативній теорії Ю.Габермаса. Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. – К.: "ІНТАС", 2012. – Вип. 60. – С. 243-251.
4. Бразилія: статистика. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/index.shtml>.
5. Процес століття: політична еліта Бразилії обвинувачується в корупції // EuroNews, 03.08 2012. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://bit.ly/H10MSs>.
6. Балмасов С. Відкати і корупція "обезглавили" бразильське місто // Око-planet.su. – Режим доступу: <http://bit.ly/1dr8IA2>.
7. Bezerra Bisneto J. L.. Corruption in Brazil: Nature and Evolution. – 2012. – P.16. – Режим доступу: <http://www.portaltransparencia.gov.br>.
8. О Portal da Transparência do Governo Federal. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.portaltransparencia.gov.br>.
9. Corruption and democracy in Brazil : the struggle for accountability, ed. Timothy Joseph Power; Matthew M Taylor, Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press, 2011. – P.7.
10. Geddes B., A. Ribeiro Neto. Institutional sources of corruption in Brazil // Third World Quarterly. – Vol. 13. – № 4. – 1992. – pp. 641-661.
11. Código Penal Brasil. – Режим доступу: <http://www.justicaeleitoral.jus.br/>
12. Holanda, S. B. (2007). Raízes do Brasil (Commemorative Edition ed.). Sao Paulo: Companhia das Letras. J. L. Bezerra Bisneto. Corruption in Brazil: Nature and Evolution. – 2012. – P. 5.
13. Jorge Hage\_Bruxelas.pdf Hage, J. Anti-corruption measures In Brazil. Brussels, Belgium 27-28 May 2009. – Режим доступу: <http://bit.ly/18ScbUG>.
14. Bezerra Bisneto, J. L. Corruption in Brazil: Nature and Evolution. – 2012. – P. 5.
15. Corruption and democracy in Brazil. The Struggle for Accountability. Eds Timothy J. Power and Matthew M. Taylor, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana. – 2011. – P. 13.

Надійшла до редколегії 14.04.18

О.И. Ткач, А.О. Ткач

## КОРРУПЦИЯ И ДЕМОКРАТИЯ В БРАЗИЛИИ: ДОСТИЖЕНИЯ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

*В статье рассматриваются особенности борьбы с коррупцией, которая для Бразилии есть масштабной проблемой политической системы. Коррупция пронизывает все уровни государственного управления (федеральный, региональный, муниципальный) и все ветви власти. Несмотря на мероприятия, принятые на государственном уровне, проблема борьбы с коррупцией как и раньше остается актуальной. Службы контроля разветвляются, но при этом не становятся эффективными. Неформальные практики общественных взаимоотношений, что есть важной частью бразильской политической культуры, также влияют на эффективность: коррупции в Бразилии вызванная не только несовершенством институтов, но и культурным восприятием данного явления. Методология статьи содержит системные, структурно-функциональные, сравнительно-политический подходы, метод анализа, синтеза, индукции, дедукции, наблюдения, моделирования. В данной статье проанализирована природа коррупции "по-бразильски" и ее культурные особенности, меры по борьбе с ею на всех уровнях государственного управления, службы, которые отвечают за борьбу с коррупцией, как антикоррупционная деятельность регулируется законодательством страны, достигнутые результаты и новые вызовы.*

**Ключевые слова:** Бразилия, коррупция, демократия, политические институты, антикоррупционное законодательство, безопасность.

О. I. Tkach, A.O. Tkach

## CORRUPTION AND DEMOCRACY IN BRAZIL: ACHIVMENT AND NEW PROBLEMS

*The article analyzes the priorities of the although the closing decade of the twentieth century has witnessed many empirical investigations of political corruption, those devoted to its theoretical component are still largely missing. The 2010s have seen an unprecedented expansion in relevant efforts at measuring, assessing, monitoring, modeling corruption, as well as mobilization efforts to control it. The global corruption has radically evolved and thus the methodology of corruption studies faced with crucial conceptual hurdles, starting with the definition of basic terms. Moreover, if foreign scientists have been investigating corruption for decades already, the attention of Ukrainian scholars to this phenomenon is relatively fresh. Therefore, there is a wide gap between the degree of scrutiny of political corruption phenomenon in Brazil and foreign political science, which requires the systematization and analysis of foreign scholars' contributions on the issue. Purpose of the research: modeling corruption, as well as mobilization efforts to control it.*

