

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

**БЕЗПЕКА, РЕЛІГІЯ, ЦЕРКВА
В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

МОНОГРАФІЯ

Вінниця 2021

УДК: 2:061.2

*Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(протокол №4 від 25.10. 2021 р.)*

За редакцією

доктора філософських наук, професора Вергелеса К.М.

доктора філософських наук, професора Предко О.І.

Авторський колектив:

Борейко Юрій Григорович, д.філос.н., проф.; Ч.-II Розд. II.

Вергелес Костянтин Миколайович, д.філос.н., проф.; Ч.-II Розд. I.

Виговський Леонід Антонович, д.філос.н., проф.; Ч.-I Розд. IV.

Гаврилюк Тетяна Вікторівна, д.філос.н., проф.; Ч.-II Розд. IV.

Гудима Ігор Петрович д.філос.н., доц.; Ч.-II Розд. III.

Майданевич Леонід Олександрович, к.філос.н.; Ч.-I Розд. II.

Нестерова Марія Іванівна, аспірант, кафедра релігієзнавства КНУ ім. Тараса Шевченка; Ч.-I Розд. I.

Предко Вікторія Володимирівна, д.філос. в галузі псих.; Ч.-I Розд. III.

Предко Денис Єрофейович, к.філос.н.; Ч.-I Розд. III.

Предко Олена Іллівна, д.філос.н., проф.; Ч.-I Розд. I, Вступ, Висновок.

Туренко Віталій Едуардович, к.філос.н.; Ч.-I Розд. I.

Харьковщенко Євген Анатолійович, д.філос.н., проф.; Ч.-I Розд. I.

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор І.В. Васильєва,

доктор філософських наук, професор О.В. Марченко,

доктор філософських наук, професор М.М. Стадник.

Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві. Монографія. Вінниця 2021. Видавництво ФОП Кушнір Ю.В. 2021. -352

ISBN 978-617-7721-48-1

У монографії здійснено релігієзнавче дослідження релігійної безпеки, церкви як соціальної інституції, релігії у її функціональних виявах, релігійних почуттів, їх презентації в житті суспільства та особистості. Розглянуто вплив релігійного чинника на сучасні соціальні процеси.

Видання розраховане на науковців, викладачів, студентів вузів та широке коло читачів.

Будь-яке відтворення тексту без згоди авторів забороняється!

УДК: 2:061.2

ISBN 978-617-7721-48-1

Зміст

ВСТУП	6
--------------------	----------

ЧАСТИНА І. РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК БЕЗПЕКИ В СУСПІЛЬНИХ ПРОЦЕСАХ

Розділ 1. РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА У СВІТІ ТА УКРАЇНІ ПІД ЧАС COVID-19: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ	9
1.1. Релігійна безпека в контексті сучасного дискурсу	9
1.2. Глобальний досвід релігійної безпеки в умовах COVID-19..10	
1.3. Динаміка релігійної безпеки в Україні в умовах COVID-19.23	
Розділ 2. РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА: ПОНЯТТЯ ТА СТРУКТУРА.....	47
2.1. Сутність та етапи проведення релігієзнавчої експертизи.....	47
2.2. Складові релігієзнавчої експертизи.....	49
2.3. Правові та практичні аспекти релігієзнавчої експертизи.....	63
Розділ 3. РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ ТА ФОРМИ ЇХ ПРЕЗЕНТАЦІЇ.....	82
3.1. Релігійні почуття: основні підходи до визначення.....	82
3.2. Зв'язок між сприйняттям образу Бога та видами релігійних почуттів.....	86
3.3. Характеристика проявів релігійних почуттів.....	92
3.4. Деструктивні та конструктивні прояви релігійних почуттів.....	101
Розділ 4. РЕЛІГІЯ ЯК СУСПІЛЬНО - ФУНКЦІОНАЛЬНЕ ЯВИЩЕ.....	121
4.1. Релігія як світоглядна основа подолання суперечливого дуального існування людини.....	121
4.2. Функціональність релігії.....	124

ЧАСТИНА II. РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ

Розділ 1. РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ.....139

- 1.1. Актуалізація проблеми людини в сучасному релігійному просторі України.....139
- 1.2. Феномен людини у контексті сучасного релігійно-філософського дискурсу.....161
- 1.3. Православне вчення про людину в контексті соціокультурного розвитку України.....185

Розділ 2. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СУСПІЛЬНОГО ДИСКУРСУ.....206

- 2.1. Детермінанти суспільного дискурсу Православної церкви України.....206
- 2.2. Соціальні трансформації і суспільні наративи209
- 2.3. Наративи «український світ» і «русский мир».....213
- 2.4. Ракурси інтерпретації суспільних наративів.....216
- 2.5. Релігійне поле як конкурентне середовище.....220
- 2.6. Символічний потенціал православних юрисдикцій.....223
- 2.7. Конкуренція суб'єктів церковної влади.....227
- 2.8. Соціальна місія Православної церкви України.....230

Розділ 3. ТЕОЛОГІЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ВЗАЄМОДІЇ БОГА ЗІ СВІТОМ ТА ІДЕЯ ЧУДА.....237

- 3.1. Релігійно-філософські концептуалізації відношення «Бог-світ» та апроксимація чуда.....237
- 3.2. Промисел Божий та чудо як основні елементи теологічних витлумачень релігійної картини світу.....260
- 3.3. Оновленські тенденції сучасної християнської теології та доктрина чуда.....279

Розділ 4. ІДЕЯ БОГА ЯК ОСНОВА ВІРОВЧЕННЯ В РЕЛІГІЯХ АВРААМІЧНИХ ВИТОКІВ287

- 4.1. Рецепції ідей авраамічних релігій у сучасних процесах....287

4.2. Філософсько-релігійні та соціально-культурні підвалини формування ідеї Бога в християнстві.....	298
4.3. Взаємовпливи авраамічних релігій в процесах формування ідеї Бога.....	303

ВИСНОВКИ	315
-----------------------	------------

ЛІТЕРАТУРА.....	318
------------------------	------------

ВСТУП

Пандемія коронавірусу, яка охопила весь світ в кінці 2019 року і триває дотепер, залишається загрозою для населення багатьох держав, у тому числі для країн Європи, докорінно впливаючи і на суспільне, і на особисте життя кожної людини. Щодо суспільної складової, то наслідки пандемії вплинули на різні сфери суспільства, включаючи релігійні організації, систему державно-конфесійних відносин. Державні органи практично всіх країн повинні були розробити нову політику щодо релігійних установ, аби запобігти масовим захворюванням серед населення та великої кількості смертей.

Коронавірусна пандемія, «похитнувши» сьогоднішню цивілізацію та змінивши міждержавні та міжособистісні стосунки, ввела безпрецедентні обмежувальні заходи та, обмеживши конституційне право людини на свободу віросповідання та пересування, переформатувала її життєдіяльність у інформаційний та віртуальний простір, актуалізувала традиційно трагічний дискурс кризової доби. Під пандемічний вплив і попала раціональність (часто-густо маніпулятивна, афективна риторика почала витісняти критичність та аргументацію) та моральність (виникла етична проблема – коли ставиться питання про різну «вартість» життя людини). Безперечно, ці зміни, відображаючись на релігійній безпеці, виявились каталізатором цілої низки проблем, які притаманні сучасному релігійному простору (наприклад, в Україні – це переформатування православного ландшафту, військовий конфлікт на Сході, відсутність конструктивної, партнерської співпраці між релігійними організаціями та державою, політизація конфесійного середовища та релігієзація органів державної влади, нерегульованість нормативно-правових документів у царині міжконфесійних та державно-конфесійних відносин і т. д.). Як результат – доволі поліваріативна реакція конфесій на відповідні заборони під час коронавірусної пандемії в культово-обрядовій практиці – від

розуміння та сприяння органам влади до вияву непокори і свідомого порушення карантинного режиму.

У свою чергу, релігійні організації опинилися в ситуації дилеми – або повністю підкоритися владі та припинити функціонування своїх культових споруд, або частково обмежити доступ своїх віруючих до богослужінь таким чином, щоб проти них не застосували санкції та водночас захистити населення від великої кількості захворювань, зберегти життя та здоров'я вірян. На цій основі релігійна безпека зазнає певного переформатування, формується її своєрідний алгоритм, чинниками якого є, з одного боку, світоглядно-ціннісна криза, яка найбільш виражена в обрядово-культових практиках, а з іншого – значна частина релігійних ієрархів, яка постійно підсилює свій статус богообраності, харизматичності серед адептів організації, вдається до «підживлення» есхатологічних ідей, нових форм релігійності, які культивуються як альтернативна державно-конфесійна та міжконфесійна модель усталеним традиціям.

Проблеми безпеки, релігії, Церкви відносяться до найпріоритетніших напрямів сучасного релігієзнавчого дискурсу. Можна навіть фіксувати своєрідний дослідницький сплеск у цій царині. Тому дане дослідження – це ще одна монографічна спроба «схопити» ці проблеми на вістрі сучасних пандемічних викликів, тих загроз, які вимагають нових підходів, нових ракурсів осмислення та переосмислення нагальних проблем сьогодення. Які чинники слугували мотиватором при написанні цієї книги?

По-перше, громадянське суспільство, що сформоване на засадах плюралізму, толерантності, лібералізму (поважання прав і свобод особи), потребує належного теоретичного обґрунтування, зокрема, це стосується релігієзнавчої царини. Тим паче, коронавірусна пандемія «похитнула» низку сучасних проблем, примусила переформатувати та змінити форми культових практик. Назріла нагальна необхідність вивільнення корпусу релігієзнавчих дисциплін від усталених традицій, власне, «переведення» їх у контекст смислового мета-дискурсу, в просторі якого можна було б поєднати історичні рефлексії із сучасними викликами, які вирізнялися б трансдисциплінарним підходом, врахуванням новітніх наукових досягнень. Власне,

сучасні нейробіологічні, когнітивні, соціологічні та антропологічні дослідження повинні стати новим надійним підґрунтям, на якому доволі вдало б розгорталися актуальні проблеми релігієзнавства. По-друге, очевидним став також соціальний запит на актуальні проблеми, пов'язані з феноменами «релігія», «безпека», «сучасне православ'я». Власне, проблема «релігія-безпека-церква» стає тим вектором, на який нанизуються ряд інших суто практичних релігієзнавчих проблем. Саме така спрямованість задає перспективні напрями релігієзнавчих досліджень. По-третє, результати досліджень можуть бути корисними для світового та вітчизняного законодавства в сфері свободи совісті та релігійних організацій із врахуванням соціокультурних, етноконфесійних особливостей окремих держав.

Не претендуючи на вичерпність відповідей на поставлені питання, авторський колектив пропонує читачам дослідження, що включає ряд проблем, зокрема: теоретичне обґрунтування соціологічних досліджень, які проводилися колективом авторів, які взяли участь та перемогли в конкурсі, що проводився Національним фондом досліджень України (National Research Foundation of Ukraine) «Наука для безпеки людини та суспільства» з проєктом «Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії» (№2020.01/0233); визначення сутнісних характеристик релігієзнавчої експертизи як певного алгоритму методологічних та методичних процедур, її праксеологічних можливостей; з'ясування функціональних особливостей релігійних почуттів, їх сутнісних характеристик у контексті духовності; аналіз функціональних характеристик релігії як суспільного явища, його ролі в суспільному житті України й світу; розкриття питань Церкви, держави та людини в процесах секуляризації; осмислення тенденцій православ'я в сучасному соціокультурному просторі України; дослідження сучасних теологічних інтерпретацій взаємодії Бога зі світом та особливостям ідеї чуда; аналіз як в історичному, так і в сучасному розрізі ідеї Бога як основи віровчення в релігіях авраамічних витоків.

ЧАСТИНА І. РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК БЕЗПЕКИ В СУСПІЛЬНИХ ПРОЦЕСАХ

Розділ 1. РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА У СВІТІ ТА УКРАЇНІ ПІД ЧАС COVID-19: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

1.1. Релігійна безпека в контексті сучасного дискурсу

Коронавірусна пандемія кардинально змінила функціонування інституту релігії на території практично всіх країн світу, де були підтверджені випадки захворювання цим вірусом. Не є винятком у цьому плані і Україна. Особливо важливо тут відзначити, що трансформація релігійних інститутів відбулась як в зовнішньому, так і внутрішньому контексті. Відповідно, потреби в описі, аналізі та систематизації функціонування релігійних організацій під час пандемії, спричиняють наукові проблеми, що відповідають загальній ситуації сучасних досліджень в соціології релігії останніх десятиліть. Накопичення емпіричних галузевих досліджень детермінують потребу узагальнити їх. Зрештою, процес появи нових релігійних форм та тенденції їх розвитку вимагають ретельного соціологічного теоретичного аналізу не лише з точки зору відокремлення від культурного рівня та опису характеристик сучасної релігії, а й і встановлення абсолютно нової форми взаємодії між релігією та іншими сферами життя сучасного соціуму.

Наукові напрацювання як соціологів Д. Беланенка, І. Волосевич, М. Паращевіна, Д. Савчука, так і релігієзнавців І. Горохолінської, Л. Виговського, О. Предко, П. Кралюка, Є.Харьковщенка та ін. і фахівців з публічного управління С Гераськова, В. Токмана, С. Шаправського стали основою нашого дослідження. Водночас, хоча й можемо говорити про наявність ряду досліджень, присвячених релігійній ситуації в Україні в

умовах COVID-19, разом з тим глибокий аналіз з позиції соціології релігії фактично наразі відсутній.

Тому метою нашого дослідження є здійснення комплексного дослідження і аналіз соціологічних даних щодо функціонування релігійних організацій в умовах поширення коронавірусної інфекції і карантинних заходів, які були застосовані центральною і місцевою державною владою.

В цьому контексті слід зазначити, що емпіричною базою стали соціологічні дослідження таких установ як Pew Research Center, Центр Разумкова та дослідницька агенція Info Sapiens, а також дослідження, проведене колективом проекту «Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії». Саме вони проводили комплексні емпіричні дослідження щодо релігії та ролі церкви в українському суспільстві під час коронавірусної пандемії. На основі всебічного аналізу цих результатів дослідження ми можемо чітко відстежити динаміку релігійної діяльності та її основні тенденції на тлі COVID-19.

1.2. Глобальний досвід релігійної безпеки в умовах COVID-19

На основі моніторингу соціологічних досліджень [8, 118, 122], можемо виокремити дві точки зору щодо впливу світової пандемії на релігійність населення, зокрема:

- з одного боку, це зростання релігійності;
- іншого – навпаки, зниження рівня релігійності або його незмінюваність.

В даному випадку мова йдеться про релігійну безпеку:

- ✓ по-перше, в контексті зміцнення віри як особистої безпеки;
- ✓ по-друге, ролі релігійної віри для безпеки держави та суспільства.

Отже, простір релігійної безпеки поширюється на особисту безпеку людини та національну безпеку суспільства і держави. Так, опитування Pew Research Center, проведене влітку 2020 р. у 14-ти економічно розвинутих країнах світу серед 14 276 осіб засвідчило, що переважна більшість респондентів у різних країнах задекларували як зміцнення особистої віри, так і її роль в

житті співвітчизників (США 28% (особиста віра) і 28% (загалом в країні), в Італії – відповідно 15 % і 19 %, у Канаді – 13 % і 16 %, в Австралії – 10 % і 15 %, Великій Британії – 10 % і 14 %, Франції – 10 % і 11 %, Бельгії – 9 % і 13 %, Нідерландах – 7% і 17%, Німеччині – 5 % і 10 %, Японії– 5% і 5% і т.д. [41]. Респонденти 14-и країн, що становить 66%, стверджують, що релігійна віра людей у їхній країні приблизно така ж, як і до пандемії, тоді як 15% зазначають, що віра у їхній країні стала сильнішою, а 8%-слабшою. Також соціологічні дослідження, проведені Д. Мезою, засвідчили, що гіпотеза про зростання релігійності у католицькому середовищі не підтвердилася [40]. В Україні також відстежується незначне підвищення рівня релігійності (1,5-2 %) [2, с.28]. Також проведені авторами даного дослідження опитування засвідчують незначний відсоток підвищення рівня релігійності в порівнянні з допандемічним періодом (3,5-4%) [1]. Під час коронавірусної пандемії відстежувалися явища нетерпимості, дискримінації щодо релігійних меншин у багатьох країнах світу, власне, цілі релігійні спільноти стали жертвами стигматизації, зазнали утисків та звинувачень у тому, що «привезли COVID-19 до своїх країн» [54].

В багатьох дослідженнях звертається увага на психічний стан віруючих, який аналогічний стану під час релігійних епідемій [45], на тривалі когнітивні порушення, подібні до деменції, тих, хто перехворів на коронавірус (Техаський Університет в Сан-Антоніо), на чинники запобігання пандемії COVID-19 та її вплив на психологію, навколишнє середовище та економічну перспективу [21], аналізується психологічний вплив коронавірусу на студентів університету та його соціально-економічні детермінанти [23, 28], розкриваються короткострокові та довгострокові наслідки пандемії COVID-19 для психічного здоров'я населення [48, 49], аналізується роль карантинних заходів та соціальне дистанціювання на виникнення депресії, тривоги [22]. Нові дослідження повідомляють, що 60% з 400 осіб, що пережили коронавірус, відчували тривалі когнітивні порушення [32]. Когнітивні проблеми були виявлені у тих, хто відчував легкі та помірні симптоми COVID, а також у тих, хто відчував більш важкі симптоми. Кожен третій з тих, хто вижив, відчував важкі когнітивні симптоми, подібні до деменції.

Представлені результати експертного опитування психологів-дослідників і психологів-практиків, присвяченого соціально-психологічним аспектам пандемії COVID-19, засвідчили психологічні наслідки пандемії коронавірусу для особистості, міжособистісних відносин і суспільства в цілому [56]. Учасники опитування прогнозують, з одного боку, підвищення значущості сім'ї та дружніх стосунків, а з іншого – зростання стану напруженості, тривоги, а також масової психологічної травматизації, пошуку психотерапевтичних засобів зняття депресії, невпевненості. Часто-густо таким пристанищем стають релігійні психопрактики; іноді вони проявляються доволі екзальтовано, розмаїто мотивуючи інших до кардинальних змін в організаційній, догматичній, обрядово-культовій діяльності. Іноді саме релігія виступає як чинник, що пом'якшує межові ситуації людської екзистенції (тяжка хвороба, смерть близьких, фізичні та моральні страждання тощо). Водночас ці вершини гігантського айсбергу душевного життя посилюються зрушеннями коронакризи, що стрімко змінює історію, зачіпаючи і впливаючи на долю багатьох людей.

Розглядаючи світовий досвід функціонування релігійної безпеки в умовах коронавірусної пандемії, у рамках дослідження проєкту «Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії» особлива увага була зосереджена на таких державах (окрім України) – Грузія, Польща, Туреччина, Казахстан, Італія, Греція (таблиця 1). Для аналізу було взято саме ці країни, орієнтуючись на те, що процес релігієгенезу, релігійний простір загалом у кожній окремо взятій країні віддзеркалює проблеми, «больові точки», зони занепокоєння в Україні. Безперечно, коронавірусна пандемія істотно вплинула як на світову конфесійну спільноту загалом, так і релігійну безпеку зокрема. Вона спонукала до переформатування релігійних практик, що обумовлено прямими обмеженнями обрядово-культової діяльності. В кожній окремій країні ці обмеження мають свою специфіку і залежать від поточної ситуації, від низки контекстуальних факторів, зокрема, взаємозв'язку статусу релігій (церков) та державно-конфесійних відносин:

- в основі державно-церковних відносин - принцип відокремлення церкви від держави – Україна, Казахстан, Італія;

- в основі державно-церковних відносин - принцип підтримки церкви державою – Польща, Греція, Грузія;
- в Туреччині релігія відділена від держави за законом, але фактично є державною.

Колективом авторів проєкту «Релігійна безпека в умовах коронавірусної пандемії» було побудовано порівняльну таблицю, в якій, враховуючи нормативні документи, специфіку державно-конфесійних відносин, реакцію державних та релігійних інституцій, виокремлюються критерії та відстежується перебіг пандемії в різних країнах (Україна, Грузія, Польща, Туреччина, Казахстан, Італія, Греція).

Таблиця 1 – Порівняльна таблиця стану релігійної безпеки в Україні, Грузії, Польщі, Туреччині, Казахстані, Італії, Греції

		Країни						
Критерій	Україна	Грузія	Польща	Туреччина	Казахстан	Італія	Греція	
Статус релігії в державі	Відсутні офіційні або привілейовані релігії (церкви). У державній політиці надається сприяння відсутні надання суттєвих преференцій одній релігії над іншими.	Привілейований статус релігії (церков). У державній політиці надається сприяння у вигляді юридичних, фінансових чи інших видів преференцій.	Привілейований статус релігії (церков). У державній політиці надається сприяння у вигляді юридичних, фінансових чи інших видів преференцій.	Привілейований статус релігії (церков). У державній політиці надається сприяння у вигляді юридичних, фінансових чи інших видів преференцій.	Відсутні офіційні або привілейовані релігії (церкви). У державній політиці надається сприяння у вигляді надання суттєвих преференцій одній релігії над іншими.	Привілейований статус релігії (церков). У державній політиці надається сприяння у вигляді юридичних, фінансових чи інших видів преференцій.	Офіційний статус релігії (церков). Православна Церква Еллади має державний закріплений Конституцією статус	
Проблема релігійної безпеки в нормативних документах	Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» (1991); Закон України «Про національну безпеку	Концепція національної безпеки (2012)	Конституція Республіки Польща (1997)	Конституція Турецької Республіки (1982)	Закон про релігійну діяльність та релігійні об'єднання (2011), Закон про національну безпеку (2012)	Закон 124/2017	Конституція Грецької Республіки (1975), Закон 3726/2008.	

	України» (2018); Стратегія національної безпеки України (2020)						
Обмежувальні заходи щодо діяльності релігійних організацій під час пандемії	<ul style="list-style-type: none"> Жорсткі обмежувальні заходи по відношенню до всіх релігійних організацій Заборона масових святкувань головних релігійних свят. 	Обмеження конкретно до діяльності релігійних організацій не було – вони були латентні (обмеження руху громадського транспорту, заборона в'їзду та виїзду з найбільших міст країни, закриття кладовищ).	<ul style="list-style-type: none"> Карантинні заходи почали впроваджуватися 10–12 березня, закривши школи та університетські і класи, офіси та скасувавши масові заходи, і вони були посилені 25 березня, обмежившись несімейними зібраннями; двоє людей та релігійні зібрання до шести забороняють несуттєві 	<ul style="list-style-type: none"> Жорсткі обмежувальні заходи по відношенню до всіх релігійних організацій, в т.ч. і мусульманських. Заборона масових святкувань головних християнських та мусульманських свят. 	Обмеження функціонування різних громадських закладів та установ, в т.ч. і відвідування релігійних споруд та богослужінь.	9 березня 2020 року Італія продовжила статус карантину і прийняла більш рішучі заходи для запобігання поширенню цієї інфекції. Ці заходи включують загалом обмеження на поїздки, заборона публічних заходів, закриття шкіл і публічних місць, а також припинення	<ul style="list-style-type: none"> Березень 2020 - уряд закрив магазини (крім продуктових і аптек), театри, музеї, торговельні центри, ресторани. Пізніше було припинено всі релігійні служби та роботу готелів 17 травня – віряни мали змогу відвідувати Божественні Літургії та

<p>Реакція релігійних організацій на обмежувальні заходи під час пандемії</p>	<ul style="list-style-type: none"> ВРЦіРО релігійних організацій ухвалила спільне звернення щодо підтримки влади стосовно їх обмежувальних 	<p>Грузинський Патріархат жодних обмежень не ввів і не йшов на діалог з владою.</p>	<p>Релігійні організації закликали дотримуватися заборон та обмежень, запроваджених державною владою.</p>	<p>Мусульманські та християнські лідери закликали притримуватися обмежувальних заходів в т.ч. і щодо відвідування</p>	<p>Мусульманські православні лідери країни закликали дотримуватися настанов державної влади, в т.ч. і під час великих релігійних</p>	<p>релігійних заходів, включаючи похорон і весілля.</p>	<p>інші релігійні служби, дотримуючись особливих правил гігієни.</p>
<p>Реакція релігійних організацій на обмежувальні заходи під час пандемії</p>	<ul style="list-style-type: none"> ВРЦіРО релігійних організацій ухвалила спільне звернення щодо підтримки влади стосовно їх обмежувальних 	<p>Грузинський Патріархат жодних обмежень не ввів і не йшов на діалог з владою.</p>	<p>Релігійні організації закликали дотримуватися заборон та обмежень, запроваджених державною владою.</p>	<p>Мусульманські та християнські лідери закликали притримуватися обмежувальних заходів в т.ч. і щодо відвідування</p>	<p>Мусульманські православні лідери країни закликали дотримуватися настанов державної влади, в т.ч. і під час великих релігійних</p>	<p>релігійних заходів, включаючи похорон і весілля.</p>	<p>інші релігійні служби, дотримуючись особливих правил гігієни.</p>

	<p>заходів</p> <ul style="list-style-type: none"> • ПЦУ закликала мінімізувати відвідування храмів на час локдауну • УПЦ та УПЦ КП жодних обмежень не вводила 			<p>споруд.</p>	<p>свят (Великдень, Курбан-байрам тощо)</p>	<p>під керівництвом Дикастерії на службі інтегрального людського розвитку, щоб подумати про можливі шляхи вирішення проблем, які принесе пандемія COVID-19.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Папа Франциск попросив Церкву вітати та надавати притулок бездомним на тлі пандемії. • 6 квітня 2020 року Франциск пожертвував 750 000 доларів США країнам для боротьби 	<p>якому разі не може бути способом передачі хвороб. Рішення Синоду викликало суперечки.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Позиція Синоду викликала критику з боку опозиційної партії «Сиріза», колишній прем'єр-міністр Алексіс Ципрас критикував ієрархію, як і колишній міністр охорони здоров'я Павлос Полакис.
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--	----------------	---------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

					<p>пандемією COVID-19.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Деякі відомі грецькі лікарі публічно підтримували продовження сповідування Святого Причастя, викликавши критику з боку Грецької асоціації лікарів-госпіталів. • 1 квітня Постійний Синод Грецької Церкви опублікував заяву, у якій закликав віруючих дотримуватися урядових санітарних правил та утримуватися від
--	--	--	--	--	----------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

									відвідування богослужінь у церквах; він також знову підтвердив свою позицію щодо Святого Причастя.
Чи прийнялись богослужіння під час пандемії?	+	Ні	+	+	+	Немає	Протестантські священики жителі порушували карантинні заходи, розвозячи	Немає	В деякі православні віруючі протестували проти закриття церков і
Зміна форм культурної діяльності (перенесення деяких культурних практик в режим онлайн)	+	Ні	+	+	+	Немає	Деякі мусульманські теологи висували думку, що коронавірусна пандемія виникла не	Немає	В деякі православні віруючі протестували проти закриття церков і
Наявність COVID-дисидентства	+	Порушення карантинного режиму з боку священників в та предстваників УПЦ	Грузинський Патріархат проводив богослужіння	Немає	Деякі мусульманські теологи висували думку, що коронавірусна пандемія виникла не	Протестантські священики жителі порушували карантинні заходи, розвозячи	Немає	В деякі православні віруючі протестували проти закриття церков і	

	МП (Святогірська Лавра, хресна хода і т.д.).			через збільшення представників сексуальних меншин в країні.	допомогу нужденним та проводячи служби.		забили двері церкви. 18 з них були затримані поліцією. На острові Корфу місцевий православний єпископ, який виступав проти заходів уряду щодо припинення поширення коронавірусу, запросив місцевого мера та громадян взяти участь у службі за зачиненими дверима.
--	-------------------------------------------------	--	--	-------------------------------------------------------------	-----------------------------------------	--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Таблиця розроблена на основі джерел
[6-11, 15, 18-19, 24-27, 31, 34-35, 37-39, 42-43, 46-47, 51, 54-62]

Як бачимо, під час коронавірусної пандемії в різних країнах палітра проблем релігійної безпеки доволі варіативна. Це суголосно і з вищезазначеними соціологічними даними міжнародної соціологічної агенції Pew Research Center. Так, наприклад, в Італії були призупинені культово-обрядові практики і в результаті багато церков транслювали Месу за допомогою онлайн-трансляцій, радіо та телебачення. Церковні похорони не могли бути проведені з огляду на всенаціональний локдаун. У деяких північних містах у влади виникали проблеми щодо зберігання великої кількості трун, а церкви пропонували доглядати за ними. У містах Серіате та Бергамо італійська армія добровільно перевезла частину цих трун з церков та моргів на кладовища та крематорії в інші провінції.

Порівняльний стан релігійної безпеки в умовах коронавірусної пандемії засвідчив, що релігійні організації стають дуже потужним чинником сприйняття між віруючими; зазвичай ця ситуація зовсім інша, аніж серед інших простих громадян. Ситуація цілком зрозуміла, так як релігійні організації в кризовій ситуації боротьби з коронавірусом змогли пожертвувати найважливішим – реальною обрядово-культовою діяльністю, яка є основою життя віруючих у всіх конфесіях та релігіях. Для більшості вірян ця відмова стала випробуванням стійкості віри, оскільки відсутність спільних молитов призводить до роз'єднаності членів релігійних громад, припинення діяльності окремих парафій, а також позбавлення частини їхніх доходів. Люди, які не ходять до церков та мечетей, також не приносять пожертвувань.

Хоча в багатьох церквах (серед католиків та майже у всіх церквах Росії та Європи серед протестантів, у меншій мірі серед православних) практика пожертвування в Інтернеті набуває поширення; її можна здійснювати, не виходячи з дому на веб-сайті релігійного об'єднання. Загалом, християни, мусульмани, іудеї дотримувалися необхідних заходів, відповідно до рекомендацій національної влади. Тому й питання про ставлення до здійснення богослужінь та прийняття таїнства стало своєрідним випробуванням для «традиції» у різних європейських країнах, зокрема, у західноєвропейських.

Причому, державно-конфесійні відносини в західноєвропейських країнах не завжди були гармонійними. Ми можемо констатувати наявність як неявних, так і явних протестів проти обмежувальних заходів влади тієї чи іншої країни щодо функціонування певної релігійної діяльності. Водночас слід підкреслити, що протести та конфлікти, в основному, відбувалися серед представників середнього духовенства та мирян; натомість вищі чини духовенства (наприклад, єпископи, кардинали тощо) підтримували нагальну необхідність дотримання всіх обмежень карантину.

Безперечно, значна просвітницька та психотерапевтична роль під час коронавірусної пандемії належить релігійним лідерам. Вони здійснюють душпастирську та духовну підтримку, надаючи допомогу найбільш вразливим групам населення.

Водночас ми можемо стверджувати про деякі конфронтації та конфлікти (приховані або явні) у багатьох регіонах світу. Хоча і є відмінності в основі цих конфліктів: якщо в католицьких країнах (напр. Польща) – протест асоціювався зі спогадами про недавнє атеїстичне минуле, коли церкви були закриті, то в православних країнах (Сербія, Греція) це виявилось у можливій трансформації (іноді радикальній) формі участі у таїнствах, особливо щодо здійснення Євхаристії.

Привертає увагу те, що нормативно-правовими актами України, Грузії у різний час були визначені подібні пріоритетні сфери національної безпеки, які, по-перше, є найбільш чутливими до загроз, а, по-друге, визначальними у діяльності органів державної влади. Однак аналіз цих документів засвідчив, що увага в них фокусується, у першу чергу, на безпеці суспільства і держави, тоді як особа та громадянин є лише формальними об'єктами національної безпеки. Що стосується місця релігії у системах національної безпеки означених країн, протягом тривалого часу релігійний фактор здебільшого залишався на узбіччі їх національних інтересів.

Можна зробити висновок, що у традиційно православних країнах Східної Європи, а саме Греції та Сербії, домінувала думка про необхідність збереження традицій та незмінності богослужінь. Зокрема, в цих країнах виникла дискусія щодо форми та типу участі в Євхаристії. У березні 2020 року

Постійний Священний Синод Грецької Церкви, обговоривши епідемію коронавірусу, видав енцикліку, яка була надіслана єпархіям Грецької Церкви. В ній заявлялося, що Свята Євхаристія аж ніяк не може бути способом передачі хвороб; Постійний Синод вирішив і надалі здійснювати Святу Євхаристію.

На нашу думку, якщо і впроваджувати нововведення у здійсненні богослужіння відповідно до рекомендацій та обмежень, накладених владою, включаючи ті, що стосуються участі у таїнствах, необхідно бути дуже обережним, толерантним, враховуючи психологію віруючих. Адже уникнувши небезпеки з точки зору здоров'я, можна спровокувати іншу сторону релігійної небезпеки – конфлікти та зіткнення між прихильниками різних поглядів на це питання. Отже, головне завдання – не скільки впровадження нових форм таїнств, стільки убезпечення від потенційних релігійних конфліктів, які можуть виникнути в залежності від того, яке радикальне рішення може бути прийняте чи відхилене. Отже, процес модернізації ритуальної практики для деяких церков є болючим через жорсткість ритуальної традиції, низьку якість освіти духовенства, пріоритету обрядів над цінностями. Тому здійснення обрядово-культурних практик в Інтернеті ставить нові виклики традиційним релігіям, священний простір яких є невід'ємною частиною їх організаційної, догматичної діяльності.

1.3. Динаміка релігійної безпеки в Україні в умовах COVID-19

Передусім, слід відзначити, що з метою уникнення стрімкого розповсюдження пандемії COVID-19 на території України навесні 2020 р. було запроваджено жорсткий карантин. Втім, цей карантин триває і досі, хоча і набував різного характеру. Відповідно, на нашу думку, якщо говорити про емпіричні дані, то важливим для нас становить результати таких трьох соціологічних досліджень:

- 1) Центру Разумкова [12];
- 2) Дослідницького центру Info Sapiens [5];

3) Кафедри релігієзнавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка [1].

Відмінність останнього полягає в тому, що воно було здійснено в середині 2021 р., тоді як перші два у другій половині 2020 р. Тому саме такий комплекс емпіричних даних і дозволить більш ґрунтовно розкрити динаміку функціонування релігійної безпеки в умовах коронавірусної пандемії в Україні.

Разом з тим, поряд із позитивним впливом заходів карантину на стримування та запобігання масового захворювання COVID-19 були й негативні моменти, які передусім були пов'язані з певними обмеженнями для населення країни. До таких обмежень прав можна зарахувати наступні:

(1) обмеження права на повагу до приватного життя;

(2) обмеження права на свободу (примусове поміщення громадян в обсервації);

(3) права громадян на свободу пересування (заборона переміщуватися через державний кордон, скасування транспортного сполучення);

(4) обмеження права на свободу мирних зібрань (заборона збиратися більш ніж певна кількість осіб);

(5) обмеження права на освіту (заборона відвідувати освітні заклади);

(6) обмеження права доступу до медичних послуг (тимчасове припинення проведення планових заходів з госпіталізації та операцій, окрім невідкладних);

(7) обмеження права на свободу релігії (заборона проведення релігійних заходів).

Звичайно, такі дії спричинили зменшення кількості людей, які користувалися громадським транспортом, а також брали участь у релігійних відправах. Водночас, стрімкого збільшення набуло відвідування магазинів. Можемо наочно це продемонструвати таким чином [5, с.13]:

- Ходжу в магазини,
на ринки

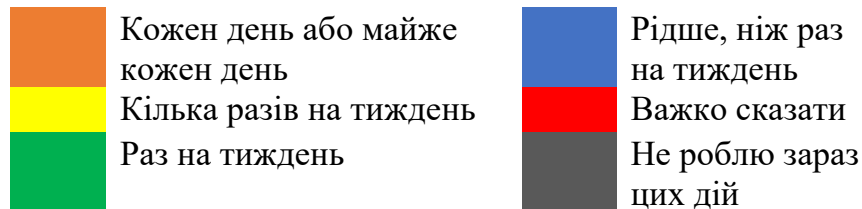


- Відвідую родичів
та друзів



- Користуюсь громадським транспортом  91%

- Відвідую релігійні організації  94%



Відповідно, вищенаведені соціологічні дані свідчать про те, що люди під час локдауну зводили до мінімуму користування громадським транспортом, так само як і не відвідування богослужінь. З одного боку, можемо стверджувати, що така спільність показників обумовлена відсутністю роботи транспорту по всій території України і водночас трансляцією богослужінь основних релігійних конфесій нашої держави на телебаченні, або ж в мережі Інтернет, зокрема на Фб-сторінках релігійних організацій. З іншого боку, ці соціологічні дані свідчать про те, що головним для населення країни є забезпечення товарами першої необхідності, а також можливість приділення уваги і турботи своїм рідним і друзям.

Звичні та традиційні, навіть для сегменту неактивних членів релігійних спільнот, форми релігійного життя зазнають вимушеної ревізії, формати й способи комунікації як між членами певної релігійної громади, так і її представників з представниками інших спільнот, неминуче змінюються. Зокрема, ми можемо переконатись, що потреба у соціальному дистанціюванні та впровадженні богослужінь в Інтернеті ініціювала дискусію, яка може вплинути на майбутнє релігійної практики релігійних організацій в Україні. Таким чином, найбільш суперечливим моментом християнських церков було прийняття таїнств Сповіді та Причастя під час пандемії. Онлайн богослужіння ставить нові виклики для традиційних релігій, священний простір молитовного дому є невід'ємною частиною релігійної практики [36, с.57]. Поряд з активними суперечливими процесами трансформації всередині релігії, також можна

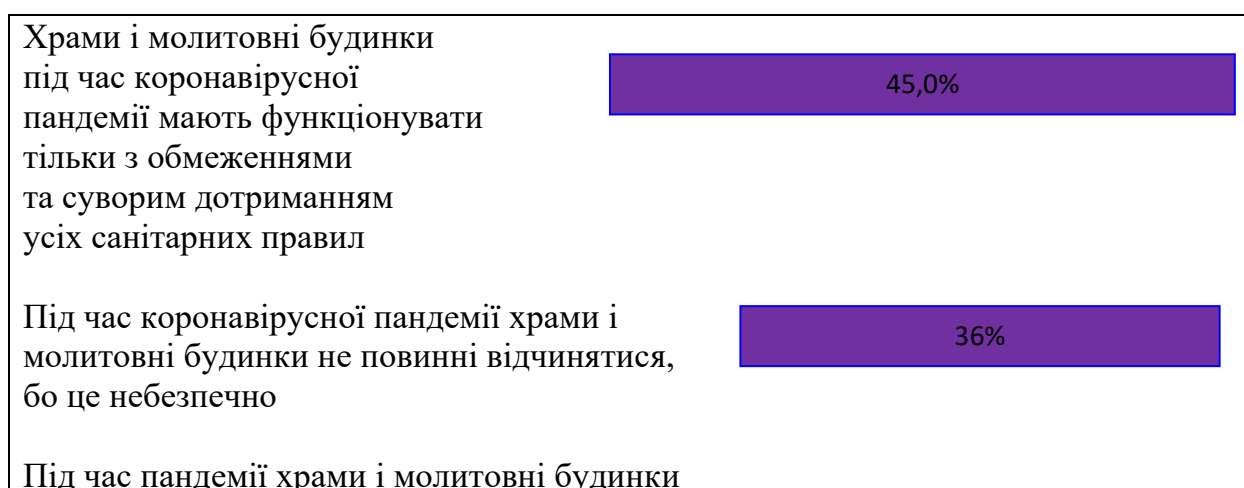
виділити і два основні, особливо актуальні для України, антиподні вектори її соціальних резонансів у світі «на карантині»:

1) гостра критика представників релігійних спільнот за відновлення зібрань, що подекуди спричиняють спалахи епідемії серед членів громади з подальшими закликами заборон, стягнень тощо;

2) констатація збільшення інтересу та потреби в релігійній сатисфакції серед населення, емоційно виснаженого постійним станом тривожності за майбутнє, страхом за власне життя й добробут; розуміння соціальної спроможності релігійних спільнот і їхніх лідерів впливати на норми поведінки своїх adeptів часом продуктивніше й дієвіше, ніж «працюють» рішення, постанови й заклики урядових чи інших адміністративних структур.

Така виразна діалектичність внутрішнього та зовнішнього облаштування релігійності в умовах COVID-19 мотивує дослідників цілеспрямовано вдаватися до аналізу комплексу чинників взаємовпливу між релігією як світоглядним та соціальним феноменом і пандемією COVID-19 як не тільки соціальним, а й ціннісно-світоглядним викликом [3, с.58].

Відповідно, вищенаведені показники також засвідчують про те, що респонденти, якщо і відвідували культові споруди і богослужіння, то лише за умови дотримання карантинних вимог. Це можна відстежити і відповідно до соціологічного дослідження [15, с.25], яке було покликано з'ясувати з яким із наведених тверджень були більше згодні респонденти (% опитаних)



мають бути відчинені, щоб люди могли молитися за здоров'я своє та інших

11,8%

Складно відповісти

7,1%

З вищезазначених даних можемо впевнитися в тому, що релігійні переконання – це те, як релігійні погляди людини позначаються на її поведінці та думках, включаючи як морально-етичний, так і повсякденний смисложиттєвий вибір. Однак не важко помітити, що навіть віруючі люди, часто представники однієї церкви чи однієї конфесії роблять його по-різному ще й тому, що сама релігійність у них різна.

Також ці дані свідчать про те, що десекуляризація українського суспільства, як така, в порівнянні з радянським періодом очевидна. Релігійність охоплює переважну більшість населення, мережа релігійних громад постійно зростає, старі церкви відновлюються, будуються нові церкви, релігійні діячі стали досить помітними в інформаційному полі, релігійні організації та об'єднання висловлюють свою позицію з найважливіших громадських питань і направляють свої рекомендації уряду.

Водночас в Україні релігійність більшості віруючих залишається поверхневою, переважно ритуальною та магічною; релігійні громади функціонують як соціальні спільноти лише в обмеженій мірі; соціально-політичне бачення віруючих мало або взагалі не пов'язане з їхніми переконаннями; можливості впливу релігійних діячів на соціальні процеси у випадках, коли такий напрямок такого впливу не збігається з уже сформованими в суспільстві ідеями та бажаннями, залишаються досить обмеженими [44, с.121].

Тому не заглиблюючись в типологію релігійності, варто відзначити, що релігійність, в тому числі і в контексті такої ситуації як COVID-19, слід аналізувати на двох рівнях: декларативному та фактичному, реальному. В українській соціології вже багато років поспіль проводяться соціологічні дослідження щодо релігійних уподобань людей. Використовують цей всеосяжний показник для оцінки як релігійної поведінки, так і релігійного знання, участі у релігійних заходах та різноманітних

практиках. Також вивчаються і інші показники – глибина релігійних вірувань: віра в релігійні заяви, наголос на віруваннях, участь у релігійних зборах (богослужіннях), особисті молитви та фінансова підтримка церкви.

Виходячи з оцінок глибини релігійності, виділяють два принципово різні типи релігійності:

- масові вірування;
- церковні вірування.

Згідно з дослідженнями, крім протестантів, до другої категорії належить близько третини віруючих традиційних церков, релігійність яких відповідає існуючим релігійним стандартам ортодоксального наслідування. Більшість з цих стандартів слід віднести до повсякденних практик традиційної релігійної поведінки, які потребують окремого вивчення в контексті тих чи інших поведінкових виборок. І хоча в просторі соціології релігії існують вже чимало концептів, які намагаються пояснити деталі взаємодії релігійності з полем культури та цінностей, слід зазначити, що соціальний та культурний механізм трансформації релігійних переконань є загалом новим для вітчизняних соціологічних теорій з огляду на унікальну соціальну ситуацію в сучасній Україні.

Ця унікальність простежується у відповідях на вищезазначені питання за географічними регіонами України [15, с.25]:

	Захід	Центр	Південь	Схід
Храми і молитовні будинки під час коронавірусної пандемії мають функціонувати тільки з обмеженнями та суворим дотриманням усіх санітарних правил	59,9	50,5	27,9	1,3
Під час коронавірусної пандемії храми і молитовні будинки не повинні відчинятися, бо це небезпечно	20,7	29,1	62,9	8,1
Під час пандемії храми і молитовні будинки мають бути відчинені, щоб люди могли молитися за здоров'я своє та інших	15,2	11,8	4,2	2,1
Важко відповісти	4,2	8,6	5,0	8,5

Ми можемо бачити, що в національному масштабі більшість респондентів схильні до думки, щоб місця відправлення культу

були відкриті, але, звичайно, за умови, що люди мають захисну маску та дотримуються соціальної дистанції. Водночас можна зазначити, що Південь та Схід України є регіонально більш обережними, тоді як Захід та Центр висловились за ліберальне ставлення до функціонування релігійних організацій.

Чому така строкатість у регіональному аспекті? Це зумовлено двома причинами: історичною та сучасною.

По-перше, якщо мова йде про історичну, то довгий час Україна була об'єктом посягань сусідніх держав з різним політичним та релігійним ландшафтом через вигідне географічне положення та природні ресурси [30, с.25]. На думку вітчизняного релігієзнавця П. Яроцького, вона була політично захоплена зі Сходу, Заходу та Півдня, тоді як українська церква була затиснута між різними релігійними центрами – Константинопольським та Московським патріархатами, Римською та Варшавською куріями [20, с.130].

Через це в новій історії України можна було спостерігати досить неоднозначну державно-конфесійну політику (далі -ДКП). Зокрема, в цьому контексті науковці виділяють чотири етапи:

1) модель повного включення церкви до державних структур (синодальний період православної церкви в Україні);

2) модель за часів державного будівництва в 1917–1919 рр. («особливий» політико-правовий статус церкви в умовах еволюції форм суспільного устрою);

3) радянська модель (законодавче відокремлення церкви від держави, сприйняття церкви як політичного опонента, атеїзм, офіційне проголошення свободи совісті);

4) сучасна модель ДКП (конституційне відокремлення церкви від держави та школи від церкви; рівність усіх релігійних організацій перед законом; невизнання державою будь-якої релігії як обов'язкової; невтручання держави у діяльність релігійних організацій; державний захист прав та інтересів релігійних громад).

Якщо ж говорити про сучасний аспект, то, по-перше, як відзначає вітчизняний науковець В. Шаправський, система ДКП, що панує в Україні (а також деяких інших пострадянських країнах, таких як Молдова чи Білорусь), ідентифікується як какофонічна (від лат. поганій звук). Тобто лояльність до тієї чи

іншої церкви змінюється здебільшого залежно від глави держави та політичних партій при владі [17, с.184].

Водночас складність нинішнього стану обумовлена і наявністю двох потужних православних церков в Україні, які мають пряме відношення або до Константинопольського чи Московського Патріархату та кожна з яких проголошує себе єдино вірною/канонічною. Через це, публічні/політичні рішення, які пов'язані з функціонуванням релігійних організацій, є, здебільшого, туманними та викликають стійку невизначеність. У зв'язку з цим владі необхідно виважено ставитися до запровадження деяких державних норм, що обмежують діяльність релігійних організацій на підставі як справедливості, так і ефективності політики. Необхідно віднайти баланс між мінімізацією релігійних конфліктів та повагою релігійних прав і свобод, в т.ч. і під час таких кризових ситуацій, як COVID-19.

Водночас слід зауважити і про наслідки, які може викликати дисбаланс взаємовідносин між релігією та владою. Як приклад, коли в липні 2020 р. Міністр охорони здоров'я М. Степанов головною причиною збільшення випадків захворюваності на COVID-19 у Західній Україні назвав відвідування богослужінь у храмах, Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій (ВРЦіРО) заявила, що подібні звинувачення є некоректними, а «церкви і релігійні організації в цілому вживають необхідних заходів щодо безпечного проведення богослужінь, інших релігійних заходів і своєї соціальної діяльності. У кінцевому підсумку до безпосередніх конфліктів не дійшло, Уряд та церкви пішли на взаємні поступки, проте Уряду стає складно не зважати на релігійні суб'єкти, а розходження між світськими вимогами та релігійними поглядами на світ у майбутньому можуть зростати» [29, с. 153].

Особливо це яскраво простежується в контексті взаємовідносин з COVID-дисидентами, зокрема і тими, які притримуються чітко вираженої релігійної приналежності. Основні ідеї, поширені COVID-дисидентами, можна узагальнити як такі:

- вірусу немає. Це лише спосіб встановити світову диктатуру і заборонити церквам збиратися;

- не носіть масок, не тримайтеся на відстані, оскільки це все залякування;

- право не вірити в коронавірус та право не піддаватися диктатурі і чіпам є загальними правами людини.

Релігійний світогляд віруючих має ірраціональну основу і тому не здатний критично сприймати такі теорії змови. Більшість урядів взяли до уваги керівні принципи для релігійних громад та лідерів, розроблені спільно з релігійними представниками в Офісі Світової організації охорони здоров'я. Відповідаючи на виклики COVID-19, світська влада зобов'язує релігійні громади адаптувати свою діяльність до епідеміологічної ситуації. Ця адаптація відбувається як завдяки, так і незважаючи на конкретні дії голів місцевих релігійних громад. З огляду на зростаючу пандемію COVID-19 у ряді європейських країн, включаючи Україну, різдвяні та великодні свята відбувалися із суворими обмеженнями, що, в свою чергу, могло і може спровокувати новий сплеск COVID-дисидентства.

Однак для науковців (релігієзнавців, соціологів, політологів, фахівців з публічного управління) COVID-фундаменталізм порушує кілька життєво важливих питань.

➤ Чи буде релігія відігравати позитивну чи негативну роль у подоланні викликів COVID-19?

➤ Чи зможе державна влада залучити досвід та ресурси релігії для вирішення проблеми кризи, спричиненої коронавірусом, та відновлення людства після закінчення глобальної пандемії?

➤ Чи церква і суспільство отримають урок із того, що відбувається?

➤ Це буде фактором толерантності та співпраці, чи ізоляціонізмом та фундаменталізмом? Час покаже [53, с.42].

З огляду на багатоконфесійність України, теоретично можуть виникати загрози від взаємодії інших, не лише між ПЦУ та УПЦ, релігійних організацій і груп. Можливі конфлікти між православними церквами та греко-католицькою й римо-католицькою церквами, між православними та протестантськими й православними та харизматичними релігійними організаціями, між православними та мусульманами, між різними протестантськими церквами. Певні ризики пов'язані з

можливістю використання міжрелігійних відносин іншими державами, які мають свої інтереси в Україні (Російською Федерацією, США, Польщею, Туреччиною). Проте всі ці ризики є, скоріше, теоретичними, і якщо й реалізовуватимуться, то навіть не на мезо-, а на мікрорівні.

Якщо ж говорити про конфесійну картину ключових релігійних організацій в Україні по відношенню до карантинних обмежень, то наочно це можемо побачити в наступній схемі [15, с.25].

	КОНФЕСІЙНА ПРИНАЛЕЖНІСТЬ				
	ПЦУ	УПЦ	Люди, які ідентифікують себе православними	УГКЦ	Люди, які ідентифікують себе християнами
Так, я відвідую так само, як і до карантину	8,2	11,1	3,9	2,6	5,6
Так, я відвідую, але значно менше	20,9	35,3	18,2	35,6	9,0
Ні, я не відвідую	70,9	53,2	77,3	61,8	85,4
Складно відповісти	0,0	0,5	0,5	0,0	0,0

Результати дослідження засвідчили, що під час жорсткого карантину в березні-травні більшість (68%) опитаних не відвідували церкву або молитовний будинок (від 61% жителів Заходу до 77% – Півдня і Сходу); ще 26% – скоротили частоту відвідувань, і лише 7% – не зважили на карантин (від 11% вірних УПЦ(МП) до 3% – УГКЦ).

- Загалом, відносна більшість (45%) громадян упевнені, що під час пандемії храми і молитовні будинки мають функціонувати, але з дотриманням усіх санітарних правил (від 60% жителів Заходу до 28% – Півдня, від 67% вірян УГКЦ до 37% «просто християн»);

- 36% опитаних упевнені, що храми і молитовні будинки функціонувати не повинні, оскільки це небезпечно (від 63%

жителів Півдня до 21% – Заходу, від 47% «просто християн» до 17% вірних УГКЦ);

- лише 12 % опитаних висловилися проти будь-яких обмежень у функціонуванні храмів і молитовних будинків (від 15% жителів Заходу до 4% – півдня, від 19% вірних УПЦ(МП) до 6% «просто християн»).

Для того, щоб карантинні обмеження не перешкоджали дотриманню принципу свободи совісті і реалізації потреб віруючих, була організована трансляція релігійних відправ у мережі Інтернет. Участь у цих відправах брали 13% опитаних (від 39% жителів Заходу до 4-5% жителів решти регіонів, від 56% вірних УГКЦ до 6% «просто християн» і «просто православних» [15, с.8].

На основі цих даних не дивно, що серед православних України, як провідної релігійної конфесії в країні, виникла дискусія щодо можливої трансформації форми таїнств.

Тому доречно відзначити думку відомої дослідниці Т. Деркач: «Історія Церкви багато посилається на нестандартні, нелінійні ситуації, з якими стикалися віруючі чи єпископи в епоху античності або середньовіччя. Церква ніколи не мала спокійних періодів, коли можна було служити літургії, хрестити, висвячувати та приймати причастя з повною впевненістю у завтрашньому дні. Церква не була конвеєром для здійснення одних і тих же ритуалів день у день. Змінилися певні зовнішні чи внутрішні обставини – Церква змінила як практику богослужінь, так і була змушена вдосконалити вчення як про Бога, так і про нього самого. Але траплялись і надзвичайні ситуації, коли потрібно було швидко приймати унікальні рішення. У юриспруденції це називається *ad hoc* - способом вирішення конкретної проблеми або завдання, який не може бути пристосований для вирішення інших проблем і який не вписується в загальну стратегію прийняття рішень (виняток, ніде інший застосовний). До речі, таких винятків в Церкві було багато – але їх чомусь використовували як прецеденти, коли це було вигідно» [4].

Втім, дана ситуація через рік кардинально не змінилася. Підтвердженням цьому слугувало проведення власного соціологічного дослідження «Релігійна безпека в умовах

коронавірусної пандемії»(https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSeKAGPItSHovOaXvP1SpR5Nl3FwkGVo97yHXuqJsRIRNt_45Q/viewform?usp=sf_link) [7], яке відбувалося відповідно до технічного завдання наукової теми «Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії» колективом науковців кафедри релігієзнавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка. Воно було покликане дослідити ставлення респондентів до питання релігійної безпеки під час коронавірусної пандемії, до впровадження нових форм обрядово-культурної діяльності. При цьому потрібно було визначити ефективність заходів органів державної влади з метою знайти шляхи покращення ситуації в царині релігійної безпеки як складової національної безпеки України.

Дослідження проводилося з 9 червня по 23 липня 2021 року в онлайн-режимі за місцем проживання респондентів. Було опитано 1121 респондент віком від 18 років у всіх регіонах України, за винятком Криму та окупованих територій Донецької та Луганської областей за вибіркою, що репрезентує доросле населення за основними соціально-демографічними показниками.

Дане опитування є амбівалентним – фундаментальним і прикладним. Воно є таким, так як фундаментальні дослідження спрямовані на виявлення та аналіз соціальних тенденцій, закономірностей розвитку і пов'язані, зазвичай, з вирішенням складних проблем суспільства та його масштабних складових частин, а прикладні дослідження використовують для вивчення шляхів, форм та засобів вдосконалення діяльності конкретних соціальних об'єктів.

Загалом, було сформульовано 15 питань, одне з яких – відкрите. Відповідно, в цьому соціологічному дослідженні були запропоновані як загальні, так і спеціальні питання. До загальних питань можемо віднести такі як стать, вік, освіта, регіон України, приналежність до тих чи інших релігійних переконань.

В свою чергу, спеціальні питання стосувалися як оцінки діяльності органів державної влади по відношенню до релігійних організацій, так і реакції останніх на ухвали і рішення перших. Важливо відзначити, що при складанні питань для цього опитування, науковці проекту опиралися на тенденції, які були притаманні українському релігійному простору.

Зокрема, якщо в більшості країн Європи питання онлайн-тайнств було не на часі і взагалі не піднімалося, то в Україні (поряд з Грецією) воно вилилося в гостру дискусію навіть не скільки між представниками різних православних юрисдикцій, стільки в середині Православної Церкви України.

Також слід підкреслити, що в дослідженні аналізуються події, які не лише відбулися, а й автори розкривають їх перспективні можливості. Зокрема, це стосується можливого збільшенню вірян в Україні внаслідок такої складної та непересічної ситуації у світі загалом, та в нашій державі зокрема.

Що стосується відкритого питання, то включення його в анкету мало на меті те, щоб зрозуміти думки щодо державної політики у сфері релігійної безпеки в таких надскладних умовах, які склалися внаслідок COVID-19.

Пандемія коронавірусу активізувала зміни відносин влади з релігійними організаціями не лише у всьому світі, але й в Україні. А саме тому вона постає не лише як певна загроза, але й як виклик. Якщо взяти вітчизняні православні конфесії то вони, як і загалом інші релігійні організації, опинилися «між Сцилою і Харибдою» – загрозою повноцінного здійснення богослужінь та викликом щодо появи нових форм комунікації між духовенством та вірянами.

«Переважає більшість українців (73%) продовжують вважати себе православними. Ще 9% вважають себе греко-католиками, а 7% – атеїстами. Інші варіанти відповідей обрали менше респондентів. Серед тих, хто вважає себе православними, більшість – 58% – вважають себе належними до Православної Церкви України. Цей показник зріс порівняно з червнем 2020 року з 48% до 58%. Вважають себе належними до Української Православної Церкви Московського Патріархату 25% (проти 21.5% у червні 2020 року). Крім цього, 12% таких респондентів вважають себе просто православними, без конкретизації Патріархату (проти 23% у червні 2020 року)»[52].

З огляду на конструктивну реакцію більшості релігійних організацій на обмежувальні заходи з боку української влади під час локдауну, після його завершення Міністерство культури та інформаційної політики України запропонувало такий алгоритм

поступового відновлення систематичної та повноцінної діяльності релігійних організацій, в т.ч. і православних:

- «Відкриття храмів для індивідуального відвідування віруючими й звершення приватних молитов (але не в часі звершення традиційних служб представниками духовенства: без присутності віруючих та за участі не більше 10 осіб), із дотриманням всіх правил поведження в суспільних місцях під час карантину (зокрема з дотриманням вимоги, щоб наповнюваність храмів передбачала одну особу на 10 кв. м. приміщення), може бути можливим, коли протягом 10 днів поспіль відсоток виявлених випадків захворювання серед усіх протестованих щоденно знижується, а щоденна кількість осіб, які одужали, стала або зростає.

- Проведення богослужінь за присутності обмеженої кількості віруючих в храмі (молитовному будинку) із дотриманням всіх правил карантину, зокрема з використанням засобів індивідуального захисту (ЗІЗ) й фізичної дистанції між присутніми, може бути можливим, коли під час 10-ти днів поспіль кількість нових не пов'язаних між собою випадків захворювання щоденно менше, ніж 5 на область.

- Проведення звичних служінь із залученням значної кількості віруючих до традиційних ритуально-обрядових дій, як, до прикладу, масового причастя, із дотриманням священнослужителями та віруючими норм особистої гігієни, зокрема з використанням ЗІЗ, може бути можливим, коли в Україні фіксуватимуть лише поодинокі випадки зараження на Covid-19, які пов'язані виключно з імпортуванням захворювання» [51].

Тому сьогодні особливо важливими стають результати відповідей в контексті соціологічного дослідження стосовно думки громадян України щодо їх сприйняття нових форм обрядово-культових практик (онлайн-богослужіння) та з'ясування громадської думки щодо обмеження прав та свобод в умовах коронавірусної пандемії. Зважаючи на те, що кількість учасників опитування становило 1121 осіб з усіх регіонів України, результати такі (% респондентів). Більшість респондентів (69,10%) переконані (Рисунок 1), що в Україні релігійні організації під час коронавірусної пандемії можуть

виконувати свою обрядово-культову діяльність в залежності від локальної епідемічної ситуації, значний відсоток респондентів (20,40%) вважають, що всі релігійні інституції повинні бути відкриті, однак при цьому дотримуватися рекомендацій Міністерства охорони здоров'я(МОЗ). Натомість 10,50% респондентів налаштовані більш рішуче – вони загалом негативно відносяться до відкритих Церков. На їх думку релігійні організації під час коронавірусної пандемії загалом не повинні функціонувати.

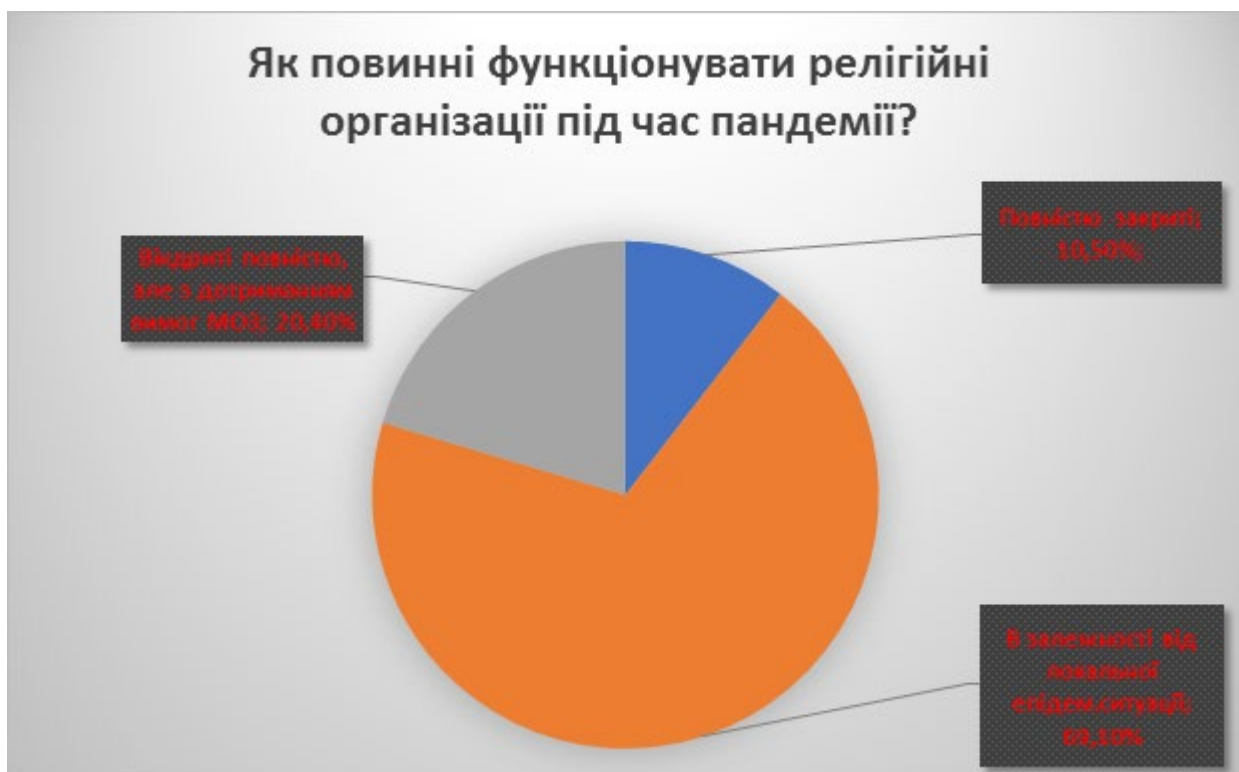


Рисунок 1 – Як повинні функціонувати релігійні організації під час епідемії?

Щодо питання ставлення до релігійної безпеки (Рисунок 2), то в залежності від вікової категорії думки респондентів розподілилися таким чином: з вікової категорія 18-35 років 70% позитивно сприймають дану проблему, а 30% своє ставлення до релігійної безпеки висловили як загалом байдуже. Вікова категорія – 35-59 років, відповідно 20% і 30%. Натомість респонденти за 60 років і більше відповідно – 40% і 10%.

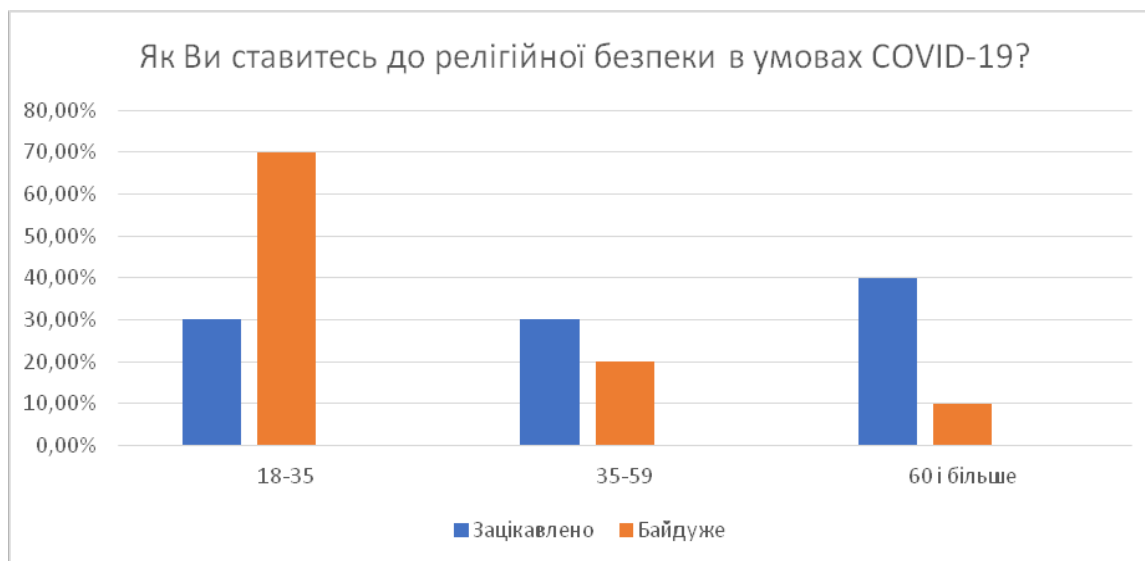


Рисунок 2 – Як Ви ставитесь до релігійної безпеки в умовах COVID-19?

Щодо особливостей сприйняття релігійної (не-)безпеки в Україні в умовах коронавірусної пандемії різними віковими групами, то ми маємо таку картину (Таблиця 2).

Таблиця 2 – З'ясування сутності та особливостей сприйняття різними віковими групами релігійної (не-)безпеки в умовах коронакризи

Вікова група /тип сприйняття	Зацікавлено	Байдуже
18-35 рр.	В цій віковій групі лише третина респондентів цікавилася тими питаннями, які стосуються релігійної безпеки (онлайн-богослужіння, онлайн-таїнства, ставлення до вакцинації тощо) в умовах коронавірусної пандемії в контексті діяльності та функціонування тих чи інших релігійних конфесій на території України	В даній віковій групі можна було спостерігати те, що лише понад 2/3 опитаних ставились до даного питання байдуже. На наш погляд, така цифра доводить, що молодь не так активно залучена в діяльність релігійних громад зокрема та релігійних організацій загалом.
35-59 рр.	Респонденти середнього віку виявилися як не надто	Водночас, ця вікова група фактично так само

	зацікавленими, так і не надто байдужими. Тому, і виявилось, що майже 40% опитаних були саме зацікавлені. Це пояснюється тим, що дана вікова група, хоча і не є переважною більшістю надто релігійною, втім ця група більше хвилюється за своє здоров'я і близьких людей.	відреагувала і щодо байдужого ставлення до даної проблеми. Це може бути пов'язано з тим, що люди середнього віку здебільшого зайняті кар'єрним ростом, а не стільки мають активну релігійну самоідентичність.
60 р. і більше	Саме ця вікова група виявилася найбільш зацікавленою щодо досліджуваного питання, оскільки вона, по-перше, була найбільш уразливою на дану хворобу, а, по-друге, саме в цій віковій групі спостерігається найбільша кількість віруючих в Україні	Люди літнього віку найменш були байдужі до питання COVID-19 загалом, і щодо релігійної (не)безпеки під час її, зокрема.

На питання (Рисунок 3) «Як релігійні організації мають реагувати на епідеміологічну ситуацію?» переважна більшість респондентів (50, 00%) відповіла як діяти на власний розсуд, 35,20% - допомагати хворим, і лише 6,60% - дотримуватися вимог МОЗ.

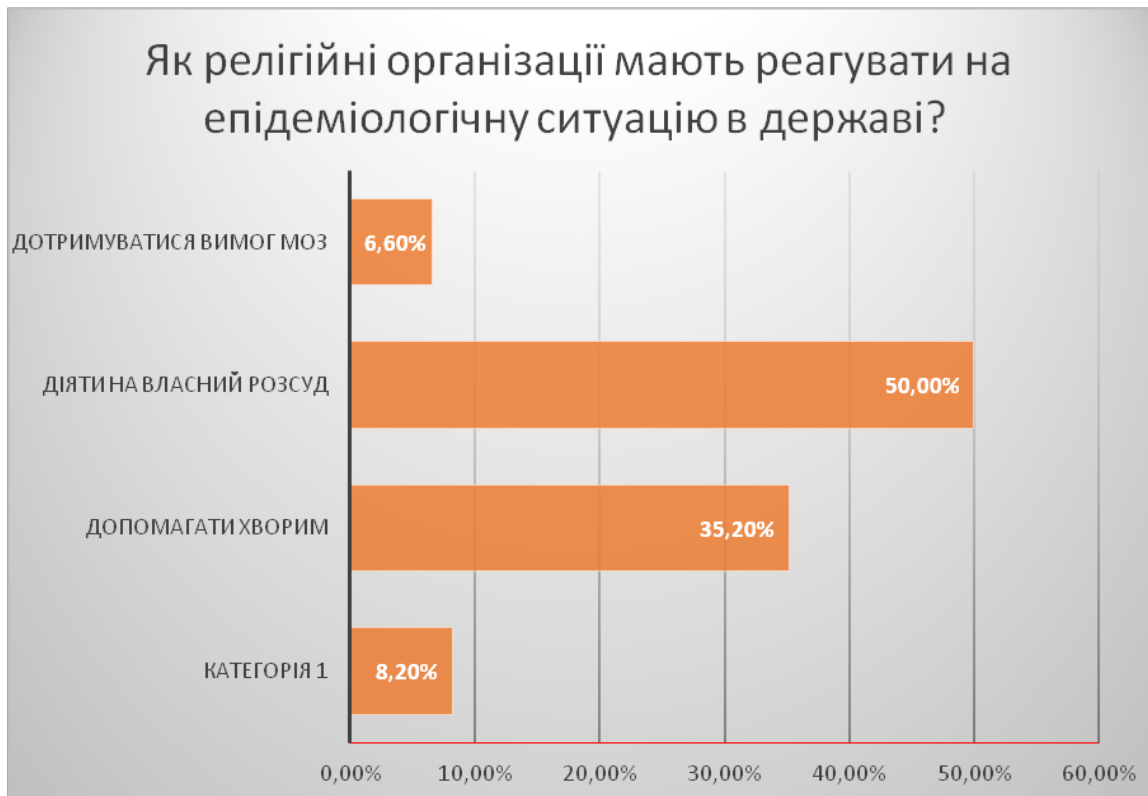


Рисунок 3 – Як релігійні організації мають реагувати на епідеміологічну ситуацію в державі?

Коронавірусна епідемія внесла корективи в релігійні практики, змінила форми обрядово-культової діяльності. Ставлення до питання онлайн-богослужінь (Рисунок 4) серед опитаних також різноваріативне – 45,10% ставляться позитивно, 22,00% – в залежності від конкретної ситуації, 17% - негативно, 15,90% - складно відповісти.

Як ви ставитесь до онлайн-богослужінь?



Рисунок 4 – Як Ви ставитесь до онлайн-богослужінь?

Під час опитування з'ясувалося (Рисунок 5), що більшість українців негативно ставляться до онлайн-таїнств, 25% - в залежності від конкретної ситуації, 23% - складно відповісти, 16% - негативно.



Рисунок 5 – Як Ви ставитесь до онлайн-таїнств?

Відповідаючи на відкрите запитання без визначених наперед варіантів, респонденти звертали увагу на такі питання:

1. Державна політика повинна стояти на сторожі інтересів держави, захищати територію країни, громадян. Для цього повинні функціонувати незалежні організації контролю. Епідеміологічну обстановку в країні повинна контролювати і виробляти чіткі норми окрема санітарно-епідеміологічна служба (далі - СЕС), незалежна від політики держави, від організацій МОЗ та ВООЗ. У зв'язку з відсутністю такої служби відбувається недовіра до компетентності інформування суспільства, небажання дотримуватись рекомендацій. В умовах складної епідеміологічної обстановки, перш за все, слід об'єднуватись церковним інституціям (конфесіям) для вироблення свого бачення, як взаємодіяти зі своєю паствою в складних умовах. Церковні інститути знаходяться поза політикою, однак в соціокультурному просторі держави, й вони повинні виконувати свою роль: можливість відправляти культу, таїнства, надавати духовну підтримку адептам (тощо). Під час епідемій, церковним інституціям слід дотримуватись норм, встановлених

незалежною СЕС. Якщо держава спирається на земні закони, то церква має бути оплотом божественної царини, повинна заспокоювати, допомагати морально своїй пастві пережити важкі часи, давати надію на краще, зміцнювати ґрунт під ногами.

2. Загалом, уряд України здійснив ряд раціональних заходів у сфері релігійної безпеки, оскільки усі карантинні обмеження були донесені чітко, лаконічно та виважено. Свідомі релігійні конфесії віднеслися з розумінням до карантинних обмежень; навіть ісламська гілка (попри всю важливість колективного святкування релігійних свят). Єдиною конфесією, яка знехтувала цими правилами, залишилася російська православна церква (УПЦ МП). Це зайвий раз свідчить про ставлення цієї конфесії до життя своїх вірян і загалом до українського народу. Тому дуже сподіваємося на державну підтримку ПЦУ і що саме вона стане ядром єднання українського народу та усіх православних течій в Україні.

3. На прикладі 2020 року, святкування Господнього Воскресіння, вважаю, що і держава, і релігійні конфесії проявили солідарність та взаємопідтримку, адже погодили спільну позицію відносно того, що віруючим варто утриматись від відвідування храмів, як можливого місця скупчення людей, а службу переглядати онлайн чи по ТБ. Цього року, загалом, теж позитивно оцінюю спільні дії, які відповідали епідемситуації, хоча, на мою думку, рішення Кабміну про скасування локдауну 1 травня було передчасним, що, ймовірно, позначилось на кількості нових випадків хворих у період травневих вихідних. Ситуація була б кращою, якби локдаун завершився 10 травня.

Таким чином, здійснивши комплексне і систематичне дослідження соціологічного ракурсу релігійної безпеки в умовах коронавірусної пандемії в глобальному та вітчизняному контексті, можемо зробити наступні висновки:

Концептуальна модель релігійної безпеки є взаємопов'язаною багаторівневою системою відносин практикування нового формату спілкування, який уможлиблюється лише в системі діалогу – «релігійні організації-людина - держава - суспільство» в умовах внутрішніх і зовнішніх загроз пандемічного характеру, що сприяє виявленню евристичних можливостей, що здатні впливати на нові тенденції

в умовах коронавірусної пандемії. Тому й визначаючи зміст релігійної безпеки потрібно враховувати такі аспекти: по-перше – це захист, збереження і поширення тих спільнот, які духовно розвивають і удосконалюють сучасну людину, формують у неї людиноцентричну свідомість, яка відповідальна за себе, державу, людство, весь світ загалом; по-друге – це стан стабільного функціонування і самобутнього розвитку системи «релігія-людина-держава», яка може мати як конструктивний, так і деструктивний вияв; по-третє, це оцінка людиною ситуації в системі «результативність-економічність-людиноцінність».

Імплементация нових комунікативних форм між вірянами різних конфесій засвідчує необхідність нового ракурсу осмислення культових практик релігійних організацій, які, потрапляючи в контекстуальне поле пандемії, зазнають трансформаційних змін в системі «безпека-небезпека», смислові нюанси яких змінюються як від ступеня релігійності населення, релігійних традицій, ступеня довіри до церковних ієрархів та органів влади, кількості хворих, темпів поширення коронавірусу, наближення визначних релігійних свят тощо, так і від індивідуального сприйняття ситуації. Концептуальна модель релігійної безпеки повинна характеризуватися як гнучкістю, мобільністю, адаптивністю, відкритістю, так і враховувати нормативно-правові, інституційні, ресурсні, інформаційні можливості, ментальні, ідейно-світоглядні настанови української держави.

Більшість країн відносно швидко адаптувалися до нової моделі державно-релігійних відносин під час пандемії. Водночас слід відзначити місцеві протести та/або незнання заходів карантину, що вживаються владою певної країни, що призвело до затримання відповідальних осіб та/або збільшення захворюваності серед населення. На нашу думку, це пов'язано з тим, що більшість релігійних лідерів Західної Європи вимагали суворого виконання карантинних заходів, запроваджених владою певної країни. Якщо і були ковід-дисиденти, то це не були представники вищого духовенства (як у деяких країнах Східної Європи), а представники середнього духовенства та мирян.

Відносини між владою та релігійними організаціями під час COVID-19 у багатьох країнах вирізняються певною

різноманітністю та неоднозначністю. Це пов'язано з рішеннями влади тієї чи іншої країни. Водночас, попри певну конфронтацію та конфлікти (приховані або явні) Церква змінила як практику богослужінь, так і була змушена вдосконалювати віровчення, вносити корективи у обрядово-культову діяльність.

Використовуючи правові документи Греції, Польщі, Італії, Казахстану, Італії, Туреччини, а також вивчивши в них ситуацію щодо релігійної безпеки на урядових порталах, веб-сторінках релігійних конфесій, виступах на конференціях, слід звернути увагу на міжнародний досвід подолання коронавірусної пандемії, його державно-конфесійні та міжконфесійні конотації; при цьому доцільно в Україні використовувати його позитивний потенціал:

недопущення неправомірної і деструктивної діяльності щодо різних конфесій, зокрема, релігійних меншин, тих релігійних інституцій, які перебувають на окупованій території (доцільно постійно здійснювати моніторинг їхньої безпеки, створивши відповідний інформаційний центр тощо);

релігійна безпека, як складова національної безпеки, потребує належного правового закріплення

по-перше, варто включити даний концепт у законотворчий процес України, так як ні в одному законі не подається навіть її дефініція;

по-друге, потребує законодавчого закріплення місце і роль етноконфесійних спільнот у релігійному просторі України, недопущення формування на їх основі регіональної домінантної конфесії на тій чи іншій території;

по-третє, потребує запровадження постійного моніторингу ідентифікації/оцінки ризиків релігійної безпеки на національному та регіональному рівнях, врахування місцевих, демографічних, географічних та соціокультурних аспектів, що необхідно постійно відображувати в інфографіці перебігу коронавірусної пандемії.

Вивчаючи міжнародний досвід проблем релігійної безпеки в умовах коронавірусної пандемії, звернено увагу на недопущення примусу до виконання дій, які йдуть всупереч з релігійними переконаннями осіб (наприклад, щодо військової служби); недопущення елементів дискримінації одних релігійних організацій щодо інших. Мова йдеться про релігійні меншини,

про релігійні конфесії, які перебувають на тимчасово окупованих територіях у Донецькій та Луганській областях та Криму. Потребує законодавчого посилення відповідальності тих осіб, які порушують принцип рівності та рівного ставлення до всіх релігій, віросповідань та релігійних організацій тощо.

Неоднозначність у поглядах на природу епідемії та особливості функціонування конфесій під час коронавірусної пандемії потенційно може стати основою для різного роду конфліктів. Так як значна частина релігійних конфесій опинилася перед загрозою повноцінного здійснення богослужінь та викликом щодо появи нових форм комунікації між духовенством та вірянами, то й появляються противники впровадження нововведень у здійсненні богослужінь. Тому є неприпустимою практика образи релігійних почуттів вірян, розпалювання ворожнечі, підбурювання до конфлікту, поширення фейкової інформації.

З одного боку, пандемія стає фактором, який виступає загрозою для суспільства загалом і релігійних організацій зокрема, а, з іншого – виявляється викликом, каталізатором для потенційних змін у функціонуванні конфесій в тій чи іншій країні, спричиняє конструювання нового досвіду, змінює адаптивні можливості людини, розширює її смислові контексти в плані зміцнення й подолання кризових ситуацій.

Розділ 2. РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА: ПОНЯТТЯ ТА СТРУКТУРА

2.1. Сутність та етапи проведення релігієзнавчої експертизи

З другої половини 80-х р. ХХ ст. релігійні організації стають важливими інституціями в українському суспільстві. Все більше їх вплив поширюється в політиці, освіті, культурі, благодійній діяльності тощо. І так тривало до 2020 року, коли пандемія в релігійне життя привнесла інші виміри. Як вірно зазначають українські учені Є. Харьковченко, О. Предко, що пандемію варто розглядати: як потенційну загрозу свободі людини; як виклик для нового розуміння способу життя людини та її ставлення до Іншого; як загроза та виклик людству в контексті подальшої діяльності релігійних організацій [25]. Власне, ці нові виміри соціального життя створюють суттєві перешкоди в реалізації свободи совісті, а відтак, релігійний комплекс зазнає «ревізіоністської політики» в державно-конфесійних відносинах задля національної консолідації, релігійної безпеки в Україні [14; 28].

Нині в структурі самостійного комплексного релігієзнавчого знання дедалі більшої актуальності (в теоретичному та практичному вимірах) набуває феномен «релігієзнавчої експертизи».

Нагальність розробки теорії релігієзнавчої експертизи, у першу чергу, у релігієзнавчому та філософському аспектах, а не в юридично-правовому, обумовлено проблемою співвідношення релігії та права, яка повинна спиратися на модель експертного пізнання, трансдисциплінарного й міждисциплінарного знання онтологічних і гносеологічних орієнтирів. Наприклад, людина характеризується як істота яка «трансцендує» саму себе, свою життєдіяльність, а її стрижнем є духовність як понаджиттєва здатність, яка виражає можливість безмежного трансцендування. Таким чином, пізнавальна стратегія релігієзнавчої експертизи

повинна слугувати, зокрема, своєрідною матрицею, маркером, завдяки якому визначається вплив тієї чи іншої релігійної спільноти на людину, її фізичне, духовне, психічне здоров'я тощо. Загалом, це питання розглядається у площині «норма – патологія». Можна назвати такі загальні норми впливу тієї чи іншої релігії на людину: 1) релігія сприяє психологічній цілісності й розвитку особистості; 2) релігія сприяє адаптації у суспільстві; 3) релігійність не веде людину шляхом її депривації від суспільства, позбавлення критичності мислення [6, с. 173].

Дослідження релігієзнавчої експертизи є особливим видом людської діяльності, спрямованим на здобуття нових, глибших знань щодо релігійного комплексу, що служать практичним цілям. Важливим тут є розуміння поняття «релігійний комплекс». Український учений Б. Лобовик сформулював таке визначення: «...Релігійний комплекс представлений багатьма складниками. До них належать релігійні погляди й уявлення, почуття та інтуїцію, сукупність певних обрядів, свят, ритуальних церемоній; релігія має свої організації та об'єднання, навчальні заклади, служителів культу тощо. Одним з них належить провідне місце в релігійному комплексі, інші стоять на другому плані, а деякі виявляються за певних умов зовсім не обов'язковими» [1, с. 182]. Інший український учений В. Шевченко дає таке визначення: «релігійний комплекс – цілісна система елементів структури релігії, які перебувають у взаємодії, – релігійна свідомість, культова діяльність, релігійні організації (інститути), релігійні відносини» [21, с. 301]. Як бачимо, ці визначення є взаємодоповнюючими.

Відправною точкою в експертному дослідженні релігійного комплексу беруться офіційні відносини між державою та релігією. Відповідно, державно-конфесійні відносини обумовлюють собою соціальну суть взаємодії інститутів держави та громадянського суспільства при реалізації права свободи совісті, рівності перед законом, незалежно від релігійних уподобань.

Розуміючи, що релігієзнавча експертиза державно-конфесійних відносин є дослідженням релігійних подій, предметів, явищ, постає необхідність у кожному конкретному випадку визначати її правову мету та підстави для її проведення. Релігієзнавча експертиза – це процедура отримання об'єктивних

знань про релігійний комплекс. Можемо говорити, що релігієзнавча експертиза, зокрема, є аспектом релігійно-правової свідомості. Феномен релігієзнавчої експертизи створює передумови для співставлення структури права з догматами конкретного віровчення, сприяє й обумовлює взаємопроникнення цих сфер суспільного життя [7, с. 160].

Світський характер дослідження релігійного комплексу, залежно від фактичних обставин, буде мати різні етапи та процедури призначення, проведення релігієзнавчої експертизи. Кожен із цих процесів має свою специфіку та різні сфери державного регулювання у суспільстві. За таких умов специфічні правила релігієзнавчої експертизи (в релігієзнавчому вимірі) слід поділити на три етапи: 1) порядок призначення релігієзнавчої експертизи; 2) суб'єктно-об'єктна якість релігієзнавчої експертизи; 3) принципи та методи дослідження релігійного комплексу (об'єктів експертизи).

На першому етапі буде визначатися специфіка призначення релігієзнавчої експертизи. Зокрема, при розгляді релігійно обумовлених правовідносин чи правопорушень у процесах адміністративного, цивільного, господарського, кримінального судочинства, або розгляд проблеми державно-конфесійних відносин у межах конституційно-процесуального права. Важливим є саме визначення природи правовідносин у державно-конфесійних відносинах, які слугуватимуть підставою для призначення релігієзнавчої експертизи та вчинення всіх необхідних дій для її проведення.

2.2. Складові релігієзнавчої експертизи

Водночас, системний підхід на першому етапі релігієзнавчої експертизи створює можливість обумовити і три специфічні структурні елементи в конкретній релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин, які на інших етапах експертизи будуть уточнюватися й досліджуватися. Релігієзнавча експертиза, будучи системою, має свій універсальний «каркас» у державно-конфесійних відносинах. Цей «каркас» обумовлюється такими елементами: 1) релігійні інституції (зокрема, щодо питання

створення та функціонування організацій, культів, установ, закладів, громад задля задоволення релігійних потреб); 2) релігійна діяльність (зокрема, щодо питання діяльності в духовній і практичній сферах під час культової та позакультової діяльності); 3) нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів (зокрема, щодо питання діяльності та відносин у сферах державотворення, політики, економіки, права, науки, виробництва, міжрелігійному й міжкультурному діалогу у суспільстві й між цивілізаціями тощо). Під релігійними суб'єктами слід розуміти: віруючі, священнослужителі, релігійні громади, релігійні організації, а також інші релігійні утворення на які дія закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [18] не поширюється.

Також, при проведенні релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин, за конкретних обставин, ми можемо виділити і четвертий елемент релігієзнавчої експертизи – релігійна свідомість. Проте, релігійна свідомість не може бути безпосереднім об'єктом моніторингу з боку держави. Вона може лише братися до уваги й об'єктивно оцінюватися в аспекті результатів взаємодії державно-конфесійних відносин у контексті інших трьох елементів [17]. Поширення безпосереднього державного контролю за релігійною свідомістю призведе до порушення права на свободу совісті та віросповідання. Пригадаємо, що таку практику тотального контролю за релігійною свідомістю в ХХ ст. проводив комуністичний режим, негативні наслідки якого принесли істотні соціальні злами в Україні й інших пострадянських країнах. Слід також зазначити, що в релігійній свідомості адекватні відображення поєднані з ілюзіями та переконаннями. Саме релігійній свідомості притаманна віра в об'єктивне існування гіпостазованих істот, атрибутивних властивостей і зв'язків, а також створеного цими істотами, властивостями та зв'язками світу (ів). Релігійна свідомість під час релігієзнавчої експертизи визначатиметься у двох формах: чуттєвій (образи споглядання, уявлення); і умоглядній (поняття, судження, виводи). Значення цих форм для дослідження набуває на концептуальному рівні свідомості. Саме визначивши обсяг цих форм експерту стає можливим прийти до об'єктивного розуміння.

Необхідність виділення структурних елементів релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин зумовлена сутністю релігії, яка є: 1) необхідним аспектом, що виникає у процесі становлення людини та суспільства, їхньої життєдіяльності, її активно діючий компонент; 2) спосіб вираження та подолання людського самовідчуження; 3) відображення дійсності; 4) суспільну підсистему; 5) феномен культури.

Відтак, на першому етапі проведення релігієзнавчої експертизи, спершу, необхідно обумовити елемент «релігійні інституції» в релігієзнавчій експертизі, конкретизувавши їх, а вже потім, встановити природу державно-конфесійних відносин під час призначення експертизи. Зазначимо, що релігійні інституції, будучи об'єднаннями послідовників певного віросповідання для спільного задоволення релігійних потреб та інших процесів діяльності віруючих у позарелігійних сферах, доцільно поділити на два види. Релігійні інституції першого виду (основні релігійні організації): церква, секта (нові релігійні течії), деномінація. Релігійні інституції другого виду (інші релігійні організації та позацерковні об'єднання): місії, центри, братства, інші об'єднання за конфесійними ознаками. До інших релігійних інституцій також належать: релігійні навчальні заклади (духовні семінарії, інститути); видавництва та друкарні, які забезпечують віруючих релігійною літературою; підприємства, на яких виготовляються предмети, необхідні для забезпечення релігійної практики тощо.

Варто зауважити, що на міжнародному рівні проблема сект, зокрема обговорювалася в рекомендації 1412 Парламенту Асамблеї Ради Європи від 1999 р. «Протиправні дії сект» [24]. У рекомендації висловлено позицію, що нині немає загальноприйнятого визначення терміна «секта». Відтак, при дослідженні певної релігійної групи (громади) варто пересвідчитися в тому, наскільки її діяльність відповідає засадам демократичного суспільства, зокрема положенням про права людини. Нагадаємо, що групи релігійного, езотеричного чи духовного характеру є складним соціальним інститутом. Головною метою цих груп вважають формування в людей відповідних цінностей та ідеалів.

Під час проведення релігієзнавчої експертизи, в аспекті структурного елементу «релігійні інституції», по-перше, має бути досліджено порядок офіційного визнання державою релігійної інституції та її релігійно-правову природу. По-друге, необхідно встановити й дослідити всі документи, які визначають віровизнання та правосуб'єктність релігійної інституції або є її підставою. По-третє, необхідно з'ясувати умови за яких надаються фінансові та інші преференції (пожертвування) релігійним інституціям у державі загалом, і в конкретній справі, зокрема. Важливість такого алгоритму доводиться з постановки питання: релігійна інституція в державно-конфесійних відносинах є суб'єктом приватного чи публічного права?

Поняттям другого етапу проведення релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин буде: визначення суб'єкта експертизи (це порядок призначення експерта), і визначення об'єкту якості (склад) релігієзнавчої експертизи (під об'єктами релігієзнавчої експертизи тут варто розуміти конкретні обставини релігійного комплексу та відповідне майно релігійного призначення).

Щодо порядку призначення експерта в релігієзнавчій експертизі то тут є своя специфіка. Найперше, експертом у релігієзнавчій експертизі може бути особа, яка має спеціальні знання в галузі релігієзнавства для надання висновку з досліджуваних питань. Зокрема, експерт повинен знати суспільно-історичну природу релігії, механізми її соціальних зв'язків із політичними, економічними, духовними системами суспільства, особливості їхнього впливу на віруючих [10, с. 64].

Професійне мислення експерта в релігієзнавчій експертизі формується на ранніх стадіях здобуття вищої освіти та професійної спеціалізації. Процес мислення експерта визначається рядом логічних операцій і пов'язаний із моделюванням можливих ситуацій, задля здатності до планування дій і передбачення їхніх наслідків. Такими операціями мислення експерта в релігієзнавчій експертизі є: порівняння пізнавальних об'єктів (наочно даних чи уявних, ідеалізованих); аналіз і синтез даних; абстрагування істотних ознак об'єктів від їхніх другорядних рис і від самих об'єктів; узагальнення, класифікація тощо. Експерт, у ході проведення

релігієзнавчої експертизи, повинен мати евристичний стиль мислення, який забезпечить урахування швидкоплинності зміни змісту пізнавальних проблем у стабільній системі того чи іншого методу, що характеризується певною довготривалістю функціонування.

Спеціальні знання експерта – це система (сукупність) знань, отриманих на основі проведеної наукової і практичної діяльності експерта, які використовуються у встановленому законом порядку для вирішення конкретних завдань. Виходячи з цього визначення, спеціальні знання – це спосіб отримання знання відповідними особами, унаслідок теоретичного та практичного навчання специфічному виду діяльності, за час якого вони отримали необхідний досвід для його здійснення. Серед їх характерних ознак можна вказати: 1) ці знання не є загальновідомими, загальнодоступними; 2) набуваються вони унаслідок теоретичного та практичного навчання специфічному виду діяльності; 3) неодноразово застосовуються; 4) отримуються не в прямій, а в опосередкованій формі; 5) використовуються у встановленому законом порядку або за умови коли в учасників процесу виникає необхідність у таких знаннях; 6) оформляються у формі передбаченій законом (наприклад, кримінально-процесуальним законом); 7) їхнє застосування пов'язане з необхідним рівнем освіти та (або) підготовки, а також професійним або іншим досвідом; 8) такі знання забезпечують прийняття законного й обґрунтованого рішення суб'єктами владних повноважень

Поряд із цим, експерт у релігієзнавчій експертизі зобов'язаний доброзичливо (або принаймні стримано) ставитися до індивідуальних і групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних). Так, беручи до уваги що релігія і право є різними формами суспільної свідомості, експерт мусить допускати їхнє «взаємопроникнення», розвиток і контроль навіть за умови: що релігія відділена від держави; і що релігія подвоює світ на природний і надприродний. Наприклад, якщо звернутися до християнства, у Біблії говориться, що створивши людину по Своему образу (Бут. 1:27), Бог наділив її свободою волею, але внаслідок гріхопадіння (Бут. 3:1) людина, приступивши визначені Богом межі (Бут. 2:16.) не отримала свободу (Бут. 3:5), а втратила

її. Відтепер, людина може приймати самостійні рішення лише в питаннях зовнішнього (природного) світу. Ця сфера відносин обмежується «чистим розумом». Тут можливо досягнути «розумного» громадянського порядку й зовнішньої справедливості. Однак людина не в силах позбутися гріха послуговуючись виключно своїми власними силами, не може змінити своє серце та сутність, так як відлучена від пізнання Божих справ і Божої волі (Бут. 6:5; 8:21; Ів. 3:6; Еф. 4:18; 5:8) і живе по волі князя тьми, унаслідок чого буде судима на Божому суді [9, с. 92].

У наведеному прикладі специфічним постає протилежність інтерпретації та способу пізнання явищ у релігії і праві. Це протиставлення ми можемо створити через основоположні ідеї релігії та права – протиставивши ідеї спасіння ідею справедливості. При такій постановці питання релігієзнавчі знання для експерта (релігієзнавця) виконують функцію творення «фарватеру» для правосвідомості, яка (в особі слідчого, суду) потім «приміряє» правові норми через призму релігійних знань на обставини конкретної справи.

Відповідно, при релігієзнавчій експертизі експерт має прокласти цей шлях «із релігієзнавчих знань» до конкретних обставин у справі, із метою їхнього «співпізнання» (оцінки) з умовами конкретної норми права. Тому фаховість експерта полягає у вмінні встановити баланс явищ щодо пошуку відповідей які обумовлюють ідею спасіння (в релігії) чи ідею справедливості (у праві), обмежуючи ці пошуки практичним аспектом у справі. Відтак, «... бути практичним релігієзнавцем, – наголошує А. Колодний – значно важче, ніж теоретиком релігії. Релігієзнавець-практик має справу з реальною, часто неочікуваною ситуацією, із сформованої століттями міжконфесійною упередженістю і водночас незнаними релігійними новотворами, із прагненнями окремих спільнот лише себе розглядати як релігію (до того ж, єдиноістинну), а інші віросповідання – як єресь, а відтак своє покликання вбачає у боротьбі з ними» [13, с. 5].

Експерт під час проведення релігієзнавчої експертизи повинен дотримуватися принципу толерантності, цінувати різноманітність (природну, індивідуальну, суспільну, культурну).

Як зазначає відомий український науковець Л. Филипович, «... Експерт має бачити і аналізувати не тільки написане в джерелах і видруках релігійних спільнот, переданих для аналізу за визначеним завданням, але й практичну діяльність тієї чи іншої конфесійної організації» [20, с. 142]. Таким чином, експертом у релігієзнавчій експертизі може бути спеціаліст, який володіє релігієзнавчими знаннями та практичними навиками, що необхідні для вирішення експертних завдань. Експерт має призначатися відповідно до закону й бути неупередженим. Експерт несе відповідальність за об'єктивність, законність та обґрунтованість підписаного ним експертного висновку.

Очевидно, що експерт у своїх міркуваннях під час проведення релігієзнавчої експертизи, наприклад, у кримінальному судочинстві, мусить спершу «засудити» досліджені факти справи, а потім змиритися з тим, що «засуджує», і цим шляхом логіки своїх думок втілити принцип толерантності (і надалі досягнувши втілення принципу об'єктивності щодо експертних подій, предметів, явищ тощо).

Проте, тут постає небезпека визначення межі поширення принципу толерантності у ході проведення релігієзнавчої експертизи в кримінальному судочинстві. Які критерії мають визначати цю межу? Принцип толерантності в релігієзнавчій експертизі у кримінальному судочинстві має обмежуватися функціями релігії (віросповідання). Висновок експерта мусить висвітлювати в собі ідеї моральних приписів та ідеалів, які є основоположними у суспільстві та які обмежують принцип толерантності. Наприклад формула: «моральний припис обмежує толерантність, а толерантність обмежує ідеал». Цілком зрозуміло, що принцип толерантності відносно релігійних цінностей можна сформулювати і через категоричний імператив І. Канта («Чини так, щоб максима твоєї волі завжди могла стати принципом, основою загального законодавства»).

Основною причиною «невідповідностей» у поглядах дослідників щодо тих чи інших обставин державно-конфесійних відносин виступає багатогранність мови, коли одне й те саме явище тлумачать різними поняттями, зумовлюючи розбіжності між розумінням та інтерпретацією. У таких випадках експерт, під час проведення релігієзнавчої експертизи, переносить власні

пізнавальні акценти й екзистенціальну площину, корелює прихований за «позірною оболонкою» сенс із набутками психоаналізу, аналітичної психології, структуралізму, а також із традицією екзегетики. Для того, щоб вирішити поставлену проблему самопізнавальна рефлексія експерта має спростувати ілюзорне уявлення про чистоту інтерпретації, обґрунтувати необхідність осягнення світу через його об'єктивацію. Уже у творчості П. Рикера ми знаходимо нове розуміння герменевтики, як універсальної дисципліни, позбавленої крайнощів тлумачення, але при збереженні їхнього розмаїття у просторі діалогізму. Це сприяє уникненню полярності суджень, зумовлює «вчування» в чужий «текст», знімаючи дистанційні перешкоди між інтерпретаторами (експертами), виробляє культуру розуміння іншого як себе, переживання його як себе.

Зміст релігії не конститується як предмет наукового знання, а тому не підлягає ідентифікації (верифікації) за параметрами «істина – хиба». Релігія виступає предметом індивідуальної віри та світоглядної парадигми, прийнятої внаслідок вільного вибору релігії, яка проголошує про «спасіння» та показує шлях до нього. Перед експертом у процесі релігієзнавчої експертизи постає потреба «співмірити моральність» конкретних обставин релігійного комплексу через призму релігійної та правової систем, які їх обумовлюють і визначають.

Для експерта в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин існує «горизонт очікування», від усвідомлення якого залежить розуміння об'єкта дослідження. Об'єкт дослідження в релігієзнавчій експертизі постає багатограним і різноплановим: норми права (у тому числі в суті гіпотез); релігійний комплекс (в усіх їхніх проявах у просторово-часових межах конкретних подій); методологічні настанови (в аспекті філософії релігії, психології релігії, філософії права тощо).

Важливим є й те, що в релігієзнавчій експертизі експерт обмежується дослідженням «релігійного світогляду» конкретного суб'єкта права, задля встановлення юридично значимих фактів, які відображають його релігійність у способі життя (наприклад, це може проявлятися досить різноманітно – в біснуватості,

крикливості, фанатизмі, святості тощо). Це є важливим аспектом експертизи, оскільки через ці прояви, наприклад, у кримінальній справі, у обставин «знаходиться» свій власний «текст», відповідно до набутого релігійного досвіду суб'єктом права у справі. Тут суб'єктом права можуть бути – підозрюваний (обвинувачуваний), потерпілий, свідок.

Також експерту варто пам'ятати основні відмінності між релігією і правом: право має силу загальнообов'язкового характеру в державі, а релігія обмежується свободою совісті у суспільних відносинах; система права (у своїй основі) зобов'язана нести повагу до суб'єкта права, а людина (як релігійний суб'єкт) має стабільну потребу любити та вірити; для суб'єкта права – відповідальність за свої вільні вчинки, а для релігійного суб'єкта (апріорі) передбачена участь у покаянні за свої гріхи. Відповідно, експерт, апріорі, визнає, що совість віруючого, який вчиняє діяння й набуває у відповідних державно-конфесійних відносинах статусу суб'єкта права, не має права «насолоджуватися злом». Тобто людина завжди має морально-психологічні виправдання, які й зумовлювали її дієвість і мотивацію, як добросовісні цілепокладання. Саме цим шляхом людина шукає у надприродному власний сенс і відповідь на свої почуття та «заражається всім домінуючим емоційним настроєм божественної реальності. Через співпереживання вона осягає всезагальну духовність, основи своєї екзистенційної буттєвості» [15, с. 8].

Ми вважаємо, що експерт для цього мусить розглядати релігію як специфічне відношення до надприродного, як систему відносин, яка пов'язана з ним, як спілкування з божественним світом, як входження до трансцендентного, як вступ у сферу священного буття. Перед експертом релігія постає в аспекті соціального феномену та в аспекті особистісного існування [27]. Релігія одночасно є: як соціальна підсистема, і як самостійна система з цілісною структурою. У ній експерту відкриваються її ідеї, погляди, уявлення, цінності, відповідна поведінка, специфічні дії (наприклад обряд), що виходять за межі соціального простору й належать до трансцендентного.

Релігія маючи психічні елементи (ідеї, уявлення, погляди, почуття, переживання [16]) і символічну складову (молитва,

жертви, ікони, священні речі, обряди), яка об'єктивує психічні елементи, потребує своєї форми самобуття. Такою формою буття релігії є релігійність. «Релігійність – передусім є конкретизацією зв'язку з трансцендентним, надприродним, яка має психічну сутність і реалізується в свідомості індивідів, але водночас виходить своїм змістом за межі індивідуальної свідомості. У такий спосіб вона поєднує внутрішньо-психічний і зовнішньо-символічний вияв релігії» [1, с. 521].

Релігійність, будучи конкретним виявом релігії в індивідуальній чи колективній свідомості, передбачає процес формування цієї свідомості на основі пережитого релігійного досвіду й реалізації в релігійній діяльності. Саме цей процес (опредмечення релігії) становить інтерес для експерта в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин. Залежно від способу розгляду релігійності, експертом можуть виокремлюватися різні складові. До них експерт може віднести спонуки, враження, почуття, переживання, думки, а також: ідеї, переконання, цінності, установки, стереотипи тощо. Проте, усі вони мають належати до трансцендентного, надприродного, божественного. Важливість такого виокремлення полягає в методах і принципах проведення релігієзнавчої експертизи.

Під реальністю раціонально-рефлексивної свідомості експерта в ході релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин розуміємо: по-перше, конкретні обставини релігійного комплексу й державно-конфесійних відносин; по-друге, абстрактні речі і відношення між ними; по-третє, сюди ми відносимо і всі наукові здобутки людства, які відомі експерту [9, с. 94].

Після офіційного призначення експерта в релігієзнавчій експертизі стає можливим визначення об'єктного складу релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин. Зокрема, експерт уточнює (конкретизує) зміст другого та третього елементів «каркасу» релігієзнавчої експертизи: визначає релігійну діяльність, яка буде об'єктом експертизи; визначає нерелігійну діяльність релігійних суб'єктів, яка буде об'єктом експертизи. Тобто лише після того, як експерт конкретизує другий і третій структурний елемент «каркасу» релігієзнавчої експертизи, стає можливим визначити об'єктний склад

релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин у справі.

Власне, «релігійна діяльність», як структурний елемент релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин, обумовлюється духовною та практичною сферами діяльності релігійних суб'єктів. Варто зауважити, що до практичної сфери релігійної діяльності в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин належать матеріально-виробнича, педагогічно-виховна, соціально-політична, медична, управлінсько-адміністративна сфера тощо. Духовну ж сферу в релігієзнавчій експертизі становитиме пізнавальна, ціннісно-орієнтована, прогностична релігійна діяльність.

Релігійна діяльність посідає особливе місце в системі суспільного життя, і є визначальною для розуміння релігії (віровчення). У роботах відомих релігієзнавців А. Колодного [3], О. Предко [15], Л. Филипович [20], Є. Харьковщенко [26] релігійну діяльність прийнято поділяти на два види: культову та позакультову діяльність. Для релігієзнавчої експертизи такий поділ на види забезпечує можливість методичного дослідження об'єктів експертизи. Наприклад, досліджуючи об'єкти експертизи, які належать до позакультової релігійної діяльності в духовній сфері (формулювання релігійних ідей, інтерпретація релігійних канонів чи написання богословських текстів тощо), експерт спершу застосує принцип історизму з іншими методологічними підходами.

У релігієзнавстві під практичною позакультовою діяльністю прийнято вважати: 1) виробництво засобів релігійного культу; 2) місіонерство; 3) участь у роботі соборів; 4) викладання богословських дисциплін в учбових закладах; 5) управлінська діяльність у релігійних організаціях та інших інституціях; 6) пропаганда релігійних поглядів (через засоби масової інформації, релігійна пропаганда в сім'ї й інших комунікативних групах тощо). Встановивши зміст конкретних обставин практичної позакультової релігійної діяльності експерт розмежовує її від нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів і співвідносить (корелює) їх з об'єктами культової релігійної діяльності в експертизі.

Культурна діяльність, як об'єкт релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин, має складну структуру. Головним тут є зміст культу, який визначається відповідними релігійними уявленнями, ідеями, догматами. Культ є системою дій, засобів впливу на надприродне. Наприклад, українські науковці А. Колодний [1], Є. Харьковщенко [26] до культурних дій відносять молитви, таїнства, обряди, свята, традиції, ритуали, богослужіння, заборони, жертвопринесення тощо. Засобами релігійного культу є майно релігійного призначення – культурні будівлі, земельні ділянки, хрести, священне вбрання, свічки, релігійне малярство, скульптура, музика й інші предмети, які наділені сакральними смислами. Основне місце в культурній діяльності посідає культурна споруда (наприклад, у християн – це собор, церква, костюл, кірха; в ісламі – мечеть; в іудаїзмі – синагога), деталі якої (її архітектура, живопис) строго регламентовані канонами релігії. Культурна діяльність предметна. Предметність культурної діяльності надає можливість експерту визначити обставини й майно, які будуть об'єктами релігієзнавчої експертизи.

Основним об'єктом культурної діяльності для експерта в релігієзнавчій експертизі постають релігійні обряди. Український науковець В. Шевченко надає таке визначення цьому поняттю: «релігійні обряди – сукупність символічних індивідуальних або колективних дій віруючих, які виражають їхні релігійні уявлення і мають на меті встановити стосунки між віруючим і надприродними силами, за допомогою чого впливати на перебіг природних, суспільних явищ, власної долі» [21, с. 303]. Іншим важливим визначенням поняття «релігійні обряди» для експерта може бути визначення наведене російським науковцем І. Яблоковим: «релігійний обряд – важливий вид релігійної діяльності, поряд із релігійними церемоніями й ритуалами. У самому широкому сенсі обряд є якоюсь впорядкованою сукупністю встановлених звичаїв дій (пересування, операції з предметами, вокалізація, вербалізація), у яких втілюються будь-які релігійні, міфічні уявлення та (або) побутові традиції. Об'єктом релігійного обряду зазвичай виступає дещо священне, сакральне, нумінозне, надприродне. Релігійний обряд сприяє віруючому впродовж усього життя, при цьому передбачається

безумовне дотримання строго регламенту його здійснення. Обряди, що визначально сконструйовані, структурують життя соціальної групи і задають поведінкові схеми як для соціуму, так і для індивіда, виконують ряд функцій, наприклад, комунікативну, культуротранслюючу тощо. До релігійних обрядів належать, зокрема, християнські обряди, що є символічними й містичними колективними діями і священнодійством, відображаючи християнські ідеї й уявлення про об'єкт, на який вони спрямовані» [23, с. 430–431].

Проте, контроль із боку держави щодо культової діяльності є обумовлений міжнародним принципом: «свобода сповідувати релігію або переконання підлягає лише обмеженням, встановленим законом і необхідним для охорони суспільної безпеки, порядку, здоров'я та моралі, так само як і основних прав і свобод інших осіб» [11]. Цей принцип поширюється безумовно на весь спектр релігійної діяльності (як на культову, так і на позакультову, у будь-якій зі сфер: практичній чи духовній).