*Research methods: The following research methods were used to address the issues set in the article: general scientific methods – descriptive, hermeneutic-political, systemic, structural-functional, comparative, institutional-comparative; general logical methods – empirical, statistical, prognostic modeling and analysis; special methods of political science. The preference was given to the method of political-system analysis, by which the common and distinctive characteristics of the basic components of soft power strategies were identified, reflecting existing political, public, information and other challenges. For empirical research, the factual basis was used, which was compiled by an expert survey of Brazil specialists-political scientists. The method for analyzing the situation (studying documents, comparing, etc.) was used to study international and political processes in the Brasil, exploratory methods (in particular, content analysis) for the analysis of high-level documents and speeches, which in turn helped identify and outline the trends.*

*The article of analysis is includes mtheoretical and conceptual principles of political corruption Studies, presents the most significant theoretical and methodological approaches to political corruption studies from the early XX century up to the XXI century. In addition, it explores the range of political corruption definitions (e.g. definitions related to administrative service, definitions focused on market, and definitions based on state interest). In this regard, we should underline that the working definition for the present monograph will based on that suggested by J. Kramer. It fits best our research goals, exploring the nature of political corruption phenomenon by taking into account plethora of important factors: the way of obtaining public positions (via elections or appointment), introducing criteria to assessment the abuse of power or obtaining a personal reward, as well as perception of corruption practices by the population of the given country. To the ends of our research, we have also supplemented the definition by such additional factors as political motivation phenomenon and the objectives that corruptive politicians are pursuing in order to obtain or preserve.*

*Methodology of political corruption Studies, explores the nature of assessment method, its relation to other methodological tools, difference between assessment and measurement of political corruption, introduces indices and expert surveys etc., while estimating pros and cons of every method for the studies of political corruption. In addition to assessing the methodologies, we enhance our argument by exploring the qualitative differences between different types of indices, integrity reports and indicators etc. used for political corruption studies. The importance of the aforementioned distinctions can be exemplified by a practical observation: for instance, using the Corruption Perception Index for describing political corruption, which is common mass media, is a flawed and methodologically inaccurate strategy.*

**Keywords:** Brazil, corruption, international system, political corruption, strategy of national safety, Anti-Corruption Program, democracy.

**НАШІ АВТОРИ**

**Брильов Денис Валентинович** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова (Україна, Київ)

**Власенко Федір Павлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Дубініна Віра Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і суспільних наук ВДНЗУ "Українська медична стоматологічна академія" (Україна, Полтава)

**Заруцька Олена Анатоліївна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри української філософії та культури Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Калач Дмитро Михайлович** – кандидат філософських наук, асистент кафедри історії України та філософії Вінницького національного аграрного університету (Україна, Вінниця)

**Кисельов Олег Сергійович** – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, докторант кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова (Україна, Київ)

**Кобзєва Ірина Олександрівна** – канд.пед.наук, докторант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г.С.Сковороди (Україна, Харків)

**Левченко Євгенія Вікторія** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Лозко Галина Сергіївна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та суспільних дисциплін Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини (Україна, Умань)

**Мокієнко Михайло Михайлович** – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру дослідження релігії при Інституті філософської освіти та науки Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова (Україна, Київ)

**Мудраков Віталій Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Хмельницького національного університету (Україна, Хмельницький)

**Неліпа Дмитро Васильович** – доктор політичних наук, доцент, завідувач кафедри державного управління Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Носенок Богдана Едуардівна** – магістрант кафедри етики, естетики та культурології філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Присухін Сергій Іванович** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана (Україна, Київ)

**Санніков Сергій Вікторович** – кандидат богословських наук, старший науковий співробітник Центру дослідження релігії при Інституті філософської освіти та науки Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова (Україна, Київ)

**Сарапін Олександр Васильович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Стадник Микола Миколайович** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри політичної аналітики й прогнозування НАДУ при Президентові України (Україна, Київ)

**Старовойт Ірина Михайлівна** – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Тітов Сергій Миколайович** – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Ткач Олег Іванович** – доктор політичних наук, професор кафедри політології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

**Ткач Анатолій Олегович** – здобувач кафедри суспільно-політичних наук, глобалістики та соціальних комунікацій, Університет "Україна" (Україна, Київ)

**Хавроненко Василь Дмитрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури (Україна, Київ)

**Шадюк Тамара Адамівна** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування (НУВГП) (Україна, Рівне)

Наукове видання

# СОФІЯ

## ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(11)

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84<sup>1/8</sup>. Ум. друк. арк. 10,9. Наклад 300. Зам. № 218-8938.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл15.  
Підписано до друку 21.06.18

Видавець і виготовлювач  
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43  
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128  
e-mail: vpc\_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua  
http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02