Іншим важливим аспектом є те, що для завдань релігієзнавчої експертизи релігійні відносини (та їхні різновиди) не варто відділяти від відповідних видів релігійної діяльності релігійних суб'єктів. Ураховуючи властивості релігійних відносин слід брати до уваги, що вони є різновидом відносин у духовній сфері суспільства. Релігійні відносини спершу мають суб'єктивний план, відповідний план релігійної свідомості, і лише потім існують і реалізуються безпосередньо в релігійній діяльності релігійних суб'єктів [29]. Наприклад, релігійні відносини між священнослужителем і віруючим. Релігійні відносини в релігієзнавчій експертизі можуть бути предметом дослідження лише щодо відносин між релігійними суб'єктами в позакультових відносинах. Водночас, не можна поширювати експертизу на культові релігійні відносини, наприклад, які встановлюються між віруючим та гіпостазованими істотами, атрибутивними властивостями і зв'язками, а також створеними цими істотами, властивостями та зв'язками світу.

Таким чином, можемо визначити для експерта такий алгоритм проведення релігієзнавчої експертизи, в аспекті структурного елементу «релігійна діяльність»: спершу мають бути з'ясовані релігійні суб'єкти, які здійснюють (здійснювали)

релігійну діяльність у конкретній справі (за конкретних умов); по-друге, необхідно дослідити, до якого релігійного комплексу слід відносити цю релігійну діяльність; в-третьє, проаналізувати відповідність релігійної діяльності у справі вимогам релігійного комплексу та основоположним правам людини та громадянина.

Нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів, як третій структурний елемент релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин, є найбільш динамічним від інших елементів. Саме від активності релігійних суб'єктів у сфері нерелігійної діяльності залежить змістовність державно-конфесійних відносин, інших аспектів релігійної діяльності, які охоплюються при дослідженні іншими структурними елементами релігієзнавчої експертизи. Можемо говорити, що релігійно-правова свідомість будь-якого релігійного суб'єкта можлива лише за умови їхньої нерелігійної діяльності.

Визначальною в нерелігійній діяльності постає діяльність релігійних суб'єктів, яка спрямована на безпосередні державно-конфесійні відносини й релігійно-суспільні відносини. Ці відносини обумовлюють собою такі сфери позарелігійних відносин, як: державотворення, благодійність, політика, економіка, право, наука, виробництво, міжрелігійний і міжкультурний діалог в суспільстві та між цивілізаціями. Слід враховувати, що діяльність у цих сферах може бути релігійно мотивованою (мати релігійне забарвлення), але цю діяльність слід об'єктивно відмежовувати від інших видів і сфер релігійної діяльності (від культової, позакультової у практичній і духовній сферах). Відповідно, об'єктами нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів у ході релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин будуть обставини, що обумовлені зазначеними тут сферами.

Основним питанням при дослідженні «нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів» є питання: як модель державно-конфесійних відносин впливає на проведення релігієзнавчої експертизи в конкретній справі? Відповідь на це запитання дозволяє створити орієнтири цінностей і принципів державно-конфесійних відносин. Подальшому, ці цінності слугуватимуть орієнтиром для експерта при проведенні релігієзнавчої експертизи, а також завдяки визначеності орієнтирів, результати експертизи

щодо державно-конфесійних відносин можуть бути об'єктивно піддані релігійно-правовій критиці.

Як перший, так і другий етап релігієзнавчої експертизи є передумовою практичного застосування висновків релігієзнавчої експертизи. Відповідно, об'єктний склад релігієзнавчої експертизи в конкретній справі має бути обумовлений конкретним віросповіданням. Саме розуміння експертом віросповідання і забезпечує проведення релігієзнавчої експертизи за конкретних обставин у справі.

Специфічною ознакою суб'єктно-об'єктної якості релігієзнавчої експертизи в адміністративному процесі є відносини: «суб'єкт владних повноважень – релігійна інституція». Експертизу за цим процесом, як правило, проводять за участю представників релігійних організацій і відповідних спеціалістів (наприклад, на виконання вимоги ст. 30 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»). Об'єктами же експертизи в межах адміністративного процесу можуть бути: 1) установчі документи релігійної організації, рішення її керівних і виконавчих органів; 2) відомості про основи віровчення релігійної організації та відповідної йому практики; 3) форми, методи діяльності релігійної організації, богослужіння, інші релігійні обряди й церемонії; 4) релігійна література, друковані, аудіо- і відеоматеріали, опубліковані та (або) поширені релігійною організацією [18]. Варто зауважити, що адміністративне право регулює суспільні відносини, які виникають у межах функціонування державної влади на забезпечення ефективного функціонування механізму державного управління та порядку в суспільстві. Відповідно, ці об'єкти релігієзнавчої експертизи обумовлені публічними державно-конфесійними відносинами.

2.3. Правові та практичні аспекти релігієзнавчої експертизи

Право свободи совісті знаходить свій захист і в конституційному судочинстві. Наприклад, конституційне судочинство в Україні регулюється Основним Законом, законом «Про Конституційний Суд України» (1996) і Регламентом

Конституційного Суду України. Конституційне провадження справ ініціюються у формі конституційного подання чи конституційного звернення за спеціальною процедурою. Конституційно-процесуальне право передбачає можливість проведення релігієзнавчої експертизи обставин релігійного комплексу в межах повноважень конституційного судочинства. Порядок ініціювання, визначення суб'єкта експертизи й об'єктів релігієзнавчої експертизи проводиться за спеціальною процедурою, яка є відмінною від усіх інших судових процесів. Нагадаємо, що «конституційний суд – орган державної влади, який здійснює конституційний контроль шляхом конституційного судочинства. Поряд зі здійсненням конституційного контролю конституційний суд у різних країнах має право тлумачення конституції, реалізує конституційну відповідальність вищих посадових осіб держави, виступає як виборчий суд, розглядає спори про компетенцію, вирішує питання про відповідність конституції діяльності політичних партій тощо» [22, с. 207–208]. Як бачимо, релігійні інституції, релігійна та нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів можуть бути предметом розгляду в конституційному суді за спеціальною процедурою. Основним же питанням перед експертом буде: відповідність релігійної та нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів існуючим принципам державотворення й національної безпеки в релігієзнавчому вимірі.

Кримінальне судочинство – це процесуальна форма здійснення правосуддя, діяльність суду, що покликане в межах державної діяльності розглядати та вирішувати кримінальні справи. В Україні порядок здійснення кримінального судочинства регулюється Конституцією та процесуальним законодавством. Перед експертом постає силове протиставлення двох пар опозиційних ідей відносно до фактичних обставин у кримінальній справі. По-перше, опозиція ідеї спасіння (релігія) та ідеї справедливості (право). По-друге, ідеї моральних цінностей (етика) та ідеї стабільного розвитку (звичаї). Саме ці ідеї, у своїй кореляції між собою, створюють для експерта пізнавальну матерію задля встановлення об'єктивних даних у конкретній справі. Вони визначають ідейно-ціннісний горизонт, у межах

якого здійснюється й захищається конституційно гарантоване право людини на свободу совісті.

Особливістю релігієзнавчої експертизи в кримінальному судочинстві є її комплексність. Тобто, якщо в цивільному, господарському чи адміністративному судочинстві релігієзнавча експертиза може бути проведена як комплексна так і комісійна, то в кримінальному судочинстві доцільно завжди проводити комплексну релігієзнавчу експертизу. Особливістю комплексної експертизи є її проведення не менш як двома експертами різних галузей знань або різних напрямів у межах однієї галузі знань. Комісійна експертиза проводиться не менш як двома експертами одного напрямку знань.

Релігійна експертиза в конкретній кримінальній справі визначає межі втручання держави в релігійну матерію. Вона досліджує феномен сповідування релігійної віри й діяльність релігійних інституцій, виходячи із загальнолюдських принципів, прав людини та релігійних догм, послуговуючись методологією академічного релігієзнавства.

Ураховуючи практичний аспект висновків релігієзнавчої експертизи у кримінальному судочинстві в конкретній справі, постає нагальна необхідність теоретичного обґрунтування процесу дослідження релігійних феноменів у ході проведення релігієзнавчої експертизи. Саме релігієзнавча експертиза, як система послідовних дій, обумовлена логікою (принципами) аналізу ролі релігії. Такий позитивістський підхід забезпечить і гарантує об'єктивність процесу проведення релігієзнавчої експертизи. Відповідно, буде виявлено послідовність пред'явлених завдань та етапів, виконання й дотримання яких забезпечить отримання всебічних та об'єктивних результатів. В основу цих результатів будуть покладені відповіді за фактами справи. Тобто системний аналіз функціональності релігії (дії релігійного суб'єкта) створить інформаційний каркас, духовно-ідеологічну матрицю релігійного феномену за фактами, які досліджуються під час експертизи.

Поряд із цим, експертом проводитиметься верифікація отриманих результатів шляхом їхнього порівняння з іншими науковими знаннями релігієзнавства, що забезпечить контроль за дотриманням права на свободу совісті окремими суб'єктами

права. Надалі увесь обсяг результатів, проведених релігієзнавчих експертиз у судочинстві на державному рівні, надасть можливість започаткувати роботу щодо розробки уніфікованої інструкції з проведення релігієзнавчих експертиз у судочинстві, із визначенням мінімальних гарантій і специфіки проведення релігієзнавчої експертизи в межах правової системи.

Історичний різновид «релігієзнавчої експертизи», із метою розслідування «злочинних» діянь, проводилася вже за часів процесів інквізиції, яка істотно відіграла свою роль. У той час, вона проводилася за підтримки державного й релігійного апарату. Результати цих «експертиз» отримувалися за допомогою методів богослов'я та визнавалися істинними у вирішенні релігійно вмотивованих справ по суті.

Нині важливим є спосіб дослідження змісту та виявів релігійного фанатизму в ході проведення релігієзнавчої експертизи у кримінальній справі. Характерними ознаками цього стану є емоційно-вольовий компонент віруючого. Віруючий в цьому стані проявляє свою дієвість у цілковитій відданості ідеям віровчення й неухильності їхнього дотримування, нав'язуванні свого релігійного світогляду іншим. Фанатизм поглинає всю сутність людини. Тому, говорити про людину, як про фанатика, можливо за умови підтвердження обставинами справи про його нездатність до компромісу й діалогу, про беззастережну готовність до боротьби за свої переконання будь-якими доступними йому способами. Український релігієзнавець В. Шевченко подає таке визначення поняттю «релігійний фанатизм». «Релігійний фанатизм – це переконання в істинності ідей, догматів і положень певної релігії, активне обстоювання їх у поєднанні з нетерпимістю і навіть ненавистю до інших релігій та їхніх прихильників, а також до невіруючих. Релігійний фанатизм може проявлятися у різних формах: від релігійного самозаглиблення, аскетичного подвижництва до екстремістського прагнення примусити інших сприймати світ своїми очима, що нерідко призводить до жорстокості...» [21, с. 302].

Зауважимо, що об'єктом релігійно вмотивованого злочину, у першу чергу, постає цінність охоронювана кримінальним законом – це право людини на свободу совісті, і вже як додаткові цінності, що становлять об'єкти злочинних посягань можуть

виступати: право власності на майно релігійного призначення (ст. 178 КК України); громадський порядок серед релігійних суб'єктів (ст. 179 КК України); фізична або психічна недоторканість особи (ст. 180 КК України); порушення порядку проповідування релігійних вчень чи відправлення релігійних обрядів, які заподіюють шкоди здоров'ю людей або призводять до статевої розпусти (ст. 181 КК України); порушення рівноправності громадян залежно від релігійних переконань (ст. 161 КК України) тощо.

Відповідно, у релігієзнавчій експертизі в кримінальному судочинстві мусить йтися про визначення відповідності системи цінностей експертovanого релігійного комплексу (чи його носія – релігійного суб'єкта) порівняно з соціально бажаними цінностями. Це створює умови для співвіднесення двох ціннісних парадигм, кожна з яких має бути попередньо віднайдена (або змодельована) і прийнята в ході проведення дослідження. Водночас, суттєвим постає питання щодо якості апріорного визнання за «еталон» соціально-моральних цінностей у конкретному суспільстві та легітимності (дозволеності) тих чи інших релігійних цінностей та установок. Проте, урахувавши специфіку кримінально-правового захисту соціальних цінностей і благ, від експерта буде вимагатися лише дослідження аксіологічного аспекту за фактом обставин кримінальної справи на предмет відповідності їх загальновизнаним межам права свободи совісті та статусу (природи) майна релігійного призначення.

Як бачимо, у ході проведення релігієзнавчої експертизи в кримінальному судочинстві перед експертом також постають завдання встановити склад ціннісних настанов віросповідання (чи його носія – релігійного суб'єкта). Для цього експерт мусить керуватися принципом аксіологічної нейтральності. Тобто, особисті ціннісні вподобання експерта, як і будь-які інші соціальні цінності, що не входять до обставин справи, слід винести «за дужки» під час аналізу ціннісних аспектів вчення та практики релігійного феномену й діяльності його релігійного суб'єкта.

Іншим важливим аспектом дослідження діяльності релігійного суб'єкта під час проведення релігієзнавчої експертизи

у кримінальному судочинстві має бути дослідження експертом питання критеріїв сімейно-шлюбних відносин і виховання дітей у системі конкретного віросповідання. Так, відомо, що релігією може дозволятися тілесне покарання дітей батьками. Водночас, сучасні норми міжнародного права й національного законодавства забороняють такі дії стосовно дітей, і в окремих випадках передбачають юридичну відповідальність. Тут принагідно вказати на ст. 19 Конвенції ООН про права дитини від 20 листопада 1989 року [4].

Аналізуючи особливості суб'єктно-об'єктного складу релігієзнавчої експертизи в господарському й цивільному судочинстві, тут варто зазначити про найменші розбіжності. Завданням цивільного судочинства постає захист прав і законних інтересів фізичних і юридичних осіб, суспільства, держави, шляхом усебічного, повного й об'єктивного розгляду та вирішення справ у повній відповідності до чинного законодавства. Відповідно, завданням цивільного судочинства щодо прав та обов'язків релігійного комплексу буде офіційне призначення релігієзнавчої експертизи, із чітким визначенням об'єктів експертизи, і яка проводитиметься експертами.

Також, у цивільному (як і в господарському чи кримінальному) судочинстві, на відміну від адміністративного процесу (у якому, як суб'єкти експертизи, можуть бути присутніми представники релігійних організацій із відповідними правами), проведення судової експертизи має бути доручено компетентним організаціям чи безпосередньо спеціалістам, які володіють необхідними для цього знаннями.

Об'єктами релігієзнавчої експертизи в цивільному (господарському) судочинстві можуть бути договірні, трудові, сімейні відносини тощо. Тобто, об'єктами експертизи можуть стати результати практичної позакультової діяльності релігійних суб'єктів. Під практичною позакультовою діяльністю в цивільно-правовому аспекті слід розуміти виробництво предметів, необхідних для забезпечення релігійної практики, місіонерство, участь у роботі соборів, викладання богословських дисциплін, управлінська діяльність у релігійних інституціях, пропаганда релігійних поглядів через пресу, радіо, телебачення тощо [21, с. 275–279]. Отже, у разі порушення цивільних прав інших

суб'єктів права (в тому числі виникнення суперечки щодо об'єктів цивільних прав), питання має вирішуватися за юрисдикцією цивільного чи господарського судочинства.

Що ж до об'єктів експертизи, які є результатами нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів, то їх слід визначати згідно з алгоритмом, який застосовується для визначення об'єктів експертизи від позакультової діяльності. Нагадаємо, що нерелігійна діяльність релігійних суб'єктів знаходить свій вияв в обставинах економічної, політичної, просвітницької й іншої діяльності. Таким чином, для експерта важливо встановити обставини, які мають стосуватися нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів.

Досліджуючи інші об'єкти релігієзнавчої експертизи, ми в сучасних релігієзнавчих дослідженнях знаходимо таке визначення поняття «майно релігійного призначення». «Майно релігійного призначення – будівлі, земельні ділянки та предмети, необхідні для забезпечення релігійної практики церкви (релігійної організації) відповідно до її внутрішніх настанов» [19, с. 63].

До будівель релігійного призначення, за визначенням релігієзнавчої експертизи, мають належати: будівлі (споруди, приміщення), призначені для здійснення визначеної релігійної практики (у першу чергу культової діяльності). Вони можуть мати відповідну архітектурну форму й індивідуальні назви (церкви, дзвіниці, каплиці, кенаси, кірхи, костьоли, мечеті, мінарети, монастирі, пагоди, синагоги) або не мати визначеної архітектурної форми та йменуватися молитовні будинки. Водночас, на нашу думку, у ході проведення релігієзнавчої експертизи у кримінальному судочинстві, також до будівель релігійного призначення слід відносити будівлі релігійних (духовних) навчальних закладів.

Проте, важливо щоб кожна будівля релігійного призначення містила визначену та відому символіку, що ідентифікує її конфесійну приналежність. Саме символіка має слугувати захистом від посягань на релігійні почуття віруючих, і виступати одним із головних елементів для кваліфікації вчиненого правопорушення (наприклад, щоб у кримінальному судочинстві уникнути конкуренції таких норм Кримінального кодексу

України: ст. 178 «Пошкодження релігійних споруд чи культових будинків» і ст. 194 «Умисне знищення чи пошкодження майна»). Також до будівель релігійного призначення належать будівлі, що «передбачають і містять архітектурні особливості, предмети та символіку, притаманну будівлям релігійного призначення різних конфесій і використовуються релігійними організаціями цих конфесій спільно на добровільних засадах» [19, с. 63], або використовуються в культурно-просвітницькій діяльності (наприклад, костюл у місті Києві по вулиці Велика Васильківська, 77, який донедавна використовувався як концертний майданчик і органний зал).

До майна релігійного призначення в ході релігієзнавчої експертизи мають належати і земельні ділянки, на яких розташовані будівлі релігійного призначення. При цьому, експерт повинен обраховувати розмір земельної ділянки в кожному разі так, щоб вона була достатньою для належного виконання відповідної релігійної практики (включаючи проведення процесій, ходів, паломництва й інших масових дій релігійного характеру на території будівлі). Зокрема, земельна ділянка місця паломництва, якщо воно не містить будівлі релігійного призначення, має бути обумовлена експертом з урахуванням максимального числа паломників, які одночасно можуть перебувати в названому місці [19, с. 63].

Під предметами релігійного призначення в ході проведення релігієзнавчої експертизи (зокрема, у кримінальному судочинстві) слід розуміти предмети, які необхідні для здійснення релігійної практики, включаючи релігійну літературу, аудіо- та відеоматеріали й інші носії інформації про віровчення і віросповідання.

Кажучи про релігійну літературу й релігійні аудіо- та відеоматеріали важливо підкреслити, що до їхнього оформлення висуваються спеціальні вимоги. Релігійна література й релігійні аудіо- та відеоматеріали повинні мати спеціальне маркування та (або) містити повну офіційну назву релігійної організації, що видала (створила) ці матеріали [19, с. 64]. Маркування в цьому випадку слугує не лише захистом від фальсифікації зазначених носіїв інформації про віровчення та віросповідання, але й ознакою, за якою на ці матеріали поширюються передбачені

державою пільги (наприклад, стають визначальними при встановленні обставин щодо доведення злочину передбаченого ст. 212 Кримінального кодексу України «Ухилення від сплати податків, зборів (обов'язкових платежів)» [5]).

При проведенні комплексної релігієзнавчої експертизи релігійної літератури (релігійних аудіо- та відеоматеріалів) експертам доречно поставити такі запитання: 1) чи мають місце у друкованих виданнях ознаки екстремістської діяльності?; 2) чи є в цих книгах словесні засоби зневажливого характеру, негативної емоційної оцінки й негативних настанов щодо будь-якої етнічної, расової, релігійної групи (якої саме) або окремих осіб, як її представників?; 3) чи містять надані на експертизу друковані видання інформацію, що спонукає до дій проти якоїсь нації, раси, релігії (якої саме) або окремих осіб?; 4) чи використані у друкованих виданнях спеціальні мовні або інші засоби (які саме) для цілеспрямованої передачі образливих характеристик, негативних емоційних оцінок, негативних установок і спонукань до дій проти якоїсь нації, раси, релігії (якої саме) або окремих осіб?; 5) чи є у текстах висловлювання, які засвідчують про релігійну нетерпимість і чи можливе підбурювання релігійної ворожнечі в тих кому вони адресовані?; 6) чи є в наданих друкованих виданнях елементи пропаганди привілейованості, вищості або неповноцінності громадян за ознаками їхнього ставлення до релігії, національної або расової приналежності?; 7) які конкретно фрагменти друкованих видань, наданих на експертизу, містять елементи розпалювання національної, расової або релігійної ворожнечі, приниження національної гідності, пропаганди привілейованості, вищості або неповноцінності громадян за ознаками їхнього відношення до релігії, національної або расової приналежності?

Особливої уваги заслуговує майно релігійного призначення, яке становлять релігійні реліквії, святині й релігійні символи. Так, наприклад, релігієзнавча експертиза у кримінальному судочинстві покликана встановити належність конкретних об'єктів матеріального світу до релігійних реліквій, святинь і релігійних символів. Нагадаємо, що релігійні святині (реліквії, символи) встановлюються приписами віровчення та (або) історичними традиціями релігійної практики й мають відмітні

знаки, предмети, будівлі, земельні ділянки, місця поховання, що означають або уособлюють самотність віросповідання (конфесії), важливі для віровчення, релігійної практики чи історії смисли [19, с. 65]. Відповідно, саме результати релігієзнавчої експертизи в кримінальному судочинстві надають слідчому, який проводить досудове розслідування, за відповідних обставин правильно кваліфікувати суспільно-небезпечні діяння на підставі тієї чи іншої норми кримінального законодавства (наприклад, ст. 179 Кримінального кодексу України «Незаконне утримання, осквернення або знищення релігійних святинь» або ст. 297 «Наруга над могилою, іншим місцем поховання або над тілом померлого»).

Безумовно, що окремою групою майна релігійного призначення, яке може становити об'єкт релігієзнавчої експертизи в судочинстві, будуть визначатися «будівлі, земельні ділянки та предмети релігійного призначення» [19, с. 63], що одночасно є пам'ятками архітектури, ландшафтної культури, чи мають особливу загальнонаціональну художню та (або) наукову цінність. В Україні вирішення питань власності, збереження й охорони такого майна передбачено спеціальним законодавством, і в разі проведення релігієзнавчої експертизи щодо цього майна мають ураховуватися норми спеціального законодавства, яким врегульовуються правовідносини пов'язанні з цим майном (наприклад, через норми Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [18] будуть визначати віросповідну приналежність майна релігійного призначення).

Об'єктами релігієзнавчої експертизи, окрім означених, можуть бути й інші об'єкти, які (в релігієзнавчому вимірі) є складовими елементами релігійної свідомості, релігійної діяльності, релігійних відносин чи релігійної організації. До таких найвагоміших слід віднести такі питання: про призначення і цінність людського життя (особливо порівняно з іншими соціальними проблемами, які передбачають можливість позбавлення людини життя, самогубство, відношення до здоров'я); про відношення до сім'ї та шлюбу; відношення до державного устрою; про відношення між релігійними та між етнічними групами; про гендерні відношення тощо. Проте,

вагомим обмеженням щодо цих об'єктів постає можливість їхнього наукового дослідження.

Третій етап проведення релігієзнавчої експертизи вирішує проблему методичних настанов у конкретній експертизі. На цьому етапі експерт визначає й застосовує принципи, методи дослідження релігійного комплексу (об'єктів експертизи). Найперше, варто зазначити, що існують універсальні принципи для будь-якої релігієзнавчої експертизи це: принцип об'єктивності (передбачає сувору об'єктивність, конкретно-історичний погляд на предмет дослідження, неупередженість, неприйняття абстрактних стереотипів, нетенденційного тлумачення явищ релігії чи релігійного вільнодумства); принцип толерантності (передбачає «ввічливий» діалог релігійних і нерелігійних світоглядів у поглядах на людину, суспільство, світ; постає як морально-практичний орієнтир поведінки і взаємин різних релігійних суб'єктів – церков, конфесій, віруючих індивідів різної релігійної орієнтації; передбачає їхню взаємоповагу, свідому відмову від насилля, приниження гідності один одного; визнання іншого рівним собі самому); принцип загальнолюдськості (загальнолюдські цінності в релігійній свідомості виступають як особлива форма вираження загальних потреб та інтересів людини у вищих смисложиттєвих, моральних орієнтирах й ідеалах) [1; 177]. Звичайно, залежно від сфери державно-конфесійних відносин, окрім названих принципів використовуватимуться також інші принципи.

Методи проведення релігієзнавчої експертизи в державно-конфесійних відносинах здебільшого визначаються характерними принципами галузевого права. Де під принципами права розуміються провідні засади, ідеї права, які в конкретному вигляді характеризують його зміст, визначають спрямованість правового регулювання. Вони зумовлені об'єктивними закономірностями існування й розвитку людини та суспільства, наприклад, принцип диспозитивності – у цивільному праві, принцип імперативності – у кримінальному.

Таким чином, доводиться, що розвиток і ефективність релігієзнавчої експертизи в державно-конфесійних відносинах залежить від методів які вона використовує. Саме методологічна основа організації та проведення релігієзнавчої експертизи

вирішить проблему зростання й розвитку міждисциплінарного (трансдисциплінарного) знання. Однак тут постає проблема процесуального закріплення цих науково обґрунтованих підходів, які у свою чергу, будуть покликані забезпечити практичне втілення конституційного принципу свободи совісті.

Встановлення генезису й належності об'єкта експертизи – це питання, які мають знаходити відповіді в різних сферах знань. По-перше, щодо питання встановлення релігійного феномену, ми знаходимо відповіді у системі знань академічного релігієзнавства, а ось про конфесійну належність (наприклад, задля належності й допустимості доказів у судочинстві) ми їх знаходимо у віровченні.

Проблема щодо визначення приналежності релігійного феномену буде у таких випадках: 1) коли новий релігійний феномен генетично походить від різних віровчень (віросповідань) (приміром, синкретичні вчення або еклектичні феномени, про які тепер говорять як про рух «ню-ейдж») або взагалі відсутня будь-яка спорідненість із відомими релігіями; 2) коли становлення нового віросповідання набуло істотних змін або його поширення продовжилося в іншому соціально-культурному середовищі; 3) коли зміст віровчення однієї релігійної організації піддається критиці з боку іншої релігійної організації через розбіжності релігійної чи культової практики (у тому числі ставлячи під сумнів їхню конфесійну приналежність).

Задля дотримання жорстких формальних критеріїв валідності експертних результатів, експерт під час визначення кореляції цих систем, мусить прийти до одного із двох результатів у своєму експертному висновку: 1) встановити, чи досліджуване віросповідання має погляди (світоглядні настанови) про цінності, які відрізняються від основних цінностей у суспільстві та чи претендують вони в подальшому їх знецінити; 2) встановити, чи експероване віросповідання визнає основні цінності у суспільстві, чи стверджує (що ці цінності у суспільстві неналежно дотримуються) і чи пропонує свій шлях їхнього дотримання.

Емпіричні пізнавальні завдання релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин полягають у відборі й ретельному вивченні фактів. Основними емпіричними методами

пізнання в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин є спостереження та порівняння. Під час такого спостереження експертом отримуються знання не лише про зовнішні сторони пізнання обставин релігійного комплексу, але і про його суттєві властивості. Експерт у релігієзнавчій експертизі може проводити спостереження як безпосередньо так і опосередковано. Останнє здійснюється за допомогою різних приладів і технічних засобів.

Іншим важливим емпіричним методом пізнання в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин є порівняння. Порівняння в ході проведення експертизи державно-конфесійних відносин – це пізнавальна операція, що лежить в основі умовиводів схожості чи відмінності обставин релігійного комплексу (або ступенів розвитку одного й того ж об'єкта експертизи) [12, с. 28]. За допомогою порівняння релігієзнавча експертиза виявляє якісні й кількісні характеристики досліджуваних обставин. Найпростішим і важливим для релігієзнавчої експертизи типом відносин, що виявляються у ході порівняння, є відносини тотожності й відмінності. «При цьому, порівняння має смисл лише у сукупності «однорідних» предметів, – (*«обставин релігійного комплексу» – примітка автора*) – що утворюють клас» [12, с. 29]. Воно є основою такого логічного прийому як аналогія [12, с. 33], і є вихідним пунктом порівняльно-історичного методу в ході проведення релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин.

При вирішенні іншого виду пізнавальних завдань – теоретичних завдань релігієзнавчої експертизи, експерт завжди має справу з реальними об'єктами та виходить за межі характеристик, за якими ведеться спостереження. Експерт відтворює механізм обставин (явищ, процесів) релігійного комплексу, що надає можливості пояснити встановлені факти. Разом із тим, отриманні експертом теоретичні знання можуть бути перевірені емпірично. Серед методів теоретичного пізнання в ході релігієзнавчої експертизи державно-конфесійних відносин основними є: історичний метод, аксіоматичний метод, гіпотетико-дедуктивний метод, сходження від абстрактного до конкретного.

Проблема пошуку смислу лише там, де цей смисл є забезпечує історичний метод. Історичний метод у релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин звертає особливу увагу на історичний розвиток складових релігійного комплексу (об'єктів експертизи), композиції, розповідної структури. Оскільки, наприклад, Святе Письмо було укладене людськими авторами, його правильне розуміння передбачає використання цього методу.

Цей метод ґрунтується на двох принципах: а) об'єкт експертизи слід вважати релігійним об'єктом тоді, коли його таким визнають віруючі; б) розуміння впливу релігійного об'єкта задля кращого розуміння самого об'єкта експертизи. Тобто, історичний метод у релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин намагається визначити розвиток інтерпретації у часі, з огляду на зацікавлення релігійного суб'єкта, а також, оцінити роль у роз'ясненні релігійних текстів. Так, зіставлення релігійного тексту (що створюють зміст релігійної літератури, релігійних аудіо- та відеоматеріалів) із розумінням його релігійними суб'єктами передбачає процес і реакцію на цей текст. Текст кидає виклик, який інтерпретується релігійними суб'єктами. Зрештою, релігійний суб'єкт завжди є «зануреним» у соціальний контекст у посідає належне місце в ньому. Релігійний суб'єкт, унаслідок інтерпретації, може створити інший текст.

Отже, історичний підхід дає змогу краще розкрити всі релігієзнавчі виміри такого об'єкта експертизи. Проте, варто пам'ятати, що в історії є факти про існування тенденційних і помилкових напрямів в інтерпретації. Наприклад, інтерпретації, які привели до антисемітизму чи інших форм расової дискримінації, чи хіліастичні ілюзії. Відповідно, історичний метод доречно застосовувати разом із іншими методами та принципами (приміром, співвідносити із прагматичним підходом). У релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин слід остерігатися щодо надання переваги тій чи іншій стадії історії впливу об'єкта експертизи. В іншому випадку, це може призвести до односторонньої інтерпретації історії впливу об'єкту експертизи.

Застосування аксіоматичного методу в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин має характерну особливість: це засаднича аксіома релігії «про існування гіпостазованих істот, атрибутивних властивостей і зв'язків, а також створеного цими істотами, властивостями та зв'язками світу»; та аксіома права «про справедливість». Відповідно, експертом у ході проведення релігієзнавчої експертизи ці аксіоми визнаються безумовно. Зазначимо, що аксіоматичний метод у релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин має обмежене застосування, оскільки потребує високого рівня теоретичної бази.

Гіпотетико-дедуктивний метод у релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин має свою специфіку. За допомогою цього методу, під час проведення релігієзнавчої експертизи, створюються системи дедуктивно пов'язаних між собою гіпотез про конкретні державно-конфесійні відносини, із яких виводяться твердження щодо емпіричних фактів. Проте, виведенні висновки з цих гіпотез та інших посилок не мають істинного значення. А це означає, що висновок, отриманий у релігієзнавчій експертизі щодо державно-конфесійних відносин на основі цього методу, буде мати лише вірогідний характер. «З логічної точки зору гіпотетико-дедуктивний метод являє собою ієрархію гіпотез, ступінь абстрактності й спільності яких збільшується по мірі віддаленості від емпіричного базису» [12, с. 30].

Хід міркувань експерта в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин при застосуванні гіпотетико-дедуктивного методу такий: 1) ознайомлення з фактичними обставинами релігійного комплексу, які потребують теоретичного обґрунтування під час експертизи та спроба здійснення їхнього пояснення за допомогою вже існуючих теорій і законів; 2) висувуються робочі припущення про причини й закономірності щодо цих обставин релігійного комплексу, застосовуючи при цьому різноманітні логічні прийоми; 3) оцінка ґрунтовності й достовірності припущень, відбір із їх множини найвірогідніших; 4) виведення дедуктивним шляхом гіпотези наслідків, з уточненням її змісту; 5) у разі необхідності, емпірична перевірка висновків експерта. Проте, варто зауважити,

що підтвердження емпіричним шляхом окремих висновків експерта не гарантує її істинності (або хибності) у цілому.

Сходження від абстрактного до конкретного в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин полягає в міркуванні експерта від вихідної абстракції (через послідовні етапи поглиблення та розширення пізнання) до цілісного відтворення в теорії обставин досліджуваного релігійного комплексу. Передумовою для цього методу є сходження від чуттєво-конкретного до абстрактного, виокремлення експертом у мисленні окремих сторін обставин релігійного комплексу та їхнє «закріплення» у відповідних абстрактних визначеннях. Тобто, експерт свій процес міркування буде «від одиничного (в експертизі) до загального (в науці)».

Не менш важливу роль у релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин відіграють логічні методи. Під ними слід розуміти таке оперування з боку експерта знаннями й засобами їхнього отримання, яке дозволяє набути нові знання, не звертаючись після кожного етапу міркувань до емпіричної перевірки. Ставлячи проблему, експерт у ході релігієзнавчої експертизи здійснює аналіз наукових знань, відокремлює точно встановлені знання від гіпотетичних. Логічні завдання в експертизі можуть вирішуватися при розробці гіпотез, коли мають задовольнятися логічні та гносеологічні вимоги експертизи, суть яких полягає в тому, що всі терміни, поняття, ознаки мають вводитися з моносемічним значенням і перебувати в однозначному зв'язку. Відповідно, до загальнологічних методів і прийомів релігієзнавчого дослідження можемо віднести: аналіз, синтез, абстрагування, ідеалізація, узагальнення, індукція, дедукція, аналогія, моделювання, системний підхід, вірогіднісні (статистичні) методи.

Казуальний метод у релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин сприяє пізнанню причинно-наслідкових зв'язків, виявленню причин виникнення й еволюцію різних релігійних явищ. Основним питанням методу постає: «Чому об'єкти експертизи не можуть бути пізнані лише із самих себе, і як слід враховувати зовнішні чинники для об'єктивної експертизи?». Тобто, важливим є з'ясування причин, унаслідок яких релігійний феномен не може бути пізнаним «із себе». Цей

метод зумовлює пізнання сфер релігійної та нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів, зокрема, аналіз відносин людей у процесі їхньої життєдіяльності. Хоча каузальний метод у ході дослідження релігійних феноменів і є узагальненням досвіду («щось має місце тоді, і лише тоді, якщо щось мало місце або в той самий час мало місце дещо інше, є причина»), проте, він не може надати експерту всю глибину експертного дослідження. Для каузальності важливо правильно визначити зовнішні і внутрішні обставини причини, за наявності яких причина стає можливою та продукує наслідок.

Ураховуючи специфіку цивільного (господарського) судочинства можемо прийти до висновку, що каузальний метод, у цьому процесі, є визначальним під час дослідження практичної позакультової діяльності та нерелігійної діяльності релігійних суб'єктів. Саме цей метод забезпечує встановлення фактичних обставин у справі та відповідність їх встановленим правовідносинам (цивільним, господарським). Відповідно, у цій діяльності релігійна обумовленість підпорядковується світському порядку, для забезпечення культової діяльності релігійної організації, віруючого тощо. Наприклад, побудований православний храм, до моменту проведення в ньому богослужінь, повинен бути введений в експлуатацію, відповідно до чіткої законодавчої процедури та технічного регламенту.

Структурно-функціональний аналіз (як різновид системного підходу) у релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин спрямовує дослідження об'єктів, які становлять соціальні системи, і спрямовує розкриття їхньої функціональності. У державно-конфесійних відносинах цей спосіб дослідження найефективніше забезпечує пізнання адміністративного процесу. Результатом цього методу є: відокремлення елементів які співвідносяться з іншими елементами та з системою в цілому; з'ясовує взаємовплив цих елементів. В адміністративному процесі структурно-функціональний аналіз є важливим для прогнозування результатів релігійного феномену. Структурно-функціональний аналіз може забезпечити дослідження, як системи в цілому, так і її елементів.

Експерт, застосовуючи феноменологічний метод в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин, забезпечує з'ясування смислів і значень духовної взаємодії релігійних суб'єктів. Тобто, він співвідносить мотиви, уявлення, ідеї, цілі практично діючих індивідів, і тим самим досягає розуміння смислових зв'язків їхньої поведінки. Також експерт встановлює формальні структури спілкування, суб'єктивні фактори суспільних відносин. Феноменологічна настанова в релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин відтворює безпосередньо смислові поля смислів між свідомістю й об'єктами. Це дає підстави вважати, що феноменологічний метод у релігієзнавчій експертизі забезпечить ефективне розслідуванні обставин, які кваліфікують як злочин, учинений на релігійному ґрунті.

У релігієзнавчій експертизі державно-конфесійних відносин також набуває вагомого значення методологічна проблема соціально-гуманітарного пізнання: як, виходячи з розуміння «тексту» (об'єкту експертизи, як «матеріалізованого вираження духовної культури»), розпредметити суб'єктивні смисли, об'єктивовані в текстах.

Застосування герменевтичного методу в релігієзнавчій експертизі релігійного комплексу обумовлено необхідністю в інтерпретації сакральних текстів і культу релігії. Цей метод забезпечує: 1) буквальну інтерпретацію, коли релігійні тексти мають тлумачитися згідно із значеннями які виражені їхньою граматичною конструкцією й історичними контекстами виникнення; 2) моральну інтерпретацію, яка виводиться через етичні приписи та моральні імперативи поведінки (наприклад, які розміщені в різних віршах Веди, Біблії); 3) алегоричну (символічну) інтерпретацію в силу риторики оповідей та фігурального рівня референції за межі тих подій, які експліцитно мають на увазі в тексті (наприклад, Корану); 4) містична інтерпретація стосується, наприклад, тлумачення біблійних подій у їхньому відношенні до прийдешнього життя, як його прообразу. Отже, герменевтичний підхід забезпечує «занурення» у смисл віровчення, філософсько-релігійних і релігійно-правових текстів.

Також процес розуміння експертом релігійного комплексу чи державно-конфесійних відносин неминує обумовлений

наданням додаткового смислу тому що намагається зрозуміти. Відповідно, розуміти «текст», як його розумів «автор» недостатньо. «Коли намагаємося зрозуміти якийсь смисл, – пише А. Богачов – ми ставимося до предмета тлумачення опосередковано, через мовну комунікацію... розглядаємо вислів, образ, погляд, жест, мовчання не як об'єкти, що існують самі по собі, а як відповіді в певному діалозі, як репліки, що підпорядковані своїй мові та своїй логіці того чи того спілкування, реалізації потреби» [2, с. 30]. Таким чином, розуміння експертом є осягненням смислу того або іншого явища, його місця у світі, функції у системі цілого.

Особливої уваги заслуговує перевірка цих обставин щодо наявності в них інтенцій: чи спрямовані вони на розбрат, на сіяння між людьми різних національностей, рас, релігійних конфесій взаємної недовіри, на розвиток на їхній основі тенденційних, образливих або наклепницьких суджень, взаємної нетерпимості, підозрливості, яка може перейти у стійку ворожнечу. Власне, дії спрямовані на приниження релігійної гідності мають локальну мету – принизити, образити, тобто, продемонструвати ущербність, неповноцінність, непроглядність, обмеженість людей конкретного віросповідання або їхнього окремого віруючого.

Розділ 3. РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ ТА ФОРМИ ЇХ ПРЕЗЕНТАЦІЇ

3.1. Релігійні почуття: основні підходи до визначення

На сьогоднішній день проблема осмислення релігійних почуттів є однією із стержневих як в богословському, так і науковому дискурсі. Події сьогодення впливають не лише на зміст ідеалів, цінностей, смисложиттєвих установок релігійних процесів, а й формують нові імперативи в розумінні релігійного феномену, зокрема царини почуттів. Релігійні почуття є складовою релігії й формують релігійну ідентичність, стають важливим чинником акумуляції смислів та ціннісних орієнтацій, а, отже, здатні впливати на світовідчуття та світорозуміння людини. Саме релігійні почуття, як чинник конструювання сенсожиттєвої позиції людини, здійснюють її трансценденцію в світ нескінченного та вічного.

Загалом, проблема осмислення релігійних почуттів доволі різнопланова. Їй присвячені праці багатьох українських та зарубіжних дослідників, в яких розглядаються питання щодо з'ясування сутності та виникнення релігійних почуттів, їх структурованості, функціональних аспектів та ролі в конструюванні буттєвого світу людини. Однак потребує детального наукового обґрунтування проблема сутнісних особливостей релігійних почуттів, їх різноваріативних проявів, зокрема їх сутнісних характеристик.

Ще у класичних роботах християнських теологів середньовіччя, таких як Аврелій Августин або Фома Аквінський, ми можемо віднайти твердження про те, що пристрасті означали нижчі, некеровані сили душі, в той же час як певна почуттєвість спрямована до Бога і розглядалась як вищі моральні зразки душі [58]. Звернемось до осмислення проблеми релігійних почуттів – американським богословом, одним із натхненників «Великого пробудження» в Північній Америці у середині XVIII ст. Джонатаном Едвардсом (1703–1758). У праці «Релігійні почуття» він визначав природу релігійних почуттів як «рішуче»

застосування волі або вподобання. «Очевидно, що справжня релігія, або святість серця, полягає здебільшого в сердечних почуттях» [50]. При цьому релігійні почуття лише тоді є благодатними, коли вони позначені духовністю. Д. Едвардс підкреслював, що найдосконаліша ознака благодатних почуттів – релігійна любов. Мислитель зазначав, що будь-які розумні зовнішні прояви віри недійсні, якщо її немає в почуттях, емоціях і волі. Однак одномоментного спалаху релігійних почуттів, навіть таких яскравих, як християнська любов, недостатньо. Потрібно, щоб вони діяли постійно, а для цього необхідний стійкий пуританський спосіб життя, який урівноважується внутрішньою релігійністю та зовнішніми проявами благочестя. Отже, за Д. Едвардсом, релігійні почуття безпосередньо пов'язані з життєвими настановами людини, із її діяльністю [31].

У кінці XVIII на початку XIX століття починають виникати теорії, що стосуються релігійних почуттів. Одними з самих ранніх робіт, що стосуються теми почуттєвої сфери релігії, були роботи Ф. Г. Якобі: уявлення про релігію як про інстинкт, емоційний, особистісно мотивований захист віри і т. д. Однак, його вчення подальшого продовження не знайшло [11].

Натомість німецький філософ, теолог Ф. Шляйєрмахер (1768–1834), виступивши проти тих, хто твердив, що релігія це пережиток минулого або тих, хто намагався закувати релігію в кайдани універсальної моралі, вважав, що релігія має свою власну концептуальну сутність. Дослідник визначав релігію як почуття абсолютної залежності (нім. *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*), як переживання нескінченного й саме тому «немає почуття, яке б не було релігійним» [49, с. 90]. Ф. Шляйєрмахер підкреслював, що релігія пов'язана з певним переживанням, з особливим релігійним почуттям (нім. *Gefühl*), зазначаючи, що «істинною релігією є почуття і смак до нескінченного» [49, с. 83]. Переживання цієї схопленої вічності супроводжується відчуттям абсолютної залежності від Нескінченного. Однак ця залежність зовсім не має поневолюючого характеру, а виводить вірянина на вселенські горизонти. «Шукати і знаходити це вічне і нескінченне в усьому, що живе і рухається, у будь-якому зростанні і зміні, у будь-якій дії, стражданні, мати й знати в безпосередньому почутті саме життя, лише як таке буття в нескінченному і вічному – ось

чим є релігія» [49, с. 80], – підкреслював Ф. Шляйєрмахер. Релігійне почуття, постійно ваблячи людину до нескінченного та вічного, закликає її поринути зі смиренням під всеоб'єднуючу глибину світової реальності. Власне, це – «духовне почуття»; воно дозволяє переконатися, що всеосяжне Вище буття є в глибині (або по той бік) різноманіття суцього[31].

На наш погляд, саме американський філософ, психолог Вільям Джемс (1842-1910), уперше спробував концептуалізувати феномен релігійного почуття, визначивши його особливості, які полягають в інтенціональності (спрямованості на об'єкт) і тій ролі, яку вони виконують в житті людини. Цікаво, що Ф. Шляйєрмахера В. Джемс цитує лише один раз у своїх роботах, натомість, більший вплив на його погляди здійснив саме Джонатан Едвардс, особливо його погляди на релігійні почуття.

В. Джемс зазначає, що релігійні почуття не можуть бути схожими зі звичайними емоціями, яким властива тілесна чутливість. У роботі «Що таке емоція?» (1884) В. Джемс розрізняє два типи емоцій: «звичайні» емоції та інші, які можна назвати «незвичайними». Звичайними для В.Джемса є емоції з очевидним тілесним вираженням, наприклад: голод, холод, тощо, і без цих тілесних виражень вони є нічим іншим, як ідеями почуттів. Очевидно, що релігійні почуття не слід зараховувати до цієї категорії, оскільки вони не обов'язково мають супроводжуватись тілесними реакціями (наприклад, страх Божий не обов'язково викликає або супроводжується тремтінням ніг) [60].

В процес осмислення емоцій В.Джемс додає когнітивний та вольовий аспект, який стосується внутрішнього «я» (що неодмінно пов'язаний з переживаннями). Такі почуття, що утворюються, за визначенням В. Джемса, мають «вищий» і «складніший» порядок (наприклад, естетичні, моральні почуття), і відрізняються від емоцій. Тому естетичні, релігійні та моральні почуття слід визначати не лише як емоції, а як судження та думки водночас. Тут варто звернути увагу на зв'язок, що стосується не лише соматичних характеристик людини, а інших внутрішніх процесів особистості – досвіду та міркування. Таким чином, судження залежать не лише від відчутих емоцій, а також від віри. Тому релігія, на думку В.Джемса, не може бути зведена

лише до емоцій, хоча вони становлять найглибше джерело релігії [67]. В. Джемс зазначав, що «домовимося під релігією розуміти сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, оскільки їхнім змістом встановлюється ставлення до того, що вона шанує як Божество» [8, с. 40]. Як змістом зорових відчуттів виступає світло, слухових – звук, змістом релігійного почуття є існування Вищої Істоти – Бога, що й уможливорює виокремлення того спільного, що притаманне всім релігіям.

Посилаючись на роботу В. Джемса «Різноманіття релігійного досвіду», С. Гріпентрог звертає увагу на те, що релігійний досвід є суто особистісним явищем – людина не може отримати його від іншої людини як звичайну інформацію. Він завжди сприймається особисто, і, що головне, переживається особисто. В цьому сенсі його неможливо «отримати», а потрібно пережити. Тому й цілком зрозуміло, що саме завдяки інтенсифікації релігійних почуттів, особистісного переживання людини «суб'єктивна сила переконання такого досвіду... переважає і навряд чи може бути поставлена під сумнів» [58]. В.Джемс зазначає, що емоції складають ядро переконання, яке частково є питанням волі чи навіть вибору. До сьогодні ця його думка впливає на світський спосіб уявлення про релігію як особисту, приватну справа особистості [67].

Отже, релігійні почуття, це, по-перше, безпосереднє переживання, в якому відображається відчуття певного душевного стану й набуття чуттєвого досвіду в системі «людина-Абсолют», по-друге, вираження, в якому здійснюються різні форми експлікації внутрішніх станів і процесів, по-третє, осмислення, в якому розгортається внутрішня робота самосвідомості по усвідомленню душевних станів і всієї екзистенційної ситуації. Український філософ, психолог Д.Предко, розкриваючи динамічний, сенсожиттєвий характер релігійних почуттів звертає увагу на те, що «із релігійним почуттям тісно пов'язані поняття про нескінченність, вічність, безсмертя, оскільки залучення до вічності – це усвідомлення людиною як своєї смертності, так і найособистіснішої вищої мети...»[31, с.74]. Тому релігійним почуттям властива здатність здійснювати вихід за межі «Я» і тим самим долати скінченність,

включаючи людину у всій унікальності та специфічності її буття в контекст нескінченності.

3.2. Зв'язок між сприйняттям образу Бога та видами релігійних почуттів

Звернемося до досліджень американських дослідників Дж. Ешбрука і К. Олбрайт, які, використовуючи гіпотезу американського нейрофізіолога П. Макліна про людський мозок, як три філогенетично та онтогенетично формуючі з анатомічної та функціональної точок зору системи, роблять висновок про те, що існує певна кореляція між еволюційним розвитком мозку та трансформацією «образу Бога» [цит. за 15]. Дослідники зазначають, що етапи еволюції мозку корелюються з відповідним їм розвитком можливих «образів Бога». Відстежимо ці відповідності.

«Мозок рептилій» анатомічно пов'язаний із стовбуром головного мозку, що специфікується на виконанні базових функцій організму, нагадує розуміння Бога через структури конкретної реальності, тобто відображає його всюдисущий і незмінний характер, його вічність і всемогутність. Мозок ссавців, пов'язаний із лімбічною системою й регулюючий функціонування внутрішніх органів, нюх, інстинктивну поведінку, стан сну і неспання, пам'ять, емоційні реакції, відповідає поширеному розумінню Бога як любові, вихователя, гаранта сенсу людського життя. І насамкінець – неокортекс, завдяки якому можлива аналітична обробка інформації й цілісне сприйняття реальності, що дозволяє сприймати Бога як джерело порядку та об'єднуючий принцип.

Хоча ця модель не бездоганна в теоретико-методологічному вимірі, оскільки поза увагою дослідників залишаються, наприклад, соціокультурні чинники цієї кореляції, усе ж деякою мірою вона проливає світло на проблему формування релігійних почуттів. У цьому контексті звернемося до досліджень [54], які були проведені Бейлорським інститутом з вивчення релігії, що існує і функціонує для того, щоб залучати науковців, які мають різні інтереси, і які практикують різні підходи до дослідження

релігії. У своїх творчих проектах дослідники здійснюють практичні прогнози, які сприятимуть поліпшенню духовного здоров'я соціуму. Наприклад, одне з таких досліджень містить ряд питань щодо характеристики Бога й релігійної поведінки. Під час дослідження було опитано 1721 респондентів. Опитування людей проводилось по телефону та поштою. У дослідженні використовувались демографічні виміри, а також ключові показники релігії. Однак у цьому дослідженні нас цікавлять два аспекти віри в Бога, залежно від яких формується певний його образ [54, с. 26–27]. Це, по-перше, рівень Божої участі – ступінь того, як люди вірять, що Бог бере безпосередню участь у мирських та особистих справах людей; по-друге, рівень Божого гніву – ступінь того, як люди вірять, що Бог гнівається за гріхи і схильний до суворого, карального, гнівного відношення до людей. Орієнтуючись на ці аспекти, дослідники поділили населення Америки на *чотири типи віруючих*.

Кожен із типів людей вирізняється певними характеристиками, які конституюють відповідні релігійні почуття. *Тип А*: особи, які вірять в авторитарного Бога. Зазвичай вони вважають, що Бог бере активну й очевидну участь у їхньому повсякденному житті й мирських справах. Цей тип осіб ідентифікує Бога як доволі злого та суворого, який здатний покарати невірних. У такому типі сприйняття Бог допомагає у прийнятті рішень, а також несе відповідальність за події глобального масштабу, такі як, скажімо, економічні підйоми та кризи.

У цього типу людей переважає релігійний страх – страх перед божою карою і покаранням, страх перед пекельними муками тощо. У християнстві страх – це наслідок гріхопадіння, власне, це експозиція гріха. У Другому посланні до коринтян апостол Павло зазначає, що страх людський угодний Богу: «І серце його прихильніше до вас, коли згадує він про покору всіх вас, як його прийняли ви були зі страхом і тремтінням» (7:15). Погоджуємося з думкою В. Джемса, що «релігійний страх – це звичайний трепет людського серця, але пов'язаний з ідеєю божественної карі» [8, с. 38].

Наступний *тип людей* – *В*: вірять у милосердного Бога, вважаючи, що він бере активну участь у повсякденному житті

людини. Однак ці люди більше тяжіють до розуміння Бога як носія позитиву: Бог для них є джерелом позитивного впливу в світі та є менш схильним до того, щоб засуджувати чи карати людей. Отже, у цьому випадку Бог виступає як люблячий батько, «продукуючи» такі почуття як любов, благоговіння тощо.

Тип С: віруючі у критичного Бога переконані, що Він насправді не взаємодіє з реальним світом. Проте Бог спостерігає за світом, критично його сприймає. Цей тип людей вірить, що незадоволення Бога люди відчують в іншому житті, і що божественна справедливість не може бути наявною в цьому світі. У цьому випадку Бог – володар людських доль, суддя і захисник. Згадаймо слова з Біблії: «Прийдіть до Мене, усі струджені та обтяжені, – і Я вас заспокою! Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий, – і «знайдете спокій душам своїм» (Мт. 11:28–29).

Тип D: віруючі в стриманого та віддаленого, відстороненого Бога вважають, що він не бере ніякої активної участі у світі, так само як і не відноситься до подій у світі та вчинків людей чи то із злістю чи жорстокістю. Ці люди сприймають Бога як певну космічну силу, яка встановлює загальні закони природи. Таким чином, на їхню думку, Бог реально не «діє» у світі й не формує ніяких чітких, визначених думок про людську діяльність і події у світі. Такий образ Бога може викликати космічне почуття.

Під час дослідження було встановлено, що 31,4 % – тип А – вірять в авторитарного Бога ; 23 % – тип В – вірять у милосердного Бога; 16 % – тип С – вірять у критичного Бога; 24,4 % – тип D – вірять у стриманого та відстороненого Бога; 5,2 % – атеїсти. Дослідження засвідчило, що образ Бога, у якого вірять американці, дуже впливає на їхні моральні принципи та відношення до інших. Наприклад, люди, які вірять в авторитарного Бога, вважають аборт неприйнятним за будь-яких обставин. 23,4 % вірять, що аборт у будь-якому випадку є невинуватим. Ті ж, хто вірить у стриманого та віддаленого Бога, набагато менше схильні до того, щоб засуджувати аборт (1,5 %). Отже, різноваріативні моделі образу Бога здатні викликати різні релігійні почуття. Слушною є думка українського психолога М. Єсип про «модель образу Бога, до складу якої входять вольовий (представлений специфічними

способами додання труднощів), комунікативний (пов'язаний із типом інтерперсональних взаємин), когнітивний (детермінований самопізнанням індивіда), емоційний (представлений переживаннями до вищої надприродної сили) і мотиваційно-ціннісний (пов'язаний із спрямованістю на релігію як таку, що має самодостатню цінність) структурні компоненти» [9]. Із цієї системи конструюючої моделі образу Бога для нас найбільший інтерес представляє емоційно-чуттєвий компонент. Зазвичай схильність особи долучати Бога до процесу розв'язання проблем вказує на позитивно забарвлені переживання щодо нього. Незадоволення, пов'язане з байдужим ставленням Бога до проблем людини, визначається специфікою міжособових взаємин, а саме накопиченням недовіри до нього та оточуючих. Тому й образ Бога конструюється залежно від самосприйняття віруючої людини: особа стає «центром відліку», мірилом того, яким, на її думку, є Бог.

Стратегії додання труднощів виконують структурно-функціональну роль у конструюванні образу Бога, виступаючи вольовим регулятором цього процесу. Прагнення активно впливати на розв'язання проблемної ситуації вказує на переважання в уяві віруючої особи образу люблячого Бога; пасивне очікування того, що труднощі зникнуть самі, без участі людини, пов'язане із конструюванням образу байдужого Бога. Потреби людини, мотиви її звернення до Бога, її самосприйняття, фокусуючись у чуттєвій сфері, конструюють образ Бога. Тому й «в образі Бога відображається релігійний егоцентризм людини» [9], в якому релігійна людина, вибудовуючи свої стратегії відносин із Богом, намагається залучити його до процесу додання труднощів.

Отже, прояв релігійних почуттів залежить від ситуації і особистих потреб, цілей людини, яка конструює сприйняття відповідного образу Бога. Система відносин «людина-Бог» передбачає діалогічну взаємодію, у якій, з одного боку, відображаються особистісні мотиви, прохання про допомогу людини, а з іншого – відповідь або допомога Бога, його відгук на сподівання віруючого. Таким чином формується певна персоніфікація Бога, наприклад, Бог-суддя, Бог-повелитель, люблячий Бог-батько та відповідна система релігійних почуттів.

Образ Бога для віруючої людини є не лише носієм якогось глибокого потаємного смислу; він співвідноситься з її актуальною життєвою ситуацією, із реальністю почуттєвого досвіду, що вона переживає щоденно, досвіду, що є найбільш значущим для її життєтворення.

Аргентинський психоаналітик А.-М. Різзучо у статті «Об'єктні відносини і формування образу Бога» [63] звертає увагу на формування образу Бога в ранніх об'єктних стосунках. Аналізуючи різні психоаналітичні теорії, що стосуються уявлень людини про Бога, вона виходить із того, що для всіх них джерелом формування образу Бога є внутрішній світ індивіда; хоча кожна з них має свої особливості. Наприклад, З. Фройд стверджує про прямий зв'язок образу Бога і стосунків із батьком; натомість К. Юнг розглядав образ Бога як одного з архетипів людської психіки. А.-М. Різзучо, представляючи два клінічних випадки, які вона взяла з вибірки 88 пацієнтів, яку використовувала як матеріал у дослідженні при формуванні образу Бога, резюмує, що ці «... випадки можуть започаткувати дослідження тих способів, якими здорові і хворі люди використовують свої інтерналізовані образи Бога. З одного боку – це більш вичерпний і детальний аналіз можливих комбінацій ранніх інтерналізованих образів Бога; а з іншого – розгляд потенційних коригувальних вражень від вивчення релігійних учень та інші життєві враження від значущих об'єктів: усе це давало б... деяке корисне знання про інтерналізовані образи Бога, про їхній внесок у процес психічної інтеграції. Таке систематичне розуміння джерел як адаптивного, так і протидіючого адаптації потенціалу інтерналізованих образів Бога всередині розширеної теорії об'єктних відносин було б... корисним знаряддям не лише в руках лікаря, але також пастора, рабина або священика в їхній душпастирській роботі та в релігійній освіті дітей» [63, с. 99].

Загальновідомо, що релігія має певний емоційно-чуттєвий вияв. Ще німецький філософ М. Шелер звертав увагу на прояви божественного, з одного боку, у речах і подіях природного світу (природне одкровення), а з іншого – у людській свідомості, соціальній та історичній реальності (позитивне одкровення). Отже, божественне оприявнює себе на всіх рівнях буття, кожен із

яких вирізняється певними особливостями. Оскільки божественне виявляє та проявляє себе за допомогою особистостей, оскільки воно залежить від його носія. «Чаклун, маг, провидець, мудрець, пророк, законодавець і суддя, цар і герой, священник, спаситель, рятівник, посередник, месія, і нарешті, найвища для осягнення форма – сутнісна ідея особистості, яку Бог наділив своєю особистого сутністю і своїм буттям» [65, с. 377]. Отже, релігійні почуття, вирізняючись ієрархічним, індивідуальним характером, можуть варіюватися залежно, по-перше, від того, хто є їхнім носієм, по-друге, хто чи що виступає їхнім об'єктом.

За М. Шелером, засобом маніфестації священного є релігійний акт [65, с. 378–379]. Він корелюється із процесом оприявлення, який виступає, власне, його смисловим корелятом. Цей процес відбувається лише за наявності настанов як певного підґрунтя, завдяки якому людина стає здатною долучитися до царини божественного: «Будь-яке знання про Бога, – зазначав М. Шелер, – можливе лише через Бога» [65, с. 529]. Разом із тим, ступінь розкриття Бога залежить від стадії саморозвитку людини, тобто Бог розвивається тому, що людина, як особистість, своїм існуванням стимулює цей поступ, розвиває його в собі. Цю ідею можна підтвердити різними прикладами з життя святих. Зокрема, це життя Марії Магдалини, яка, за євангельськими свідченнями, була одержима «сімома бісами». У Біблії зазначається, що до зустрічі з Ісусом Христом у цю жінку вселився злий дух: «Марія, Магдалиною звана, що з неї сім демонів вийшло» (Лк. 8:2). На перший погляд може здатися, що саме ці демони є причиною невиліковного недугу. Однак, якби вона не страждала так тяжко й невиліковно, навряд чи б могла зцілитися. Тому можна констатувати, що вся система попередніх почуттів Марії Магдалини підготувала основу для розуміння істинної реальності Бога, що дозволило їй пережити релігійне навернення і змінитися як особистості, стати святою. Таким чином, релігійні почуття не є сталими – вони змінюються, не втрачаючи при цьому свого індивідуального характеру.

3.3. Характеристика проявів релігійних почуттів

Світ емоційно-чуттєвих явищ надзвичайно різноманітний. Їх розрізняють за еволюційною, функціональною та структурними ознаками. В класифікації емоцій та почуттів виокремлюються їх суттєві ознаки, зокрема, полярність, посилення чи послаблення, рівень напруги, розрядки, стійкості, направленості тощо. Залежно від цих ознак визначаються основні їх види: позитивні й негативні; стенічні й астеничні; реактивні та вітальні і т.д. Різні підходи до класифікації емоцій та почуттів подаються М.Варієм [5, с. 445-453]. Що ж стосується релігійних почуттів, то їх переважно розглядають у контексті «позитивні-негативні» [41, с. 142].

Так, позитивні релігійні почуття людини найчастіше пов'язані із задоволенням саме духовних потреб і потреб в отриманні психологічної розрядки, гармонізації буття, відчуття радості й задоволення від єдності з Богом тощо. Що стосується негативних (астеничних) емоцій, вони теж посідають не останнє місце у процесі формування релігійних почуттів. Найяскравішою з них є релігійний страх. Страх домінує над віруючою людиною, оскільки вона боїться порушити релігійні догми, відчуває страх «Божого гніву», смерті тощо. Страх виступає підґрунтям особливого психологічного настрою, який підтримується священнослужителями, а тому все більші сподівання вона покладає на зовнішні (трансцендентні) сили та їхню допомогу. Безумовним утіленням цих сил для віруючих є Бог. Тому всі їхні почуття спрямовуються саме на цей об'єкт, який має забезпечити людині спокій, захист, гармонію та стабільність її почуттєво-емоціональної сфери, оскільки релігійна людина спроможна усвідомлювати свої почуття, які переходять у статус почуття довіри й розповсюджуються на всі сфери її життєдіяльності. Ще В. Джемс зазначав, що джерело релігії потрібно шукати лише в індивідуальній свідомості кожного віруючого, і, передусім, у галузі його почуттів [8, с. 492]. Він вказував на те, що релігійні почуття вирізняються стійкістю і значно впливають на людину, а також зараховував їх до найважливіших функцій людства: їхня відсутність призводить до розпаду душевного життя й загибелі людини. Ці позиції відомого вченого щодо поліфункціональності

релігійних почуттів переконують у їхній світоглядній і соціальній значущості в життєдіяльності людини.

Носії божественного вирізняються певною ієрархічною функціональністю, зокрема, у контексті відгуку на дію священного. Наприклад, після «зустрічі зі священним» життя Якова змінюється. «І злякався він, і сказав: «Яке страшне оце місце! Це ніщо інше, як дім Божий, і це брама небесна» (1 Бут. 28:17). І що цікаво, що саме таке релігійне почуття, як страх спонукає до перебудови його життя. Г. Сковорода, розмежовуючи страх Божий і страх людський, звертає увагу на їхні особливості. Страх Божий – це благоговіння, любов перед Богом, це живильний «дух Божий в людині», це премудрість, яка її надихає. «Знання Боже, віра, страх і любов до Господа – один ланцюг. Знання – у вірі, віра – у страху, страх – у любові, любов – у виконанні заповідей, а дотримання заповідей – у любові до ближнього...» [39, с. 180]. Страх, поєднуючись із любов'ю, наближає людину до об'єкта релігійного шанування. Натомість страх людський є певною реакцією на небезпеку, загрозу; він пригнічує людину, паралізуючи її волю. Отже, лише в тому разі релігійний страх відкриває людині нові горизонти духовності, сприяє самоконструюванню особистості, коли він позначений Божою дією.

В історії філософії можна відстежити доволі різноманітні підходи до визначення феномену страху. Наприклад, німецький філософ М. Хайдеггер феномен страху розглядав у трьох аспектах: перед чим страх, заляканість і про що страх [44, с. 140]. В. Джемс зазначав, що релігійний страх – це звичайний трепет, пов'язаний з ідеєю божественної присутності [8, с. 38], а відомий релігієзнавець Д. Угринович [41, с. 141] під релігійним страхом розумів різновид страху взагалі. Загалом, релігійний страх, вирізняючись процесуальним характером, має певні стадії: реакція тривоги, під час якої в людини переважає образ Бога як караючого судді (фізіологічна реакція організму), пов'язана з оцінкою людиною майбутньої ситуації як загрозової; стадія заляканості, коли страх трансформується в певний психічний стан, набуває стійкої форми (психічна реакція організму); стадія любові, коли образ Бога ідентифікується з любов'ю,

активізуються фізіологічні та психічні захисні механізми організму, надаючи йому цілісності (духовна реакція організму).

Передусім, страх – психічний стан людини, пов'язаний із болісними переживаннями, що викликає певні дії, які спрямовані на самозбереження. З. Фройд пов'язує це поняття також із боязню та переляком, розділяючи їх за певними критеріями впливу [42, с. 398–399]. Так, боязнь у його розумінні означає певний стан очікування небезпеки та приготування до неї, якщо навіть вона (небезпека) невідома на цей момент. Переляк – стан, що виникає при небезпеці, до якої людина не була готова. Від переляку людина захищається страхом, який із наукового погляду характеризується наявністю об'єкту, якого бояться. З. Фройд також розмежовує реальний і невротичний страх. Реальний страх – це страх перед відомою для людини небезпекою. Він є раціональним і характеризується наявністю реакції на зовнішній подразник, є вираженням інстинкту самозбереження. Невротичний же страх виникає при сприйманні внутрішньої небезпеки, який завершується «втечею» у хворобу. Феномен страху З. Фройд пов'язує з почуттям провини. При цьому стан, як «совістливий страх», суголосний «страху божому». З. Фройд підкреслює: «Страх є відповіддю на ризик» [57, с. 101]. Провівши розмежування між боязню, переляком і страхом, він зазначає: «На мій погляд, страх – це певний стан, він незалежний від об'єкта, тоді як при боязні всю увагу спрямовано на об'єкт. Натомість переляк, здається має осібне значення, а саме: це стан, спричинений несподіваною небезпекою, якому не передувала готовність до страху» [42, с. 399–400]. Отже, боязнь означає певний стан очікування небезпеки та приготування до неї, якщо навіть вона невідома. Переляк – стан, що виникає при небезпеці, коли людина до неї не підготовлена. Від переляку людина захищається страхом. Страх припускає об'єкт, якого бояться. Отже, за З. Фройдом, почуття страху корелюється з іншими станами, які вирізняються певними смисловими нюансами.

Страх, як релігійне почуття, набуває ознак тривоги, яку можна розглядати як набутий соціокультурний феномен. До речі, З. Фройд чітко окреслив місце й роль тривоги в клініці неврозів і зробив досить успішну спробу пояснення її психодинамічних

механізмів. Він виокремив кілька різновидів невротичної тривоги. По-перше, це знаменита вільноплаваюча тривога; по-друге, фобічна тривога і, по-третє, нападopodobна тривога, еквівалентна тому стану, що зустрічається при сучасних «панічних атаках». Тривога, як психічний стан, включає в себе такі складові, як суб'єктивні почуття напруги, неспокою, хвилювання, побоювання, а також ознаки активації вегетативної нервової системи. «... Визначальним у тривозі є переживання емоційного дискомфорту, пов'язане (або наповнюване) з очікуванням неблагополуччя, передчуття небезпеки, що загрожує. На відміну від страху, як реакції на конкретну, реальну небезпеку, тривога – переживання невизначеної, дифузійної, безоб'єктної загрози» [16, с. 19]. За З. Фройдом, неусвідомлюване бажання вміє обходити заборони за допомогою заміщуючих об'єктів, а напруга, що панує при цьому у психічній сфері, проявляється в компромісних діях – каятті і прагненні спокутувати провину. Отже, тривога є одним із проявів релігійних почуттів, виступаючи, з одного боку, певною реакцією на порушення заборони, а з іншого – передвісником, передчуттям небезпеки.

Одним із найпоширеніших релігійних почуттів є почуття страху перед Богом, страх божої кари, страх перед смертю й невідомістю. Так, страх перед божим покаранням нерідко стимулював виконання релігійних дій і формував певний світогляд, що стримував від антисоціальних виявів. Загалом, багато хто схильний вважати, що основним фактором, який сприяє утриманню віруючого в орбіті релігійної свідомості, є страх перед усекараючим Богом. Однак поруч зі страхом, важливе значення в будь-якій релігії має релігійна радість і віра в майбутній добробут і щастя в наступному житті, майбутнє щасливе життя в «божому царстві» на Землі.

Про те, яким чином поєднується страх і любов до Бога, можна відстежити у праці С. К'єркегора «Страх і трепет» на прикладі жертвопринесення Авраама. Згідно з біблійною розповіддю Бог побажав випробувати силу віри Авраама і повелів йому принести в жертву свого улюбленого сина Ісаака. С. К'єркегор майстерно описує, з одного боку, увесь страх, увесь драматизм батьківських мук, а з іншого – неймовірну любов до

сина, до Бога, намагання не порушити його настанов. При цьому Авраам не відмовився ні від Бога, ні від сина. Усі три дні, поки Авраам ішов до місця жертвопринесення, він вірив, що Бог знає, як повернути йому сина. Однак за допомогою віри «лицар віри» (як велично іменує Авраама С. К'єркегор) виявляється здатним здобути все втрачене. С. К'єркегор підкреслює: «Якщо віра не може перетворити на святе діяння прагнення убити власного сина, тоді хай і на Авраама ляже той самий вирок, що і на будь-яку іншу людину» [14, с. 31].

Любов є підтвердженням існування іншого і виявлення його сутності. Любов передбачає в якості своєї умови свободу – вона є вільний дар іншого і потреба, спрага, поклик іншого, здатного відгукнутися і, можливо, здійснити свій внутрішній вільний вибір. Справжня любов до людства починається з любові до конкретного ближнього, з розкриття в ньому людської суті і захопленості цією сутністю, з поступового осягнення його як образу Людства (для віруючого - образу Божого). Тільки будучи здатною на таке ставлення до іншого, людина усвідомлює, сприймає себе як самоцінність. Це відкриття тим очевидніше, яскравіше, повніше, чим більшою мірою людина здатна «децентруватися», зрєктися себе, чим більше вона забуває, «втрачає» себе заради іншого. Ця «втрата» здійснюється в акті любові. Як зазначав С. Рубінштейн: «...Найперша з перших умов життя людини – це інша людина. Ставлення до іншої людини, до людей складає основну тканину людського життя, її серцевину. «Серце» людини все виткане з її людських відносин до інших людей; те, чого вона варта, цілком визначається тим, до яких людських відносин людина прагне, які відносини до людей, до іншої людини вона здатна встановлювати» [38, с. 262-263].

Ще в давньогрецькій традиції поняття «любов» вирізнялося певними смисловими нюансами: «ерос» – пристрасна закоханість як прагнення до поєднання, відчуття іншого; «філія» – задушевна близькість, спорідненість душ; «сторге» —це сімейна, споріднена любов, прихильність, любов, яку відчують батьки по відношенню до дітей; «агапе» – це милосердна, жертвна любов до «ближніх», глибоке, самодостатнє почуття. У переважній більшості саме в цьому значенні воно вживається у Євангеліях – для позначення любові Бога до людини й любові людини до Бога

або інших людей. Однак у деяких філософських і богословських текстах це поняття використовується як «божественний ерос». Наприклад, Б. Вишеславцев у «Етиці перетвореного Ероса» пише: «Гімн любові у ап. Павла є вираженням гранично сублімованого Ероса: ось у що перетворюється підсвідома жага життя, повноти і блаженства! Космос любові виникає з хаосу темних еротичних поривів. Ерос шлюбної любові допускає сублімацію «в Христі і в Церкві» і є «великою таємницею» і таїнством. Більше того, тут знаходиться центр християнських таємниць, бо всі християнські символи з Ероса виростають: Отець, Син, Матір, брати, Наречений, Наречена» [7, с. 47].

Г.Сковорода пов'язував любов із серцем, вживаючи вислів «любов, або чистосердечність». На шляху містичного пізнання поступово втрачається різниця між суб'єктом і об'єктом, долається власне «Я», а Віра, Надія та Любов (особливо остання), виступають не тільки умовою релігійного переживання, але й сприяють досягненню кінцевої мети – злиттю з Першосутністю. Наркіс, за Г. Сковородою, пізнавши в собі божественне, з «вірою, що в темряві бачить», «міцною любов'ю» щезає, перетворюється на джерело, сонце (символи Абсолюту). «І що хто залюбився, у те перетворився. Кожен є тим, чиє серце в ньому. Кожен є тим, де серцем сам» [39, с. 151-152]. Якщо коротко визначити головне у вченні Г.Сковороди, вживаючи його ж стиль мови, то це – палаюче Серце і безкінечна Любов.

Однак християнське розуміння любові значно відрізняється від античного. Адже платонівську теорію сходження від нижчого еросу до вищого християнський світогляд відхилив: еротика стала розцінюватися не як сходинка вгору, а як болото, яке може лише засмоктувати. (Зауважимо, однак, що Августин у «Сповіді» фактично описує, як поступово, долаючи «хтиві потяги», він наближається до Бога).

Перше послання до коринтян апостола Павла – це гімн справжньої любові: «Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає!» (13:4-8). Стверджуючи любов, як вищу

християнську чесноту, апостол Іоанн звертався до людей: «Улюблені, любім один одного, бо від Бога любов... Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов» (1 Ін. 4, 7 -8). Отже, любов - центр досконалості, смислосий центр людини. До речі, християнський ідеал любові вплинув на світогляд європейців – хоча протягом двох тисячоліть не перетворився на повсякденну норму для всіх, а так і залишився ідеалом.

В Августина любов виступає основною християнською чеснотою, в порівнянні з вірою та надією. Саме любов є визначальною у цій тріаді: «Хто істинно любить, той, без сумніву, істинно вірить і сподівається; хто ж не любить, той марно вірить, хоча б предмет його віри і був істинним, марно сподівається, хоча б предмет його надії і показував шлях до істинного блаженства» [1, с.347]. Любов уможлиблює наближення до Бога, прилучення до Його благодаті. Ця досконала любов – ядро служіння Богу, основний шлях духовного пізнання дійсності, головна людська чеснота, що зумовлює можливість спасіння.

Справжня сутність любові полягає в тому, щоб відмовитися від свідомості самого себе, забути себе в іншому «Я» і, проте, в цьому зникненні і забутті вперше знайти себе самого і оволодіти собою. Будь-який прояв любові є чуттєвим, буттєвим, екзистенційним досвідом актуалізації її сутності, досвідом підтвердження її можливості і дійсності в світі. Любов виступає чинником релігійності, яка є певною відповіддю на вічні питання, за якими «стоять» культурні ситуації, культурні смисли. Любов, як почуття, виступає продуктом культурного розвитку, виявляє глибоку потребу людини в самоінтеграції. Тому любов – не лише вчуття, не лише переживання, але й проєкція «Я» в майбутнє, проєкція шляху людини, з одного боку, до самої себе як конструкту творчих інтенцій, а з іншого – прорив до царини Іншого, Трансцендентного. Процес любові, як переживання екзистенційної ситуації, «вплетений» у культурні смисли. Не тільки через традицію, а й через культурні екзистенціали людина вчиться сприймати, осмислювати, відчувати і переживати свою буттєвість, конструювати себе, свій життєвий світ. Тому чуттєвий досвід безпосередньо пов'язаний із екзистенційним досвідом. Тим паче, «екзистенційний досвід – не просто сукупність

переживань, але їх особлива цілісність, продукт обробки, розшифровки, розплутування, які щоразу призводять до нового рубежу особистісної зрілості і пов'язаному з нею прийняття складнощів долі» [12, с.67].

Християнство, звузивши сферу любові, увиразнило її нові відтінки: з одного боку, любов до Бога, а з іншого – зразки безкорисливої, не похитливої, любові до всіх людей. У подальшому цей ідеал любові спричинив появу нового типу любові – любові особистості до особистості, яка ідентифікується як «справжня любов». Саме характеризуючи останній тип любові, любов до Бога, Е. Фромм [43] намагається пояснити почуття, які виникають у людини. Він порівнює релігійні почуття до Бога з почуттями до батька. З дитинства ми відрізняємо любов материнську від любові батьківської. Материнська любов вона або є або її немає, її не можна заслужити – мати любить свою дитину просто за те, що вона є, а батьківську потрібно заслуговувати, постійно доказувати, що ти гідний цієї любові. Саме тому Е.Фромм підкреслює, що люди, які вірують в Бога і намагаються відповідати біблійним вимогам віруючого, є інфантильними людьми, які протягом життя залишаються з потребою відчувати себе захищеними і любимими, як це відбувалось в дитинстві, коли поряд були батьки. Причину виникнення любові до Бога й релігійних почуттів Е. Фромм вбачає в потребі подолання почуття відчуження й самотності. Філософ зазначає: «Релігійна форма любові те, що називається любов'ю до Бога, – у психологічному сенсі нічим не відрізняється від інших її форм. Вона також виникає з потреби подолати відчуженість і досягнути поєднання» [43, с. 225]. Для істинно релігійної людини Бог стає символом, який виражає сукупність усіх людських стремлень, світ духовності, любові, істини та справедливості.

Загальновідомо, що любов є основою християнського віровчення. «Любов над усе! Любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить, не величається, не надимається, ніколи любов не перестає!» (1 Кор., 13:4). Любов є тим чинником, завдяки якому людина живе, стверджується в житті. Звідси впливає першорядне значення любові як релігійного почуття, як такої життєдайної і творчої енергії, сили, яка

народжує, підтримує, містить нове бачення та віру в людину, прокладає шлях до набуття нею буттєвого, психологічного, екзистенційного досвіду. Апостол Павло описує властивості любові, підкреслюючи, що довготерпіння є проявом жертовної любові, коли особистість, що любить, жертвує чимось із свого життя заради інших, поступається «простором життя» для інших. «Любов народжується від безпристрасності; безпристрасність від надії на Бога; уповання від терпіння і великодушності, ці останні від стриманості у всьому; стримування від страху Божого, страх від віри в Господа» [35], – зазначав Максим Сповідник.

Однак не лише страх та любов відіграють значну роль у християнській традиції. Окрім страху й любові, Ю. Зенько [10] виокремлює ряд інших значущих почуттів, які є частиною релігійних переживань християнина. Найважливішим він називає «благоговіння до Бога», із якого виникають усі інші релігійні почуття. Благоговіння – це почуття трепетного подиву, що переживає особистість коли зтикається з чимось, більшим, з чимось що лежить поза межами нашого розуміння. Благоговіння здатне трансформувати людину та здатне викликати релігійні почуття. [68]. При цьому почуття благоговіння складається з глибокого розчулення та повної відданості Богу. Воно є визнанням безпосередньої присутності в нашому дусі нескінченного. У благоговінні з'єднуються: піднесення духу, смиренність, надія і самовідданість. Благоговіння – це особливий психічний стан людини, у якому її внутрішній світ увиразнює предмет поклоніння. У феномені благоговіння фіксується як переживання єдності з Божеством, так і стан подиву, охоплення трепетом. «... Благоговіння возвеличує душу, тішить її, насичуючи красою. Хвилини благоговіння роблять людину морально кращою. Моральне відродження багатьох, як засвідчує життєпис святих, нерідко починалося з моменту благоговіння» [21, с. 692]. Доволі тремтливо-щемлива гама почуттів розкривається саме в почутті пасхальної радості: світла радість, духовне єднання, «світлий космізм» (В. Зеньківський) – це почуття залучення до Пасхи. Під час такого почуття в деяких людей виникає особливе переживання – христосування, трепетне відчуття радості, духовного підйому тощо.

Серед інших релігійних почуттів Ю. Зенько також виокремлює такі почуття як шанування (шанування Богородиці, ангелів і святих мужів, що наближаються до Бога за своїми моральними досконалостями); релігійну радість (стан достатку, спокою й душевної тиші, яка народжується в ній або внаслідок загального настрою всього життя, або внаслідок вчинення будь-якого християнського подвигу); смиренність як основну умова спасіння людини («Бог противиться гордим, а смиренным дає благодать» (1 Пет. 5:5), «...навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий» (Мт. 11:29)).

Однак почуттєвий відгук людини на сакральні об'єкти доволі неоднозначний. Він може змінюватися час від часу – часом навіть на дуже короткому відрізку життєвого шляху людини: під впливом навколишнього середовища, суспільної атмосфери, життєвих обставин, ідеологічного впливу. У свою чергу, сакральні предмети посилюють релігійні почуття людини. Наприклад, Туринська плащаниця викликає драматичні почуття, зокрема жалю, скорботи, відчуття трагічності. Натомість ікона із зображенням вознесіння Христа викликає відчуття духовного зростання, посилює надію на спасіння.

Отже, функціональність релігійних почуттів проявляється в таких почуттях як страх, пристрасть, любов, благоговіння тощо, кожне із яких, вирізняючись певною динамікою, виступає формою збереження та генерування сакральних смислів, характеризує ступінь релігійності людини, її конструктивну чи деструктивну спрямованість.

3.4. Деструктивні та конструктивні прояви релігійних почуттів

Варто зазначити, що проблема почуття має принципово важливе, домінантне значення в будь-якій релігії. Саме спрямованість релігійного почуття, «вектор почуття» характеризує релігійність особистості. Наприклад, сучасні релігійні лідери використовують доволі витончені засоби залучення до релігійної спільноти, зокрема, при допомозі різноманітних психотехнік, маніпулюють релігійними почуттями

для того, щоб нав'язати своїм adeptам необхідні ідеї, поведінку. Перефразовуючи відомий вислів, можна сказати: «Хто володіє вмінням маніпулювати релігійними почуттями, той і володіє світом».

Щоб більш рельєфніше зрозуміти вплив почуттів на людину, спробуємо відстежити хоча б у загальних рисах основні етапи залучення того чи іншого адепта в сучасні новітні релігійні рухи. При цьому використовуємо основні психодинамічні зміни, що відстежуються у їхніх adeptів [51, с. 179–180]. Насамперед звернемо увагу на психодинаміку релігійного почуття, у якому можна виокремити такі етапи формування його стійкості: на етапі залучення переважає почуттєвий ефект – «бомбардування» любов'ю. Такий вплив може стати надзвичайно небезпечним для осіб із певними психологічними особливостями – залежними особистісними рисами: саме їм притаманне переважно емоційне реагування на життєві труднощі й потреба в керівництві для їхнього подолання. І якщо ця тенденція підпорядкування зберігається й надалі, людина повністю втрачає свою незалежність. Однак що найбільш трагічніше – вона цього не помітить, тому що житиме у світі «правильної» інформації та «правильних» бажань. На другому етапі відбувається процес введення у вчення. Мета цього етапу – посилення контролю над думками й почуттями, основне завдання – знайомство з доктриною та психологічна прив'язка людини до релігійних догм, приписів, які сповідають члени цієї релігійної громади. Людина одержує виключно «правильну» інформацію й починає діяти відповідно до неї. Згодом відстежується поривання контактів із минулим світом. На цьому етапі життя протікає вже у групі. Групові інтереси витісняють особисті – переривається зв'язок із сім'єю та близькими. У свідомості починають домінувати ірраціональні уявлення про світ, а емоційно-чуттєвий чинник переважає над раціональним осмисленням. В даному випадку посилюється чутливість до навіювання, формується залежність і здатність до прийняття тієї ролі, яка нав'язується. На четвертому етапі – відчуження – відбувається повний розрив із близькими, сім'єю й ізоляція від світу. Порушується критичність мислення. І на п'ятому етапі втрачається ідентичність, людина

ототожнює себе з ідеями, які культивуються в цій релігійній спільноті.

Серйозні проблеми виникають у тій чи іншій релігійній спільноті, коли в ній відбувається певний психологічний тиск. Тим паче, проблеми починають поглиблюватися, коли релігійна громада намагається ізолюватися від суспільства, перетворитися на «закриту» спільноту, провести чітку грань між «своїми» й «чужими». При цьому в таких громадах усі адепти безапеляційно підпорядковуються її керівнику. У процесі залучення все більше блокується критична оцінка неофіта. Закріплення в ролі «свого» сприяє й стимулює навколишнє оточення – емоційне прийняття й любов. Така модель культивування залежності ретельно продумана, щоб урешті-решт позбавити людину права на власний вибір, щоб вона не проявляла «критичної ініціативи». Не маючи емоційної підтримки в оточенні, людина прагне його віднайти в тому чи іншому релігійному угрупованні. Сила переживань підсилюється, коли в це дійство задіяна величезна маса людей, коли вступають у дію механізми наслідування, зараження, навіювання. Тому й не дивно, що людина, переживши підйомну, п'янку силу таких могутніх, об'єднуючих почуттів, прагне їх знову повторити.

Отже, як ми переконалися, у цій психодинаміці відстежується формування «потрібного» релігійного почуття: повністю подавляється критична оцінка людини, змінюється її стратегія життя. До речі, саме так «виховують» релігійних фанатиків, у яких, зазвичай, раціональна складова повністю перекривається її емоційно-чуттєвою компонентою. Тим паче, відповідальність за скоєне переноситься за межі самої людини. «Не ви вбили їх, а Аллах вбив їх...» [13, 8:17]. Так, сімнадцятирічний пакистанський юнак, невдалий терорист-смертник, підготовлений талібами, Фарман Улли разом зі своїм ровесником збиралися знищити афганського губернатора як «невірного» через його співробітництво з американцями, зазначає: «Коли ти виходиш за двері з поясом смертника, сам Бог здійснює все інше...» [46, с. 152]. Цей непохитний провіденціалізм культивувався не лише вірою у провидіння, але й настановами «вчителів», що й позбавляло усвідомлення власної відповідальності за свої дії, перенесення її в царину волі

Всевишнього. Безперечно, така установка формує особливий тип світосприйняття, де оцінка має сенс лише в межах провіденціалізму, із яскраво вираженими фаталістичними відтінками. Тому і «применшення людської свободи в створенні причин і їхніх наслідків на користь усемогутності Божої волі призводить до зниження моральної відповідальності за власні вчинки. Що, у свою чергу, здатне змінити режим функціонування совісті – знизити поріг совістливої чутливості» [45 с. 152]. Саме такі ідеологічні установки намагаються культивувати духовні наставники терористів-смертників. Апелюючи до мусульманської віри в обумовленість терміну життя людини, у залежність будь-якого явища в цьому світі від дозволу Аллаха, вони намагаються створити систему теологічної аргументації, що знімає моральну відповідальність із смертника не лише за конкретні результати терористичної операції, але й за власну смерть, що позбавляє саму «акцію самопожертви» характеру самогубства, суворо забороненого в ісламі [46, с. 152]. В даному випадку любов до Аллаха, виступаючи репрезентацією віри, «сплавляється» у єдиний, миттєвий порив, як реалізацію Його волі. Відтак людина втрачає свою самоідентифікацію. Крім того, сама можливість перекласти відповідальність на когось іншого дає певне психологічне розвантаження та свого роду заспокоєння щодо свого життя та життя й долі близьких.

Зазвичай дослідники, намагаючись розкрити сутність релігійного фанатизму, звертають увагу на ті чинники, які спонукають до його виникнення й особливостей. Вважаємо цілком прийнятним твердження про те, що в цьому явищі задіяний надзвичайно широкий спектр релігійних почуттів. Ще у стародавніх римських авторів термін «фанатизм» вживався щодо тих адептів (жерці Беллони, Кібели), які практикували екстатичні культи, що й спонукало деяких дослідників (Буше-Леклерк) до проголошення ідеї про те, що боги оприявнюють себе безпосередньо через екстаз жерців. Отже, у цьому випадку фанатизм пов'язується із процесом дії богів посередництвом жерців. Погоджуємося з думкою М. Яхьяєва про те, що, аналізуючи феномен релігійного фанатизму, потрібно враховувати «фундаментальні ознаки релігійного почуття: домінуючий об'єкт релігійних переживань; переважаючу

модальність релігійних емоційних переживань; характер або тип їхньої амбівалентності; внутрішній психічний зміст емоційного переживання; спосіб його зовнішнього прояву» [52, с. 146]. Однак дослідник звертає увагу на ті чинники, які забезпечують певний психологічний прояв поведінки лише на індивідуальному рівні. Однак діяльність фанатика часто-густо зачіпає інтереси інших людей, впливає на них.

Вважаємо, що дещо прояснює ситуацію з розумінням релігійного фанатизму у стосунках «Я-Інший» поняття «локус контролю», яке було введено до наукового обігу американським психологом Д. Роттером [64]. «Локус контролю» – стійка особистісна характеристика, в якій відображається схильність людини приписувати відповідальність за результати своїх дій зовнішнім силам і обставинам, або навпаки – власним зусиллям і здібностям. У ракурсі дослідження нашої проблеми, саме «божественний» локус стає домінуючим у світогляді й діях фанатика. В цій ситуації релігійні почуття центруються на цьому локусі, підпорядковуючи цілковито всю систему «Я». Такі почуття як любов, смирення повністю зміщуються з особистісного ракурсу «Я концепції» в божественне підпорядкування, яке детермінує всі інші почуття релігійної людини введенням у її підсвідомість механізмів психологічно безперечної установки – цілковитої «Я» ідентифікації з релігійними ідеями, символами тощо. При цьому релігійні почуття сприяють репрезентації, з одного боку, як вираженню, а з іншого – позначенню, ідентифікації. Таким чином, віруюча людина повністю або частково перекладає відповідальність за своє життя, свої дії на Бога, на тих, хто діє від його імені, оскільки це реабілітує її, убезпечує від негативних проявів буття. У цьому випадку певній руйнації піддається морально-етичне ядро особистості – відповідальність, що й призводить до кризи та втрати ідентичності, неможливості розширити саме свою відповідальність за породжувані ризики. Людина, якій властиве почуття відповідальності, не дозволить обставинам піддавати руйнації її власну ідентичність.

Людина стає собою, долаючи себе, пропускаючи через себе культурні цінності і творячи культурні смисли. Якщо релігійність людини не включена в культурний контекст, то її

екзистенціальна ситуація дисонує з культурною ситуацією. Як приклад – вияв релігійного фанатизму, в якому формується такі мотиваційні чинники, які позбавлені особистісної відповідальності. Таким чином, любов, як переживання відношення «людина-Бог», репрезентує чуттєвий досвід особистісного вияву стану релігійності, в результаті якого людина «прояснює» для себе смисложиттєві цінності, які конструюють «Я-концепцію» особистості.

Загалом, слово «відповідальність» має такі взаємопов'язані інтерпретативні зрізи: по-перше, це особистісний рівень як відповідальність за щось чи когось (відповідальність не виходить за межі «Я»; її конструктом є совість) і відповідальність у ракурсі «Я-ми» (відповідальність людини розгортається в контексті відповідальності перед іншими людьми, суспільством загалом, усім сущим); по-друге, це суспільний рівень «Вони-Я» (оцінка соціумом індивідуального рівня відповідальності). Саме взаємозв'язок цих рівнів відповідальності забезпечує людину від втрати ідентичності, від фанатичних дій.

Зазвичай членами релігійних фанатичних груп стають залежні особистості, нездатні брати на себе відповідальність за своє життя. Їхні релігійні почуття спрямовані на підпорядкування, з одного боку, впливового лідера, а з іншого – групи. Під час таких маніпулятивних впливів втрачається самоідентичність людини. Усе, що не вкладається у світосприйняття фанатика, а тим паче провокує сумнів, критику, піддається викоріненню. Інтенсифікуючи релігійні почуття до максимального напруження і граничних форм вираження, релігійний фанатизм здатний проявитися в будь-якій релігії й може використовуватися як засіб вирішення різних політичних цілей, психологічних проблем, які обумовлені як соціальними умовами, так і духовними потребами релігійної особистості. Релігійні почуття, підсилюючи релігійну віру, формують особливе світосприйняття фанатика, у якому відсутня критично-рефлексивна складова мислення. Релігійний фанатизм дозволяє його носіям у деяких випадках демонструвати граничні можливості людської особистості, релігійно мотивує її як на подвиг самопожертви, так і на злочин в ім'я віри.

До речі, деякою мірою зв'язок між мотивацією «альтруїстичного» самогубства й релігійним світосприйняттям прояснює таке дослідження [17, с. 141]. У лабораторії І. Павлова проводився такий експеримент: голодному собаці перед подачею їжі, замість усім відомим із шкільної програми дзвіночків, наносився слабкий удар струмом. Собака, звикнувши до такої послідовності, реагував на удар струму виділенням слини й радісним помахуванням хвоста. Поступово сила струму збільшувалася (аж до опікового ступеню) – і навіть у відповідь на доволі відчутну біль собака не змінив своєї реакції. Спостерігаючи за цим експериментом, видатний англійський фізіолог Ч. Шеррінгтон вигукнув: «Тепер для мене стала зрозумілою стійкість християнських мучеників!» Справді, з історії раннього християнства відомі випадки, коли мученик, наслідуючи Христа, його страждання, не відчував болю. Нестерпні муки лише перетворювалися на своєрідну насолоду. Така властивість релігійних почуттів є свідченням їхньої здатності до зміни, трансформації, можливості змінювати найнестерпніші страждання на почуття радості, любові.

У релігійних фанатиків формується певний тип світогляду, про що зазначав у своїх працях філософ, релігієзнавець М. Яхьяєв. Також він звертає увагу на взаємозв'язок між релігійним світоглядом і релігійними почуттями. Причому, фанатичний релігійний світогляд є ядром релігійного фанатизму й основою фанатичних релігійних почуттів. Фанатична релігійна поведінка формується на основі фанатичної релігійної свідомості. За М. Яхьяєвим поведінку віруючого-фанатика слід відрізнити від нормальної релігійної поведінки за такими критеріями: 1) характер мотивації; 2) домінуючі цілі; 3) способи та види дій, 4) баланс культових і позакультових дій у структурі релігійної поведінки, 5) баланс релігійних і нерелігійних форм поведінки в загальній структурі поведінки особистості [53, с. 150–151]. Гадаємо, що принципово важливою в поясненні релігійного фанатизму є система мотиваційних чинників. Адже зв'язок між релігійними почуттями та релігійним фанатизмом забезпечує ряд мотивів. До них належать, по-перше, потреба в самоствердженні, особливому, тотальному утвердженні власної особистості і життєвої позиції, свого погляду на речі; по-друге, потреба в

абсолютній значимості ідеї чи позиції, якої дотримується людина; по-третє, потреба в реалізації своєї ідеї, що поєднується з використанням усіх можливих засобів боротьби з індивідами, що дотримуються інших поглядів; по-четверте, потреба в досягненні будь-якими засобами мети, в жорсткому дотриманні певної поведінки, відмова від компромісних дій.

Отже, у фанатизмі виражається крайня нетерпимість до всіх інших поглядів, крім певної ідеї, до якої існує несамовита прихильність, що пов'язана з почуттям, яке перетворюється в афект. Тому й релігійний фанатизм часто буває доволі сильно вираженим, набуваючи деструктивного прояву. Афект, із яким пов'язується справжній фанатизм, часто-густо «робить» фанатика нечутливим не лише до негараздів, але й до болю. Так, наприклад, прославився своєю стійкістю й мужністю вождь племені ацтеків, національний мексиканський герой Гуаутемек, який очолював у XVI ст. боротьбу свого племені проти іспанських конкістадорів. Іспанці, захопивши Гуаутемока в полон, облили його оливковою олією, поклали на решітку, укріплену над тліючим вугіллям, і повільно підсмажували. Однак Гуаутемек стійко виносив муки й обурився, коли один з ацтекських вождів, також підданий тортурам, не витримав болю і став стогнати. Він сказав останньому: «Ти бери приклад із мене, адже я теж лежу не на квітах». Безперечно, у цьому випадку значну роль відіграє процес навіювання.

Зазвичай у повсякденному релігійному житті людина спілкується з предметом свого поклоніння, встановлює з ним контакт завдяки культовим діям. Відбувається внутрішня переорієнтація людини, що уможливорює спрямованість як внутрішньої, так і зовнішньої діяльності на предмет поклоніння. Релігійні почуття є одним із чинників навернення, оскільки «...релігійне навернення ... може розглядатися як якась фундаментальна форма релігійного досвіду, той чи інший спосіб чи характер переживання якої так чи інакше забарвлює релігійну долю суб'єкта» [2, с. 91]. Це обумовлює певну динаміку виникнення почуттів, тобто етапність. Так, «пік» досягнення почуттями найвищої точки розвитку, обумовлений відчуттями, отриманими після психологічної розрядки; «спад», пов'язаний із фізіологічною неможливістю людини бути у постійному стані

психологічного збудження; повторний «пік» як його рецидив, пов'язаний із необхідністю знову відчутти та пережити те ж саме чуттєво-емоційне задоволення та внутрішньої єдності і спокою. Цей процес має циклічний характер, але інколи в ньому можуть відбуватися певні збої, викликані перенасиченням чуттєвої сфери, і це стає першим кроком до порушення нормального чуттєвого сприйняття дійсності через призму релігійних приписів.

В даному процесі значну роль відіграє наслідування, яке буває свідомим і несвідомим. Свідоме наслідування повністю усвідомлено копіює приклад. Несвідоме наслідування може проявлятися в зміні інтонації, міміки, жестів, поведінки. При цьому почуття і дії відтворюються людиною несвідомо, без постановки спеціального завдання. За поясненнями сучасної психології таке наслідування базується на активізації механізму емоційного зараження, який, за висновками вчених, є також одним з механізмів пристосування людини до дійсності. Зрозуміло, що в механізмі емоційного зараження домінує несвідоме, а тому мимоволі людина починає відчувати певний настрій, почуття довіри, піднесення, позитивного уявлення тощо. Особливо активно цей процес відбувається на підставі багаторазового взаємного психологічного впливу, зокрема, в процесі слухання проповіді в церкві, участі в хресних ходах, інших релігійних обрядах. За допомогою механізму емоційного зараження у віруючої людини формується та закріплюється релігійне світовідчуття в формі почуттєвого досвіду.

Так, ще В. Джемс доводив, що загальною психологічною особливістю всіх релігій є перехід від «душевного страждання» до поступового «звільнення від нього» [8, с. 497]. Як зазначав Д. Угринович [41], динамічність релігійних почуттів має певну послідовність. Для першого етапу характерним є постійне зростання емоційного напруження. Підтримується це напруження за допомогою колективної молитви, співу, ритмічних рухів тощо, що, в свою чергу, фізично втомлює людину і значно знижує рівень критичного сприйняття того, що відбувається. На цьому етапі в свідомості індивіда домінують негативні почуття, ті, що привели його до храму в пошуках полегшення. Другий етап – це кульмінація психоемоційного

напруження і, разом з тим, отримання емоційної розрядки. Він характеризується такими особливостями: переходом від негативних емоцій до позитивних, від страху до заспокоєння, від страждання до заспокоєння і т.д. В деяких релігійних громадах момент розрядки носить доволі своєрідний характер, а саме: повне відключення свідомості від навколишнього світу, виникнення містичних ілюзій чи фантазій, виникнення неконтрольованого мовлення. Третій етап – це перехід до душевного заспокоєння, в цей момент в свідомості віруючого починають домінувати тільки позитивні почуття. Людина відчуває полегшення, звільнення від тих почуттів, що пригнічували її, вона починає отримувати задоволення та заспокоєння. Зрозуміло, що це лише загальні характерні етапи динамічності релігійних почуттів та їх характеристика. Під час колективного богослужіння у вірянина формується певний еталон емоційного забарвлення психологічного стану, який є основою для формування релігійної віри. Індивідуальна молитва тільки відтворює стереотип, але домінуючим тут є самонавіювання і повна відсутність зовнішнього навіювання. Стан молитовного «самозаглиблення» дає можливість відшукати джерело віри та релігійних почуттів і закріпити його в релігійному світовідчутті. В процесі такої молитви віруючий переживає всі названі етапи, але в скороченому вигляді.

Вищевказані ступені молитви зростають в залежності від того, як відбувається момент концентрації індивідуальності в максимально цілісну особистість. Акт молитви є шляхом людини до Бога, шляхом духовного прозріння. Цей шлях є нескінченним, постійно відкритим. До речі, для віруючої людини саме життя – це постійний стан молитви, який є процесуально незавершеним. Іntenціальна специфіка молитви тісно зв'язана з потенційною можливістю – надією, передчуттям бажаного. Однак молитва є маніфестацією не лише надії, а й проявом любові.

Ще святий Василій Великий підкреслював, що молитва – це звернення до Бога, яке має не тільки словесний характер, але й певну внутрішню налаштованість. Молитовний процес повинен бути безперервним. Натомість святитель Теофан Затворник молитву пов'язував з духовним життям, зазначаючи, «є молитва – живе дух, а немає молитви – немає і життя в душі». Для Євагрія

Понтійського молитва є шляхом до внутрішньої свободи. Людина, знаходячися у стані молитви, дистанціюється від щоденних турбот, дозволяє переглянути свої дії настільки, наскільки вони відповідають Богові.

Найбільш поширеними є такі визначення молитви, як «навернення», «бесіда», «спілкування», «діалог». Проте всі вони підкреслюють характеристику молитви як особистого та міжособистісного спілкування, а спрямованість молитви до Бога як до Особи висловлює унікальність цього спілкування.

Релігійне почуття – діалогічне, воно адресоване, внутрішньо звернене до когось, і завжди можна з тим чи іншим ступенем точності виявити адресата переживання і його крик про допомогу, помсту, подяку, звинувачення тощо. Адресоване релігійне почуття не можна вважати певним додатком до самого процесу переживання; це необхідний, внутрішньо властивий переживанню компонент, органічно включений в загальну систему емоційно-чуттєвого світу людини. Тому від того, хто буде адресатом релігійного почуття, залежать не тільки особливості процесу вираження, але й самі процеси їх протікання.

Власне, адресатом молитви є Бог, до якого звернений акт молитви. В молитві відображена спрямованість свідомості того, хто молиться, в ній знаходяться інтенції, які відкривають можливість дії благодаті. В цьому сенсі молитва є вербалізація того, що невербалізується. В молитві, з одного боку, здійснюється зустріч з Божественною сутністю, з іншого – єднання. Така молитва-процес супроводжується цілим спектром релігійних переживань.

В. Джемс зазначав, що значимість релігійних переживань визначається відповідно до таких критеріїв: безпосередня упевненість, філософська розумність і моральна плідність. «Св. Тереза могла б володіти здоровими, як у жуйних тварин, нервами, і це не врятувало б її теологію, якби її теологія не витримала випробування наших критеріїв. Навпаки, якщо її теологія тріумфує після такого випробування, що нам до того, якою мірою істерична була св. Тереза в її земному житті?» [52, с. 31] – зазначає філософ. При цьому В. Джемс підкреслює позитивну сторону емоційної чутливості: вона дозволяє людині

не обмежуватися лише власним здоров'ям і матеріальним благополуччям, але уможлиблює сприйняття світу із зовсім іншої, більш глибокої, більш емоційно-внутрішньої позиції.

Звернемося до досліджень відомого російського психіатра М. Нікітіна [18, 19], який декілька разів відвідував відомі монастирі (зокрема, Саровський монастир у Тамбовській губернії) у дні паломництва віруючих і спеціально спостерігав за тими паломниками, які приходили (або їх привозили) із метою зцілення від багатьох хвороб. Він зазначав, що результатом віри в нечисту силу є переконання в можливості її впливу на людину. Однак не лише сам диявол і підвладні йому біси можуть спричинити хвороби. За народними повір'ями існує багато людей, що перебувають у зносінах із нечистою силою. Ці люди-чаклуни володіють отриманою ними від диявола здатністю викликати в людини найрізноманітніші розлади – це заподіяння шкоди здоров'ю людини, насилання «причинни». До речі, такою насланою хворобою народ і пояснював явища крикливства. Професор М. Нікітін на підставі детального аналізу крикливства зазначав, що воно являє собою захворювання, основу якого складає істеричний невроз. Існування крикливства, як народної хвороби, обумовлено наявністю в народі віри в причинну, без якої воно було б немислиме.

Науковий розвиток цих ідей був продовжений М. Нікітіним у праці «Релігійне почуття як зцілюючий фактор» [20], у якій він навів деякі дані з літератури та власні спостереження в монастирях Росії на початку ХХ ст. Він зазначав, що факти зцілення віруючих від різних хвороб за посередництва релігійних почуттів відомі ще з часу виникнення перших форм релігійного культу. Найчастіше такі зцілення відбувалися в храмах, що були центрами, куди сходилися хворі. Безперечно, у цих випадках значну роль відігравали релігійні почуття та феномен самонавіювання, які, закріплюючись у релігійному досвіді, сприяли зціленню.

В історії відомо багато описів духовного досвіду, в яких підкреслюється один їх аспект, зокрема «граничний інтерес, інтегруючий чи об'єднуючий фактор всередині особистості, справжність, джерело туги, смислова ідентичність і мета, єднання з Богом» [55]. З огляду на таку розмаїтість осмислення,

ряд дослідників пропонують багатовимірну шкалу до розгляду проблеми духовності, виокремлюючи такі компоненти: 1) пошук сенсу життя, 2) зустріч з трансцендентністю, 3) почуття спільності; 4) пошук істини в останній інстанції, або вищої цінності; 5) повага і вдячність за таємниці творення і 6) особиста трансформація [55]. Вважаємо, що саме така багатовимірність духовності може бути методологічним орієнтиром в осмисленні духовного потенціалу релігійних почуттів.

Ще В. Джемс звертав увагу на чудову здатність нашої свідомості надавати «рятівні релігійні досвіди» в моменти, коли людина найбільше цього потребує, наприклад, у період відчаю. «... Істинний корінь релігійної проблеми в цьому зойку: Допоможіть! Рятуйте! ... Однак для того, щоб спасіння було справжнім, воно повинно прийти в такій самій приголомшливо сильній формі, як і сам душевний біль» [8, с. 137]. Ця думка В. Джемса збігається з ідеєю британського філософа Б. Рассела: «...Чим сильнішими були релігійні почуття і глибше догматичні вірування впродовж того чи іншого періоду історії, тим більшою жорстокістю був відзначений цей період і тим гірше виявлявся стан справ. У так звані століття віри, коли люди справді вірили у християнську релігію у всій її повноті, існувала інквізиція з її тортурами; мільйони нещасних жінок були спалені на вогнищах як відьми; і не було такого роду жорстокості, яка не була б пущена в хід проти всіх верств населення в ім'я релігії» [36].

У процесі навернення релігійні почуття відіграють значну роль – це не лише безпосереднє переживання сутності змінюваних станів «Я» (радість, сум, схвильованість, умиротворення, любов), але й щось більше – вони вводять у світ цінностей, уможливають їхнє осягнення. Це співпричетність буттю, переживання духовного досвіду. «Те ж відбувається і з переживанням навернення: цінність і значення цього переживання створюється тим, що воно в короткий проміжок часу виявляє перед людиною вищу грань її духовних сил ...» [8, с. 208], – зазначав В. Джемс.

Отже, релігійне навернення – певний акт надбання почуттєвого досвіду, спосіб переживання, який так чи інакше змінює долю людини. Для В. Джемса важливі наслідки релігійного навернення закріплюються у стані впевненості.

«Першою і основною рисою цих переживань є звільнення від стану пригніченості, – упевненість, що врешті-решт усе буде добре, – відчуття внутрішнього світу й гармонії ... Другою характерною рисою є почуття пізнання невідомих доти істин ... Третьою рисою «стану впевненості є почуття, що світ піддався якимось об'єктивним змінам... » [8, с. 201–202]. Також «елементом навернення є ... екстаз щастя» [8, с. 206]. Таким чином, якщо з погляду психології причиною навернення є переміщення наших потаємних, релігійних прагнень із периферії свідомості до центру, то з філософського – це зміна світоглядних орієнтирів людини.

Дослідження в царині релігійного навернення свідчать про те, що воно, з одного боку, може позитивно впливати на людину, а з іншого – призводити до проблематичних, навіть небезпечних наслідків [61]. Чи відбувається сутнісна зміна на всіх рівнях індивідуальності в цілому? У першому всебічному дослідженні американського філософа, психолога Е. Старбека [66] було отримано ряд результатів, які викликали певний резонанс; ці результати є слухними для того, щоб сформулювати проблему. Для прикладу, 75 % жінок і 60 % чоловіків, що були учасниками експерименту (70 % від об'єднаної групи), описали, що переживали «депресію, печаль, меланхолію» до навернення. Однак навернення для більшості об'єктів стало досвідом самоперетворення, який завершився в деякому сенсі «новизною життя», тріумфуванням, миром, радістю і сприйняттям життя на вищому рівні – зміною самого себе, появою альтруїстичних імпульсів. Однак після навернення почуття мали тенденцію до коливання; вони не завжди змінювали поведінку. Деякі учасники експерименту повідомили, що вони все ще продовжують боротися зі спокусою небажаної поведінки.

Пізніші дослідження вже почали враховувати взаємовідношення між наверненням, життєвими цілями й цінностями. Для того, щоб дослідити психологічні фактори, які можуть бути однозначно пов'язані з «духовними перетвореннями», Б. Зінбауер і К. Пергамент [цит. за 61] узяли групу духовних неофітів, групу, яка пережила поступові релігійні зміни та групу релігійних прихильників, які не переживали релігійних змін (усі об'єкти дослідження були

студентами із християнським віросповіданням). Дослідники вимірювали рівень стресу, життєві події, мотивацію навернення тощо. Автори вважали, що духовне навернення повинно було привести до радикальних змін особистості. Однак вони виявили, що самоідентифікація змінилась для обох експертованих груп: духовних неофітів і поступово новонавернених. Крім того, духовні неофіти повідомили, що мали до навернення глибшу тривожність і більше сприйняття особистої неповноцінності і, навпаки, після навернення – покращення своєї особистісної компетенції й духовного досвіду. Отже, результати частково підтверджують припущення К. Пергаментта щодо духовного потенціалу навернення. Вони також частково узгоджуються із твердженням, що певні типи людей можуть використовувати і використовують релігію як засіб досягнення особистісного зростання. Важливість цих досліджень полягає в тому, що вони включають питання про особистісні аспекти, які можуть змінюватись із плином часу. З іншого боку, ці дослідження є ретроспективно-перехресними. Випробовуваних просили в певний момент часу подумати про своє минуле, яке не було досліджене (зверталася увага лише на спогади). Це мало важливе значення для того, щоб з'ясувати, який тип особистостей найбільш піддається змінам унаслідок навернення. Було виявлено, що найяскравіше ці зміни відстежуються в adeptів новітніх релігійних рухів.

Т. Роббінс і Д. Ентоні [цит. за 61] подають перелік позитивних змін, які були задокументовані під час дослідження приналежності людей до нових релігійних рухів. У цей перелік включені: припинення незаконного використання наркотиків, оновлені професійні інтереси, послаблення невротичних проблем, запобігання самогубств, зниження аномії й моральної розгубленості, посилення соціального співчуття та відповідальності, самореалізація, зменшення психосоматичних симптомів, уточнення его-ідентичності тощо. У подальших дослідженнях Б. Кілбурн і Дж. Річардсон [цит. за 61] порівняли участь у нових релігійних рухах із курсом психотерапії. Вони звернули увагу на те, що проходження курсу терапії й участь у новому релігійному русі надають людині нову позитивну індивідуальність і нове відчуття сенсу життя. Вони навели ряд

досліджень новітніх, нечисленних релігійних груп, учасники яких, в основному, піддалися змінам на рівні поведінки. Однак хоча ці результати вражають, проте, на жаль, не включають у себе багато важливих моментів, зокрема тих, що стосуються особистісних рис. Швидше за все, більшість із цих результатів фіксують процес релігійного навернення на рівні цілей, поведінки та змін у самоідентифікації.

Процес релігійного навернення характеризується різноманітною гамою почуттів. Спершу певний дисонанс у когнітивній структурі особистості викликає дисгармонію. На цьому етапі переважають негативні релігійні почуття: стан апатії, тривоги, страху, провини, які виникають унаслідок розбалансованості ціннісних установок, зіткнення протилежних уявлень, бажань тощо. Згодом релігійні почуття активізують процеси саморефлексії та самопізнання людини, виступають рушійним фактором задіяння її особистісних структур, зміни системи їх смислів і значень.

Духовний потенціал релігійних почуттів найяскравіше відстежується у стані святості. Під святістю В. Джемс розумів такий стан свідомості, де переважають релігійні почуття, які стають ядром духовного життя й починають визначати всю життєдіяльність людини. «Святою людиною можна назвати ту, яка у своїй діяльності керується релігійним почуттям» [8, с. 220]. В. Джемс «змальовує» загальний для всіх релігій портрет такого носія святості, у якого Віра, Надія, Любов, синтезуючись, перетворюючись у єдиний сплав, формують духовність. Святість включає в себе такі моральні основи, дотримання яких у загальнолюдських масштабах могло б змінити світ. Роль святих для світу полягає у створенні й розповсюдженні добра, моральнісних чеснот. Святі вносять у життя паростки нового, вищого життя. Французький філософ Е. Бутру зазначав, що «святість, оскільки вона надихається релігійним началом у власному розумінні цього слова, збільшує у світі суму моральної енергії, доброти, гармонії і щастя» [4, с. 281]. У цьому полягає її «практична цінність» для людини і світу.

Релігійні почуття розширюють внутрішнє життя людини, сприяючи створенню нових сфер прояву її сутнісних сил. В. Джемс розглядав святого, насамперед, як глибоко мужню

людину, яка зважилася на «ризик віри». Святий любить людину не за її гідність, а тому, що вона людина, і завдяки своїй людській природі є зосередженням особливого роду духовності, особливого роду невидимої сили, здатної навіть «марну душу» повернути (іноді незадовго до кінця її життя) до релігійних почуттів і моральної наповненості внутрішнього «Я». Святі мають дивовижну здатність впливати на інших, запалювати їхні душі, надавати їх життю сенс і значимість. Власне, стан святості відкриває нові смислові можливості – діючи відповідно до них, її носій реалізує свою людську сутність.

Таким чином, почуттєвий досвід святого інтегрує духовні домінанти в систему моральнісних орієнтирів, у систему розуміння самого себе, виступає засобом самоконструювання себе як духовної особистості. Більше того, вирізняючись кумулятивним ефектом, цей досвід сприяє формуванню людяності. Виходячи з вищезазначеного, можна сказати, що релігійні почуття є безпосередньою складовою антропологічної стратегії, її генеруючим ядром.

Однак прояви святості не застраховані від крайнощів. В. Джемс підкреслював: «Для того, щоб життя не ухилялося від рівноваги, необхідно, щоб сильні почуття супроводжувалися настільки ж сильною волею, щоб сильна воля з'єднувалася з могутніми інтелектуальними здібностями, а останні доповнювалися здатністю до великої любові» [8, с. 274]. У цьому контексті В. Джемс прагнув з'ясувати сутність релігійного фанатизму, вважаючи, що в цьому випадку порушується рівновага між чуттєвою й інтелектуальною сферами. Коли почуття і воля домінують над раціональністю, тоді набожність переходить у фанатизм. Отже, В. Джемс порушує питання про формування культури релігійних почуттів, яка б унеможливила патологічні форми їхнього прояву. У цьому контексті цілком слушною є думка Є. Торчинова: «Насправді існує один простий і дуже ефективний критерій віднесення тих чи інших станів до трансперсональних чи до патологічних. Якщо переживання цього стану (чи цих станів) призводить до деградації (психологічної, фізичної, соціальної, професійної, інтелектуальної) особистості, то його варто віднести до патологічних. Якщо такої депривації не відстежується чи ж, навпаки, трансперсональний досвід стимулює

творчий розвиток і реалізацію особистості, то його, безперечно, не можна віднести до психопатології» [40, с. 38].

Отже, релігійні почуття оприявнюються у процесі відношення (оскільки релігійні почуття є почуттями когось про когось, або щось), фіксуючи напруженість антропологічної ситуації, яка має здатність до акумуляції та зростання. Прояви релігійних почуттів корелюються рівнями емпатії, значущим контекстом дій людини, феноменом відповідальності, які, з одного боку можуть сприяти цілісному духовному розвитку людини, а з іншого – призвести до втрати її самоідентичності, оскільки, втрачаючи свій сакральний статус, вони починають виконувати невластиві їм функції.

Перші спроби осмислення релігійних почуттів були здійснені в межах християнського богослов'я, яке розглядало почуття як певний відгук людини на божественне одкровення. Переважна більшість богословів вважають, що релігійні почуття притаманні людині одвічно, тобто вони є вродженими. Однак вони укорінені в внутрішньому житті людини й тому пов'язуються з сердечністю, духовністю. Джерелом релігійних почуттів, з одного боку, є Бог, який часто ідентифікується як нескінченність, а з іншого – діяльністю людини, яка має характер Богопричетності й абсолютної залежності від Нескінченного. В цьому контексті вони діалогічні, оскільки в них фіксується результат комунікації між людиною та Абсолютом. Прояви релігійних почуттів доволі різноваріативні; вони не лише пригнічують людину, але й возвеличують (приміром, любов, благоговіння тощо). Релігійні почуття неможливо штучно викликати; вони пов'язані з відчуттями Божої присутності; це почуття присутності божественного в житті є щось зовсім інше, яке має сенсожиттєвий вимір.

Таким чином, релігійне почуття, акумулюючи духовний та моральний досвід людини, є багаторівневим, поліфункціональним феноменом, включеним в широкий світоглядний план її свідомості і поведінки. Релігійні почуття, з одного боку, наповнюють існування людини певним сенсом, а з іншого – прилучають людину до нескінченного. Саме релігійні почуття вловлюють ті відтінки вчинків, ситуацій, які «холодний»

розум просто не помічає; вони ж є потужним стимулятором тих чи інших дій, перекладу намірів у конкретні вчинки.

Функціональна специфікація релігійних почуттів формується як результат переживання взаємовідношення «людина- священний об'єкт», який часто персоніфікується, оприявлюючись як релігійні уявлення. Релігійні уявлення охоплюють різноманітні образи надприродної реальності. Центральне місце в системі цих уявлень посідає образ Бога. Цей образ конструюється у процесі взаємодії людини із довкіллям як система значень та сенсу, якими особа наділяє Бога. У свідомості більшості віруючих його образ представлений полярними рисами. Найважливіші зміни, що відбуваються у віруючій людині, – це персоніфікація образу Бога. Відбувається це шляхом вступу в духовний контакт з Богом з метою прохання про допомогу, обговорення своїх бажань, проблем тощо. Після такого спілкування всі подальші події у своєму житті віруючий інтерпретує як відповідь чи допомогу Бога. Характерним є також той факт, що для кожного віруючого персоніфікація буде суб'єктивною і залежатиме від ситуації та особистих потреб віруючого. Наприклад, «Бог-суддя» - в ситуації необхідності оцінити свої дії, переосмислити певну ситуацію, знайти виправдання своїй поведінці чи, навпаки, критично оцінити її. В такому випадку людина буде формувати в уяві саме такий образ, який створить умови для переоцінки ситуації і відчуття свого роду впевненості та стабільності положення.

Форми вияву релігійних почуттів є результатом діалогічного, духовного спілкування людини з Богом, які залежать від ситуації (мають ситуаційний характер) та особистих потреб релігійної людини. Людина, співвідносячи себе, свої вчинки з персоніфікованим образом Бога (Бог-любов, Бог - караючий суддя тощо) переживає ці відносини і тим самим індивідуалізує релігійні почуття, співвідносить свою поведінку і життєві принципи з морально-етичним взірцем. Релігійні почуття, формуючи певний психічний стан, тісно пов'язані з індивідуальними особливостями особистості та відображають узагальнюючу характеристику її активності. З одного боку, релігійні почуття виступають внутрішньою діяльністю людини, з

іншого – мають зовнішнє вираження, в якому виражається форма відношення до царини Божественного.

На сьогодні серед наукового загалу існують різні точки зору щодо впливу релігійних почуттів на психічне здоров'я людини: одні вважають, що вони сприяють духовному зростанню особистості, інші, навпаки, вважають, що вони деструктивно впливають на людину. По-перше, релігійні почуття сприяють розвитку особистості, наростанню людського в людині, (в цьому разі вони сприяють психологічній цілісності особистості, не призводять її до однобічного розвитку); по-друге, якщо релігійні почуття формують дезадаптивність в суспільстві, сприяють депривації людини та позбавляють її інтросуб'єктивного спілкування. Ці прояви релігійних почуттів найяскравіше проявляються під час навернення. При цьому, в процесі навернення релігійне почуття - це не тільки безпосереднє переживання сутності змінюваних станів «Я» (радість, сум, схвильованість, умиротворення, любов), але й щось більше - вона вводить в світ цінностей, уможлиблює їх осягнення. Це співпричетність буття, переживання духовного досвіду.

Отже, релігійні почуття, це, по-перше, безпосереднє переживання, в якому відображається відчуття певного душевного стану й набуття чуттєвого досвіду в системі «людина-Абсолют», по-друге, вираження, в якому здійснюються різні форми експлікації внутрішніх станів і процесів, по-третє, осмислення, в якому розгортається внутрішня робота самосвідомості по усвідомленню душевних станів і всієї екзистенційної ситуації.

Розділ 4.

РЕЛІГІЯ ЯК СУСПІЛЬНО-ФУНКЦІОНАЛЬНЕ ЯВИЩЕ

4.1. Релігія як світоглядна основа подолання суперечливого дуального існування людини

В основі процесу соціалізації людини лежить усвідомлення нею дуальності власного існування. Адже, вона, з одного боку, як і будь-яка тварина, має організм, який об'єктивно підпорядкований фізіологічним і біологічним умовам життя. Але, з іншого - у людини є два начала: природне і розумне. Тому, вона, на відміну від тварин, має духовність, яка дозволяє їй усвідомити сутність свободи, розуміння ідеалів добра, справедливості, краси, істини тощо. В житті людини, згідно філософської точки зору, визначальними є саме свідомість і самосвідомість, оскільки вони дозволяють контролювати інстинкти і власну тілесну поведінку.

Дуальність існування людини полягає в тому, що вона одночасно є частиною природного світу, а з іншого - є істотою соціальною. Відповідно, вона об'єктивно змушена пристосовуватись як до природних законів, так і до соціальних, тобто, жити в умовах суперечливого дуального буття. Звідси і індивідуальна, і соціальна потреба пошуку тих засобів, які б могли цю суперечність у якійсь формі подолати, «зняти». Оскільки сутнісною характеристикою людини і її місця в бутті виступає наявність у структурі її психіки елементів раціонального і ірраціонального, то це створює можливість індивіду діяти на засадах «конструктивного принципу», тобто не задовольнятися наявним буттям, а з допомогою розуму творити нову реальність, створювати світ у форми необхідного для життя. Однією із світоглядних форм вирішення цієї проблеми є релігія. «Можна говорити, - слушно зауважує С.Пролеєв, - що релігія у своєму онтологічному смислі є «занурення» в проблему буття (в буття, яке стало проблемою для людини) і певне її вирішення» [16, с. 64].

Релігія використовує здатність свідомості людини в уяві вийти за межі власного фізичного існування, що дозволяє «конструювати», зокрема, картину потойбічного світу і трансцендентних сил. Більше того, надаючи людині пріоритет потойбічного вічного життя, вона тим самим виводить існування особистості за межі форм земної життєдіяльності, які є спільними як для тварин, так і людей. В більшості релігійних учень людина оголошується безсмертною, оскільки вмирає лише тіло, а душа існує вічно. Тому, до прикладу, у християнстві людина, на відміну від міфологічного світогляду, вже розглядається не як якесь нижче створіння відносно надприродних істот, а вже як істота створена «за образом та подобою» Бога. Засобом цього релігійний феномен виступає специфічним засобом подолання конечності людського життя і утверджує самоусвідомлення особистості як безпосереднього учасника вселенського буття. «Суть релігії, - слушно зауважує релігієзнавець А.Колодний, - саме у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над собою, робить з неї дещо нове, вселенське» [10, с. 4].

Варто зазначити, що виникнення та утвердження релігійного світогляду було свого роду революцією. Адже вона проголосила новий тип духовності людини. Відтепер існування предметно-речового світу для віруючої людини постає лише як «зовнішня видимість» більш функціональної для неї реальності – духовного світу. Найвищим критерієм земної реальності проголошується духовність. Відповідно, рішення всіх, у тому числі і нагальних життєвих проблем людини, можна перенести в іншу сферу – сферу духу. Цим самим визнається дуальність існування людини, оскільки вона вже має не тільки смертне тіло, а, що саме найголовніше – безсмертну душу. Тому вона є істотою насамперед «духовною». Релігія у масовій свідомості людей утверджує принципово нову систему відносин «людина – вселенський Бог», яка набуває вертикального характеру. Вона переглядає та переосмислює на нових методологічних засадах роль та значення фізичної та духовної діяльності індивіда. В результаті кардинально змінюються уявлення про сутність життя і смерті людини, сенс людського існування, зміст добра і зла, гріха і покарання за нього, обов'язкової винагороди за добрі

вчинки в цьому чи потойбічному світі. Ці поняття із сфери буденності піднімаються до загальнолюдських, універсальних цінностей, які базуються на віковому народному досвіді, на кращих досягненнях світових культурних традицій людства. До прикладу, язичник розглядав добро лише як власне особисте конкретне благо, або як благо для власного роду. Через те, він, заради власного добра, мав повне моральне право робити іншому зло. І тому стримати його від нанесення зла іншій людині могла тільки реальна загроза відплати за це з боку сильнішого. А ось християнин, на відміну від цього, не повинен робити зло іншому вже тільки тому, що воно само по собі є злом, формою гріха. Більше того, за нанесення зла християнину обіцяно обов'язкове покарання з боку трансцендентних сил в цьому житті чи потойбічному. Таким чином, релігія в доступній формі давала індивіду прості відповіді на дуже складні питання людського суперечливого двоїстого буття. До них, в першу чергу, необхідно віднести проблеми сенсу і мети людського життя, діяльності особистості. Це також і проблеми, які пов'язані з походженням Всесвіту, Землі, суспільства, суті самої людини, її цінностей, потреб і тощо. Тому, за відомим висловом К.Маркса, (і тут з ним не можна не погодитися) релігія виступала як «загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум, його логіка в популярній формі, його спіритуалістичне питання честі, його ентузіазм, його моральна санкція, його урочисте доповнення, його загальна основа для вирішення і виправдання».

Суспільство і релігію не можна розглядати як рівноцінні частини, оскільки релігія є його специфічною підсистемою. Вона, образно кажучи, органічно «вплетена» в соціальні відносини або накладається на них. Тому релігія існувати поза суспільством не може. Хоча, при цьому потрібно пам'ятати і те, що характер та ступінь зв'язку, рівень взаємодії суспільства з релігією на різних історичних етапах розвитку неоднакові. Це пояснюється тим, що суспільство в своєму розвитку еволюціонує від стану цілісності (первісне суспільство), в якому були злиті в одне ціле всі форми його духовної життєдіяльності, до стану, в якому соціальне ціле виступає як єдність в багатоманітності. Тому в ранньородовій спільноті не могло бути співвідношення суспільства і релігії як цілого і його частини, оскільки вірування були його якісним

станом, суттю. Лише значно пізніше релігія почала виступати специфічною підсистемою такого системного утворення як суспільство. Об'єктивно це відбулося в результаті спеціалізації і диференціації самих форм суспільного життя, що зумовило виникнення соціально-структурованого суспільства і, відповідно, державних форм управління. Тому в повному обсязі говорити про релігію як суспільно-функціонуючий феномен можна лише стосовно більш пізніх епох історії людства, коли аналіз його взаємодії з суспільством можна провести з урахуванням результатів соціальної диференціації. Іншими словами, структура і соціальні функції релігії чітко прослідковуються тільки в достатньо розвиненому суспільстві, де зазначений феномен взаємодіє з іншими структурними компонентами соціуму.

4.2. Функціональність релігії

В житті суспільства релігія перш за постає в якості суспільно-функціонуючого явища, оскільки задовольняє цілий ряд суспільних та індивідуальних потреб. «Функціональність релігії в її філософсько-соціологічній експлікації, - слушно зазначає М.Бабій, - можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні і інституційні) задовольняти специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот, соціуму, і які на практиці реалізуються через інтегративну сукупність конкретних функцій» [2, с. 6]. Реалізація суспільної функціональності релігії, насамперед, виявляється в її активній дії, яка упорядковує певний вид соціальних відносин і реалізується саме в процесі взаємодії релігійних суб'єктів і об'єктів. Через те функціонування релігії в суспільстві виступає як специфічна активність релігійного суб'єкта у процесі об'єктивізації релігійних ідей, поглядів через сукупність релігійних та позарелігійних дій. Основною формою реалізації суспільної функціональності релігії в соціумі виступають релігійні інституції та організації, функції яких охоплюють тією чи іншою мірою всі сфери суспільного життя. Репрезентуючи

релігію, яка постає як всезагальність, такі організації слугують утвердженню суспільного буття людини, оскільки формують в ній колективне начало через надання їй спільного трансцендентного ідеала, який охоплює весь універсум сутності і існування особистості. Релігійна діяльність реалізується на різних рівнях, від чого залежить вплив тих чи інших суб'єктів релігії на релігійний процес. Щоправда, у реальному житті діяльність релігійних організацій не завжди зводиться власне до релігійних дій, оскільки багато видів релігійної діяльності (індивідуальної, колективної) прямо не завжди мають чітко виражений релігійний зміст, наприклад, миротворча чи благодійна діяльність.

Суб'єктами функціонування релігії виступають активно діючі особи. Насамперед, це священнослужителі, миряни, а також релігійні спільноти людей та релігійні інституції й організації. Щодо об'єктів такої діяльності, то ними є насамперед Бог (в більшості конфесій), надприродні сили, святе, священне. Також об'єктами є суспільні явища та процеси, на які спрямована діяльність релігійних суб'єктів. На практиці суспільна функціональність релігійного комплексу реалізується саме в процесі взаємодії релігійних суб'єктів і об'єктів. Реалізація віруючої людини як суб'єкта релігії можлива на трьох рівнях. Перший рівень є функціональним. Він притаманний тим суб'єктам, які ведуть активну релігійну діяльність (чернецтво, духовенство, члени церковних рад, релігійні об'єднання, релігійні організації). Другий рівень характерний мирянам, які беруть безпосередньо активну участь в релігійній діяльності. По суті це актив парафій. Третій рівень відповідає віруючим по традиції, які в основному опосередковано беруть участь в релігійних заходах. Це пасивна частина релігійної громади.

Варто зазначити, що суб'єктами релігійної діяльності є віруючі протестантських церков. А ось в православ'ї миряни часто є якимсь додатком, а не основою Церкви. Хоча вона повинна бути поєднання кліру і мирян. Через те, більша частина сучасних богословів закликають змінити ставлення кліру до мирян.

Звичайно, у реальному житті суб'єкти і об'єкти функціонування релігії змушені співіснувати у діалектичній єдності. Така єдність пояснюється двома основними чинниками.

По-перше, суб'єкти релігійності ніколи не діяли в якомусь абстрактному просторі, а, навпаки, в цілком конкретних умовах певної держави, суспільства, колективу. Відповідно, на них суттєво впливає рівень розвитку культури соціуму, суспільних відносин, економіки і тощо. По-друге, суб'єкти у своїй діяльності зазнають не лише підтримки своїх прибічників, які поділяють їх погляди і наміри, але й протидію інших суб'єктів, які не згодні з їхніми конфесійними поглядами та діями. За таких умов (і підтримки, і протидії) суб'єкт релігії закономірно сам стає об'єктом релігії, оскільки на нього поширюється дія інших конфесійних сил. Так, православний віруючий може бути об'єктом діяльності, наприклад, для протестантів, які проводять з ним роботу з метою зміни його конфесійної належності. Очевидно, що суб'єктом для мирян, насамперед, є його одновірці. Саме через це в багатьох конфесіях й існує негативне відношення до безрелігійних людей або віруючих іншої конфесійної належності, оскільки вони не виступають для них в якості суб'єктів. Звідси і конфлікти на релігійному ґрунті. Так, згідно з результатами опитування, проведеного соціологічною службою Центру Разумкова (17-21 січня 2020 року), громадяни України найчастіше відносять себе до вірних Православної церкви України (34%). До Української православної церкви (Московського патріархату) себе віднесли 13,8%, до Української греко-католицької церкви 8,2%, до Протестантських та Євангелічних церков 0,7%, до Римо-католицької церкви 0,4%, до інших релігій та конфесій 0,6%. Значна частина опитаних (27,6%) вказали, що вважають себе православними, але не відносять до якоїсь церкви. 8,8% не відносять себе до жодної з конфесій, а ще 5,6% визначили себе як невіруючих [11].

Оскільки миряни різних конфесій не завжди вбачають один в одному самодостатнього суб'єкта, то на цьому ґрунті часто виникають конфлікти. Для більшості з них характерно те, що вони виникають в результаті міжконфесійного спілкування, яке має характер вертикалі (старший – менший). Хоча для відношення «суб'єкт – суб'єкт» притаманне спілкування саме по горизонталі, що свідчить про рівноправність відносин. Так, нині існують гострі протиріччя в українському православ'ї між ПЦУ і УПЦ МП. УПЦ МП, вбачаючи в ПЦУ конкурента, навіть після

надання ПЦУ Томоса патріархом Константинопольським Варфоломієм I і Священним синодом Константинопольської православної церкви (6 січня 2019 р.) продовжує стверджувати про її неканонічність. Хоча, по великому рахунку, великий сумнів має канонічність самої УПЦ МП.

Форми та зміст системи реалізації суспільної функціональності релігії мають історичний характер і еволюціонують залежно від наявності у соціальному просторі сакральних й секуляризаційних компонентів. Еволюція змісту і форм такої реалізації релігії в процесі соціогенезу об'єктивно веде до істотного звуження сфер її реалізації, що відображається переходом з інституційного рівня на особистісний і ментальний, зумовлює її приватизацію. Нині ряд Церков, які діють в українському суспільстві, починають усвідомлювати потребу зміни власної функціональності в соціумі, що, відповідно, вимагає перегляду наявних форм і методів її реалізації. «Традиційно виконуючи притаманні їй функції, які закріпилися за нею історично, - зазначає релігієзнавець Л. Филипович, - релігія змінюється, якщо хоче бути впливовою в житті людини і суспільства. І це відбувається не за рахунок догматичних чи культових новацій, а завдяки пристосуванню, адаптації, вживанню, оприсутненню релігії в нових історичних соціально-політичних і духовних умовах» [18, с. 61].

Функціональність релігійного комплексу потрібно розглядати як продукт єдиної цілісної системи. Такий методологічний підхід дозволяє упорядкувати і класифікувати наші знання про окремі функції релігії, знайти критерії, на основі яких їх можна згрупувати, систематизувати по рівнях реалізації. Реалізація такого підходу дозволить глибше зрозуміти зміст кожної функції релігійного комплексу, проникнути в її сутність, проаналізувати їх взаємозв'язок та взаємодію в загальній системі функціональності. Адже, пізнання будь-яких явищ світу є малоефективним, якщо воно обмежується лише рівнем одиничності, оскільки такий підхід не прагне за окремими елементами виявити систему.

Щодо суспільної функціональності релігії, то вона є системним явищем. В цій системі функції релігійного комплексу структуровані в координаційну й ієрархічну єдність, яка має

конфесійну визначеність і направленість, оскільки реалізується через діяльність релігійних інституцій та організацій, окремих віруючих. Систему такої функціональності, виходячи з її соціальної ролі в суспільстві, можна звести до координаційної та ієрархічної системи, головними структурними елементами якої є світоглядно-сенсові, ціннісно-регулятивна, соціально-організаційно та комунікативно-трансляційна підсистеми.

Системоутворюючим елементом всієї системи функціональності релігії виступає світоглядно-сенсові підсистема, оскільки вона, даючи людині відповідь на питання про сенс життя в цьому і потойбічному житті, цим самим зумовлює зміст її діяльності, надає цілісності й єдності всім структурним елементам означеної системи, виступає її інтегративним началом. Займаючи в ієрархії елементів даної системи провідне місце і, відповідно, знаходячись у корелятивному зв'язку з іншими функціями системи, вона надає їм відповідної світоглядно-конфесійної орієнтації.

Ціннісно-регулятивна підсистема, маючи певне світоглядно-конфесійне наповнення, пронизує всі інші елементи системи функціональності релігії (соціально-організаційну, комунікативно-трансляційну підсистеми), надає їм організаційної цілісності, формує відповідне релігійне ціннісне ставлення до предметів і явищ життя і тим самим зумовлює конкретну систему координат життєдіяльності віруючих людей. Найвищою цінністю проголошується Бог (християнство, іслам), який постає як абсолютна цінність.

Соціально-організаційна підсистема функціональності релігії постає історично необхідною у процесі досягнення єдності світу і зміцнення солідарності людей на засадах, визначених релігією кінцевих сенсів існування природи, суспільства і, відповідно, людини. Її суспільна реалізація відбувається через сукупність функцій (інтегративна, стабілізаційна, легітимна, регулятивна та ін.), які забезпечують певну стабільність і стійкість в першу чергу системи релігійної діяльності. Так, інтегруюча функція релігії реалізується в здійсненні нею соціальної консолідації членів релігійних спільнот на основі притаманних їй трансцендентних цінностей. Варто зазначити, що

така функція проявляється не тільки в об'єднанні віруючих, але й на рівні інтегрування спільнот в систему суспільного як цілого.

Комунікативно-трансляційна функціональність релігії у своїх конкретних виявах (нормативна, виховна, пізнавальна, інформативна та ін.) відіграє важливу роль у процесі соціалізації індивіда, включення його в соціальну діяльність, оскільки специфічними методами адаптує його до конкретно-історичного, соціокультурного середовища. Ця підсистема функціональності релігійного комплексу певною мірою є результуючою таких його соціальних функцій як культууроформуєча і культурозберігаюча. Адже релігія є невід'ємною частиною загальнолюдської культури. В історичному контексті вона була важливим фактором, який сприяв розвитку духовної культури людства. Її елементи тією чи іншою мірою притаманні культурним надбанням цивілізації. В певні часи, наприклад, в епоху середньовіччя, західноєвропейська культура була детермінована християнством.

Очевидно, що зумовлена релігійним світоглядом конфесійна комунікація, на відміну від світської, має свою специфіку, оскільки здійснюється у двох вимірах – «вертикальному» та «горизонтальному». «Вертикальний» постає як спілкування людини з трансцендентним світом, з Богом та іншими потойбічними силами. Для релігійної людини віра в Бога зачіпає лише індивідуальні переживання і тому не зводиться лише до формулювань церкви, а тим більше її опонентів. Для нього релігія постає не просто сукупністю окремих елементів, які не піддаються раціональному осмисленню. Для мирянина це перш за все особисте, внутрішнє переживання Бога, в якому ці елементи тільки і отримують свій специфічно релігійний» (тобто такий, що не збігається зі світським) зміст. Спілкування з Богом для віруючої людини є головною метою та засобом її діяльності в процесі богослужіння. Таке спілкування в основному здійснюється в молитовному будинку, який є «місцем зустрічі між Творцем і людьми».

Нині частина конфесій активно практикує релігійну комунікацію і поза самою релігійною громадою чи церквою, що виявляється у формі місіонерської діяльності. Так, віруючі певних конфесій (зокрема, протестантського напрямку) відвідують

громадян за місцем проживання чи масових зібрань з метою поширення релігійної інформації і, відповідно, залучення їх до діяльності своєї релігійної громади. Такі бесіди, як свідчить практика, часто починаються із загальної інформації про життя у світі, про існуючі в ньому проблеми та їх причини виникнення. Після цього зачіпається світоглядна проблематика, яка має безпосереднє відношення до конфесії, яку репрезентує ця віруюча людина. Такі миряни мають потребу в постійному спілкуванні з людьми, обміні світоглядною інформацією, поширенні свого релігійного досвіду.

Загалом, релігійний комплекс, як специфічна підсистема суспільства, має свою визначену суспільну функціональність. Але, вона значною мірою є відображенням функціональностей його основних структурних елементів. Тому за певних умов функціональність того чи іншого елемента системи може бути домінуючою і характеризувати всю систему. Такий елемент може визначати чи обмежувати вияви інших складових частин. Для прикладу, в умовах середньовіччя для католицизму однією із основних соціальних функцій була ідеологічна. Справі її реалізації слугувала вся сукупність інших функцій, зокрема легітимно-розлегітимізуюча, інтегративно-дезінтегративна та інші, які по своїй суті є елементами соціально-організаційної функціональності релігійного комплексу. В той же час потрібно пам'ятати, що питання про домінування, детермінацію будь-якого структурного елемента означеного комплексу значною мірою є дискусійним, оскільки вони взаємопов'язані, і по відношенню один до одного можуть виконувати функцію каталізатора. Тому у зазначеному контексті кожний основний структурний елемент виконує властиву йому функцію, і лише всі вони разом створюють суспільно-функціонуючий релігійний феномен. Тому в такій ситуації важко говорити про однозначний характер функціональності всієї сфери релігійної діяльності як підсистеми релігійного комплексу. Так, для культової діяльності характерною є світоглядно-сенсотвірна і ціннісно-регулятивна функціональність. Адже головною метою богослужінь, літургій, релігійних обрядів і свят, молитв, сповідей і т.д. є актуалізація змісту віровчення, переведення його в площину «керівництва до дії» для віруючих. Але це можливо тільки тоді, коли таке

віровчення стане цінністю для людини в практичному вимірі. При цьому не потрібно забувати і той факт, що й сама релігійна група не є однорідною. Тому й рівень реалізації її функціональності різний. Так, активні віруючі в основному себе реалізують на світоглядно-сенсаційному рівні, пасивні – ціннісно-регулятивному, соціально-організаційному, комунікативно-трансляційному. Це значною мірою характерно для православ'я, католицизму. А ось протестантизму, неорелігіям більшою мірою властива світоглядно-сенсаційна і ціннісно-регулятивна функціональність. Щодо позарелігійної діяльності релігійних груп, то їй в першу чергу притаманна соціально-організаційна і комунікативно-трансляційна функціональність, оскільки на такому рівні вирішуються проблеми економіки, держави, освіти, екології, благодійництва і т. д. Для прикладу, свідки Єгови намагаються вирішити проблему бідності, причини кризи у сільському господарстві, проблеми оподаткування, навіть піклуються про зміни у погоді нашої планети і т. д.

Очевидно, реалізація загальної системи суспільної функціональності релігії на макро- і мегарівні можлива лише через поєднання з мікрорівнями, адже носієм релігійності, в першу чергу, все-таки є конкретна віруюча особистість. Через те, мікрорівень є невід'ємною складовою макрорівня, який, в свою чергу, виступає складовою мегарівня реалізації функціональності релігії. І в цьому плані спостерігається прямо пропорційна закономірність: чим нижче рівень реалізації функціональності релігійного комплексу, тим вище ступінь релігійності осіб, які до нього входять. В принципі це пояснюється рівнем «інтимності відносин», а також дієвістю контролю за поведінкою самих віруючих. Зрозуміло, що це характерно в першу чергу для мікрорівня, де члени релігійної громади особисто знають одне одного, а тому і мають життєву потребу спілкуватися між собою не тільки під час спільних богослужінь, але й за їх межами. Тим більше, що в цьому процесі часто вирішуються і зловідомі життєві проблеми.

При аналізі системи суспільної функціональності релігії потрібно не забувати про те, що її реалізація має амбівалентний характер, що відображається на змісті і формах реалізації цих функцій. Так, щодо членів своєї релігійної громади вона виконує

інтегративну функцію, оскільки сприяє їх об'єднанню. А ось по відношенню до людей, які не поділяють таке вірування – дезінтегративну функцію. Звідси причина часто ворожого відношення людей іншої вірі.

Розвиток суспільства зумовлює зміну способу життя людей. «Повсякденність віруючої людини доцільно розглядати як модус соціального буття, що включає буденну релігійну свідомість, релігійні практики, життя в релігійній громаді в координатах релігійних відносин і комунікацій» [4, с. 59]. Нині віруючі змушені пристосовуватися до нових умов. Вони користуються досягненнями сучасної науки і техніки, інформатики, хімії, медицини, фармакології тощо. Тому у своєму буденному житті більшість віруючих змушена відступати від певних церковних канонів. Церква на такі нові віяння змушена реагувати. Для цього змінюються усталені нею життєві норми та правила. Але, ця реакція часто має запізнілий характер. Зокрема, про це свідчить досить розповсюджене серед православних мирян явище так званого «подвоєння мислення». Воно проявляється в тому, що віруючі по одному себе ведуть під час богослужіння в храмі. І зовсім по іншому на роботі, дома. Це наглядно ілюструє поведінка багатьох православних жінок. Так, вони на роботі повною мірою використовують косметику, одягають штани, кольоровий одяг. А ось в храм вони йдуть без косметики, з покритим хустками головами. Для сучасних православних притаманна світська реалізація поза релігійних духовних потреб. Це відбувається завдяки знаходженню в середовищі невіруючих людей і виявляється у зацікавленні різноманітними світськими світоглядними системами, досягненнями масової культури і навіть знайомства з іншими релігіями. Таким чином, релігія вже не визначає всі сфери життя віруючих, що свідчить про звуження її суспільної функціональності. Нині більшість з них задовольняє свої духовні потреби поза храмом у секуляризованій формі. Цьому слугує ще й те, відбувається процес посилення секуляризації церковно-релігійного середовища, деформації морального ідеалу священнослужителів і як наслідок в суспільстві дискредитується роль Церкви як носія моральності і духовності.

Очевидно, що церковні ієрархи усвідомлюють цю ситуацію. Тому бачимо спроби священників витлумачити через служіння Богові, служіння суспільству, як одну із складових спасіння соціальну та політичну активність, патріотизм віруючих. Якщо раніше наголос робився на індивідуальному спасінні кожного віруючого, заохочувався аскетизм, відхідництво від суспільства, справді праведне життя визнавалося лише за ченцями, то нині, завдяки зміні орієнтацій сучасного віруючого на світ, а не пропаговане Церквою потойбіччя, просто із-за неможливості бути не включеним в суспільний організм, православні богослови намагаються пристосувати вчення Церкви до сучасних умов. Це свідчить про поглиблення процесу трансформації функціональної природи релігійного комплексу. Так, з одного боку відбувається процес адаптації багатьох моментів віровчення до потреб сучасного віруючого. З іншого – розширюється суспільна функціональність релігії включення у сферу власної діяльності духовно-моральних, політичних, економічних, правових, медико-біологічних, благодійницьких, екологічних та інших проблем. Відповіддю на питання щодо місця і ролі Церкви у сучасному суспільному житті стали соціальні вчення та доктрини християнських Церков. В них вже говориться не лише про особисту поведінку віруючих, а й про обов'язок християнина щодо суспільства в цілому. Тобто, піднімається питання соціальної відповідальності мирян.

Соціальні доктрини, виходячи з конфесійного уявлення про людину та її гідність, покликані дати основні методологічні принципи, які орієнтуватимуть віруючих в якості громадян у соціально-політичному світі. Нині християнські Церкви проголошують про необхідність взяти на себе функцію захисту прав і свобод громадян у тих випадках, коли державні структури своєю діяльністю (чи бездіяльністю) погіршують соціально-економічне становище віруючих та інших громадян, обмежують задекларовані конституційні права та свободи особистості. В цьому плані характерною є діяльність протестантських церков, котрі завжди займали активну позицію у справі соціального служіння. Таке служіння вони розглядають як свідчення осмисленості свого земного існування, пошуків найефективніших засобів практичної реалізації християнських заповідей. Звідси і

масштабна соціальна активність протестантських громад, котра проявляється у всіх сферах життя.

Католицька церква також прагне зробити своїх вірних повноправними учасниками процесу управління державою і суспільством. З цією метою вона продовжує пошук нових і змістовніших форм участі в громадському житті громадян-християн та нехристиян. Такий підхід був узаконений рішеннями Другого Ватиканського собору (1962-1965 р.р.). В його документах, зокрема зазначено, що «миряни не повинні відмовлятися від участі в громадському житті, в економічній, соціальній, законодавчій, адміністративній та культурній сферах, маючи на меті на особистому та державному рівні пропагувати суспільне благо». Тому обов'язком католика є пропаганда та захист таких суспільних цінностей як громадський порядок і мир, свобода і рівність, повага до людського життя та довкілля, справедливість та солідарність. Тому в сучасних умовах римо-католицька церква не тільки закликає своїх вірних мати справу зі світом, але й намагається сприяти їх «входженню у світ». Ієрархи католицької церкви наголошують, що несправедливість, визиск, неuczтво, які в межах суспільства нерідко консолідуються у справжні «структури гріха», є великими ворогами людини, бо вони впливають на моральну поведінку людини, позбавляють її гідності особи, перешкоджають їй здійснити своє покликання». Такий підхід свідчить про подальший розвиток процесу змирення функцій католицької церкви, що проявляється в її орієнтації на вирішення світських проблем, трансформації релігійної свідомості в сторону заміни ортодоксальних уявлень на світ і людину науковими.

Щодо позиції сучасного православ'я в цьому плані, то вона є більш консервативною. Так, російське православ'я по великому рахунку прагне протистояти процесу протестантизації християнства, а тому оцінює власну ортодоксальність як цілковито позитивне явище. Тому має місце його політизація, перетворення РПЦ на інструмент глобального геополітичного впливу Кремля. Звідси і прагнення патріарха Кирила бути першим у православ'ї.

У православному світі є ієрархи, які потребу постійного оновлення форм і методів церковного життя, проведення діалогу

з «зовнішнім» світом. Тому й ставлять перед собою завдання перетворити всю повноту суспільного життя на засадах християнських цінностей. Серед них поширюється думка про те, що Церква і релігія взагалі повинні звільнитись від тягара історичного минулого і зробити все для того, щоб відповідати потребам сучасної людини. Такий підхід можливий тільки на засадах переосмислення сутності самої людини, сенсу її життя. В наш час теологи розглядають особистість вже як суть, осереддя та мету суспільства, що потребує шанувати її разом з притаманними їй універсальними та невід'ємними «людськими правами». Через те відбувається й переосмислення змісту і форм суспільної діяльності віруючих. «Світ змінився, - зазначає український церковний вісник «Помісна Церква, - і продовжує змінюватися. Стає сучасним, зручнішим, доступнішим. І тепер проповідь лунає не лише з церковних амвонів, але і з динаміків смартфона, кожен сьогодні може ознайомитися з церковним життям через соцмережі, пошукові сайти, відеоканали і телебачення. Саме тому місія помісної Православної Церкви України охоплює всі сфери життя українського суспільства, зокрема й інформаційний простір. А відтак, у нас з'явилася ще одна прекрасна можливість спілкування поза храмом» [17].

Варто зазначити, що православна церква України оперативно відреагувала на виклики, які були пов'язані з пандемією коронавірусу COVID-19. Так, було заборонено проводити богослужіння з прихожанами. У храмі могли бути присутніми лише священники і служителі церкви. «Під час проведення таких богослужінь миряни, - заявили в ПЦУ, - можуть брати участь у спільній молитві, використовуючи можливості віддаленого зв'язку». При цьому було заявлено, що богослужіння не можуть бути повністю зупинені, а храми повинні залишатися доступними для особистого відвідування вірянами, з дотриманням норм карантину.

В процесі боротьби з пандемією УГКЦ дозволила своїм парафіянам не цілувати ікони, а також не ходити на богослужіння: «Можна, - заявив глава УГКЦ, - використовувати трансляції богослужінь за допомогою сучасних засобів комунікації. Заохочуємо священників відповідати на прохання вірян приділяти їм таїнства сповіді і причастя вдома, особливо

коли йдеться про хворих осіб». Крім того, він застеріг від негативного ставлення до інфікованих коронавірусом або тих, хто в кого підозрюють хворобу. А ось ієрархи УПЦ МП на перших порах говорили про те, що коронавірус в храми гине, тому немає потреби додаткового захисту. Тому мали місце масових богослужіннь, що негативно вплинуло на стан здоров'я мирян.

За сучасних умов релігійні інституції та організації у своїй діяльності все більшою мірою змушені виходити за межі того, що характеризує їх як власне релігійні. Сьогодні вони прагнуть мати справу зі сферою культури, освіти, політики, бізнесу, спорту і т.д. А це по суті означає змирення функцій релігії і церкви. Особливо ця тенденція характерна для течій неохристиянства. Тому інтегративна, регулятивна, компенсаційна та інші функції в такому середовищі все частіше реалізуються із використанням мирських засобів: надання необхідної матеріальної допомоги людині чи її сім'ї, колективна організація дозвілля, в крайньому випадку для психологічної допомоги організовується звернення до психолога. Це свідчить про поглиблення процесу трансформації функціональної природи релігійного комплексу. Так, з одного боку відбувається адаптація багатьох моментів віровчення до потреб сучасного віруючого. З іншого – переорієнтація функціональної ролі релігійного комплексу шляхом включення у сферу власної діяльності економічних, політичних, правових, медико-біологічних, духовно-моральних, благодійницьких, екологічних та інших проблем. Розширення функцій релігії та її інституцій з необхідністю передбачає реалізацію їх функціональності в нових для неї сферах. Тому, в діяльності релігійних організацій все більше місце займає проблема осмислення і вирішення актуальних екологічних проблем людства. Сучасну місію Церкви нинішні православні богослови вбачають також у сприянні повної усвідомленості екологічної проблеми в «якості екзистенційної і духовної агонії сучасної людини».

Очевидно, що цей процес не може мати лінійного характеру, оскільки Церква в принципі не може допустити зведення своїх соціальних функцій до вирішення лише проблем земного буття і тим самим відмовитися від природи власної трансцендентальної

по суті функціональності. Адже, функціональна роль релігії і Церкви в принципі не може суперечити проголошеному раніше протиставленню небесного світу вічності і добра світу земному, яке є світом зла і гріха. Логічно, що такий процес в діяльності релігійних організацій має досить суперечливий характер, оскільки більшість сучасних Церков хоч і ратують на словах за соціальну активність віруючих у цьому світі, про те, водночас об'єктивно змушені проводити роботу з недопущення повного «обмирщення» свідомості самих віруючих, оскільки в такому випадку їх соціальна активність може бути зорієнтованою на рішення тільки земних проблем, що по суті ставить цінності трансцендентального буття на другий план, відповідно, і діяльність по його досягненню. «Незважаючи на довгу історію, – зазначає Т. Лоусон, – релігійна система може зникнути повністю, але лише в тому випадку, коли її постулати перестануть відповідати запитам віруючим. Жодна система не може існувати, якщо породжені нею ролі не будуть виконуватися окремими людьми» [12, с. 87].

Таким чином, суспільна функціональність релігії, її вплив на суспільне життя і віруючих не є раз і назавжди дані. В історії людства еволюція функціональності релігії була плавним і поступовим процесом витіснення і заміна простих вірувань і обрядів більш складними. Загалом, така зміна мала і має прогресивний характер, оскільки дозволяє релігійному комплексу адаптуватися до вимог часу і продовжувати виконувати у суспільстві цілий ряд соціально значимих функцій. Такий процес залежить від цілого ряду факторів, зокрема сакралізації і секуляризації. Так, сакралізація слугує включенню у сферу функціональності релігії різноманітних форм суспільної і індивідуальної свідомості, діяльності, відносин, поведінки людей, соціальних інститутів, що зумовлює суттєве зростання впливу релігійного комплексу на різні сфери суспільного і приватного життя. Секуляризаційні процеси, навпаки, ведуть до ослаблення функціональності релігії у соціумі. Під впливом секуляризованого світу суспільна функціональність релігії, яка на практиці реалізується через діяльність релігійних організацій та віруючих людей, у все більшій мірі здійснюється в суспільстві, у «світсько-мирському» варіанті. Це свідчить про поглиблення

процесу нарощення в загальній системі функцій релігійного комплексу таких елементів, які мають світське спрямування, переорієнтації її на вирішення земних проблем суспільства і людини.

ЧАСТИНА II. РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ

Розділ 1. РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ

1.1. Актуалізація проблеми людини в сучасному релігійному просторі України

Поряд з проблемами піднятими та висвітленими у першій частині даного колективного дослідження не менш важливими і значимими є проблеми породжені драматизмом всієї сучасної епохи, яка характеризується знеціненням духовних ідеалів та гуманістичних цілей, розмиванням моральних орієнтирів та домінуванням песимістичних настроїв, наслідком чого є «загубленість» людини. Тому пошуки нової системи духовних і душевних координат, нових цінностей, так чи інакше мають повернути людину до вічного початку її сутності до свободи.

В умовах, коли православна церква, за даними соціологічних досліджень є однією з найавторитетніших соціальних інституцій сучасного українського суспільства, її духовний потенціал можливо і необхідно використовувати для пошуку відповідей на запити сьогодення. При цьому йдеться не лише про відродження православних традицій чи відтворення попереднього досвіду, а продукування православною релігією саме нових смислів, цінностей та цілей.

У сучасному полікультурному та поліконфесійному світі сам розвиток детермінується не стільки взаємодією культур і релігій, скільки інтерацією відповідних соціальних архетипів. Такі архетипи мають об'єктивно-суб'єктивний характер і відрізняються від архетипів колективного несвідомого та архетипів суспільної свідомості. У зв'язку з цим реконструкція соціального архетипу православ'я як одного з можливих символічних універсумів є актуальною як у науковому так і в соціально-практичному смислах. А доповнення плану

реконструкції сучасного православ'я антропологічними і екзистенціальними аспектами є принципово важливим в пошуках ідентичності, що є надзвичайно актуальним для сучасної України і її народу.

Нині такий аналіз має сенс і в зв'язку з формуванням моральної зрілості та світоглядної мудрості нашого народу, його вмінням усвідомлювати і розуміти актуальні проблеми соціуму та віднаходити оптимальні рішення для майбутнього України. В цьому процесі активну участь приймає і сучасна українська молодь яка є не тільки нашою надією та сподіванням, а й майбутнім цілого народу, реалізацією його права на цивілізоване та культурне життя.

Сьогодні зіштовхуються різні духовні цінності, моральні імперативи, етичні системи, що відіграють значну роль в ціннісних орієнтаціях людини. Вміння розбиратися в тому накопиченому людством арсеналі духовних цінностей, відрізнити вічне від тимчасового залежить від світоглядної зрілості людини, її здібностей до самостійного відношення, прийняття самостійних рішень.[13]

Проблемі духовності значну дослідницьку увагу приділяв український філософ С. Кримський, який зазначав, що «проблема зростання духовності має не тільки універсальні, а й національно-регіональні ракурси, бо у взаємопов'язаному світі ХХІ століття кожна нація виступає як своєрідна, неповторна іпостась людства. Тим більше що глобалізація нашого часу торкається виробничих, технологічних, комунікаційних та фінансово-економічних сфер і не зачіпає диференціації національних культур. При всій планетарності транснаціонального капіталу та всесвітнього комунікаційного павутиння Інтернету, Тибет і Швейцарія, Цейлон і Ісландія, фіорди Норвегії і дельта Меконгу й подібні регіони не просто зберігають свою культурну своєрідність, а й залишаються окремими духовними світами. Тож не випадково епоха глобалізації в сучасній історії заявляється періодами національних ренесансів багатьох країн, включаючи суверенізацію їхнього державного буття. Проблеми духовного відродження є стрижневими і для незалежної України» [35, с. 6].

Для дослідника актуальними постають завдання вивчення процесу становлення духовних цінностей, їх функціонування в

різних філософських та релігійних традиціях. На думку українських дослідниць Л. Г. Конотоп і З. В. Швед, яку вони обґрунтовують у праці «Слов'янська релігійна філософія: головні особливості та динаміка руху ідей», «світова цивілізація перебуває в стані вибору шляхів розвитку. Сучасну її кризу, котра викликана посиленням розриву між сутністю й існуванням у людині, можливо подолати шляхом усвідомлення і цілеспрямованого втілення вселенської еволюції. При цьому індивідуалізація у внутрішньому світі відповідає синтезові Ноосфери на планетарному рівні» [34, с. 87].

Проблема духовних і релігійних цінностей передбачає аналіз не тільки освоєння, засвоєння та присвоєння навколишнього світу, а й найголовніше, що саме освоєння є формою вияву людини як духовної істоти, її самовизначення, самоідентифікації. Сприйняття світу людиною завжди є ієрархічним, «вертикальним» – це було на початках історії людства і є й XXI столітті. Динаміка духовних, релігійних орієнтацій постає однією з основних проблем не тільки для сучасної України, а в зв'язку з цивілізаційним поступом Європи, і для інших народів. На думку Д. Пивоварова, яку він обґрунтовує в праці «Філософія релігії»: «Духовність людини є її постійним прагненням до повноти буття, абсолюту, безмежного, до надчуттєвих першоджерел і вершин космосу і соціуму. Духовність – це процес подолання обмеженості власного індивідуального буття завдяки: а) актуалізації вроджених духовних здібностей; б) вдосконалення того духовного досвіду, що набувається; в) відкритість іншим людям і Богові. У відповідності з цими векторами духовності релігія має індивідуальну, соціальну і космічну грані, які щільно пов'язані одна з одною. Гармонія між зазначеними гранями духовного зв'язку досягається рідко. В залежності від того, яка з граней набуває першорядної цінності, релігії можна умовно розподілити на егоцентричні, соціоцентричні і космоцентричні» [51, с. 17]. До егоцентричних релігій автор відносить такі, в яких людина прагне поновити зв'язок із власним «Я», постійно веде діалог із собою. Як приклад егоцентричної релігії автор наводить дзен-буддизм.

До соціоцентричних релігій, на думку Д. Пивоварова, належать такі, які прагнуть зібрати «всіх воедино». Йдеться про поновлення та оновлення втраченої соціальної єдності, при чому, на вищому духовному рівні. Автор зазначає, що вже в Античності розвиваються секулярні релігії, ті, що надавали Божественної сили героям, вождям, імператорам. І космоцентричні релігії, що на думку вченого, відзначаються поновленням зв'язку з Богом, космічним центром. До таких релігій автор відносить християнську релігію, оскільки Адам розірвав свої зв'язки з Богом через гріхопадіння, а другий Адам – Ісус Христос подолав первородний гріх і тепер всі християни народжуються до нового життя, через хрещення водою і Святим Духом. І останній варіант – це релігії, які розуміються, як зв'язок, що змінюється [51, с. 17 – 21].

Щодо цього, логічно виникає питання, до якої релігії належить православ'я. На нашу думку, такого чіткого розрізнення за єдиною ознакою проводити недостатньо. Православ'я прагне і до індивідуального зв'язку з Богом, і до соборності, і до відчуття Божественної енергійності. Умовно, можна говорити тільки про домінуючі риси та характеристики певної релігії.

Окрім того, жодна культура не може бути повністю замкненою, в такому разі, вона би просто перестала існувати. Українська культура як така формувалася під впливом багатьох культур, засвоїла їх цінності і побудувала власну систему цінностей, оригінальну, унікальну, своєрідну.

Релігійний вибір виявляє себе не стільки через форми існування спільноти, скільки через відношення до Абсолюту, до Бога. Саме через це відбувається реалізація зв'язків в конкретній дійсності, «обожнюється» людина. Можна сказати, що релігійний вибір є присутнім в душі кожної людини, його нічим не заміниш.

На думку архімандрита Кіпріана (Керна), «святі отці» вбачали призначення людини в її обожненні, яке, за словами св. Григорія Богослова, полягає в тому, щоб, «подолати плоть і, протидіяти їй», постати Богом і духом, з'явитися в чині світлоносного янгольського образу» [31, с. 101].

Необхідно наголосити на тому, що для нашого дослідження важливою є теза не про протидію плоті, а про активність

моральної волі людини. Коли людина діє, тоді вона виявляє суб'єктивну волю в існуючому бутті. Такий підхід дозволяє виявити спільне у світському та релігійному виборі. Вірно підкреслюють можливості цього підходу автори навчального посібника «Історія релігій» (В. Лубський, В. Козленко, М. Лубська, Г. Севрюков), що «свобода релігії має як внутрішній, так і зовнішній аспекти вияву, а саме: свободу вибору певного релігійного світогляду і публічне сповідання релігії». І далі: «...ще в перші десятиліття свого існування християнська Церква вважала, що справжня релігійна совість не може існувати потаємно, а має виявляти себе зовні. Більше того, вона визнавала єретиками тих із прихильників християнства, які заперечували необхідність зовнішнього вияву своїх релігійних переконань, вважаючи достатньою лише внутрішню (у совісті) належність до християнства» [43, с. 592].

Такий вияв є вчинком людини, у якому постають її наміри, що є субстанціональною характеристикою самого вчинку. Дійсно, у вчинку знаходиться спрямованість людини, її потреби, пристрасті, прихильності. Можливості задоволення, в такому випадку, постають правом кожної людини, надають «вихід» її суб'єктивності.

Історично-етична традиція, від Античності, Нового часу – Гоббса, Спінози, Гольбаха, Гельвеція, представників німецької класичної філософії – Канта, Гегеля, Фіхте, Шеллінга; отців церкви – Василя Великого, Іоанна Златоуста, Григорія Нисського розрізняють поняття «блага» і «добра» [29], [18; 19; 20]. Чому виникло це питання як в релігійній, так і в різноманітних філософських традиціях? Категорії «блага» надається особистісно-аксіологічна наповненість, яка не співпадає з категорією «добра». Ця категорія, на нашу думку, постає не моральною категорією, а елементом етичної свідомості, вираженням ціннісного ставлення людини до світу. Благо, благість виступають формою збереження «життя заради життя», збереженням людини і всього людства. Задоволення людини власним життям є щастям, насолодою від перебування в світі, а благо – це задоволення від буття спільноти. Те що стосується добра, його треба ще пізнати за допомогою совісті.

Не випадковим є спільний підхід до категорії «добро» у представника німецької класичної філософії Гегеля та засновника російської традиції «філософії всеєдності» Вол. Соловйова. Добро необхідно виправдовувати, тобто реалізовувати у діяльності в повсякденності. Інший письменник-мислитель Ф. Достоєвський теж наполягає на такому розумінні добра – дуже легко любити «дальніх», але дуже важко любити «ближніх». Тому й поняття совісті в релігійній і в філософській традиціях виступає внутрішнім «обмеженням» людини щодо злих, несправедливих вчинків. «Обмеженням» може виступати й Абсолют, Бог, суспільство. Але совість завжди пов'язана з внутрішнім світом людини, її ставленням до себе самої, інших людей, світу [21].

Йдеться про завдання актуалізації сутності людини, пошук шляхів такої актуалізації. Ідея людини постає втіленням Абсолюту (це – головна ідея Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Майстера Екхарта, Миколи Кузанського). Існує таємна передвизначеність людини до реалізації нескінченної досконалості. Ця тема яскраво висвітлена в апокрифічному Євангелії від Фоми – положення про внутрішню людину і ця людина мусить бути втіленою. Людина – це мікрокосм (Григорій Сковорода, Вол. Соловйов), вона внутрішньо пов'язана з Богом, Абсолютом, з істиною як духовною єдністю. Відомий мислитель В. Зеньковський зазначає: «...Істина відкрита не індивідуальному розуму, а розуму церковному – в понятті Церкви і слід шукати метафізичної опори пізнання – там пізнання спирається на абсолют... Але поняття «церковного розуму» можна пояснити тільки із того вчення, що главою Церкви є Христос, таке тлумачення знання рішуче заперечує принцип «автономії» розуму, що потребує перегляду всіх принципів сучасної науки» [27, Т.2; Ч.2, с. 252].

В цілому, на нашу думку, виникає важлива проблема – інтеграція сутності та існування. Для такої інтеграції важливими є не тільки душа людини, почуття, думки, бажання, а й спільнота і спільність.

В зв'язку з цим необхідно проаналізувати ті цінності, що вже закладені, закладаються, будуть і мають закладатися у систему тих процесів, що відбуваються в сучасній Україні. Тому

можна говорити про проблему (в широкому сенсі цього слова) духовного світу людини. В такому значенні моральне знаходиться у взаємозв'язку з релігійним, онтологічним, гносеологічним, метафізичним, психологічним аспектами. Світогляд – це практична свідомість, система загальних знань, оцінок, імперативів, що знаходить свою життєздатність в протиріччях суспільного буття, взаємовідносинах суспільства, суспільства з природою, людини зі світом. Вона визначає всі форми теоретичного осмислення, включаючи філософію, релігію, етику, естетику. Світогляд є цілісним, але в зв'язку з тим, що він виявляє відношення до життя, оцінює та нормує його, при цьому керується певними ідеями (блага, справедливості, краси і т.д.), в ньому виділяються такі рівні, як етичний, релігійний, правовий, естетичний. Коли йдеться про формування світогляду сучасного українського народу, то слід наголосити на необхідності формування моральності, вона є присутньою в будь-якому аспекті людської діяльності. Коли ми аналізуємо відношення до особистості та до соціальних умов її життя, з уявленнями про гідність, чесноти, права, критерії ціннісних орієнтацій, а також з духовним смислом існування людини та людства – завжди виникають проблеми моралі та моральності. Будь-яка соціальна проблема може постати проблемою моральною (духовною): «Духовність завжди виступає альтернативою хаосу, небуттю, спрощенню, коли творча повнота людського буття редукується до тварного початку самовпевненого споживання, коли нівелюється будь-яка відмінність суб'єктів та панує тотальна посередність. Духовність – це завжди заклик «зверху» здійснити те, що не здійснюється само по собі, наявним чином, що потребує, індивідуального розшифрування. Інакше кажучи, духовність – це ціннісне домобудівництво особистості, якщо під нею розуміти не тільки неповторність внутрішнього світу індивіда, а й індивідуальну неповторність нації, позаяк вона сама є історичною особистістю» [35, с. 7 – 8].

Всі явища, події, процеси, що відбуваються в суспільстві, люди оцінюють як добро чи зло. В такий спосіб формується активна або пасивна позиція до конкретних подій. Виникає необхідність в осмисленні й самої дії людини, межі цих дій. Отже, можна констатувати наявність світогляду рефлексивного

рівня, підкреслюється цінність життя людини, її цілісність. Слід погодитися з підходом сучасної української дослідниці В. Фомічової, яка зазначає: «Духовно-практичний «світ спілкування» – це не світ, у якому люди тільки виробляють якість знання або уявлення – пізнають, надають людського сенсу, ідеалізують або, навпаки, уніфікують у відповідності до сталих уявлень. Це світ суспільного життя, світ, який прагне побудувати людина у відповідності до своїх духовних орієнтацій (ідеали, знання, переконання і т.п.), до свого світогляду: не просто онтологія як вчення про світ, але онтологія буття, діяльності людини в світі. «Світ» є центральною категорією свідомості, він наданий нам, перш за все, як «світ-обрій», який містить у собі наше цілепокладання, життєві проекти, минулий досвід, тобто як універсальне «поле» смислового співвідношення наших минулих, сучасних і майбутніх дій» [57, с. 364].

Саме тому ці положення і є актуальними для вивчення сьогодення українського суспільства, його орієнтацій в філософських, релігійних, культурних цінностях. Молодь є тією особливою групою, від якої залежить майбутнє України, розбудова громадянського суспільства. Такий процес розбудови, як свідчить досвід країн Західної Європи, має покладатися на ціннісні орієнтації, які формують позицію людини, її включення та можливості входження у соціальний, релігійний, політичний, економічний простори. Громадянське суспільство – це, насамперед, гарантії самореалізації особистості, її потреб та інтересів, її вільного вибору. Тому й виникають питання політичного, соціологічного, релігійного, історичного, психологічного, культурного та інших аспектів буття української спільноти.

Особливо важливим, на нашу думку, є розкриття релігієзнавчого аспекту духовності. Йдеться не тільки про дослідження значення певної конфесії, а про позиції релігії, її місце в процесі формування духовності людини та духовності людства. В зв'язку з цим, слід погодитися з думкою О. Шпенглера про те, що саме релігієзнавство розсікло цілу галузь на окремі спеціальності по західноєвропейським конфесіям та східний «філологічний кордон».

Релігійна реальність – це реальність особливого роду. Релігійна реальність є невід’ємною від людської історії, вона не завжди є помітною й усвідомленою. Релігійна реальність діє в глибинах життя людини, але особливо у важкі часи індивідуальної і колективної історії людей, виходить на перший план людського досвіду. Так, відомий нідерландський релігієзнавець Ж.-Ж. Ваарденбург [71] визначає як «профетичні ситуації», тобто моменти, коли особистості, певні групи або соціум у цілому не здатні відчувати, вірити, мислити за звичними шаблонами і починають напружено шукати нові знаки, символи та смисли для власної орієнтації в світі.

Досвід минулого і сьогодення українського суспільства є достатньо показовим. У відносно стабільних і оптимістичних 60-х роках минулого століття релігійна сфера існувала десь на периферії соціокультурного життя всієї великої країни. Директиви КПРС стверджували, що нова генерація радянських людей буде жити в комуністичному суспільстві, відповідно – вільному від релігійних забобонів. Науковий атеїзм розглядався в межах марксистсько-ленінського вчення і мало хто протестував, що в ці часи, фактично, знищувався принцип свободи совісті. Але наступні процеси – суспільна криза, перебудова і революційні гасла, розчарування і зацікавлення у нових обрядах пізнання і практики тощо, активізували релігійну сферу, вона опинилася на авансцені культурного життя країни.

Сьогоднішня Україна, завдяки безґрунтовності нашої попередньої й такої пізньої демократичної революції, багато в чому послабила інтерес до релігії, особливо серед інтелігенції й молоді. Якщо в попередні роки з релігійними інституціями і релігійною символікою пов’язували надії на швидкі гуманітарні зміни і благоустрій життя, то сьогодні багато людей в Україні відверто незадоволені діяльністю і зазіханнями певної частини релігійних інституцій, нових ієрархів, їх зв’язками з корупційною системою «нового капіталізму».

Окрім того, існує ще один фактор незадоволення і дратування. Сучасні етнічні, цивілізаційні, міждержавні конфлікти в світі – це конфлікти, в яких боротьба за доступ до ресурсів, джерел багатства і влади пробуджує багатовікові релігійні антагонізми і нижчі, примітивні пласти релігійної

свідомості – ксенофобію, повсякденні забобони та ін., – сприймаються на рівні пересічної свідомості як релігійні конфлікти. Ми свідомо вказуємо рівень «пересічної свідомості», проте йдеться не тільки про примітивну публіцистику, існує і певна частина досліджень, що претендують на рівень академічних, які не знаючи що таке загально-філософська і релігієзнавча культура, свідомо мусують релігійні передумови сучасних конфліктів. Перерахувати їх просто неможливо, але релігійну сферу вони розглядають як найважливіше джерело цивілізаційних і етнічних конфліктів. Хоча, на нашу думку, справи не завжди виявляються такими, як їх репрезентують деякі дослідники, але йдеться про знакове оформлення та емоційне збудження соціальних і політичних пристрастей, що безпосередньо пов'язані з боротьбою за ресурси, владу і багатство.

Слід погодитись з думкою американського дослідника Дж. Мейса, який вважає, що «західні» рецепти для посткомуністичного світу не можна впровадити в життя за один рік, але такі рецепти обґрунтовані століттями досвіду найуспішнішої суспільно-політичної еволюції в історії людства. Приховані спроби територіальної еліти втікати від них і неспроможність духовної еліти зрозуміти їхню суть стають у центрі суспільно-політичного глухого кута сьогоденної України. Сприймання таких понять, як демократія, відкрите громадянське суспільство, ринкова економіка, повернення власної культурної та духовної спадщини, освоєння новітньої західної думки, – це перший крок, без якого неможливий наступний. За такого кроку немає ніякої причини думати, що Україна не зможе з часом розвиватися як нормальна європейська нація. Але без цього неможливо витравити із себе раба, неможливо подолати інерцію більшовизму, звільнитися від мертвої руки минулого, яка хапає за горло живих» [48, с. 255].

Варто зазначити, що внутрішня природа, зміст і склад релігійної сфери є настільки динамічними і різноманітними, що, у багатьох випадках, «ховаються» від розуміння і аналітичного дослідження. А. Жаловага у праці «Християнська мораль, віра, психологія: точки перетину» наголошує на тому, що «форми релігії відображають сталі, ті, які пройшли перевірку століттями,

відповіді на питання про людське існування, про сутнісні потреби людини, про саму наявність у ній особливого – метафізичного – простору» [25]. У зв'язку з цим можна згадати В. Франкла, який говорив про ноосферу чи духовний вимір людини. І говорив він про це не як сторонній філософ, а як психолог, психотерапевт, який відчував цей простір у власному досвіді, причому в екстремальному досвіді перебування в таборі смерті.

Нерідко метафізичний вимір відчуває будь-який серйозний психолог занурюючись в роботу з реальною людиною. Наприклад, відомий німецький мислитель Е. Фромм [59] стверджував, що зрозуміти індивідуального пацієнта чи будь-яку людину взагалі можна, лише прояснивши її відповідь на екзистенціальне питання, її таємну «власну релігію», оскільки значна частина того, що вважається «психологічними проблемами» є просто вторинним наслідком базисної відповіді, а тому марно лікувати допоки не стала зрозумілою ця базисна відповідь – таємна «власна релігія».

Не зайве додати, що ця «власна релігія» може не збігатися зі свідомо заявленою релігійною приналежністю особистості, може, зрештою, поєднуватися з повним запереченням будь-якої релігії, проголошенням атеїзму, проте вона існує як реальний психологічний факт, реальне внутрішнє опертя людського життя. Більше того – опертя непереборне, незамінне, хоча й спроможне змінювати свої назви, пояснення й інтерпретації [59].

Релігійна сфера містить у собі різні погляди на Бога, світ і людину, різноманітні символики, різнопланові психологічні характеристики, несхожі філософські традиції. У багатьох випадках релігієзнавці підкреслюють таку неподібність і різноплановість, яка виявляється достатньо складною при описуванні, виявах, у компаративному аналізі конкретних форм людської думки та практики.

Але у такому описовому підході втрачається специфіка релігійної сфери, більше того, втрачаються її глибинні основи, без яких стає неможливим уявити собі динаміку загальнолюдської історії та культури. І в зв'язку з цим й виникають наступні питання: у чому висвітлюється специфіка релігійної сфери, що є основою для релігійного досвіду і релігійної практики людей.

На нашу думку, при всьому розмаїтті мов, стадій історичного розвитку, суспільного устрою, культур і цивілізацій, – це, перш за все, прагнення людини якимось чином відчутти і висловити у слові, образі, обряді, вчинках власні уявлення про свій зв'язок з Богом, Універсумом, соціумом, з іншими людьми, а головне – зв'язок людини з самою собою, її повага та любов до себе самої. Відомий філософ, лідер німецького духовного руху XVIII – початку XIX ст., що мав назву «романтична школа», Фр. Шляйєрмахер у праці «Промови про релігію» звертається до людини наступним чином: «...Ви самі – стиснутий виклад людства, ваше індивідуальне буття, у певному сенсі, охоплює цілу людську природу, і ця природа, у всіх її проявах, є нічим іншим, як ваше власне я, тільки примножене, більш виразно висвітлено і увіковічено у всіх його найдрібніших і мінливих змінах. Тільки тоді ви можете любити самих себе чистою і гідною любов'ю, ви зможете протиставити свідомість тому смиренню, що ніколи вас не полишає, що й у вас живе та діє єдність людства, і всю гіркоту каяття ви можете заглушити радісним самозадоволенням. В кого релігія таким шляхом проникла всередину й там відкрила нескінченне, у цьому вона (людина – К.В.) є досконалою з цієї сторони, і вона вже не потребує посередника для споглядання людства, а, навпаки, сама постає такою посередницею для багатьох» [64, с. 126 – 127].

Ці уявлення не просто умоглядні й відсторонені, але такі, що висвітлені переживаннями всього обсягу, всієї течії, всієї тривалості життя, яке продовжується, переривається і поновлюється – народження і смерть, господарчі сезони, коловорот світил, життєві потрясіння.

У різних релігійних системах ці уявлення оформлюються у вигляді різних символік, обрядів, далеко не завжди одних і тих самих етичних настанов, тому що різні релігійні системи, виникали та розвивалися у різних умовах, мали різні міфології й ідейні контексти, не завжди подібно тлумачать власні уявлення про ритуали, самообмеження в житті людини, форми взаємовідносин між людьми. І, навіть, більше того, далеко не завжди подібних образів самої людини. Можна порівняти трагічну колізію первородного гріха і хресної спокути, як головного шифру людської долі в християнстві, та

конфуціанський принцип приналежності людини до ритуалу, культури, як гарантії її гармонії з безособовим дао – загальним устроєм Всесвіту.

Але будь-які релігійні уявлення є завжди емоційно насиченими і символічно репрезентованими в обрядах. Головним почуттям, яке фундує смисл, організовує релігійний досвід людства – це, на думку видатного німецького філософа і культуролога Г. Зіммеля, є почуття благоговіння («Pietas», «Ehrfurcht»). Водночас автор наголошує на пошуках об'єднуючої й головної ідеї для всіх людей: «Все XIX ст., при розмаїтті своїх духовних течій, не видало такої всеохоплюючої, панівної ідеї, XIX ст. обмежилось виключно людиною і створило поняття суспільства як істинну реальність життя, а індивідуум став розглядатися як простий продукт схрещення соціальних сил або як фікція, подібна атому. З іншого боку, саме тепер висувається вимога розчинення особистості в суспільстві, тому що підкорення йому є чимось абсолютним, що містить у собі моральне та все інше, що повинно бути. Лише на порозі XX ст. широкі маси інтелектуальної Європи почали об'єднуватися на новому головному мотиві світогляду: поняття життя висувається на центральне місце, виявляється точкою відліку всієї дійсності та всіх оцінок – метафізичних, психологічних, моральних і художніх» [28, с. 66]. Хоча в різних умовах людського духовного і суспільного життя, в різних людських спільнотах і спільнотах предмет благоговіння – коловорот життя, Універсум, Бог, високі культурні норми і цінності – все це осмислюється по-різному.

Але, предмет благоговіння сприймається, переживається та мислиться як священне, тобто таке, що знаходиться над повсякденністю, над звичайним порядком усього людського існування, хоча внутрішньо й освячує цей порядок. Тобто, сприймається як Божественне. В зв'язку з цим, можна навести приклад, що стосується відомого французького католицького мислителя XX ст. Е. Жільсона, який будучи, передусім, інтерпретатором Томи Аквіната, вважав, що роль спадщини аристотелівської статичної у томістській системі значно перебільшена і що томізм мав свої засоби для того, щоб надати належне динаміці «живого Бога». Безперечно, що Е. Жільсон правильно вирішує це питання особливо тоді, коли він наголошує

на глибинній різниці між концепцією самого Томи Аквінського і концепцією єзуїтського кодифікатора томізму XVI ст. Ф. Суареса. І все-таки «чистий акт» є тільки «чистим актом». Та обставина, що він є джерелом всієї світової динаміки – і те, що він усвідомлений в християнській традиції як особистісний Творець, залишає, як зазначає Е. Жільсон, у силі аристотелівський принцип примату спокою над рухом. Нагадаємо, що у «Метафізиці» Аристотель не тільки писав про нерухомий двигун усього суцього, але й виводив його нерухомий стан саме з факту існування руху. І як сучасний релігійний мислитель Е. Жільсон прагнув того, щоб теологія правильно і органічно сприйняла динамічну картину світу. Також важливим є те, що, на думку французького теолога, раннє християнство було як матеріальним, так і духовним, воно мало благоговіння і перед Богом, і перед світом.

При цьому важливим, на нашу думку, є те, що досвід релігійного благоговіння не може транслюватися безособово, а також його неможливо передати автоматично. Нові генерації сприймають цей досвід від попередніх генерацій, але вони повинні відкривати і переживати заново цей досвід, при цьому співвідносячи його з унікальними й неповторними умовами та характеристиками власної культури, власної історії, та існування. Наприклад, сучасний англійський фізик С. Гокінг вважає непотрібним поняття «Бог», однак його хвилює питання смислової насиченості («логічності») і краси Всесвіту. Він зазначає: «Мене дивує, наскільки ми сьогодні незацікавлені у таких речах, як фізика, космос, всесвіт і філософія нашого буття, нашого призначення, нашої кінцевої мети. Це ж немислимий світ. Будьте зацікавленими, наш Всесвіт – це дивне місце, у якому ми – всього тільки миттєвість» [66, с. 165]. В такий спосіб, для вченого-агностика та ж сама релігійна проблема того, що поновлюється в кожній душі, в кожній новій ситуації пізнання – досвід благоговійного здивування залишається актуальною.

Релігія в сучасному значенні є осмисленою, закріпленою у священних текстах. Вона утримує символічно оформлений зв'язок внутрішнього досвіду людини з загальним устроєм та порядком буття – відносно пізнє явище в світовій історії людства. Праці Ш. Айзенштадта, Я. Ассмана, прот. О. Меня, А. Дж. Тойнбі,

К. Ясперса та ін. мислителів дозволяють стверджувати, що найзагальніші філософські передумови становлення великих релігійних систем – зороастризму, іудаїзму, християнства, буддизму, індуїзму, конфуціанства, пізніше – ісламу, склалися в середині 1-го тисячоліття до н. д. Цей період людської історії К. Ясперс [65] визначив як «Achsenzeit» («осьовий час»). І вже пізніше, впродовж тисячоліття, відбувався складний процес формування, становлення і поширення обрядів, теологій, релігійних інституцій. Хоча, найдавніші передумови становлення сучасних світових релігій – це міфологічна, літургійна, художня і соціальна творчість багатьох народів.

Про зв'язок духовних і літургійних традицій іудаїзму і християнства зі спадщиною більш ранніх цивілізацій (Месопотамії, Єгипту, Ханаану, Персії, Греції, Риму) існує достатня кількість наукових праць, задокументованих і обґрунтованих. Але коло ідей Ясперса – Тойнбі – Айзенштадта надає достатньо великий творчий стимул для істориків і філософів стародавнього Сходу, що розкрили, як визрівали ідеї «осьового часу» у східних, «до осьових» цивілізаціях [6, с. 3 – 30].

Процес еволюційних змін у релігійній сфері – це невід'ємна риса універсальної людської історії. Форми релігійного досвіду, релігійної думки і практики, релігійної організації є неподібними і пов'язано це з тим, що вони виникають, розвиваються, транслюються в різних економічних, соціальних, екологічних, лінгвістичних і культурних середовищах. І вся ця найскладніша комбінація передумов виникнення і розвитку обумовлює унікальність та неповторність існуючих у світі релігійних напрямів, течій і практик.

Відомий дослідник Дж. Кемпбелл у праці «Герой з тисячами облич» зазначає: «Вимоги часу не можуть задовольнити й світові релігії – у тій формі, в якій вони розуміються сьогодні, – оскільки вони також пов'язані з виникненням суперечок як інструменту пропаганди і самовихваляння (навіть буддизм у недавньому часі постраждав від такого виродження, пов'язаного з уроками Заходу). Всесвітній тріумф світської держави помістив всі релігійні організації в таке вторинне і, нарешті, неефективне положення, що релігійна пантоміма навряд чи репрезентує

сьогодні щось більше, ніж дії ханжи у недільний ранок, що поєднується з діловою етикою та патріотизмом в інші дні тижня. Подібна мавпяча святість – зовсім не те, чого потребує діяльний світ; він потребує, скоріше, перетворення всього суспільного порядку для того, щоб в кожній подробиці та будь-якій дії світського життя, свідомість, у тій чи іншій мірі, помічала живильний образ всезагальної боголюдини, яка, дійсно, від початку перебуває та діє в кожному з нас» [40, с. 290].

На нашу думку, необхідно аналізувати не тільки конкретику, а й загальні тенденції у розвитку напрямів, течій та ін.; важливо також, на основі конкретного матеріалу проводити компаративні дослідження, усвідомлювати довготривалі процеси взаємодії та взаємовпливу різноманітних релігій і релігійних напрямів. Але при такому спрямуванні, слід усвідомлювати і розуміти риси та характеристики внутрішньої унікальності релігійного розвитку.

Смисловий і символічний зміст окремих релігій або, навіть, напрямів, що історично склалися всередині релігій, є внутрішньо багатим, своєрідним і унікальним. В зв'язку з цим, на нашу думку, можна зробити певні висновки, які мають історичне, суспільне і світоглядне значення.

По-перше, неможливо об'єднати всі релігії в якусь єдину систему. Історії відома велика кількість таких спроб, але всі вони закінчувалися фіаско – абстрактні та загальнозначущі філософсько-релігійні положення втрачають колишнє емоційне і символічне наповнення, а разом із ним – і духовну напругу, людські смисли, змістовність конкретного релігійного досвіду. І наскільки не був інтенсивним процес взаємодії та взаємовпливу релігій – їх змішування є неможливим, можливими є тільки процеси довготривалої взаємодії та еволюції.

По-друге, зміна людиною засад власної релігійної орієнтації у світі, зміна віросповідання – це завжди кризовий і хворобливий процес для людського життя. У таких випадках людині доводиться змінювати самі основи свого життя, своїх смислів, переживань – основи власного ментального устрою, символіки, навичок пізнання. Тобто, будь-які примусові навернення або примусова атеїзація завжди були насиллям над людською природою, над свідомістю людини, завжди приносили страждання

і аморальність мільйонам людей. А наслідки таких страждань і насилля закріплюються в історії конкретного народу на десятиліття, а можливо й навечно. В зв'язку з цим, слід пригадати положення Ф. Шляйєрмахера, який зазначає: «Нехай люди споглядають Божество і вклоняються йому всілякими засобами. Багато форм релігії можуть переплітатися поміж собою або існувати у взаємному сусідстві; й, якщо необхідно, щоб кожна в певний час отримувала реальність, то було б, у крайньому випадку, бажано, щоб у буд-який час люди могли відчувати багато з них. Лише рідко можуть бути великі миті, коли все поєднується для того, щоб забезпечити одній з них широко поширене і тривале життя, коли один і той самий погляд одночасно і з неподоланною силою розвивається у великій масі людей, і багато з них проникаються єдиним враженням від Божества... Релігія ненавидить самотність, і особливо в пору власної юності, яка є для всього живущого часом любові, вона гине від засушливої туги. Якщо вона розів'ється у вас, якщо ви усвідомите перші сліди її життя, – тоді, в той же час вступите до єдиної й неподільної общини святих, яка містить у собі всі релігії і в якій тільки й може визрівати кожна з них» [64, с. 255 – 256].

Дійсно, будь-яка релігійна традиція є своєрідним комунікаційним полем, що розвивається у часі й просторі, між людьми різних психологічних типів, рівнів освіти, духовного характеру, суспільного стану. А головне – з різним рівнем внутрішньої наповненості, можливостей співчуття, співучасті й співпереживання. Жоден із учасників цієї складної комунікації не може бути безконтрольним – релігійні традиції накладають на своїх прибічників певні ритуальні, дисциплінарні й етикетні обмеження. Але без таких обмежень не може бути і правил спілкування.

Великі релігійні мислителі Вол. Соловйов, М. Шелер свідомо проголошували людину аскетичною, тобто такою, яка свідомо обмежує себе не тільки у вчинках, діяльності в цілому, а й у головному – думках, прагненнях та бажаннях. Зазвичай наслідування релігійних традицій здійснюється завдяки впорядкованості спілкування людей. Тобто, наслідування всього комплексу людської культури, включаючи філософію, науку, мистецтво. З іншого боку, в релігійній сфері, як і в будь-якій

людській дійсності, можуть діяти сили відчуження і дегуманізації, які розкрили Гегель, К. Маркс, Вол. Соловйов. Потреба людини, яка є природною для всіх цивілізацій і культур, у закріпленні, поновленні й трансляції культурного, духовного, релігійного досвіду, культурних і релігійних традицій реалізує себе у неминучих умовах боротьби за владу, статус і власність.

В сьогоднішній Україні характерними є нарікання на відчуження, непорозуміння, бюрократизацію і корупцію, напруженість міського способу життя, зокрема і в релігійній сфері. Така незадоволеність не є унікальною, вона пронизувала духовну історію від часів стародавнього Ізраїлю до тепер. Але в сучасних умовах глобалізації ці явища спираються не тільки на економічні можливості, нові технологічні процеси, а й стикаються з гострими і відвертими протестами. Дійсно, тенденції не тільки примирення та виправдання, а й критики і морального протесту були присутні в релігійному досвіді людства. Окрім того, історія, зокрема історія релігій вибудовувалася і продовжує будуватися на поєднанні цих тенденцій відчуження і протесту.

Закономірно виникає питання: як можна пов'язати все вищезазначене з проблемами нашого глобалізованого світу, соціуму, людським досвідом, що глобалізується, з законами сумісного життя людей у цьому глобалізованому світі? Хоча в попередні часи більшість релігій виникало та оформлялося в критичні моменти історії, процеси їх закріплення, «входження» в людську культуру проходили, частіше всього, в умовах існування традиційних суспільств, стабільних і відносно замкнених.

І повсякденна свідомість пов'язує релігійну дійсність з уявленнями про щось старовинне, патріархальне, стійке. Видатний український філософ С. Б. Кримський в праці «Під сигнатурою Софії» зазначає: «В арсеналі світоглядно-філософського розуміння світу є дві пари найбільш фундаментальних категорій «буття – дух» та «історія – культура». Якщо перша пара в тих чи інших варіантах вважалась базисною для визначення гносеологічного подання об'єктів і філософської свідомості, то друга виступала розкриттям онтологічних передумов суб'єкту. Поворот до проблеми онтології суб'єкта через категоріальну схему «історія – культура»

починається після того, як становлення класичної наукової картини світу (з її фаустіанськими концептами безкінечного і всезагального в аналізі фізичної реальності) зруйнувало античне уявлення про Космос як оселю людини. Адже фаустіанське світобачення суперечило Аристотелевому визначенню безкінечності як того, в чому не можна жити» [36, с. 254].

Важливим, у руслі дослідження зазначеної проблеми є й аналіз феномену релігійного комплексу. Як правило, основними складовими якого дослідники виділяють такі: релігійний світогляд, релігійна дія і релігійна організація.

Необхідно наголосити, що релігійний світогляд – це світогляд, який створює релігійний образ світу. Релігійна діяльність, культ – це індивідуальна трансформація релігійної картини світу завдяки знищенню різниці між об'єктивним образом та його індивідуальним сприйняттям. Релігійна організація – це система комунікативних взаємин, що забезпечує відтворення релігійної картини світу та включення до неї індивідуальних трансформацій.

Коли йдеться про релігійну свідомість, то вона є сутністю релігійного світогляду, сукупністю знання, що описує людину та оточуючу її природну і соціальну дійсність. Головним елементом релігійного світогляду є ідея Абсолюту, яка позначає Всесвіт як цілісність, все загальність. Окрім того, релігійна свідомість містить у собі нормативну компоненту, набір заповідей, реалізація яких підносить людину до Божественного. Релігійна свідомість містить у собі віру як вольове прагнення людини до нормативного стану, що висвітлюється в її конкретних діях.

Другою компонентою релігійного комплексу є релігійна дія. Йдеться про культ, послідовність нормативних ритуальних дій, що мають метою реалізацію релігійних норм, досягнення на рівні окремої людини або групи тотожності з Божественним. Принципово важливим є те, що з розвитком, становленням та модифікаціями людського суспільства, коли головні протиріччя перемістились зі сфери зовнішнього існування у навколишньому середовищі до сфери її внутрішнього соціального стану, релігія як гіпотеза, що вирішує невизначеність, набирає дедалі більше і більше соціального забарвлення. Питання космогонії, яким так багато уваги приділяють давні язичницькі вірування, постають

другорядними, а перше місце посідають питання соціальної справедливості та моральності. Так, на зміну язичництву приходять християнство, іслам і буддизм. З перенесенням центру ваги на питання моралі та справедливості людина перестає бути пасивним споглядачем «Божої волі», а починає активно діяти. Тобто ці світові релігії, на відміну від язичницьких, є релігіями активності, дії, де людина повинна визначити своє ставлення до добра і зла.

Змістом релігійної дії є реалізація релігійного світогляду, елімінація невідповідності між релігійним світоглядом людини і внутрішнім світом та життєвим досвідом людини. Завершення логіки розвитку релігійної дії характеризується формуванням «нової версії» релігійного віровчення і дій, що є відповідними до життєвого досвіду людини. Релігійні організації здійснюють комунікацію носія релігійних ідей з послідовниками або противниками.

У самій релігійній організації слід виділити наступні підсистеми. По-перше, інституція відтворення релігійного світогляду, віровчення. По-друге, інституція, що забезпечує здійснення культової дії з метою демонстрації достовірності віровчення для кожного члена общини. По-третє, це інституція, що забезпечує координацію дій всередині общини.

Релігійна організація представлена віруючими, які виконують різні функції: трансляція віровчення, прилучення до нього нових індивідів, підтримання нормативного рівня віровчення; власні функції громади; зовнішні функції пов'язані з необхідністю вступати в стосунки із мирської дійсністю. Особливістю релігійної організації є її прагнення зберегти в своїх кордонах інші способи самореалізації людини. Завдяки цьому вона виконує не тільки виключно релігійні завдання, а й прагне розширити себе до кордонів всієї спільноти, досягти тотожності з усім співтовариством. Саме тому впливає на інші сфери суспільства і соціальні трансформації.

Розглянуті елементи релігійного комплексу забезпечують вироблення граничної абстракції, її трансляцію та впровадження в інші сфери життєдіяльності людини з метою забезпечення їх цілісності. Оскільки гранична абстракція виявляється

затребуваною іншими сферами соціальної системи, релігія має можливість впливати на них і викликати соціальні трансформації.

Але справа полягає не в недостатній кількості знання про релігію, розумінні внутрішньої динаміки релігійної сфери, яка достатньо часто стилізує новаторські ідеї під консерватизм і старовину. Справа у труднощах сприйняття цього нового світу – світу, який пронизаний стрімкими потоками економічної, інформаційної, технологічної, культурної, лінгвістичної взаємодії. І новий досвід думки, процесів пізнання релігійної сфери, що пов'язаний з особливостями сьогоденної світової історії має, на нашу думку, безперечну значущість для українського соціуму. По-перше, раніше релігійна свідомість орієнтувалася, головним чином, на «своїх» і не сприймала, а іноді, й заперечувала існування «чужих». У сучасному соціокультурному просторі України з'явився й інший інтерес, інтерес до «чужих». Це новий тип позитивного, але складного і незвичного підходу до людей, які віками перебували в інших соціальних, культурних і релігійних просторах, у системах іншого духовного змісту. Толерантність у ставленні до іншої людини – це не просто «терпіння», а розуміння, повага, співчуття.

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

Діалог й передбачає не пригнічення співрозмовника «аргументами та фактами», діалог – це процес розуміння та усвідомлення людиною себе самої завдяки іншій людині і водночас – усвідомлення іншої людини через себе саму. Діалог – це усвідомлений процес саморозвитку і саморозкриття людини у процесі спілкування або людського розвитку. Основи такого розуміння діалогу були обґрунтовані в працях єврейських

мислителів М. Бубера і Ф. Розенцвейга. У православної думці ця проблематика, через сферу православних богословських і літургійних понять, була обґрунтована в працях румунського мислителя Д. Станілоае. В російській традиції, як це зазначалося вище, це проблемне поле знайшло своє висвітлення в працях С. Аверінцева, М. Бахтіна, В. Біблера, прот. О. Меня та ін.

В умовах глобалізації релігія постає однією з головних доміант буття людини. Тим не менше, сучасна філософія в процесі дослідження соціокультурної дійсності виявляє недостатність методологічних засобів для розкриття сутності тих глобальних процесів, що відбуваються в світі. Це має свій вираз у нездатності постмодерністської ідеології, що претендує на граничну новизну та завершеність, не тільки виявити специфіку релігії, метою якої є раціональне філософське осмислення особливостей її функціонування, але й пояснити власне існування в умовах руйнації смислового змісту будь-яких інтерпретацій.

Завершенням такої руйнації постає вичерпаність герменевтичних та когнітивних процедур для описування релігії. В умовах такої методологічної невизначеності необхідними постають розробки фундаментальних концепцій релігії в соціумі, її значення для формування основ буттєвості, а також для прояснення глибинних тенденцій сучасності в цілому. Таке раціональне осмислення повинно висвітлюватися не в ствердженні постмодерністського нігілістичного пафосу «кінця історії», а в необхідності якісно нової методології дослідження релігії. У ситуації глобальної взаємодії особливого значення набуває прогностична функція. Все більш нагальною є потреба у створенні особливої «проектної логіки», яка повинна сприяти усвідомленню сутності та динаміки процесів у сучасності. Саме така логіка, на нашу думку, дозволяє намітити інваріанти подальшого соціокультурного руху та уточнити місце і роль релігії.

1.2. Феномен людини у контексті сучасного релігійно-філософського дискурсу

Одним із важливих аспектів аналізу релігії, релігійних процесів у контексті сучасності, є звертання до тих неklasичних методологій, що мають місце в дослідженнях культури та релігії. Так, широкого поширення набули у вітчизняній і зарубіжній науковій літературі, діяльнісна (М. Каган, Л. Конотоп, Л. Кузнєцова, Ю. Кушаков), семіотична (Ю. Лотман), системно-синергетична (Н. Жиртуєва, Е. Маркарян, В. Межуєв, В. Сагатовський) концепції культури та релігії [26; 33; 42].

Серед сучасних зарубіжних концепцій культури і релігії необхідно виділити системно-функціональний підхід (Е. Дюркгайм, Н. Луман, Т. Парсонс, Ю. Габермас), соціальний акціоналізм (У. Бек, Е. Гідденс), постмодерн (Ж. Бодрійяр, З. Бауман, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар), інформаційну (Д. Белл, М. Кастельс, В. Тоффлер) концепції культури і релігії. Ми об'єднуємо ці підходи щодо аналізу і культури, і релігії тому, що, на нашу думку, жодна релігія не може існувати поза тією культурою у надрах якої вона зароджувалася, де відбувався процес її становлення та розгортання сутнісних смислів. При цьому, ми наголошуємо, що цей процес є спільним, як для конкретної культури, так і для певної релігії.

Врахування виникаючих глобальних змін дозволяє також зафіксувати становлення «мережевої концепції культури» (Б. Веллмен, Ф. Кротц, Є. Марк, Л.-К. Фріме, Р. Хассан). Такий підхід у вітчизняній науці й дотепер детально не досліджувався. Більшість праць представників українського релігієзнавства присвячена, на жаль, не теоретичному осмисленню поняття «релігія», особливостей її функціонування, а практичному використанню багатьох понять до соціальної структури соціуму.

Особливу увагу привертає радикальний конструктивізм, який виник і заклав підґрунтя для неklasичної концепції дійсності у 80-х роках минулого століття в Німеччині. Ця методологія з'явилася на основі дослідження даних кібернетики, гештальт-психології, нейробіології й соціології, що й сприяло появі множини його напрямків. Одним з найвідоміших авторів психологічного напрямку конструктивізму є Ж. Піаже, фундатор так званої «генетичної епістемології».

Серед представників кібернетичного напрямку в конструктивізмі слід виділити праці Г. Бейтсона, Г. Рота і Г. фон Ферстера: біологічного – праці В. Матурани і Ф. Варели; соціологічного – праці П. Бурд'є, П. Бергера Т. Лукмана. Н. Лумана. По-друге, слід виділити праці німецьких вчених, які присвячені дослідженню фундаментальних установок концепції радикального конструктивізму, (Д. Беккера, Й. Коха, Г. Руша, Г. Тангенберга, Г. Фреліха, П. Фукса. Г. Гарбаха, Т. Гельшера, З. Шмідта та ін.).

Радикальний конструктивізм тісно пов'язаний з низкою наукових концепцій. Серед них загальна теорія систем, кібернетика, теорія самоорганізації. Теорії самоорганізації присвячена достатня кількість праць С. Капіци, Л. Кіященка, Г. Малинецького та ін. Як міждисциплінарна течія радикальний конструктивізм активно впливає на інші науки. Під його впливом виникла нова галузь математики – «гуманістична математика»; у психології – теорія «особистісних конструктів» Дж. Келлі та ін.

Відкриття складного характеру соціальної дійсності у філософії ХХ - ХХІ ст. та поширення міждисциплінарних підходів до її дослідження приводить до усвідомлення релігії як багаторівневої системи людської життєдіяльності. Водночас релігія мислиться як система, що знаходиться в оточенні інших систем – права, політики, ідеології, моралі. Головні положення системного підходу про «відкриті» й «закриті» системи, ієрархію їх побудови, принципи еквіфінальності – незалежності кінцевого результату від початкового стану системи, а також те, що цілі системи задані її структурою мають принципово важливий характер для дослідження релігійної антропології, зокрема й православної.

Найбільш значущими положеннями некласичного підходу є те, що поняття «релігія» розробляється в контексті парадигми складності світу й людини, природи та вкоріненого в ній людського буття; релігія розглядається у тісному зв'язку з соціумом, як одним з регуляторів діяльності, поведінки і спілкування людей. Релігія є одним із конструктів людського буття, дійсності й реальності. Виникнення концепції радикального конструктивізму пов'язано, у першу чергу, з кризою суб'єкт-об'єктної парадигми як у природничих, так і

гуманітарних науках, розвитком теорії інформації й теорії систем, усвідомленням складного і багатовимірного характеру сучасної соціальної дійсності. Радикальний конструктивізм критикує класичну теорію репрезентації знання, основою якої є принцип співвіднесення знання з об'єктивною дійсністю.

Радикальний конструктивізм – це міждисциплінарна філософська концепція, основою якої є такі положення: по-перше, знання не є відображенням об'єктивної дійсності, а її кібернетичною моделлю. Знання – це механізм адаптації до оточуючого середовища, воно обумовлено історично і соціально; по-друге, визнання активної ролі людини, яка конструює дійсність і реальність у процесі організації власного досвіду та реалізації власного «життєвого проекту»; по-третє, визнання розмаїття різних версій дійсності й реальності.

Методологічні принципи радикального конструктивізму – це самореферентність, саморегуляція та наявність когнітивного механізму поведінки, що дозволяють створити більш адекватну сучасним соціокультурним реаліям модель релігії. Конструювання особливих шарів дійсності й реальності є необхідною умовою (якістю) релігії як цілості, причому закономірності конструювання дійсності й реальності є різними у різних релігіях.

Методологія радикального конструктивізму підтверджує наявність наступних моделей релігії – центрованої, децентрованої та мережевої. Ці моделі релігії ґрунтуються на різних засобах конструювання дійсності й реальності. Так, у центрованій моделі релігії головним та визначальним смислом є центр (Бог, Абсолют, Вища реальність), у децентрованій – знак (культові знаряддя, зображення та ін.), у мережевій – інформація (передача релігійних смислів, значень та ін.).

Особливого значення методологія радикального конструктивізму набуває та дозволяє адекватно описати особливості перехідних періодів у житті соціуму, коли релігія починає відігравати одну з головних ролей. Ці характерні риси обумовлені сучасною глобалізацією і вимагають особливих понятійних засобів. Категоріальний апарат радикального конструктивізму дозволяє зрозуміти, чому релігія як система здатна вести себе цілеспрямовано. Установка радикального

конструктивізму на те, що релігія є самореферентною, тобто, замкненою на власних описуваннях, принципово модифікує класичний варіант щодо діалогічності релігій. Слід ураховувати наявність закритих сегментів системи, які успішно протистоять багатьом маніпулятивним технікам.

Вияви в релігії закритих сегментів системи дозволяють стверджувати неможливість, з одного боку, повного включення України у західноєвропейську цивілізацію, а з іншого – ізоляціонізму, який передбачає закритість. Зовнішні атаки на закриті сегменти, наприклад, православної релігії можуть слугувати свідченням релігійних війн, з метою конструювання інших релігійних цінностей, вірніше, іншої системи релігійних цінностей.

В умовах деструкції традиційних структур, соціум переходить в якісно новий етап взаємодії, що має мережевий характер. Для обґрунтування мережевої парадигми слід звернути дослідницьку увагу на положення представника кібернетичного напрямку радикального конструктивізму Г. Бейтсона, що мережа складається із засобів комунікації, які постійно змінюються. Спостерігач, що знаходиться в мережі, повинен мати здатність до розрізнення, щоб переключатися з одного виду комунікації на інший.

Г. Бейтсон розвинув цю ідею у вченні про шизофренію як про розлад сигнальної системи розпізнавання комунікацій. Причиною шизофренії, на думку автора, є нездатність сприймати та відтворювати сигнали, що визначають смисл наступної комунікації. Г. Бейтсон зазначає, що шизофренія має соціальний характер, оскільки вона репрезентує тяжку поразку системи спілкування з людьми. Такий підхід Г. Бейтсона щодо шизофренії є важливим у плані конструювання дійсності сучасної культури. Втрата здатності сприймати різномірні сигнали, а це стосується й релігії, є однією з причин соціальних, культурних та релігійних конфліктів у світі.

Слід зазначити, що у сучасних дослідженнях, що присвячені феномену глобалізації, актуалізується проблематика глобального інформаційного суспільства як мережевого. Закладається так звана «геополітична парадигма» мережевих структур. Мережеві

структури, на думку дослідника, постають новими агентами глобалізації.

Теоретична розробка «мережевого суспільства» вперше була зроблена М. Кастельсом. Нова мережева парадигма, на нашу думку, пронизує всі шари суспільного життя. Йдеться також про «цифрову революцію», становлення якої більшість авторів пов'язує з розширенням мереж комунікації.

Так, Р. Хассан наголошує, що «цифрова революція» складається з чотирьох компонентів - цифрові технології, цифровий капіталізм, цифрова глобалізація і цифрове прискорення. Інший дослідник Н. Тріфт виділяє такі якості цифрових мереж: емерджентність, контекстуальність і самоорганізація, розсіювання влади, створення маніпулятивних технік репрезентації дійсності. Ринок як глобальна мережева структура, що складається з ринкових відносин, постає системою відтворення і ретрансляції економічних зв'язків. В умовах ускладнення, збільшення ступеню комплексності умов глобалізації та взаємопов'язаності в світі, головною проблемою постає керування дійсністю.

Глобалізація пропонує непередбаченість управління глобальними нестійкими системами або системами глобальної взаємодії. Специфікою глобалізації є безструктурне управління. Воно полягає в циркулярному поширенні інформації у середовищі, яке здатне породжувати структури із себе самого, при встановленні інформаційних взаємозв'язків між елементами, що складають це середовище.

Простір глобалізації як глобального поля інформаційної взаємодії є безструктурним інформаційним полем, у якому співіснує множина зовнішніх керувань, що накладаються одне на одне та з'являються від анонімних мережевих суб'єктів. У такому випадку система є нестабільною, а взаємодія у самій системі має непередбачений характер.

У зв'язку з тими процесами, що відбуваються в релігійному житті сучасності, слід згадати концепцію мультикультуралізму в контексті ідеології глобалізації. На нашу думку, необхідно виокремити кілька теорій, що описують міжкультурну взаємодію і які є полярними.

По-перше, йдеться про теорію зіткнення цивілізацій С. Гантінгтона [61]. Згідно цієї теорії, глобалізація не сприяє взаєморозумінню культур, а приводить до їх зіткнення. Основною причиною цього зіткнення С. Гантінгтон вважає спробу зберегти ідентичність певної культури.

По-друге, привертає дослідницьку увагу теорія «гібридизації культур», згідно з якою культурна взаємодія відбувається відносно спокійно, оскільки на стику двох чи більше культур конструюються нові ідентичності.

По-третє, теорія «макдоналдизації» Дж. Рітцера, яка розглядає глобалізацію як відрив від традиційної ідентичності завдяки схемам спрощеної раціональності. На нашу думку, для глобалізації є характерною «глокалізація», тобто розчинення локальних культур і водночас локалізація національних культур. Смісловим стержнем «глокалізації культури» є ідеологія мультикультуралізму. Мультикультуралізм є такою соціокультурною течією, суть якої полягає у визнанні розмаїття існування соціокультурних форм.

Головною проблемою теорії мультикультуралізму є об'єднання різнорідних і нетотожних культур у гармонічне ціле. Єдність світу в мультикультуралізмі є можливою за рахунок єдності культур, їх зібрання у множинне «я», яке позбавлене конкретних національних і культурних розрізень. Побудова такої цілісності постає можливою завдяки створенню певного штучно створеного простору, поля взаємодії, що не має прив'язки ні до конкретного місця, ні до конкретного простору.

Альтернативою мультикультуралізму, на що варто звернути увагу, є дослідження Р. Жирара і М. Лумана. На основі дослідження концепції «міметичної кризи» Р. Жирара і поняття «розрізнення» у філософській концепції М. Лумана, можна зробити висновок, що прийняття тези про простір культури, що конструюється, перетворює мультикультуралізм і постмодернізм на дві характеристики одного і того самого процесу – процесу деструкції цілісності культури.

В такий спосіб, із одного боку, слід визнати конструйований характер культури, а з іншого – кожна культура як самоорганізована цілісність має закриті сегменти, що не підлягають примусовому конструюванню. Так, кожна культура

містить у собі систему культурних кодів, яка й надає кожній культурі унікальність, своєрідність, створює свій особливий життєвий світ, який визначає поведінку людини в конкретній культурі, а відповідно і в релігії. Система культурних кодів створює висхідну матрицю культури як сукупності штучних алгоритмів, які формують поведінку людей в конкретній культурі. В процесі аналізу механізмів культури й релігії в умовах глобалізації особливу увагу слід приділити концепції «автопоезису», яка обґрунтована чилійськими дослідниками У. Матураной і Ф. Варелой. Головною особливістю «автопоезисних систем» є те, що вони самі себе відтворюють, тобто є самореферентними. Зовнішні впливи в цій системі виконують роль поштовху, який стимулює структурні зміни в самій системі та спрямовані на її самопідтримку. Ці системи є функціонально замкненими, оскільки працюють лише з власними описуваннями.

Збереження культурної ідентичності є однією з умов цивілізованого діалогу. Від визначення культурної і релігійної ідентичності залежить не тільки місце та роль культури і релігії в процесі глобальної взаємодії, а й збереження власних базових цінностей як основи їх існування.

Відтак культурна ідентифікація є внутрішнім завданням будь-якої культури, як і релігійна ідентифікація – самої релігії. В зв'язку з цим проблема визначення української ідентичності постає все актуальнішою, оскільки останнім часом Україна активно заявляє свої позиції в глобальних процесах, у політичній, релігійній і соціокультурній взаємодії.

Культурна і релігійна ідентичність України визначається геополітичними і ментальними особливостями. В своєму історичному розвитку Україна знаходилася в європейському світі, але відчувала й значні російські впливи, а також різних етносів і конфесій. В цьому плані українська культура, якщо висловлюватися мовою конструктивістів, містить у собі велику кількість альтернативних контекстів комунікацій. Чим вищою є комплексність системи, тим стійкішою є ця система до зовнішніх впливів. Комплексність української культури виступає її основою як цілісного державного утворення. Ментальні особливості української культури тісно пов'язані з концептуальними засадами

православ'я як основи духовного життя, зі спрямованістю не на матеріальні, а на духовні цінності, не на раціональне, а на ціннісно-культурне сприйняття дійсності.[14]

На думку конструктивістів, існування різноманітних культур ґрунтується на спільності конструкцій, що створюються, оскільки представники однієї культури конструюють схожу духовну дійсність, мають доступ до одних й тих самих семантичних макроструктур (міфів), які є передумовою взаєморозуміння. Вони містять факти, думки, системи цінностей, що зібрані в груповій пам'яті, які передаються від генерації до генерації через виховання і освіту та впливають на діяльну орієнтацію носіїв культури, причому між індивідуальні конструкції дійсності постійно змінюються. Побудова культури й релігії на відкритих началах, за конструктивістською логікою, є неможливою, оскільки вони завжди замкнені на своїх описах.

Культура й релігія живуть у власній дійсності і лише в цьому аспекті є недоступними для політичних маніпуляцій. Культура завжди організаційно закрита, а побудова культури на відкритих началах є стратегією управління певної еліти. Тому, будь-які впливи, зокрема й економічного характеру, як атака на базові цінності, постає культурною війною. При цьому, в сучасних умовах йдеться, насамперед, про інформаційні впливи або «організаційну зброю», оскільки їх метою є деструкція певної культури як соціальної взаємодії в цій культурі.

Глобалізація є не фінальним, а перехідним етапом еволюції соціокультурної дійсності у якісно новий стан співіснування відкритих і закритих сегментів культури й релігії, що відповідає принципам мережевої методології концепції радикального конструктивізму.

Важливим є те, що сьогодення сучасного світу маніфестує поворот гуманітарного мислення до дослідження як філософської, так і релігійної антропології. Такий поворот, на нашу думку, пов'язаний з поступовим запереченням постмодерністської парадигми, яка у багатьох своїх положеннях будувалася на тезі про «смерть людини». Сучасна антропологія, як філософська, так і релігійна, прагне не тільки надати життя власному об'єкту та сформувати певні позиції, а й набути філософського обґрунтування. Окрім того, відбувається

проникнення антропології до суміжних наук, так що в сфері гуманітарного знання з'являються власні антропологічні основи – можна побачити літературну, культурну, політичну, релігійну, феноменологічну, діалектичну та інші антропології.

Використання людинознавства як підґрунтя для інших наук можна було би визнати парадоксальним, якщо враховувати той факт, що дотепер поняття «людина» не має інваріантного для всіх наук змісту й постійно змінює своє семантичне забарвлення в залежності від ракурсу розгляду. Антропологія домінує в різних сферах гуманітарного знання і такий процес вимагає прояснення традиції, що є його основою. І якщо термін «антропологія» з'являється лише в XVI ст., то саме проблема людини ставилася набагато раніше.

Будь-яка теологія, в процесі вирішення питань про Бога, Божественне, світ та ін., не могла оминати питання про людину. Але, якщо в теології людина розглядалася як нескінченно мала креатура Бога, то в антропології образ людини постає центром картини світу. Від теологічного підходу вчення про людину успадкувало достатню кількість положень. Йдеться про розподіл на апофатичну і катафатичну традиції. Апофатична антропологія постала основою для формування так званого «радикального образу людини».

Саме радикалізація антропології, її звернення до граничних форм людської трансгресії, стала й передумовою сучасної антропологізації сфери гуманітарного знання. «Трансгресія» є природною для людини, впродовж усього свого існування людина прагнула перейти межі повсякденності та відчутти інше. У XX ст. трансгресія осмислювалася як екстремальна і питання про людину ставилося з небувалою гостротою. В цей час людина вже не визначалася як певна величина, що є тотожною собі. Людина минулого століття виявляла себе там, де її вже немає, впізнавала себе такою, якою вона вже не була, їй приналежить гранична трансгресія, що може мати, як творчі, так і деструктивні форми і зміст. Ось чому ми й використали поняття «радикальності» в розумінні людини як такої, яка прагне порушити кордони, подолати повсякденні межі життя.

Трансгресія, «нетиповість» людських проявів та виявів й репрезентує нам антропологічні обрії у багатьох науках. Йдеться

про ті підходи, що реалізуються в працях зарубіжних учених – Дж. Агамбена, А. Кульмана, Г. Летена, О. Маркварда, В. Подороги, П. Слотердайка та ін. Існують різні підходи до того, коли саме виникає поняття «філософська антропологія». Б. Грейтгойзен вважає, що це поняття є типовим для Платона. У праці «Між людиною і людиною» автор зазначає: «найбільш енергійним прибічником філософської антропології був Кант. У «Вступі» до лекцій з логіки, що був виданий, насправді, не самим автором і не відтворюючи дослівно всіх його фундаментальних нотаток, але, тим не менше, оцінений позитивно, Кант розрізняє філософію за шкільним поняттям і філософію за світовим поняттям, *in sensu cosmico* (тобто, у космічному сенсі – К.В.). Цю останню він визначає як «науку про останні цілі людського розуму» або «науку про вищу максимум використання нашого розуму». Терени філософії в цьому всесвітньо-громадянському значенні, на думку Канта, в наступних питаннях: 1) Що я можу знати? 2) Що мені слід робити? 3) На що я маю сподіватися? 4) Якою є людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге – мораль, на третє – релігія і на четверте – антропологія» [17].

Німецький вчений О. Марквард [69] наполягає на першості І. Канта, Ф. Дехер і Й. Геннінгфельд визначають ХІХ століття як «антропологічний поворот», коли з'являються вчення про людину таких видатних мислителів, як І.-Г. Фіхте, Л. Фойєрбах, К. Маркс, С. Кіркегор, Ф. Ніцше. Ідея «повороту», «повернення», «звертання до джерел» виникла в філософії майже водночас з виникненням самої філософії. У стародавній Греції ідея повороту виявила себе у терміні («epistrophe») («коловорот», «повернення», «поворот»), який перетворився у латинській мові у «conversio» («повернення», «зміна напрямку», «коловорот») і «reflexio» («вигин», «загинання у зворотному напрямі», «переломлення», «опуклість», «відхилення назад», «відображення світла, звукової хвилі, кинутого в щось предмета»).

М. Бубер наполягає на тому, що антропологічна проблема була визнана самотійною філософською проблемою тільки в ХХ ст. Більшість дослідників вважають, що виникнення філософської антропології пов'язано з іменами П. Альсберга, Г. Плесснера,

М. Шелера. Антропологічний поворот у минулому столітті, з одного боку, був реакцією на кризу метафізики, смерть Бога, а з іншого боку, він був відповіддю на кризу людини, яка втратила контроль над власними творіннями. Німеччині антропологія минулого століття постала філософським жанром. У Франції доміантними були граничні форми філософування про людину, що репрезентовані текстами Ж. Батая, М. Бланшо, Р. Каюа, М. Лейріса та ін. В працях українських вчених Н. Адаменко, В. Горського, Д. Затонського, С. Павличко, М. Собуцького. модерн і постмодерн розглядаються як філософське, суспільне, і художнє явище.

С. Кримський і Ю. Павленко у праці «Цивілізаційний розвиток людства» зазначають: «Складність вивчення духовності – цієї вічно привабливої і постійно актуальної теми – визначається специфічним проблемним полем її аналізу. Для людини характерні питання, що вимагають зіставлення можливостей життя і смерті, входження в екзистенціальні прикордонні ситуації буття. Це питання про сенс буття, про можливість існування в самому феномені життя чогось, що не може бути запереченим смертю, про граничні і позамежні сфери душі, про мотиви, у силу яких обов'язкові для фізичних процесів закони збереження виявляються нездійсненими у сфері індивідуальної долі людини» [37, с. 47].

Слід зазначити, що спроби розкрити поняття «людської природи» – це загальна тенденція європейської культури, розпочинаючи від 20-х років до 50-х років ХХ ст. Антропологія 20-30-х рр. – це «стверджуюче заперечення», вже у 40-50-х роках вона прагне позбутися загрози для людини. Відомий французький дослідник Р. Каюа в праці «Ігри і люди» стверджує, що певні типи гри «*mimicry*» й «*ilinx*» («маска» і «одержимість») містять у собі таку серйозну загрозу для існування людини, що їх потрібно постійно контролювати [30]. Німецький мислитель А. Гелен вважає, що соціальні інституції виконують функцію «оберегів», що попереджають про загрозу, яку містить у собі суб'єктивність [16].

На противагу німецькому філософу, французький філософ Ж. Батай розмірковує щодо загрози від влади, яка загрожує саме суб'єктивності, при чому єдина сфера, де може «втїлитися»

суб'єктивність – це мистецтво [7]. У М. Гайдеггера людина, яка розкриває потаємне завдяки техніці, теж знаходиться під загрозою [60].

Фактично, філософсько-антропологічна література кінця 40-х років ХХ ст. виявляє невпевненість людини, що ґрунтується на страху перед власною деструктивністю. Цей страх не зникає впродовж тривалого відрізка часу і зберігається дотепер, коли в політичній сфері діяльність людини розглядають як порушення оточуючого середовища або терористичний акт. Очевидно, що в зв'язку з тим, що сама людина ідентифікує себе із загрозою, це актуалізує дослідження сучасної антропології – як світської, так і релігійної.

Сьогодні важливим є те, що поняття «радикальної антропології» відсутнє в сучасній філософській науці. Як поняття, що є близьким до нього, можна використовувати «негативна антропологія», що використовують у різних традиціях, з різним змістовним забарвленням. Відомий російський філософ Б. Вишеславцев [15] зазначає, при цьому він посилається на Григорія Нисського, що якщо існує негативна теологія, яка «вказує на останню таємницю Божества», то повинна існувати й «негативна антропологія, що вказує на таємницю самої людини».

У німецькій традиції філософування поняття «негативна антропологія» вперше з'являється у М. Шелера і позначає дещо інше – спробу визначити людину як недостатню істоту. Сам М. Шелер ставиться до «негативних теорій людини» критично – розвиток та обґрунтування цих теорій постало справою наступних генерацій. Підхід, який критикував М. Шелер, виявляється достатньо обґрунтованим. Для Г. Андерса, М. Гайдеггера, А. Гелена, Ж.-П. Сартра та ін. мислителів питання про «негативну антропологію» знову виникає у кінці 50-60-х років минулого століття, що було безпосередньо пов'язано з поступовим формуванням постмодерну, який ґрунтувався на уявленнях про «кінець суб'єкту» і «завершення (кінець) людини».

Франкфуртська школа (Т. Адорно, У. Зоннеманн, Г. Маркузе) визначає антропологію як науку без предмету. Т. Адорно наполягає на неможливості негативної антропології в

праці «Негативна діалектика» і у розмові з А. Геленом. Причини тієї ситуації, в якій людина постає словом «демагогічного жаргону», Т. Адорно вбачає у передісторії людинознавства, впродовж якої були визначені не стільки позитивні якості людини, скільки її деформації та девіації. У праці «Одномірна людина» Г. Маркузе визначає людину як «велику відмову». Можна сказати, що У. Зоннеманн завершує цю тему, коли видає працю «Негативна антропологія» (1969 р.), у якій він критикує поняття «позитивної антропології». На його думку, будь-яка антропологія є негативною. Головним завданням для нього було увіковічнити спонтанність революційної дії та знищити метафізику людинознавства. Антропологія на думку У. Зоннеманна, не тільки не може бути основою для інших наук, а є ще й паразитарною наукою, яка розуміється та розкривається за допомогою власного об'єкту. На відміну від У. Зоннеманна, який виявив негативність антропологічного дискурсу ще у Аристотеля, ми дотримуємося тієї думки, що «негативна антропологія» в її радикальному варіанті виникає в другій половині 20-х років ХХ ст. Зрозумілим є те, що У. Зоннеманн критикує антропологію для того, щоб виправдати політичні дії сучасної йому людини, її спонтанно-революційний порив, але, на нашу думку, головним є прояснення розвитку та динаміки антропологічних ідей.

На основі міждисциплінарного підходу до предмету нашого дослідження – радикального образу людини в антропології та суміжних їй дискурсах з середини 20-х років до 50-х років ХХ ст., визначаються принципи «радикальної» концептуалізації людини в антропології.

На нашу думку, будь-яка антропологічна теорія є радикальною, тому що дивиться в джерела філософії, демонструючи пізнання світу людиною і тільки людиною. Особливість антропології зазначеного періоду полягає в тому, що вона не тільки сама виступає як радикальна, але й свій предмет усвідомлює як радикальний, визначаючи людину через її Інше. Людина співіснує з власною протилежністю, розігрує із себе Іншу, перебуваючи в утопічному місцезнаходженні (Г. Плеснер), опиняючись у надзвичайній ситуації (К. Шмітт) або екстатично «виходить із себе» (С. Ейзенштейн). Головним прийомом «радикальної антропології», на нашу думку, слід виділити

створення образу людини завдяки заперечення, наслідування прийомів негативної теології. Секуляризована апофатика, яка є інструментом антропології, сприяє формуванню нового образу людини «без якостей». «Радикальна антропологія» перетворюється у квазі-містичне вчення, яке ставить людину, в її трансгресії, на місце відсутньої трансцендентності (Ж. Батай [1]). У такому випадку, ключовою категорією постає «сакральне», яке претендувало на статус всезагального пояснення та функціонувало як всеохоплююче поняття, що об'єднує у собі граничні прояви людського – «святість» і «нищість», «чистоту» і «бруд», «піднесеність» і «маргінальність».

Одну з найважливіших ролей у формуванні радикального образу людини відігравав феномен екстремальної трансгресії як перебування на межі між життям і смертю. Гранична трансгресія може мати як творчі, так і деструктивні форми. Відмінність дискурсу про людину середини 20-х – кінця 50-х рр. ХХ ст. від наступних людинознавчих теорій та концепцій полягає в тому, що цей дискурс знімає кордон між екстремальним і повсякденним, при цьому конструює таку форму існування, у якій людина могла б кожної митті робити відчутним власне Інше.

Радикальний образ людини у зазначеному періоді характеризується діалектичним коливанням між наближенням однієї людини до іншої у расовій, національній єдності й максимальним ступенем відчуження, навіть до трансгресії поза межі людського. Оскільки радикальна антропологія в якості свого предмету виділяє Інше людини, вона часто реалізується в дискурсі «негативної антропології», а у зазначеному періоді негативність розуміється амбівалентно – «ніщо» постає ресурсом людської трансценденції у Ж.-П. Сартра; Г. Андерс характеризує людину як таку істоту, яка вміє позитивно розуміти відсутність, надавати позитивного значення «ніщо». А. Гелен використовує контрарне заперечення («*nihil privativum*»), він заперечує людину як «дефіцитну істоту», тобто таку, яка не може задовольнити свої потреби і водночас затверджує людину як історичну істоту. Негативні ознаки людини філософ розкриває як ресурс для побудови майбутнього.

Важливим є те, що «негативна антропологія» використовувала різні види заперечення у своєму підході до

людини, але ці заперечення використовувалися конструктивно. Г. Андерс, А. Гелен, А. Камю, Ж. Батай та ін. могли уявляти, що вони надають людині позитивних рис. З об'єктивної точки зору їх визначення надаються, насправді, *ex negativo*.

Радикальні філософи не просто розуміли «річ у її коріннях», але вони надавали радикальності власному об'єкту, досліджували людину *in extremis*: у станах голоду, холоду, війни, зневіри, екстазу. І тоді такий радикалізований образ людини виявляється протилежним до повсякденності. *Homo sapiens* стає не стільки носієм інтелектуального початку, скільки учасником екстремальної ситуації, що мислиться як квазі-трансцендентна. На нашу думку, більш філософськи обґрунтованою є інша позиція. Відомий грузинський радянський дослідник М. Мамардашвілі в «Картезіанських роздумах» підкреслює, що «якщо ми можемо буттєві визначення здобувати з мислення, з понять, тоді ці буттєві визначення будуть визначеннями і уявленнями одного єдиного світу. Причому такого, у якому буде заперечуватися сам факт існування живого сприйняття як мислячої істоти...». І далі він продовжує свою думку: «...В моментах індивідуального людського існування саме вісь цієї побудови людиною самої себе навколо... невербального існування свого мислячого стану в світі..., що створює фактично онтологічне, буттєве вкорінення свідомості» [44, с. 100 – 101].

Радикальна культура парадоксально балансує між «відривом» від коріння і «вкоріненням». Г. Андерс описує «патологічно» вільного нігіліста, який, тим не менше, є прив'язаним до певного місця. Російський вчений Я. Друскін описує людську свободу як недолік, що веде до повтору і вбачає порятунок від свободи у вкоріненості, прив'язаності до певного місця. Французька вчена С. Вейль теж вважає «вкорінення» головною антропологічною характеристикою, позбавлення людини коріння – це загрозна хвороба всього людства [12].

Радикальна антропологія дозволяє виявити контури пошуків духовності і в сьогоденні. Екстремальні форми життя й дотепер приваблюють багатьох філософів, релігієзнавців, психологів, культурологів. Різноманітні форми життя людини *in extremis* знайшли своє відображення в сучасній літературі, кінематографії, філософії, релігієзнавстві. «Екстремальні» форми життя

виявлялись і як героїчна поведінка, ентузіазм, некрофілія, випробування болем, самопожертва, агонія та ін. Екстремальна трансгресія – це перебування людини на межі між життям і смертю, що й зараз використовують деякі нетрадиційні релігійні культури.

Вони переслідують певну мету – виявлення сутності завдяки смерті. Існування («екзистенція») не виявляє сутності («есенції»), доки не відбудеться загибель існуючого, тільки тоді постане зрозумілим, в якому модусі протікало існування. І такі «експерименти» спрямовані на знищення самозбереження людини і людства.

Сучасна Україна та багато інших країн світу демонструє, що проблема само-ідентифікації людини є однією з головних проблем соціуму, який зіткнувся з нею в першій чверті ХХІ століття. Певні проблеми є глобальними не тому, що вони зустрічаються повсюдно, у будь-якому суспільстві, а головне, що їх неможливо вирішити в масштабах якогось окремого регіону. Погіршення екологічної ситуації, недостатність природних ресурсів від самого початку відносили до розряду глобальних проблем та їх причину бачили у занадто швидкому технічному розвитку сучасної цивілізації. Однак сьогодні поступово приходить усвідомлення того, що техніка сама по собі не є суб'єктом соціальних змін.

На нашу думку, причини глобальних проблем безпосередньо не є пов'язаними з особливостями технологічного розвитку соціуму, вони закладені в самій людині, у подрібненості її практичної діяльності, відсутності необхідної духовної напруги, духовності як такої. Тому слід погодитися з положенням українських вчених С. Кримського і Ю. Павленко, які зазначають: «Базисний характер для розуміння духовності має християнська триєдність: «Віра – Надія – Любов» (як і весь біблійний Декалог і Нагорна проповідь). Віра в ньому виступає вже за принципом буття, а не пізнання, як феномен вічного народження «внутрішньої», ідеальної людини в системі особистості, як рух до абсолюту і зустріч з ним, як спосіб подолання загрози відносності (П. Тейяр де Шарден), що вічно висить над людиною, як шлях формування в людині того, що не скасовується смертю» [37, с. 53].

Сучасні глобальні проблеми є лише наслідком, логічним продовженням глибинної структурної неузгодженості суб'єктивності людини з дійсністю, кризи її самоідентичності.

Термін «самоідентичність» увійшов до обігу філософських, релігієзнавчих, психологічних наук приблизно у другій половині 70-років ХХ ст. Його входження до наукового словника пов'язано з іменем відомого дослідника Е. Еріксона. Але вперше в філософському плані проблематика самоідентичності розроблялася Дж. Мідом і Ч. Кулі. Ці два дослідники ще не використовували термін «самоідентичність», а використовували поняття «самість». Праці Дж. Міда і Ч. Кулі постали ґрунтом для символічного інтеракціонізму, в якому самоідентичність розглядається і як результат соціальної інтеракції, і як фактор, що обумовлює цю соціальну інтеракцію. Близьким до подібного розуміння самоідентичності є й інший дослідник Е. Гідденс. Об'єктом його дослідження є процес виникнення нових психосоціальних механізмів особистісної самоідентифікації, що формуються під впливом інституцій сучасності, що трансформуються й які, у свою чергу, трансформують їх. Інший відомий дослідник Е. Гофман обґрунтував драматичну модель соціальної взаємодії, де «я» є сукупністю соціальних ролей і водночас рефлексією на власні соціальні ролі.

Слід зазначити, що в західній науці проблема особистісної самоідентифікації має велике поширення, але в українській філософській літературі, на жаль, вона розроблена недостатньо.

Із найбільш суттєвих публікацій необхідно виокремити працю російського вченого В. С. Малахова «Незручності з ідентичністю». Осмисленню багатомірності світу людської суб'єктивності присвячені праці таких вітчизняних, і зарубіжних вчених: В. Біблера, Д. Дубровського, І. Кона, Л. Конотоп, С. Кримського та ін. Самобутня теорія культурно-семантичної онтології особистості, яка протистоїть традиційній російській парадигмі соціальності й гносеології, репрезентована працями М. Мамардашвілі, В. Налімова.

Німецький філософ К. Ясперс розмірковував про «шифри трансценденції», тобто про ті символи, що не сприймаються, символи надчуттєві, які охоплюють людське буття зв'язків, опосередковано виявляють речі та предмети. Багато було

написано про знаковість предметів структуралізмом і символічним інтеракціонізмом. Все це намітило метафізичний план буттєвості предметності, її включеності у різноманітні зв'язки буття, що не описувалися природничими науками. Така метафізика передбачала різноманітні «пласти» буття: космічний, природний, соціальний. Якщо філософія зверталася до найширших, найабстрактніших метафізичних планів опису людей, то сама метафізика виявилася недооціненою.

На нашу думку, слід погодитися з положенням українського вченого А. Жаловаги, що «входження в метафізичний простір, у сферу духовного виміру з необхідністю порушує питання про його природу, про ті ідеї, образи, цінності, які опосередковуються в символах (медіаторах), які складають цю сферу, будують і визначають її конструкцію та рух. Найбільш розповсюджена зараз позиція – це ставка на так звані загальнолюдські цінності, тобто цінності, ідеї, установлення, властиві всьому людству. Така цілком слухна позиція, адекватна моральній дії, психологічно та енергетично виявляється, однак є нерідко недостатньою, ніби вторинною щодо духовної сфери. Справа в тому, що будь-яка цінність, перш ніж стати «загальнолюдською», була «індивідуальною», виникла у певній культурі, в неї хтось вірив, за неї хтось страждав, свідчив про неї, її хтось відстоював, часом ціною життя. У цьому плані загальнолюдська цінність є «знятим» результатом живого культурного процесу. Духовна сфера є такою, для утримання якої як цілого потрібна напружена, висхідна енергія особистої віри...» [25].

Варто зазначити, що глобальний характер має й докорінна перебудова соціальної системи у ХХІ ст. Насамперед, це втрата людьми об'єктів їх соціальної ідентифікації, розпад їх референтної групи в плані держави та пошуки нових орієнтирів самоідентифікації – релігійних, національних та ін., що привело до загострення соціальних і релігійних конфліктів, націоналізму. Події 2016 р. в різних країнах світу підтверджують те, що такі процеси і явища не є характерними для певної країни, регіону – вони мають глобальний характер.

С. Кримський зазначає: «Те, що ми вступили у третє тисячоліття нової ери, є знаменним не тільки в хронологічному чи, сказати б, цивілізаційному сенсі, а насамперед за ознакою

проходження людством драматичного та страшного ХХ століття. Саме в цей час позначилась ситуація абсолютного зла, коли (як додаток до тоталітаризму та його злочинів) виникла загроза кліоциду, термоядерного знищення історії та планети. У ХХ столітті всесвітня історія зіткнулася з феноменом абсолютної помилки, коли неймовірні жертви, людські та матеріальні ресурси витрачались на недосяжні сили. Виявилось, що на Землі неможливо збудувати Рай, а можна тільки запобігти Пеклу» [36, с. 3]. Розпад соціуму починається з розпаду соціальних зв'язків та деструкції соціальних суб'єктів, кризи їх особистісних ціннісних орієнтацій та втрати самоідентичності.

В такий спосіб, проблема самоідентифікації є серцевиною філософсько-релігійнознавчої проблематики. Сучасне філософсько-релігійнознавче знання багатообразне і багатопланове, але головним у ньому є людина. У межах однієї концепції неможливо охопити всю філософсько-релігійнознавчу проблематику, але можливо та необхідно виявити загальні основи буття людини в світі глобальних змін, у світі сучасної культури і релігії, репрезентованих у різноманітних формах.

Водночас обговорення проблеми повинно виходити з осмислення базової ідентичності, прояснення природи «Я». Поза цим питанням неможливо сконструювати власне уявлення про світ, своє місце в ньому та смисл власного буття.

Процес самоідентифікації сучасної людини є пошуком людиною певного очищення змісту власного життя від соціуму як прагнення «очної ставки» з самою собою, набуває великої гостроти і в зв'язку з тим, що на цей процес наклала свій відбиток культура модерну і постмодерну – культура у повному смислі масового суспільства. Панування пересічної людини з набором середніх потреб, людей, які споживають одні й ті самі продукти, слухають одну й ту саму музику, дивляться одні й ті самі кінофільми та ін. – такими є наслідки соціуму, що призвели до загострення питання про особистісне самовизначення людини.

Досягнення науково-технічного прогресу, реалії сучасного високотехнологічного суспільства привели до негативних наслідків. Реалізувалися ті думки мислителів минулого, які вважали, що людина не в змозі використовувати собі на благо можливості, які привносить науково-технічна думка. Відомий

німецький філософ К. Ясперс вважав, що об'єктивована, відірвана від свого коріння людина втратила власне існування; для неї ні в чому не виявляється присутність істинного буття; у задоволенні й незадоволенні, у напрузі й втомі вона виражає себе лише як певна функція [65, с. 311].

Сьогодні проявився й зворотній процес – зростає незадоволеність людини власним існуванням, відродилося бажання повернутися до духовних принципів буття. Особливо яскраво цей процес відображено в мистецтві. Пересічність тяжіє над людиною і вона, усвідомлено або неусвідомлено, прагне вийти поза межі повсякденності. Це одвічна потреба осягнення власного буття, власного Бога – основа для становлення та розгортання людської суб'єктивності і духовності.

Людина «здивувалася» Універсуму, буттю і отримала слово. І першопричина не може бути ніяким «матеріальним процесом»: «Проте вона не може бути і виливанням чистої у самій собі ідеальної істини, блага і краси на до того відокремлений від неї матеріал через суб'єкт, що був би чистим медіумом, провідником, і що першопричина, про котру йдеться, відмінність між ідеальним і реальним у собі самій повинна саме через те «залишити поза собою», що ця відмінність із неї самої походить, із неї виконується, із неї відбувається. Цю таємницю першої «причини» (першого походження), котра у предметності може бути подана лише в образах, картинах, аналогіях тощо, релігійна свідомість називає прадавнім та багатозначним, людинозберігаючим ім'ям – Бог» [36, с. 109].

Людина в просторі конкретної доби, культури вступає в діалог із іншими людьми, релігією, культурою, наукою, й таким чином, здійснює своє піднесення до духовного. Культура і релігія в цьому плані – умови здатності до комунікацій, розуміння іншої людини як можливого духовного співрозмовника. І культура, і релігія виступають як умови відтворення базових культурних і релігійних цінностей, як «механізм» послідовної інтеграції соціуму. На думку сучасного православного мислителя А. Кураєва, яку він обґрунтував у статті «Про віру і знання – без антиномій»: «Не в кожному мить віруючий мислить про Бога. І тим більше не кожній миті відчуває вищу Присутність. Але бути

віруючим – означає зберігати вірність вищим митям свого життя» [39, с. 63].

В таких умовах проблему самоідентифікації особистості неможливо проаналізувати поза розглядом діалогу між повсякденністю й вічними смислами, свідомість людини – це не тільки включення у реальність, а й відхід від повсякденності. Людина живе і переживає в межах категорій «свого» соціуму, в якому вона народилася, виховувалася, здобула освіту та ін. Прагнення прожити повсякденність у системі не тільки теперішнього цілого, а й усього мета-історичного Універсуму загострює проблему самоідентифікації людини.

Ідентифікація особистості сьогодні є іншою, ніж у добу Модерну, вона рухається не за політичною, а за культурно-релігійною ідеєю. І культура, і релігія є мовами духу, але розвиток суспільства відбувається через адаптацію до швидкоплинного часу. Осмислювати та спрямовувати свідомість суспільства, нації, особистості здатні такі сфери, як мистецтво, релігія, освіта, головним функціональним призначенням є їх культурна і особистісна ідентичність.

Розв'язання проблеми самоідентифікації – це піднесення до цінностей як світського, так і релігійного характеру, без відриву від природних і соціальних основ людства, а в світоглядному плані – до цілісного світогляду як філософського ґрунту для взаємодії різноманітних культур і релігій в сучасному суспільстві.

Самоідентифікація особистості є можливою за умови відходу від однозначного, спрощеного розуміння масової культури, до поняття «криза ідентифікації», якщо процес самоідентифікації осмислювати у форматі діалогу між культурою і релігією. Самоідентифікація особистості в сучасному соціумі буде адекватною, якщо імперативом її розвитку буде сходження до загальнолюдських, культурних цінностей людства.

Безперечно, проблема самоідентифікації людини – це та проблема, що визначає філософсько-релігійнознавчу проблематику. Більше того, люди, з їх системами комунікаційних зв'язків, діяльністю, релігійними прагненнями репрезентують велику силу для перебудови соціуму.

Кінець ХХ - перша чверть ХХІ ст. є часом перебудови соціальної системи, наслідком чого є й криза самоідентифікації сучасної людини. Ця криза має глобальний історичний характер, що породжено цивілізаційними зрушеннями, під якими ми розуміємо наближення людства до певного антропологічного кордону, коли всі попередні смисли і прагнення *Homo sapiens* виявилися вичерпаними. У ситуації цивілізаційного зрушення відбувається радикальна соціальна, культурна й релігійна трансформація, яка змінює не тільки біосферу та світ цінностей, але й ґрунт самоідентифікації, самовизначення людини.

Постмодерн як теперішній стан соціальної системи – це стан соціуму, культури й релігії після того, як доба Модерну є завершеною, але ще не сформовані та сформульовані принципи, цінності, ідеали, що могли би постати основою нової доби. Окрім головних характеристик сучасного соціуму (динаміка соціальних систем, глобалізація соціальних процесів, гранична нестабільність соціальних ситуацій та ін.), основною особливістю доби Постмодерну постає проблема самоідентичності людини.

На нашу думку, поняття «масове суспільство» і «масова культура» є евристично цінними для дослідження української історії та сучасності, місця та ролі релігії. Й саме ці поняття дозволяють вирішити одну з важливих проблем – проблему самоідентифікації людини. Осмислення природи і феноменів самоідентичності і самоідентифікації передбачає звернення до рефлексії проблеми духовності. Далеко не кожна людина, яка усвідомлено діє в релігійній, естетичній або етичній сферах, є людиною духовною.

Духовність, на нашу думку, є діяльністю з реалізації самопізнання та самовдосконалення. У цьому варіанті вона розуміється як розширення внутрішніх обріїв самоідентифікації людини, постійного поновлення нескінченної цілісності особистості. І духовною є така діяльність свідомості, яка орієнтована на її нескінченність й, відповідно, на її цілісність. Наприклад, людина, яка не має жодної точки опертя в сучасному житті, тим не менше, може покласти на власну свідомість. Так відбувається в буддизмі. І в цьому аспекті перед нами людина є істотою, яка трансцендує, тобто постійно переступає через

стереотипи, несвідомі інстинкти, тобто переступає через саму себе, всі кордони, що визначені нею або іншими людьми.

Таким чином, людина постає такою, яка здатна відійти від соціальної ролі та зануритися у ніщо, порожнечу, яка є умовою істинної ідентифікації, тією духовною енергією, яка дозволяє їй бути якою завгодно і ніколи не співпадати з втіленою формою. Дійсно, жодна людина не народжується з певною біографією чи професією, не прив'язана до клімату, місця і часу.

Людина – це нескінченна відкрита потенційність. Це ніщо – ознака її універсальності та можливість свободи. У такому розумінні «ніщо» є близьким до істинної самоідентифікації людини, означення внутрішньої сутності людини. Стан істинності як власної ідентичності з ідеальним образом передбачає вічність, вихід у «справжні» сакральні простір-час. Іншими словами, образ ідентичності переноситься у сакральний простір і відбувається «зняття» фактору часу як такого. По суті, це й є релігійним механізмом ідентифікації, хоча за змістом він є більш широким, ніж релігійна соціалізація; він може бути наповнений і світським змістом – усі секулярні форми безсмертя.

Російський філософ С. Франк у праці «Сенс життя» зазначає: «Об'єктивно повне та обґрунтоване життя, яке ми шукаємо, не може бути наповнено неспокоєм, цим суєтним переходом від одного до іншого, тією внутрішньою незадоволеністю, яка є нібито сутністю світової течії в часі... Воно повинно бути вічним життям... Моє життя може бути осмисленим, якщо воно наділено вічністю ...» [58, с. 145 – 146]. Майже тими ж словами обґрунтовує це положення інший мислитель – М. Бердяєв у праці «Самопізнання», який наголошує, що він не може примиритися ні з чим тимчасовим і тлінним, завжди прагнув вічного і тільки вічне уявляється філософу по-справжньому цінним. Він зазначає: «Остаточна доля людини не може бути вирішена цим недовготривалим життям на землі» [9, с. 303].

Взагалі, коли релігійні мислителі роблять спроби зафіксувати зміст поняття «вічність», що має принципове значення для самоідентифікації й самодостатності, то це приводить їх до уявлень про актуальну вічність й вічність як таку. Наприклад, у Аврелія Августина «нерухомо сяюча, завжди

перебуваюча вічність». Таку «усталеність» і «завжди перебування» філософ пояснює наступним чином: «У вічності ніщо не переходить, але перебуває як справжнє у всій повноті» [2, с. 165]. Також відомим є вислів Боеція: «Вічність є абсолютним наділенням одразу всієї повноти нескінченного життя» [11, с. 286]. З думкою Боеція погоджуються Тома Аквінський та інші найвідоміші християнські мислителі. Але виникає питання, що таке «повнота нескінченного життя», «повнота буття»? Буття є повним, якщо в ньому є все: нічого не додається і не може додатися, нічого не зникає і не може зникнути. Повнота буття є тотожною його абсолютній досконалості, тобто його абсолютній завершеності. Боецій так характеризує те, що має всю «повноту буття»: такому буттю «нічого не недостає з майбутнього» і воно «не втратило нічого з минулого», «воно з необхідністю має здатність бути завжди присутнім у самому собі» [11, с. 287].

Джерела релігійної культури є підтвердженням того, що різноманітні тексти, друковані видання, іконопис, проповіді та ін. допомагають людині в її самоідентифікації, самодостатності й творчості. Тобто, релігійна культура є інформаційною системою і як інформаційна система вона охоплює продукти діяльності віруючих різних генерацій, різних соціальних шарів. В такий спосіб, релігійна культура є варіативною: від рафінованих філософсько-символічних духовних форм до повсякденної, фольклорної культури.

Окрім того, релігійна культура містить у собі обґрунтування конкретних цінностей та ідеалів. Йдеться не тільки про норми, що освячені традиціями пращурів, але своїм походженням від Божественного. Безперечно, таке поєднання цих двох моментів теж сприяє самоідентифікації людини.

Але, водночас такі особливості давали деяким критикам релігії можливість дорікати релігійним системам, що вони нібито створюють психологічні ілюзії. На нашу думку, слід прийняти класифікацію відомого вченого П. Сорокіна, який відносив релігійні культури до ідеаційного типу з прозорим і твердим авторитетом традиції, що спрямована до трансцендентного.

Криза самоідентифікації не означає для особистості катастрофи чи деструкції, а лише точку на її життєвому шляху.

Те, що втрачається в цей момент, репрезентує тільки попередні ціннісні відносини з конкретним соціальним, культурним і релігійним оточенням, наявні форми досвіду.

Втрата власної цілісності, насправді, цілісності з середовищем, поновлюється завдяки просторовим і часовим переміщенням, що реалізується за рахунок іманентних сил людини. Сучасна ситуація виявляє формування іншого простору релігії, де нормою постає «багатоголосся», а провідним релігійним імперативом – імператив терпимості й діалогу.

Діалог виступає як символічний прояв «поліпарадигмальності» і як основа релігійної культури. В аспекті самоідентифікації специфіка релігійної культури визначається духовним актом, який здатний виразити переживання святого, яке присутнє в життєвому просторі віруючої людини. Тобто, в релігійній культурі важливим є почуття благоговіння, яке регулює не тільки поведінку людини, а й її спрямованість; релігійна культура яскраво проявляє цілісність, самодостатність і самовизначеність людини, яка не може бути обмеженою тільки соціально-політичним виміром.

1.3. Православне вчення про людину в контексті соціокультурного розвитку України

Нинішнє століття характеризується принциповими змінами в суспільному розвитку України. Ті перетворення політичного і соціально-економічного характеру, що відбулися після проголошення незалежності, серйозно вплинули на сферу духовного життя українського народу. Перебудова економічних відносин викликала докорінні зміни в способі життя, стереотипах поведінки, моральних нормах протистояння, що призвели відповідно до безробіття, падіння життєвого рівня людей, поширення криміналу та ін.

Сучасний український соціум – це руйнація звичної системи цінностей, втрата світоглядних орієнтирів, а іноді навіть мети і сенсу життя. Американський дослідник Дж. Мейс у збірці праць «Україна: матеріалізація привидів» зазначає, що ми «живемо в суспільстві, в котрому стали нормою підміни фактів та підміни

понять, у державі міфів, у нібито унітарній державі, де захід і схід живуть під дуже відмінними режимами та домінацією цілковито різних політичних сил, у державі, захищеній солдатами..., в нібито правовій державі, конституція якої обіцяє громадянам усі економічні права, та насправді ті фактично безправні, позаяк практично не отримують зарплати. В державі, яка обіцяє усе, та сама не має нічого. Живемо в державі не лише економічних, ідеологічних парадоксів, а й суто психологічних: з одного боку, розпачливе «нічого нема, нічого не вийде, з іншого – фальшивий оптимізм гасел «розбудови держави» [48, с. 626].

У повсякденній свідомості існує позиція, що тільки церква є та може бути справжнім джерелом духовності й моральності. На православну церкву нині покладають багато надій як на інституцію з тисячолітньою історією, як таку, що має довіру з боку мирян і світського населення. Слід зазначити, що релігія в цілому і православ'я, зокрема – це найстародавніший та невід'ємний елемент духовної культури нашого народу. Безперечно, її соціальна роль впродовж століть мала власні протиріччя, але водночас релігія накопичила багато позитивного, особливо в сфері моралі та моральності. Релігійні правила і норми містять у собі загальнолюдські моральні цінності, що освячені Божественним, вони відіграють велике значення в життєдіяльності нашого суспільства.

Тісний зв'язок православ'я з національною ідентичністю у свідомості народу сучасної України обумовлює необхідність відновлення на ґрунті різних сфер знання – філософії, культурології, історії, етнології та ін. – цілісної картини впливів православ'я на духовне життя соціуму. Необхідно розкрити, які саме «механізми» православної релігії впродовж століть наповнювали та одухотворювали життя багатьох генерацій людей в нашій країні, постали символом їх ідентичності, зробили свій внесок у створення своєрідної національної культури.

Водночас вельми важливим є дослідження проблемного поля своєрідності інтелектуального життя українського народу в контексті православ'я, розуміння ним навколишнього середовища, проблем сучасності та перспектив їх розвитку і вирішення в майбутньому. Окрім того, зазначену тему дослідження актуалізують й такі проблеми, як підвищений

інтерес до ролі релігії в історії України; зміни у ставленні соціуму і держави до церкви як важливої інституції; високий рівень довіри до різних християнських конфесій.

Загальнотеоретичні та методологічні проблеми аналізу релігії розробляли такі філософи, як М. Вебер, Г. Гегель, Е. Дюркгайм, К.-Г. Юнг та ін. Значення православної релігії, особливості її функціонування в суспільстві розглядали М. Бердяєв, С. Булгаков, Л. Карсавін, М. Лосський, Вол. Соловйов, П. Флоренський, С. Франк, О. Хомяков та ін. Особливу дослідницьку увагу привертає «метафізика всеєдності» Вол. Соловйова, який прагнув синтезувати три сфери знання, створити філософію «цілісного знання» [52, 53, 62.]. Із цієї концепції російського філософа органічно виростає й концепція християнської моральності, основою якої є моральнісна діяльність людини, її наслідування Божественних заповідей. Інший російський філософ, о. С. Булгаков розвинув «метафізику всеєдності» Вол. Соловйова та використав її до поняття «соборність», що є процесом збирання людей на основі їх релігійних, національних та інших інтересів.[52] Уперше термін «соборність» був використаний фундатором слов'янофільства О. Хомяковим [63], який і висвітлював ідею спільності людей, їх об'єднання на основі взаємодопомоги, любові, співстраждання, милосердя. На думку С. Булгакова, водночас відбувається своєрідний пошук себе у єдності з іншими. Насправді, нагадує Е. Муньє з його положенням «*unitas multiplex*» («єдність у множині») [50].

Особливу увагу привертають праці вітчизняних і зарубіжних мислителів, які розглядали проблеми духовного розвитку людства, значення релігії в процесі формування духовності людини – С. Аверінцева, В. Бичкова, С. Головащенко, М. Гордієнка, В. Горського, Є. Дулумана, В. Зоца, С. Кримського, Л. Конотоп, А. Колодного, П. Сауха, О. Предко, Є. Харьковщєнка, С. Хоружєго, Л. Филипович та ін.

Значимим є філософсько-соціологічний аспект духовного життя суспільства як складної системи, що містить у собі декілька елементів. Духовна сфера – це один із типів життєдіяльності людей, сфера, яка має самостійний характер. Іншими словами, це певний спосіб практично-духовного

засвоєння світу (В. Шинкарук), а також сфера духовного виробництва. На нашу думку, такий підхід має й безпосереднє відношення до православної релігії.

Філософія закономірно включає до сфери духовного життя всі ті форми, що виробляються професіоналами – професійне виробництво духовних цінностей, філософських систем, художніх творів, моральних якостей людини, наукових теорій, систем виховання і навчання тощо.

Коли йдеться про визначення на рівні релігієзнавчого аналізу місця і значення православ'я в духовному житті українського соціуму, то предметом дослідження можуть бути лише ті її сфери, де можна говорити, або про виробництво цією конфесією духовних цінностей для всього суспільства, або про ті сфери, на які вона впливає у значній мірі. У зв'язку з цим слід згадати положення філософа С. Кримського, який зазначає: «Духовна значимість універсального досвіду української нації визначається історією її культури, затвердженням ідей софійності (буття під знаками практичної мудрості), онтологічного оптимізму (епічного ставлення до драм існування, перетворення стихій зовнішнього світу в чинник вільного життя за образом волі у полі), принципу духовного розуму (тобто інтелекту, який веде до віри, узгоджується зі схильностями серця як духовного осередку індивідуальності)» [35, с. 10].

Сучасна наука і світська освіта, у такому підході, мають право бути тільки опосередкованими об'єктами релігієзнавчого аналізу, оскільки про взаємовпливи та взаємообумовленість цих сфер і православ'я можна вести мову в суто історичному аспекті.

Духовність не є обов'язково пов'язаною з релігійністю, але завжди пов'язана з гуманістичними, вищими смисложиттєвими цінностями і в історичному плані, в Україні – саме православ'я запропонувало нову систему духовних цінностей і орієнтацій. Відтак виникає особливий тип духовності й все життя людини, навіть такої, яка не орієнтована на релігію, будується за певними законами архетипічного мислення.

Становлення архетипів, їх динаміку та особливості функціонування й обумовило православ'я. Безперечно, духовна культура є елементом духовного життя всього суспільства й водночас є особливою реальністю, яка впливає на динаміку

православ'я. Також слід наголосити, що народна культура є найближчою до нього. Народна культура має своє висвітлення в апокрифічній літературі, у сказаннях, оповідях, казках, притчах, переказах. Важливими джерелами також є твори живопису, ікони, архітектура культових будівель.

В процесі аналізу релігії неможливо заперечувати принципового значення методології К. Маркса. Вона й дотепер слугує орієнтиром у наукових дослідженнях, причому – не тільки філософсько-релігієзнавчого плану. Релігійний феномен досліджувався К. Марксом із багатьох сторін. Але, при цьому, слід методологічно чітко розрізняти, з одного боку, проблему взаємовідносин світогляду і релігії в тому вигляді, в якому вона існувала в історії, незалежно від позицій тих чи інших мислителів; а з другого – ту форму, в якій ця проблема усвідомлювалася та мала свій вираз у масовій свідомості, теологічних доктринах, релігієзнавчих працях. Такий підхід дозволяє, на нашу думку, пояснити найскладніші проблеми, що пов'язані з впливом православ'я на світоглядні орієнтири різних верств населення країни.

Сьогодні, в методології гуманітарних наук, на перше місце виходять проблеми пізнання закономірностей циклічної динаміки, соціогенетики, еволюції соціуму [4; 5; 6; 6; 45; 46; 47; 67; 68].

Ці проблеми ще на початку ХХ ст. засвідчив М. Кондратьєв [32], який вважає, що головними розділами номографічної економічної теорії є статика, динаміка і генетика. Автор наголошує, що статика досліджує структуру суспільства, взаємодію його елементів у стані спокою. Потім досліджуються закономірності й тенденції розвитку суспільства, розкривається його циклічна динаміка, періодичні кризи, періоди пожвавлення, підйому, зрілості й знову – кризи. Демонструється всезагальність циклічних ритмів, їх розмаїття, резонуючі взаємодії.

Подібний розподіл у соціології, зокрема і в соціології релігії, розвинув П. Сорокін [54]. Схожі цикли можна виявити і в процесі становлення православ'я.

Характер сучасної кризи – це духовні втрати, руйнація цінностей, тобто людина, по суті, втратила саму себе, те, у що вона вірила, чим жила. Поруч із цими «внутрішніми» кризами

існують й такі, що пов'язані з процесами глобалізації у світі. Людство усвідомило, що цивілізація, яка побудована на споживацтві як головній життєвій цінності, приречена на загибель.

Відмова від гедонізму і створення нового життєвого устрою, де пріоритетними будуть цінності духовного порядку – це єдина можливість врятувати людство. І це, дійсно, актуалізувало зазначену проблему, що має свій вираз у таких гранично широких категоріях, як «дух», «духовність», «духовний світ», «духовна культура». Вони мають статус категорій у зв'язку з тим, що містять у собі гранично широкий спектр явищ одного ряду, але при цьому, мають й власні особливості.

Сутність та відношення, що позначаються цими термінами, мають власне буття, оскільки набули предметне існування в результаті опредметнення людиною своїх замислів, ідеалів, проектів у процесі діяльності. Основою для вищевказаних категорій є поняття «дух». В добу Античності і в Біблії воно позначалося латиною «spiritus» і грецьким словом «πνεῦμα» («пневма»). В такий спосіб, це уявлення про дух мало у різні історичні періоди різноманітний зміст й, в залежності від контексту, позначало або вищий початок у людині; або мудрість Бога (Філон Олександрійський); протиставлялося матерії, природі та ін.

У німецькій класичній філософії слово «дух» оформлюється концептуально і понятійно. Для Гегеля, абсолютний дух виступає як тотожний Божественному духу; В. Гумбольдт вважає, що для розкриття цього феномену слід відповісти на три питання: «Із чого складається цей дух? Як його розпізнати? І як він формується?» Питання про специфіку поняття «дух» та похідних від нього і, в такий спосіб, визнання або заперечення його статусу як філософської категорії й дотепер залишається дискусійним питанням, хоча у науковій літературі можна виокремити нові підходи щодо інтерпретації цих проблем. Йдеться про те, що практична діяльність людини відбувається у відповідності до законів об'єктивного світу. Водночас, й духовна діяльність підкоряється цим законам. Але, поряд із тим, що тут існує принципова єдність, проте матеріальне і духовне є нетотожними. Ідеальний світ понять, образів і догм має суттєву самотійність,

автономність. Дух не може відірватися від власної матеріальної причини і це відбувається, по-перше, тому, що він виробляється завдяки діяльності свідомості людини; а по-друге, головною функцією духу є орієнтація людини в світі. Якщо людина втрачає ці орієнтації, вона втрачає й власний дух. Такий підхід, на нашу думку, допомагає зрозуміти єдність, взаємозв'язок та взаємовпливи в цілісній системі – у духовному житті суспільства і, таким чином, дозволяє розкрити ті закони, які пов'язують елементи цього цілого у кожній конкретній історичній формі.

Необхідність поняття «духу» для філософії, релігієзнавства, психології та ін. виявляється в тому, що жодне інше поняття, що позначає різноманітні прояви психічної діяльності людини, не фіксує таку діяльність в її цілісності, в дійсній повноті її характеристик, можливостей, рівнів тощо. У радянські часи робилися спроби осмислити такі феномени, як «духовність», «духовна культура», «духовне життя», при цьому виявилось, що ці поняття є значно глибшими, ніж поняття «суспільна свідомість». Сьогодні, коли нові суспільні процеси розширили межі гуманітарних наук, необхідним постає розкриття їх наукового змісту, без якого неможливою є розробка багатьох фундаментальних проблем філософії, релігієзнавства, психології, культурології.

Окрім того, важливим для розкриття багатьох характеристик зазначеної проблеми є аналіз поняття «світогляд». У дослідницькій літературі виділено різноманітні типи або форми світогляду – міфологічний, релігійний, філософський, науковий і повсякденний. Що стосується православно-богословського підходу до поняття «світогляд», то в ньому йдеться про те, що релігійний світогляд розводить сакральне і земне на дві протилежності. Творча всемогутня сила це Бог, який знаходиться над природою і поза нею.

Релігійний світогляд, як і науковий, містить у собі світорозуміння, світоспоглядання, світовідчуття і світовідношення. У богословській інтерпретації це, по-перше, розуміння самого буття в усій його повноті, що передбачає визнання або заперечення існування Бога; по-друге, усвідомлення смислу та призначення життя людини; по-третє, прийняття та визнання певних критеріїв добра і зла. Релігійний світогляд – це

предмет низки розділів богослов'я, перш за все, догматики і апологетики. Предметом богослов'я є Бог. На думку відомого російського мислителя В. Лосського, Бог не є предметом науки, богослов не шукає Бога, але Бог Сам оволодіває богословом [41].

Сутність та головні ознаки православного світогляду розглядаються у православному богослов'ї й філософії. Особливу увагу православні філософи звертали на положення Григорія Палами та Іоанна Златоуста. Такі представники академічної філософії, як Ф. Голубінський, В. Кудрявцев-Платонов, В. Несмелов, П. Юркевич вважали, що головним завданням християнського світогляду є формування догматичних уявлень, їх узгодження з процесом пізнання Божественного. Наприклад, В. Кудрявцев-Платонов вважав, що ґрунтом релігійного світогляду є наддосвідне знання, розумне знання про Бога [38]. При цьому, істина міститься не в матеріальному світі, а в ідеї про сам світ.

Інший російський філософ М. Тарєєв вважав релігійну філософію вищою формою морального вчення в християнстві [56]. Філософ зазначає, що справжній християнський світогляд формується на ґрунті духовного досвіду, який тлумачиться як пізнання та переживання релігійних цінностей. Як ми зазначали вище, поданням православної, християнської точки зору на характеристики цієї проблеми займається спеціальний розділ богослов'я – апологетика.

У сьогоднішній Україні, на думку богословів, центральними питаннями постали питання віри, дотримання християнських правил життя, моральні засади православ'я тощо. Християнський світогляд ґрунтується на новозавітних етичних положеннях, що визначають істинний шлях життя для кожної людини, її основи для морального вибору.

В зв'язку з цим, необхідно виділити особливо глибинний смисл самосвідомості та мотивації поведінки, що фіксується у таких поняттях, як «совість», «милосердя», «істина», «гідність». Привертає увагу позиція відомого богослова минулого століття О. Меня [49], на думку якого не існує поняття «науковий світогляд», що побудоване на досвіді природничих наук. Наше життя завжди містить у собі щось таке, що знаходиться поза межами наукового пізнання.

Згідно з поглядами О. Меня, людина не може керуватися винятково знаннями, які отримані завдяки дослідженню природи. Людина є, насамперед, духовною істотою, і для неї найважливішими є вищі цінності, категорії «смислу» і «цінності», «добра» і «зла», які містяться у сфері православної віри. І нині активізується не просто особистість, а все розмаїття особистості. Відомий український мислитель І. Дзюба зазначає, «що не Бог «диктує» людині мораль, а людська мораль «вимагає» Бога. Богом людина хоче утвердити себе у своїй людськості, охоронити себе від тваринного у собі... Але з другого боку, можна мислити так: властивість людини уявляти Бога як такого, що бачить її потаємне, забезпечує людині моральність, – тобто є не що інше, як «хитрість», «прийом» самої людської моральної істоти для додержання морального закону як гарантії вірності йому на всі випадки життя, для забезпечення рівня, якого досягла у моменти найвищих духовних злетів. Мовляв, спалити мости для відступу. Бо моральність – це щось таке, що досягається у вищих точках буття, а не в його рутині, і, отже, треба забезпечити себе перед повсякденним животінням...» [22, с. 230 – 231].

Слід зазначити, що релігійне світоспоглядання є багатошаровим. Його ґрунтом є повсякденні релігійні уявлення, над якими формуються певні теологічні ідеї, що обґрунтовували генерації теологів. Свій внесок є й у релігійних філософів, які, фактично, переклали богослов'я на мову метафізики. Релігійний досвід можна, в найбільш широкому плані, визначити як переживання, яке пов'язано з відчуттям присутності у житті людини, в бутті всіх людей і цілого Всесвіту, певного Вищого Початку, що спрямовує та робить осмисленим як існування Універсуму, так і існування людей. Це відчуття надається в безпосередньому «баченні», яке має суто внутрішню достовірність. І такий досвід, у процесі проходження крізь інтелектуальне осмислення, висвітлюється в поняттях і символах.

Сучасна Україна – це переосмислення ролі релігії в історії народу. І, очевидно, українському соціуму слід побачити й наслідки трагічного досвіду державного атеїзму. Держава впродовж багатьох років використовувала методи адміністрування релігійної діяльності і, таким чином, знищила церкву в духовному житті суспільства. Водночас Українська

православна церква, інші традиційні конфесії відіграли значну роль у формуванні та становленні духовності українського народу.

На нашу думку, нині одним з важливих завдань суспільства є пошуки механізмів розширення можливостей православної церкви, надання їй права участі у духовно-патріотичному вихованні. При цьому не йдеться про обов'язкове викладання релігійних дисциплін у школі, а про пошук суспільних методів та форм спільної діяльності церкви, громадських організацій, об'єднань і установ у формуванні духовного світу людини і соціуму.

Багатовікова, специфічно філософська, проблема розуміння релігії, її місця в системі культури сьогодні постає предметом практичної діяльності. Звідси принциповий висновок: релігійне світовідчуття – це історично закономірний, але далеко не єдиний шлях вирішення проблеми, яка, за своєю онтологічною сутністю, є проблемою глибинного плану. Релігія – це пласт культури, який безпосередньо пов'язаний з досвідом масової свідомості, з багатовіковою психологічною і моральною спадщиною. Це не абстрактний світогляд, а світовідчуття, форми повсякденної поведінки, в яких провідними є не логіка та розум, а світовідчуття, переживання, мрії та ін. Для визначення та розкриття змісту релігійних феноменів повинно існувати універсальне визначення того, що саме є релігією.

Окрім того, релігійність є більш об'ємним феноменом, ніж це репрезентовано в християнській культурно-релігійній парадигмі. Релігія є людським феноменом і так само давнім, наскільки давнім є людство. І якщо релігія є людським феноменом, тоді її слід досліджувати в процесі аналізу проблеми людини, тобто лише релігієзнавство і філософія релігії виявляються недостатніми. Дослідження повинні бути міждисциплінарними, із залученням даних антропології, археології, психології, біології, етнології, культурології.

Аналіз цієї проблеми, на нашу думку, слід пов'язати з суспільними, політичними, соціокультурними наслідками функціонального впливу релігії на політичні процеси, на формування ціннісних орієнтацій людини, на її моделі поведінки. Православна віра відіграла важливу роль у становленні та

укріпленні державності, формуванні політичної та громадянської свідомості українського народу.

Сьогодення в Україні характеризується підвищеним інтересом до проблем соціальної трансформації, і всебічного аналізу різноманітних факторів, що впливають на її розвиток. На думку Дж. Мейса, «українська державність народжувалася у важких пологових муках, жива, мінлива, рухлива, потенційно здатна до зростання і змужніння, але, і від цього нікуди не подінешся, з генетичною пам'яттю залізного колоса. Фактично вона народилася через збіг інтересів національних і територіальних еліт. Національні еліти – це ті, що мали моральний авторитет, фактично носії і провідники національних цінностей, які хотіли розвивати національні духовні та культурні цінності і для них українська державність була споконвічною мрією, а в цих умовах ще і єдиним виходом, щоб уникнути повного знищення народу, як народу українського. Для них введення власної символіки – прапор, герб, кордони, державна мова, національна валюта, власна Конституція – мало суттєве, якщо не основне значення» [48, с. 627].

У соціальній історії людства важко відшукати такий фактор, який впродовж століть відігравав би більш значиму роль, ніж релігія. З давніх часів й понині, розвиток і трансформація релігії, нерозривно пов'язані з культурою та соціумом. Зростаюча значимість дослідження релігії обумовлена і необхідністю осмислення сучасних соціальних процесів, адже кардинальна трансформація українського суспільства на межі ХХ – ХХІ ст. активізувала також і зміни у релігійній сфері.

Соціум здійснює принциповий перегляд, переоцінку основних ідеологічних цінностей, змінюється ставлення до релігійної та культурної спадщини. Лібералізація законодавства сприяла активному включенню віруючих у політичне життя країни, створенню політичних рухів і партій релігійного спрямування. З'явилися нові релігійні течії та рухи, діяльність яких впливає на розвиток політичних взаємин у суспільстві. З іншого боку, діючи політики заради легітимізації тих чи тих форм соціальних взаємин звертаються до релігійних норм, догматів та релігійних організацій.

Разом з тим ми не можемо не помітити й певної переоцінки релігійного фактора. У значній кількості громадян України сформувалася думка, що ідеологічну порожнечу може заповнити саме православна релігія. Релігійні принципи сприймаються сучасною громадською думкою як орієнтири морального та етичного відродження нації.

Вивчення питань, пов'язаних з політикою сучасної української держави щодо релігійних об'єднань є одним із важливих наукових і практичних завдань. Це, насамперед, пояснюється зростанням розмаїття релігійних об'єднань на території України, а також проникненням релігії у різні сфери суспільного життя, тісним зв'язком між релігійними проблемами і проблемами національного характеру і водночас – відсутністю загальноприйнятої концепції державної політики в релігійній сфері.

Повсякдення демонструє нові ритми в життєдіяльності людей – прискореність у економіці, політиці, науці, культурі. Людина опинилася у світі стрімких швидкостей, вона, нарешті, хоче призупинитися і звернутися до власної душі, природи, світу, Бога. С. Б. Кримський в праці «Під сигнатурою Софії» зазначає: «Трете тисячоліття християнської ери настало своєчасно. Вже в кінці ХХ століття виникли події, які свідчили про перелом історії. Футурологи стали пророкувати «кінець часів», завершення історичної місії здобуття свободи, потреби переходу від економічного зростання за експонентою до простого відтворення оптимального рівня споживання, нульового циклу виробництва, тобто перегляду розуміння історії як прогресу матеріального добробуту. Людство усвідомило ліміти практики, кордони використання енергії, конечність природних ресурсів, небезпеку екологічних катастроф, граничність фінансування науково-технічного прогресу, моральні обмеження експериментальної вседозволеності втручання в таїни буття та духу» [36, с. 279]. Ми вважаємо, що саме відсутність такої єдиної концепції ускладнює реалізацію положень, щодо прав людини і громадянина в царині свободи совісті, тих положень, що закладені в українському законодавстві.

Аналіз місця та ролі православної релігії, її впливу на соціальне, політичне і духовне життя українського суспільства

залишається одним із найактуальніших напрямів сучасної науки, зокрема релігієзнавства. Без такого розгляду неможливо осмислити, а тим паче, прогнозувати складні соціально-політичні, економічні та духовні процеси. Не викликає сумнівів й те, що у виборі майбутнього суспільно-державного устрою України і реальних шляхів його побудови, значну роль відіграє православна домінанта.

Варто зазначити й те, що особливості функціонування православної релігії, в суспільстві конститутивних змін, мають не лише практичне, а й теоретичне значення – на цьому поприщі давно вже з'явилися проблеми, що мають постати предметом філософсько-релігієзнавчого аналізу. Перехідний характер сучасного українського суспільства вимагає осмислення актуальних питань, пов'язаних з життєдіяльністю країни в цілому, векторів її розвитку, взаємовідносин релігій, етносів, соціальних груп тощо.

Взаємодія держави і церкви, суспільства і релігії в ході історичного розвитку людства визначалися різними обставинами. В зв'язку з цим існували й різні погляди на проблему їх взаємовідносин. Такі підходи формувалися та диктувалися соціокультурними умовами, панівним світоглядом тієї чи іншої історичної епохи. Ми вважаємо, що слід зосередити увагу на тих напрямках філософської, соціологічної та релігієзнавчої думки, які історично стали основою процесу формування сучасних концепцій релігії, релігійного фактору.

Вже із середини ХІХ століття починає формуватися науковий підхід щодо осмислення релігії. Чільною складовою цього підходу є те, що релігія в ньому постає формою суспільного життя, його важливою складовою. Релігія розглядається як явище, що надає взірці поведінки; явище, яке формує систему цінностей; виконує певні функції в соціумі. Французький філософ і соціолог Е. Дюркгайм [23; 24], досліджуючи значення релігійного фактору у процесі формування та розвитку суспільних відносин, наполягав на ототожненні соціального і релігійного. Мислитель розглядав релігію як фактор соціальної інтеграції суспільства, наголошував на її значенні в закріпленні національної єдності, підтримки

усталених традицій. Е. Дюркгайм бачив у культовій діяльності визначальне начало, підготовки людини до життя в соціумі.

Тлумачення релігійного феномену, як джерела формування суспільних відносин, громадянського патріотизму знайшло своє висвітлення в концепції відомого французького філософа і публіциста Ж. Сореля. В його концепції релігія виступає засобом соціальної інтеграції [70].

Німецький мислитель Г. Зіммель аналізував місце релігії в контексті індивідуального життя людини, розкрив її значення в досягненні особистістю ідентичності в процесі соціалізації. Мислитель М. Вебер підкреслював конструктивну, творчу функцію релігії, функцію стимулятора соціальних змін. Для М. Вебера значущими є вияви впливу релігійного фактору на характер ставлення індивіда до оточуючого середовища, до дійсності як такої.

Американський соціолог Т. Парсонс запропонував розглядати релігію як найважливішу умову для стабільності соціуму, підтримки соціального порядку, тому що вона виступає «основою ціннісно-нормативного порядку». Німецький мислитель К. Мангейм здійснив класифікацію політичних ідеологій ХХ століття. Він найближче з усіх мислителів підійшов до проблеми взаємодії релігії й політики, дослідив взаємозв'язок між духовними елементами і соціально-політичними структурами [45; 46; 47].

У працях дослідників Г. Алмонда і С. Верби знаходимо найвідомішу в науці класифікацію політичних культур, які ґрунтуються на ціннісних уявленнях людини про владу, що слугує підставою висновку про місце релігії в політичній культурі. Вчені виділяють три різновиди політичної культури: приходська культура (Parochial); залежна культура (Subject); культура участі (Participant) [3]. На особливу роль релігії у сучасних процесах світобудови звернув увагу американський вчений С. Гантінгтон [61]. Він використовує так званий «цивілізаційний підхід» і вважає, що основою для збереження цивілізацій різного типу є релігія. К. Манхейм у статті «Християнські цінності й зміни соціального середовища» зазначає: «Із розрізнення між пристосувальним характером і парадигматичним баченням християнської дії витікає те, що, з

одного боку, християнин повинен бути консервативним відносно суті християнського життєвого досвіду, а з іншого – дуже прогресивним для розуміння змін, що відбуваються в світі. Не існує жодного протиріччя в тому, щоб керуватися стародавнім баченням як основою життєвого досвіду і водночас розуміти потреби та можливості нової ситуації. Перше дає напрям усім діям, останнє сприяє встановленню зв'язку з сучасним часом й не дозволяє відхилитися від участі в історичному процесі» [45, с.191].

Проблеми функціонування релігії в соціумі, зокрема православної, досліджували як вітчизняні (І. Васильєва, В. Горський, В. Єленський, Л. Конотоп, О. Саган, Є. Харьковщенко та ін.), так і зарубіжні дослідники С. Булгаков, В. Гараджа, І. Ільїн, О. Красніков, Ю. Левада, В. Соловйов, І. Яблоков).

Сучасна релігійна ситуація в Україні є поліфонічною, а соціум складною системою, що характеризується низкою ознак. Насамперед, це – система, що спроможна постати автономним, самототожним утворенням. Важливим є те, що елементи в системі утворюють взаємопов'язані складові, які опосередкують одне одного і власне ціле. Щодо соціуму релігія, в цілому, є суспільною підсистемою. Взаємозалежність частин/елементів (однією з яких виступає релігія) і цілого проявляється в інтегральних якостях – зв'язках системи, що забезпечують її стабільність.

Сучасна філософія опрацьовує концепції зміни місця та ролі релігійного фактору в життєдіяльності суспільства як двостороннього процесу – з одного боку, вплив релігії на суспільство і процеси, що відбуваються в ньому та реалізуються через його інституції – церкву, релігійні організації, об'єднання віруючих, а з іншого – розвиток релігії під впливом соціальних факторів. С. Кримський і Ю. Павленко в праці «Цивілізаційний розвиток людства» зазначають, що «відмовляючись від моно-визначеної детермінації економічних, суспільних і культурних феноменів, варто визнати між ними кореляцію полі-варіантну, однак по-своєму не менш тверду. Корелюються певні спектри стадіально «спів-можливих» (як сказав би Г.-В. Ляйбніц) економічних, соціальних, політичних, релігійних,

інтелектуальних, художніх та інших форм. Такі згустки «спів-можливих» феноменів відповідають визначеним рівням реалізації культур-цивілізаційного процесу. Відповідно до них ми і можемо виділяти окремі ступені і стадії розвитку людства. А перехідні етапи між цими періодами, пов'язані із системними трансформаціями відповідних соціокультурних спільностей, будуть виступати, користуючись термінологією синергетики, «біфуркаційними точками» цивілізаційного процесу» [37, с. 72].

Саме концепт «релігія» закріпився у повсякденній свідомості як віра в Бога або богів, в релігієзнавчих дослідженнях – дефініцій існує достатньо. Вчені дають різні визначення, але жодне з них не вичерпує багатозначність релігії як феномена. Розробка методологічних підходів була і залишається актуальною й дотепер. Якщо релігію, зокрема й православну, розглядати як соціальне явище, як засіб соціальної дії, то виникає запитання: що власне відрізняє релігію від інших соціальних явищ? Які існують підстави для віднесення одних соціальних явищ до релігійних, а інших – ні?

Варто зазначити, що зміна акцентів осмислення місця та ролі релігії на державному, суспільно-політичному і культурному рівнях вимагала перебудови концептуальних і операційних напрямів дослідження. У кінці минулого століття православна релігія була включена до нового соціокультурного контексту модернізації українського суспільства.

Сучасна філософсько-релігієзнавча думка пропонує нові підходи і до визначення такого поняття, як «релігійний фактор». Постає питання: що таке «фактор»? У Великому тлумачному психологічному словнику «фактор» визначається як «взагалі – щось, що має певний причинний вплив...» [10, с. 540], тобто причина. Соціологічна енциклопедія тлумачить фактор як «такий, що діє, творить, причина, рухлива сила якогось явища, процесу, що визначає його характер та окремі риси» [55, с. 701].

Поняття «фактор» – це загальнонаукове поняття, що охоплює низку філософських визначень, наприклад, «причина», «рухлива сила», «умова», «обставина», які, так чи інакше, визначають або впливають на процеси становлення, на розвиток певних суспільних явищ. Теорія факторів традиційно вживає це поняття для позначення соціологічних концепцій, які

намагаються пояснити зміну стану соціуму під впливом якогось явища, що визнається єдиним фактором, який й викликає ці зміни.

В українській науці цей термін розглядається:

- по-перше, як причина, сила, що рухає явище або процес;
- по-друге, як факт, що має місце в житті соціуму;
- по-третє, як будь-яке явище чи процес, що суб'єктивно визнається фактором з точки зору дослідника.

На нашу думку, найбільш обґрунтованим є, зазначене нами вище, перше розуміння фактору, тобто фактор усвідомлюється як суспільно значущий вплив і сила.

Коли «фактор» розуміється як поняття, що вживається для розкриття змісту та сенсів релігії, то йдеться, по-перше, про такі фактори, що впливають на стан, зміну, розвиток самої релігії; а також про її складові елементи, тобто про фактори еволюції релігії, релігійної свідомості, фактори стабілізації чи мінливості релігійної ситуації тощо. Окрім того, йдеться про ті процеси в соціумі, країні, щодо яких релігія або її складові постають факторами їх стану, їх динаміки.

В такий спосіб, релігія й виявляється фактором духовного стану суспільства, фактором стабільності чи дестабілізації міжнаціональних відносин та ін. У такому контексті проблема релігія – суспільство розкривається через аналіз взаємодії релігії з іншими формами діяльності – економікою, політикою, мистецтвом. Ці взаємини мають аналізуватися не лише в історичному, а й в інших аспектах.

Сучасна Україна характеризується переходом, розпочатим ще в 90-х роках ХХ ст., від юридичних обмежень діяльності релігійних організацій до лібералізації процесу вираження релігійних почуттів, повсюдному визнанню суспільної значущості релігії. Причиною такого переходу постали потреби, зокрема і релігійні, певних верств населення, які в радянські часи ігнорувалися, або переслідувалися. Першорядним у цих процесах була зміна ставлення до релігії з боку держави і суспільства.

Сьогодні православна релігія виступає вельми значущою сферою українського суспільства. Існують нові закони, юридичні обґрунтування функціонування православ'я в українському

суспільстві, що поглибили та конкретизували свободу віросповідання, вираження та прояв релігійних почуттів. Нове українське законодавство забезпечує сприятливі умови для діяльності релігійних об'єднань і реалізації громадянами права на свободу совісті та свободу віросповідання, проте й дотепер існують певні правничі проблеми в цьому питанні. Православна релігія толерантно ставиться до інших релігій – ісламу, іудаїзму, буддизму (вони теж представлені в нашій країні), але, при цьому, слід підкреслити особливу роль християнства в цілому і православної церкви, зокрема, у становленні та розвитку української духовності та культури.

Становлення нової української державності на демократичних засадах потребує такого ж демократичного розв'язання релігійного питання, розробки продуманої та виваженої державної політики в сфері свободи совісті та віросповідання, побудови відносин з релігійними організаціями на зовсім інших засадах. Таким чином, релігія сьогодні – це реальна та значуща компонента українського соціуму.[13]

Важливо відмітити, що за достатньо короткий відрізок часу в українському суспільстві відбулися принципові зміни у ставленні громадської думки до релігії.

Пояснити це можна такими факторами.

Перший фактор. Поява суспільної потреби і суспільного інтересу в релігії і церкві, в значний мірі тому, що вони тривалий час ігнорувалися і пригнічувалися як засобами комуністичної пропаганди, так і жорстокими адміністративними чинниками. Стан загальної кризи соціалістичної системи (криза в економіці, політичних структур, міжнаціональні війни та конфлікти), різке зниження життєвого рівня людей, невпевненість в завтрашньому дні відродили потребу в релігії та інтерес до неї.

Другий фактор. Духовна криза соціуму. Руйнація комуністичної ідеології, що «тримала» суспільство і активно боролася з релігією, стверджуючи в масовій свідомості атеїстичне мислення і негативне ставлення до церкви. Втрата і повна дискредитація так званої соціалістичної системи цінностей створили духовну порожнечу і, в такий спосіб, виступили своєрідними стимулами звернення до інших типів світогляду, інших систем матеріальних і духовних цінностей. Маса людей

почали шукати духовної підтримки в православній релігії, знаходячи в ній стійку точку опори, яка ґрунтується на духовній традиції народу та історично пов'язана з національним менталітетом.

Третім, особливо значимим фактором, постає нормалізація державно-церковних відносин, узаконення релігії та церкви як рівноправних структурних компонентів суспільства і суспільної свідомості, створення належних умов діяльності релігійних організацій та духовного самовираження віруючих, завдяки впровадженню певних правових законів та актів. Сильний вплив на суспільну свідомість створює широка пропаганда релігії, що здійснюється не лише релігійними організаціями, а й різними засобами масової інформації. Зрозуміло, що в таких умовах може з'явитися чисельна група так званих «формально віруючих людей», які суто зовнішньо, завдяки епізодичному відвідуванню церкви та дотриманню релігійної обрядовості, демонструють свою приналежність до певної конфесії.

Варто погодитися з думкою С. Кримського, який зазначає, «що нині повіяв вітер з незваної, за висловом О. Блока, «духовної Атлантиди», вітер, що почав віяти з народження Ісуса Христа. І тому недоречно вимагати для нової України нової ідеології, яка термінологічно позначає класово витлумачену свідомість. Україна потребує своєї віковичної духовності, тієї духовності, що народилася в надрах греко-слов'янської цивілізації України-Русі, тієї духовності, яку втілювала Києво-Могилянська академія, загалом духовності, яка зробила Україну суб'єктом світової історії» [36, с. 6 – 7]. Таким чином, справедливо стверджувати, що саме сучасна релігія є реальною важливою складовою українського соціуму.

Всі політичні, економічні та культурні процеси, що відбуваються в сучасній Україні загострили проблеми духовно-соціального характеру. Сучасний період є кризовим, він є переходом від одного етапу розвитку суспільства до принципово іншого. Й дотепер системи соціалізації та виховні доктрини не містять у собі цілеспрямованого формування духовних орієнтирів та моральнісних пріоритетів, які є адекватними традиційним українським цінностям. Фактично, це означає, що в структурі суспільства не представлений культурно-типовий процес

трансляції соціального досвіду як соціокультурної інституції. Відтворення новими генераціями стандартів попередніх генерацій викликає багато питань. Зникають можливості для виховання та формування культурно-типової особистості.

Відтак духовний стан суспільства безпосередньо пов'язаний з процесами виховання, освіти та соціалізації, процесами створення духовних цінностей та їх поширенням, що характеризує розвиток самого соціуму. Сьогодні можна говорити про виховання як цілеспрямований процес переводу культурних, духовних цінностей, які накопичені людством, в індивідуальний план існування, перетворення зовнішнього плану буття у суто внутрішні характеристики. Освіта, і виховання – це формування соціально ціннісних, позитивних якостей особистості. Вони є функціями соціуму, забезпечують стабільність та розвиток самого суспільства, а також систем діяльності людини. Ця функція реалізується завдяки процесам трансляції культури та реалізації культурних норм у мінливих історичних ситуаціях, на ґрунті нових матеріальних відносин.

Тому ХХ і ХХІ ст. є періодом дослідження феномену культури та феномену релігії. У сьогоденні актуальним є розуміння минулого світових релігій, аналізу їх стану, прогнозів на майбутнє. Соціальна традиція у розвитку – це головний показник зберігання у просторі культури. Наслідування традицій – це показник збереження соціуму, його розвитку, свідчення того, що суспільство не втратило ціннісний стрижень, навколо якого формуються колективна ідентичність, смисловий континуум та наслідування культурних і релігійних змістів, що й виступає необхідною умовою життєдіяльності людини і суспільства, соціальної ефективності. Сучасність також демонструє те, що існують серйозні випробування для культурно-адаптивних можливостей людини, в умовах відриву від власних традицій ціннісний простір заповнюється такими ідеями та уявленнями, що створюють ілюзію, вводять людину у ціннісну оману.

Вся доба глобалізації характеризується наявністю протиріч у релігійній свідомості. В українському суспільстві домінантним постає пересічний індивідуалізм, який поширюється завдяки втраті колективного характеру праці, посиленню ролі віртуальної реальності, переходу на інші рівні комунікації. Відбувається

змішування культурно-релігійних цінностей, релігія перетворюється на певний різновид гри-забави, а доба глобалізаційних змін постає виключно часом індивідуального релігійного пошуку, втрат та розчарувань. І якщо кінець минулого століття характеризується неабияким інтересом саме до православ'я, яке репрезентувало національну самобутність, збереженість національних традицій, то в сьогоденні він помітно згасає.

Діалектика держави, культури і релігії в кожному соціумі, в кожний історичний період постає інакше, щоразу по-новому. Молода демократична національна держава у фазі становлення, якою є нинішня Україна, життєво зацікавлена у розвитку культури, релігії, причому таких, які сприяють національному і громадському самоусвідомленню, відновленню історичної пам'яті, гуманізації соціуму, формуванню демократичного способу мислення і самореалізації особистості, зміцненню цілісності й суверенітету України. Внутрішня природа, зміст та смисли релігійної сфери є настільки динамічними та різноманітними, що робить їх достатньо складними для розуміння та аналізу. Релігійна сфера охоплює розмаїття поглядів на Бога, світ, людину, різні символики, психологічні характеристики, філософські традиції.

Розділ 2.

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СУСПІЛЬНОГО ДИСКУРСУ

2.1. Детермінанти суспільного дискурсу Православної церкви України.

Сучасне українське суспільство переживає ціннісно-нормативний вакуум, притаманний розвитку суспільств із перехідними кризовими періодами. Трансформаційні процеси детермінують режими функціонування суспільства, супроводжуються зміною способу життя, ставлення до світу, переглядом цінностей, орієнтацій та установок суб'єктів. За таких умов поширюються наративи, які інтерпретують появу нових соціальних форм, артефактів, подій залежно від ракурсу, точки зору або кількох планів чи горизонтів тлумачення. Врахування смислового потенціалу соціокультурного наративу у площині подія – наратив – інтерпретація дає змогу з'ясувати особливості інтерпретації суспільних подій в умовах соціальних змін, які, з одного боку, актуалізують усталені світоглядні уподобання, з іншого – конструюють нові інструменти осмислення реальності.

Ілюстрацією боротьби за інтерпретацію події є поширення наративів, які стосуються утворення Православної церкви України та надання їй автокефалії, що спричинило у суспільстві неоднозначне трактуванням цих подій. Смісловий потенціал суспільних наративів, пов'язаних зі створенням і конституванням Православної церкви України, зумовив конфлікт інтерпретацій, позначений суперечливим тлумаченням та відмінністю смислів, котрі використовуються у різних ситуаціях.

У контексті цього дослідження важливе значення мають праці, автори яких вивчають короткочасні або тривалі ефекти, що продукуються подіями, котрі впливають на різні аспекти життя суспільства. Залежно від змісту, який надається соціальним подіям, вони можуть бути політичними, економічними, культурними, релігійними. Однією з ознак соціальної події є

зв'язок із життям суспільства, суб'єктивними діями та вчинками, що завжди мають певний смисл, оскільки подія завжди обумовлена соціально-культурним контекстом [1].

Визначення події, встановлення її місця та ролі в суспільному житті, способи інтерпретації події є предметом постійної уваги дослідників. Так, С. Жижек, убачає в події новацію, яка не вписується в усталені уявлення, не збігається із попереднім досвідом та призводить до трансформації звичного життя. Витоки події можуть мати трансцендентне походження або бути вкоріненими в бутті людини [50].

Культурна подія як різновид соціальних подій є об'єктом зацікавлення науковців у поєднанні з перебігом культурного процесу. Розуміючи культурний процес як взаємодію в рамках елементів, що належать до класу культурних явищ, Р. Карнейро вважає подію складовою перебігу великого і єдиного процесу, який охоплює всі культурні традиції в усі періоди і на всіх територіях [26, 423–424].

На потрясіння, завдане подією, суб'єкти та спільноти реагують численними способами, певна частина яких стає предметом опису й аналізу. Як правило, загострюється боротьба за інтерпретацію подій, їх поділ на значущі, що прославляються, і незначні, котрі підлягають забуттю, замовчуванню або стигматизації, тобто наданню події негативного визначення, яке виконує функцію пояснення події та окреслює ставлення до неї [50].

Тлумачення, пояснення ситуації або ідейної позиції, надання значення чи сукупності значень (смислів) елементам певної системи здійснюється у процесі інтерпретації. За П. Рікером, суб'єкт являє себе світу через об'єктивовані й доступні вивченню продукти культурної діяльності. Не існує розуміння себе, яке не було б опосередковане інтерпретацією за допомогою знаків, символів, текстів. Інтерпретація має подвійну орієнтацію, рухаючись, з одного боку, до вихідних смислів суб'єктивного буття, з іншого – виявляючи спрямованість у майбутнє, до породження нових смислів [36].

Здатність до модифікації події з метою створення відчуття присутності в теперішньому часі має наратив як універсальна характеристика культури. Саме теперішнє, за П. Рікером, є

місцем зустрічі пам'яті з інтенціями майбутнього [37]. З іншого боку, внаслідок появи суперечливих тлумачень події, зокрема, у зв'язку з відмінністю смислів, застосування яких залежить від контексту, виникає конфлікт інтерпретацій [36].

Перетворення в культурі, що передбачають зрушення у ціннісно-нормативних структурах, динаміці культурних практик, ідентичності, політиці пам'яті, науковці визначають як «emergency» [40]. Для позначення певних суспільних явищ та їхнього сумарного вектору вчені використовують термін «криза», що означає розлад, дисфункціональність у політичній, економічній, культурній сферах [49]. Криза має тотальний характер, зумовлює брак концептів для адекватної оцінки її масштабів та забезпечення ефективної протидії.

Дослідники аналізують смисловий потенціал інтерпретації культурної події в українському суспільстві в умовах соціальних змін з урахуванням здатності соціокультурних наративів конструювати різні варіанти сприйняття дійсності. На думку науковців, конфлікт інтерпретацій культурних подій супроводжується неадекватною символізацією опису подій, вибірковістю понять, комбінаціями висловлювань, протиборством концептів заангажованих ідеологічними установками, власними чи корпоративними інтересами інтерпретаторів [2].

Процеси, пов'язані з утворенням та конституюванням Православної церкви України, осмислюються дослідниками у контексті з'ясування значення цієї події для подальшого розвитку українського суспільства. Так, О. Саган доводить, що розбудова Православної церкви України як одного з чинників національного пробудження та відродження є гарантом збереження цілісності української держави і складовою духовної незалежності православних віруючих [38, с.73].

Аналіз суспільних наративів, які з протилежних позицій пояснюють необхідність, масштаби та наслідки створення Православної церкви України, здійснюється науковцями з урахуванням здатності наративів створювати різноманітні варіанти сприйняття дійсності шляхом інтерпретації події [5].

Важливе значення мають висновки вчених щодо характеру конкуренції за монополію на продукування релігійного капіталу

як інструменту впливу, що дає змогу домінувати у релігійній сфері шляхом нав'язування смислів, значень, норм, правил. Практики символічного насильства функціонують у формі впровадження в габітус індивідів уявлень про соціальний світ на основі релігійних цінностей. Суперництво учасників боротьби за монополію на володіння символічним капіталом у релігійному полі супроводжується утвердженням релігійного плюралізму [10].

Очевидно, що передчасно констатувати наявність достатнього рівня осмислення процесів конституювання Православної церкви України як значущої події сьогодення. Дослідження ускладнюється конфліктом інтерпретацій, котрий позначений суперечливим тлумаченням та відмінністю смислів, які застосовуються у різних контекстах. Мета цього дослідження полягає у з'ясуванні суспільного значення конституювання Православної церкви України з урахуванням здатності наративів конструювати варіанти сприйняття дійсності шляхом інтерпретації явищ та подій.

2.2. Соціальні трансформації і суспільні наративи

Зміни, що відбуваються в українському суспільстві науковці описують як стан сингулярності, що поєднує кризу в економіці, виключність – у політиці та надзвичайність (emergency) – в культурі. «Emergency» в культурі означає зміни в ціннісно-нормативних структурах, динаміці культурних практик, ідентичності, політиці пам'яті [40]. Стан «emergency» має експансивний характер, передбачає декларування нових пріоритетів розвитку, впливає на спосіб життя людей шляхом вимушених і випереджувальних реакцій [28].

У процесі аналізу кризового стану суспільства вчені акцентують увагу на позитивних конотаціях змісту поняття «криза», зокрема на оптимістичних змінах, які мають ознаки відновлення та креативності [47]. Результатом кризи часто стає перехід у якісно новий стан, тобто заміна застарілих соціальних структур новими, які є більш адекватними вимогам суспільства. Отже, кризові явища в суспільстві продукують, з одного боку,

невизначеність, відсутність довіри до соціальних інституцій, з іншого – детермінують появу значущих для суспільства подій та зумовлюють різноманіття їх інтерпретації.

Зауважимо, що перебування українського суспільства у нинішньому стані системної турбулентності підпадає під визначення стану «emergency», який виражається у зростанні соціальної невпевненості, змінах у способі життя людей, трансформації суспільних порядків, що, безперечно, має наслідки у культурному житті. За оцінкою вчених, стан «emergency» «не виключає ризику перетворитися на константу, оскільки культура «emergency» транслюється на спосіб життя людей, їхні інтуїції, наміри й дії, і відчутні вібрації загального та приватного існування не дозволяють довіритися будь-чій (інституціональним і персональним) гарантіям із приводу його імовірної тривалості» [29, с. 6].

Зміни в українському суспільстві детермінують трансформацію способу життя, ставлення до світу, перегляд цінностей, орієнтацій та установок суб'єктів соціального життя. Суспільні перетворення передбачають незвичайне поєднання різних компонентів, що покликані сформувати нові структури та відносини. Процеси соціальних змін детермінуються гібридною війною Російської федерації проти України, що розгортається як багатомірний військовий, політичний, економічний, інформаційний конфлікт. За таких умов у суспільстві, з одного боку, здійснюється пошук опори в національних традиціях, усталених світоглядних уподобаннях, з іншого – конструюються нові інструменти осмислення реальності та керівництва до дії.

За таких обставин відбуваються процеси сприйняття та інтерпретації суспільних подій, ідентифікації, «перекодування» символів, осмислення сутнісних ознак та функцій соціальних явищ, символічного «привласнення» та формування нормативних варіантів їх інтерпретації, культурних форм, за допомогою яких здійснюється самоідентифікація суб'єктів, символізації простору проживання, перетворення стереотипів сприймання й інтерпретації на важливу складову культурної традиції. Під впливом культурних подій модифікуються соціальні та ментальні структури, стандарти, критерії оцінки, поширюються індивідуальні та групові інтенції, очікування, переживання [2].

Особливістю стану «emergency» є необхідність, з одного боку, адаптації до нових умов, з іншого – уникнення чи протидія доступними способами. Варіантом можливих дій є індивідуальна і колективна участь у проектуванні якщо не істотних, то хоча б часткових змін. Стан «emergency» продукує дію, яка розглядається як засіб зниження невизначеності, перешкода потенційному погіршенню ситуації. Проте дія може бути спрямована на відсторонення від ситуації та зосередження на особистих проблемах. Скупчення невизначеностей у стані «emergency» мають здатність нашаровуватися, утворюючи присутність різноманітних суб'єктів, речей, подій [28].

Трансформаційні процеси у суспільстві детермінують, з одного боку, особливості сприйняття соціальної дійсності, з іншого – специфіку конструювання наративів, основна мета функціонування яких полягає в обґрунтуванні та поясненні певних явищ і подій суспільного життя. Прикметно, що смисловий потенціал культурно детермінованих наративів може коливатися від свідомого нехтування поміркованою інтерпретацією до загострення уваги на її полюсах з метою поляризації публічного дискурсу. Зі свідомістю масових споживачів здійснюються відверті маніпуляції, що призводить до зміни модальності події, тоді як підготовленій публіці пропонуються протилежні підходи альтернативних інтерпретаторів. Іншими словами, за певних обставин наратив впливає на оцінку подій з віддаленої від реальності, однобічної чи спрощеної позиції.

Серед численних способів адаптації наслідків суспільної події до соціальних умов вирізняються використання ритуалів, свят, переписування підручників історії, просування політики пам'яті, заперечення, витіснення та відбір інформації з метою коригування ставлення до фактів, явищ, процесів. Ускладнюють ситуацію стереотипи й упередження суб'єктів, оскільки формують їх позицію у соціальному просторі, задаючи певний кут зору для сприйняття інформації про суспільну подію. Відтак адекватне й помірковане вивчення контексту події є компетенцією фахівців, натомість інтерпретація події на злобу дня часто має тенденційний характер [48].

Як бачимо, інтерпретація соціокультурних наративів в умовах резонансних суспільних подій може супроводжуватися неадекватною символізацією їх опису, вибірковістю понять, комбінаціями висловлювань, протиборством концептів заангажованих ідеологічними установками, власними чи корпоративними інтересами інтерпретаторів.

Як відомо, наратив упорядковує події в певній часовій послідовності, акумулює і транслює смисли, індивідуальний та суспільний досвід. Наявність смислів в інтерпретації наративу залежить від ракурсу, горизонтів тлумачення і здатності суб'єкта до аналізу інформації та його коректного застосування. Суспільний наратив акумулює сукупність розповідей, повідомлень, які мають фрагментарний та непорядкований характер, конструює узгоджений сюжет, спрямований на пошук та визначення сенсів, формування суспільного дискурсу. Суспільні наративи матеріалізовані в соціальних структурах, орієнтаціях, очікуваннях, стереотипах своїх носіїв завдяки повсякденній модифікації у вигляді простих образів, настанов, принципів. Оскільки кожен суспільний наратив претендує на винятковість і правильність свого варіанту розуміння подій, неминучим є зіткнення наративів та їх інтерпретацій.

Масштабна подія зумовлює модифікацію соціальних структур, стандартів, критеріїв оцінки, супроводжується трансформацією повсякденності, виявляє глибинні ментальні пласти, відкриває нові перспективи. Саме неординарність події, що ознаменувалася створенням Православної церкви України, зумовила діаметрально протилежні оцінки з боку духовенства, віруючих, політиків, експертів – від твердження про автокефалію як єдину можливість досягти єдності й визнання українського православ'я до обґрунтування політичного підтексту створення нової релігійної організації. Так, церковні кола в особі представників Української православної церкви Московського патріархату заявляють про відверте втручання держави у внутрішні справи Церкви [2].

Утворення Православної церкви України та надання їй Томосу про автокефалію зумовили появу й поширення низки наративів, які часто суперечать та протистоять один одному. Російський фактор, що включає релігійну та світську складові,

протидіє визнанню автокефалії, використовуючи вже усталені наративи про втручання української держави у справи церкви, загрозу розколу у світовому православ'ї, подальше розділення православних віруючих в Україні тощо.

2.3. Наративи «український світ» і «русский мир»

Конституювання Православної церкви України відбувається в умовах протистояння двох суспільних наративів – «українського світу» і «русского мира». Суспільний наратив «український світ» розгортається на основі вкорінених у національний ґрунт цінностей, натомість суспільний наратив «русский мир» заперечує існування української нації та української держави. Під патронатом Російської православної церкви виразником ідей «русского мира» є Українська православна церква Московського патріархату, яка закріплює у свідомості віруючих проросійські ідеологеми.

Подію можна трактувати як точку відліку, локус розлому, розтину, перекроювання соціальних простору та часу, після якого виникає поділ на колишнє і нинішнє, котрий набуває імперативного характеру. Водночас подія виступає дією, яка здатна не лише руйнувати і творити, розкладати порядки і структури, а й збирати їх, встановлюючи нове співвідношення між стабільністю і турбулентністю. Як будь-яка дія подія розгортається протягом кількох циклів – від формування і досягнення кульмінації до згасання та присутності у спричинених нею наслідках. Відтак подія привертає увагу суспільства, змушує залучати ресурси на компенсацію спричинених нею ефектів [40, 17].

Утворення Православної церкви України та надання їй автокефалії є подією історичного масштабу, що супроводжується зовнішніми і внутрішніми викликами. У цьому контексті слушним є підхід, згідно з яким у структурі події виокремлюється виклик і відповідь на нього спільноти у вигляді адаптації або зміни середовища. Виклик може мати зовнішній характер або бути результатом внутрішнього розвитку. Незалежно від глобального чи локального характеру викликів відповідь

обумовлена особливостями культури, історичним досвідом народу, специфікою національного характеру [46].

З цієї точки зору виклики у вигляді російських дестабілізаційних впливів, потенційна зміна кон'юнктури у Вселенському православ'ї, інваріантна дія внутрішньодержавного політичного чинника, амбіційність і приватні інтереси українського православного єпископату, поспішні й половинчасті рішення з метою впорядкувати суспільно-конфесійні та державно-церковні відносини породжують потребу у відповіді з боку суспільства. Очевидно, що відповіддю виступає розбудова нової Церкви, посилення гуманітарного виміру національної безпеки, перетворення ПЦУ на повноцінного суб'єкта світового міжправославного діалогу. Своєю чергою Церква має сприяти становленню національної ідентичності, формуванню світоглядної матриці, яка буде визначати візію майбутнього розвитку країни [42].

Наратив, що пов'язаний із часовим модусом існування людини, має здатність модифікувати реальні або уявні події з метою створення відчуття присутності в теперішньому часі. Цим пояснюється перебування свідомості багатьох православних віруючих в Україні під впливом російської пропаганди, яка часто апелює до минулого і подається у вигляді ідеологем про «спільне походження українського і російського народів», «спільну хрещенську купіль», «єдність історичного простору Святої Русі», «самобутність східнослов'янської православної цивілізації» тощо.

Неординарна подія, яка сприймається як переломний момент, містить примари минулого або майбутнього як сукупність наративів, що спонукають до дій, надають їм певний сенс і значущість. Примари виправдовують певні дії, сприяють їх розумінню та поясненню. Архаїка у вигляді масок, моделей поведінки, стигм, утворює метафізичний пласт народного життя із низки вад, пристрастей та схильностей.

Привиди, за твердженням Ж. Дерріди, існують як еманация уявної чи соціально-речової реальності, міражі, котрі незрозумілим чином опановують свідомість людей. Ці невидимі примари минулого і майбутнього, яким на перший погляд, відповідають лише окремі предмети або події, набувають

особливої актуальності внаслідок надзвичайних подій. Вони створюються засобами теле- та кіноіндустрії, медіа і побутують як речі, твори мистецтва, феномени ірреальності, що збуджують або пригнічують надії, надихають на ясновидіння, одкровення. Авторитет привидів впливає на діяльність політиків, експертів, журналістів – усіх, хто піддався їх магії [18, 20; 150].

За оцінкою вчених, в українському суспільстві побутують три привиди – «український світ», «Європа» і «русский мир», кожен з яких широко представлений у мережі Інтернет, пресі, телевізійних новинах, ток-шоу. Привиди конкурують за вплив на суспільство як автономні утворення, що використовують певну мову у просторі свого домінування. Мова одного привиду практично не перекладається на мову іншого, виразно звучить та легко розпізнається завдяки простоті побудови. Внаслідок мовної гетерогенності держава поділяється на частини, які не здатні зрозуміти одна одну. Привиди задають світоглядні й ціннісні координати та смисли реальності, яку завжди репрезентують суперечливою полісемантичністю. Привиди продукують фантоми, візії, тобто визначають позицію, означають і спрямовують дію, безвідносно до того чи існує саме означуване [40, 33].

На наш погляд, «привиди» виконують функцію суспільних наративів, що здатні конструювати узгоджений сюжет серед численних оповідей, які мають фрагментарний та неупорядкований характер. Як суспільний наратив кожен із привидів матеріалізований у соціальних структурах, орієнтаціях, очікуваннях, стереотипах своїх носіїв завдяки повсякденній модифікації у вигляді простих образів, привабливих переконань, настанов, принципів. Упізнаваність та переконливість цих наративів зумовлює звикання до їхнього сприйняття як універсального способу розуміння подій. Інтерпретація суспільного наративу передбачає виокремлення зовнішньої та внутрішньої граней події, які розглядаються у тісному взаємозв'язку. Зовнішня оболонка стосується фізичних процесів, натомість вивчення внутрішнього змісту події передбачає співвіднесення його із соціальним контекстом.

Наратив не лише конструює декорований варіант дійсності, а й має на меті поширення конкретних ідей. Так, суспільний

наратив «український світ» розгортається на основі вшанування знакових історичних постатей, пантеону героїв, історичних подій, що вкорінені у національний ґрунт – літературу, мистецтво, побут, фольклор, світогляд. Проте короточасні періоди державності не дали змоги накопичити достатнього досвіду державного управління. Політико-географічна та культурна неоднорідність країни зумовлює проблему утримання балансу між перевагами і ризиками цієї диференціації. «Український світ» наголошує на імперських амбіціях, експансіонізмі «руського мира», його претензіях на домінування, звеличення держави та применшенні ролі особистості [5].

Натомість наративи, що складають суспільний наратив «русский мир», репрезентують традицію, історію перемог та звершень, вияв стабільності соціального порядку та лояльності громадян владі, протистояння всьому українському та заперечення співіснування в рамках однієї держави з кимось або чимось, відмінним від себе. «Русский мир», заперечує існування української нації, вважає українську державу історичним непорозумінням. «Русский мир» – це привид минулого, який актуалізує заповіді предків, не враховує уроків власної історії [40, 34-36].

2.4. Ракурси інтерпретації суспільних наративів

Смисловий потенціал наративів може коливатися від свідомого нехтування поміркованою інтерпретацією до загострення уваги на її полюсах з метою поляризації публічного дискурсу. На думку РПЦ, Константинополь не мав права давати автокефалію на «канонічній території» Московського патріархату, до якої, на думку РПЦ, належить Україна. Відповідно, єдиною канонічною помісною Православною церквою в Україні може бути лише УПЦ МП. Речники РПЦ стверджують, що українці не хочуть власної православної церкви, на відміну від певних релігійних та політичних кіл, які вперше в історії демонструють «примусове» надання автокефалії. У цьому контексті слід зауважити, що УПЦ МП не підтримала рішення Вселенського патріархату про надання автокефалії

Православній церкві України. Своєю чергою митрополит Онуфрій не дав благословення ієрархам УПЦ МП на участь в Об'єднавчому соборі як «неканонічних зборах розкольніцьких угруповань».

За певних обставин наратив впливає на оцінку подій з віддаленої від реальності, однобічної чи спрощеної позиції. Основою цієї форми осмислення дійсності є вигадане явище, наслідки якого відповідно інтерпретовані й закріплені у суспільній свідомості. Зі свідомістю масових споживачів здійснюються відверті маніпуляції, тоді як підготовлений публіці пропонуються протилежні підходи альтернативних інтерпретаторів.

До цих наративів належать, зокрема, висловлювання прихильників Московського патріархату, які є духовними особами інших церков Всесвітнього православ'я. Незважаючи на опубліковані Константинопольським патріархатом документи, апологети РПЦ спростовують той факт, що Українська Церква завжди підпорядковувалася церковній юрисдикції Вселенського патріархату. Аргументом виступають Синтагматіони Константинопольської Церкви, які включають записи про всі митрополії, архієпископії та єпископії, що підпорядковуються Вселенському престолу, починаючи з XVII століття до сьогодення, проте не містять навіть згадки про Київську митрополію [17].

Характерно, що за допомогою інтерпретації суб'єкт виражає себе в бутті, тоді як все, що відбувається за межами структури мислення, не є світом для суб'єкта. Іншими словами, для конкретного суб'єкта подія набуває свого статусу після її інтерпретації. Наявність смислу в інтерпретації залежить від ракурсу, точки зору або кількох планів чи горизонтів тлумачення. Очевидно, що з метою зміни сприйняття модальності події нав'язується думка, що у грамоті патріарха Діонісія IV 1686 року йдеться не про дозвіл Московській церкві висвячувати митрополита Київського, а про передачу Київської митрополії у підпорядкування Московському патріархату. Подібні цілі переслідує заява митрополита Онуфрія про повну залежність новоствореної Церкви від Константинопольського патріархату,

до якого звернувся Синод УПЦ МП з проханням відкликати Томос [32].

Як бачимо, інтерпретація здатна передавати сутність того, що не має фізичної основи, проте виникло під впливом сукупності певних подій. Таку природу мають наративи з використанням маніпулятивних прийомів для формування альтернативної реальності, стану контрольованого хаосу з метою змусити опонента до поступок. Про це свідчать заяви про надання патріархом Варфоломієм автокефалії «розкольникам» на прохання світської влади.

На ракурс інтерпретації та її хронологічну структуру значною мірою впливає внутрішня часова структура свідомості суб'єкта. У поточний момент часу неможливо оцінити те, що відбувається, а точка первинного відчуття у подальшому може фіксуватися як досвід, який може екстраполюватися у майбутнє. Виходячи з цього, позиція УПЦ МП щодо незаконності скликання Константинополем будь-яких зібрань в Україні, надання автокефалії без згоди всіх канонічних православних церков, невизнання Православної церкви України навіть після отримання нею автокефалії, ймовірно, зміниться через певний часовий проміжок. Будь-що, що вже відбулося, можна назвати подією лише із плином часу, коли її наслідки стануть очевидними. Причому, адекватне й помірковане вивчення контексту події є компетенцією науковців, на відміну від експертів, які інтерпретують подію на злобу дня.

Отже, аналіз суспільних нарративів, які з протилежних позицій пояснюють необхідність, масштаби та наслідки створення Православної церкви України, варто здійснювати з урахуванням здатності нарративів створювати варіанти сприйняття дійсності шляхом інтерпретації події. Наративи виступають універсальним способом розуміння події завдяки простоті побудови, переконливості й упізнаваності [2]. Суспільний наратив покликаний впроваджувати у свідомість суб'єктів певні погляди, цінності, зразки, моделі поведінки шляхом розгортання суспільного дискурсу.

Трансформаційні процеси у суспільстві детермінують, з одного боку, особливості сприйняття соціальної дійсності, з іншого – специфіку конструювання нарративів, основна мета

функціонування яких полягає в обґрунтуванні та поясненні певних явищ і подій культурного життя. Основними ознаками наративу є наявність кінцевої мети оповіді, відбір найважливіших подій, упорядкованість подій у певній часовій послідовності. Тобто наратив перетворює неупорядковані події у певну послідовність на основі створеного міфу або бачення оповідача, що й формує внутрішню логіку оповіді. Ключові смисли наративів розуміють носії культури, що свідчить про ступінь їх соціалізації та рівень мовної компетенції.

Намагаючись осмислити й описати свій досвід, суб'єкт використовує зафіксований у засобах культури сюжет – історичний, міфологічний, архетипний, літературний, який упорядковує інформацію про подію. Суб'єкт накладає цей наратив у вигляді інтерпретаційних рамок на дійсність, що осмислюється. Іншими словами, наративізація є механізмом, який дає змогу трансформувати культурні події у досвід суб'єкта шляхом їх упорядкування. Інтерпретація події передбачає виокремлення її зовнішньої та внутрішньої граней, які розглядаються у тісному взаємозв'язку. Зовнішня оболонка стосується фізичних процесів, натомість вивчення внутрішнього змісту події передбачає співвіднесення його із соціальним контекстом.

Об'єктивний аспект значущості суспільної події визначається збереженням її результатів незалежно від особливостей тлумачення, проте за певних обставин важливі події сьогодення і минулого породжують конфлікт інтерпретацій. Оскільки нинішній стан українського суспільства зумовлений не лише наслідками об'єктивних суперечностей, а й свідомим втручанням ззовні, на соціокультурний наратив покладено функцію протидії зовнішнім інформаційно-комунікативним впливам [2].

Очевидно, що під впливом важливих подій зазнають трансформації ментальні структури, поширюються індивідуальні та групові інтенції, очікування, переживання. Конституювання Православної церкви України відбувається на тлі функціонування і протиборства суспільних наративів «український світ» і «русский мир». Провідником ідей «русского мира» в Україні є

УПЦ МП, яка не визнає новостворену Православну церкву України і надання їй автокефалії Вселенським патріархатом.

2.5. Релігійне поле як конкурентне середовище

Суперництво ПЦУ й УПЦ МП за домінування у православному сегменті релігійного середовища України можна розглянути із використанням концепції соціального простору французького соціолога П. Бурдьє. Так, систему відносин у релігійній сфері П. Бурдьє розкриває на основі тріади «поле» – «капітал» – «габітус», тому існує необхідність коротко розглянути сутність цих понять.

Концепт «поле» вчений трактує як відносно автономну підсистему соціального простору, функціонування якої у формі певної мережі відносин не залежить від свідомості та волі індивіда [10]. Поле (зокрема, релігійне) має власну структуру, інститути та практики, форму взаємодії агентів, які наділені постійними диспозиціями, що засвоєні упродовж перебування в полі та розглядаються лише у взаємовідносинах індивідів. Поле є місцем боротьби за володіння соціальним капіталом як інструментом домінування. Іншими словами, поле виступає конкурентним ринком, де окремі особи або групи змагаються за більш високе статусне становище.

Соціальний капітал об'єднує ресурси, що пов'язані з належністю до групи – сім'ї, церкви, асоціації, клубу, тобто до мережі зв'язків, якими індивід не може скористатися поза владним потенціалом групи. Володіння капіталом – економічним, культурним, символічним – запорука досягнення і утримання влади. Символічний капітал включає авторитет, репутацію, визнання, тобто ресурс, об'єм і структура якого визначає позицію агентів у соціальному полі.

Здатність індивідів спонтанно орієнтуватися у соціальному просторі й відносно адекватно реагувати на ситуації та події, формувати вміння і навички у процесі соціалізації поступово призводить до структурування уявлень та продукування практик. Для позначення структурованого досвіду, що відібраний обставинами, втілений в уявленнях, виражається у практиках та

призначений для відтворення П. Бурдьє увів поняття «габітус» [8]. Отже, габітус включає схильність до сприйняття, мислення та дій у конкретній ситуації, які переважно несвідомо засвоєні індивідами в результаті об'єктивних умов існування. Іншими словами, габітус містить правила та норми, традиції, манери поведінки, тілесні диспозиції, які відрізняють представника соціальної групи, класу, етносу, нації від інших [11].

Можна стверджувати, що габітус – особливе ідеальне соціокультурне утворення, комплекс поведінкових програм, реалізація яких забезпечує його відтворення. Така інтерпретація габітусу дає змогу розглядати його як механізм зв'язку індивіда з історичною пам'яттю, яка за посередництвом традиції зберігає та відтворює габітус, що забезпечує присутність минулого досвіду, який краще, ніж усі правила і норми, гарантує тотожність та постійність практик у часі [12, 105].

Відтак аналіз об'єктивних структур різноманітних соціальних просторів передбачає виявлення генези ментальних структур індивіда, через призму яких він сприймає соціальний простір, а також залежить від з'ясування розвитку соціальних структур та їх історичної зумовленості [11, 28]. Людина є носієм соціокультурного коду і, водночас, соціальним агентом, який вплетений у соціальний простір, де посідає певну позицію та залучений у процес соціокультурних взаємодій. Як бачимо, габітус є структурованим досвідом, що відібраний обставинами, втілений в уявленнях, виражається у практиках та призначений для відтворення.

Отже, якщо габітус виступає сукупністю соціокультурного досвіду, носіями якого є члени спільноти, то він визначає культурно-символічне середовище, задає пріоритетні цінності, відображає особливості розвитку та функціонування соціальних інститутів у конкретному історико-культурному контексті. Водночас габітус дає змогу виявити взаємозумовлений характер впливу соціокультурних традицій на трансформацію соціального простору внаслідок інституційних перетворень. Іншими словами, крім системних характеристик утворення соціального простору габітус включає культурно-символічні фактори, які переважають у свідомості індивіда протягом певного періоду суспільно-історичного розвитку та поєднують, з одного боку,

індивідуальність людини, з іншого – неповторність спільноти, до якої вона належить [6].

Як бачимо, габітус постає категорією, яка поєднує усвідомлення ментальних структур, завдяки яким суб'єкт сприймає світ і об'єктивних елементів, що дають змогу бути влаштованим у ситуацію та конструювати практики. Значення габітусу різко зростає в умовах перехідного суспільства, що супроводжується переоцінкою численних історичних подій, оскільки спадковість, яка забезпечується габітусом, оберігає суспільство від культурного шоку, підтримує баланс притаманних цьому суспільству цінностей.

З огляду на це значна частина українського суспільства сприймає утворення ПЦУ і надання їй автокефального статусу як легітимізацію багатовікових зусиль українського народу, спрямованих на фундацію власної помісної православної церкви. Утвердження ПЦУ – це, насамперед, символ духовної незалежності Української держави. Автокефалія українського православ'я постає органічним доповненням політичної незалежності України, чинником зміцнення гуманітарного виміру національної безпеки. Один із ключових напрямів діяльності Православної церкви України полягає у сприянні становленню сучасної національної ідентичності, формуванню світоглядної матриці, що визначатиме візію майбутнього розвитку країни [42].

Релігійне поле характеризується конкуренцією за виробництво релігійного капіталу, а також підтримку та симпатії індивідів. Релігійний капітал пов'язаний із зміною уявлень та практик мирян шляхом навіювання релігійного габітусу як висхідного принципу думок, сприйняття та дій, що узгоджені з релігійними уявленнями про соціальний світ. Залежно від позиції у структурі розподілу релігійної влади, а також у конкуренції за монополію на розпорядження цінностями спасіння і на легітимне здійснення релігійної влади, капітал можуть застосовувати різні релігійні інстанції – індивіди або інститути. [10].

Суперництво за монополію на релігійний капітал обумовлене, зокрема, наслідком усвідомлення суб'єктами залежності від об'єктивних умов. Бажання усунути цю несправедливість призводить до прагнення зміни умов, тобто до боротьби за визнання. Будь-яка релігійна практика, яка посідає

підлегле становище, об'єктивно приречена піддавати сумніву монополію на управління сакральною сферою і заперечувати легітимність власника цієї монополії. Вживання у релігійному полі, за словами П. Бурдье завжди пов'язане зі спротивом «експропріації засобів релігійного виробництва» [10].

У листі до засновників ГО «Центр релігійної безпеки» та редакторів «Церкваріуму» Вселенський патріарх Варфоломій підтвердив, що нова автокефальна церква України – єдина канонічна православна церква на території української держави, а митрополит Епіфаній – її канонічний предстоятель. Патріарх наголосив, що Об'єднавчий Собор українських церков 15 грудня 2019 року обрав митрополита Епіфанія канонічним митрополитом Київським і всієї України та прийняв Статут Православної церкви України. За словами Вселенського патріарха, ієрархи РПЦ в Україні вже не вважаються місцевими правлячими єпископами [35].

Як повідомив патріарх, в дусі пастирської чуйності він тимчасово терпить існування українських ієрархів під Росією не як місцевих правлячих єпископів, а лише як титулярних або тих, що перебувають (мають резиденцію) в Україні, тобто ієрархів, згідно з каноном 8 I Нікейського собору. Варфоломій висловив сподівання, що ієрархи незабаром об'єднаються з помісною Православною церквою України. Відповідно, Вселенський патріархат не вважає митрополита Онуфрія канонічним митрополитом Київським, а лише ієрархом, що проживає в Києві. Тобто, з 11 жовтня 2018 року, коли відбулося скасування акту від 1686 року про тимчасову передачу Київської митрополії в управління Московської церкви, в Україні УПЦ МП більше не існує [35]. Сутність релігійного капіталу, отже, пов'язана з механізмами встановлення відносин домінування у соціальному середовищі.

2.6. Символічний потенціал православних юрисдикцій

Оскільки в соціальній системі порядок та ієрархія підтримується переважно шляхом опосередкованого контролю за допомогою непрямих культурних механізмів, йдеться про

монополію на символічне насильство. Відповідно, здійснювати символічне насильство шляхом формування бачення соціальної реальності може інстанція (особа чи інституція), яка створює символічний капітал, що узаконює та відтворює соціальні відмінності, статус, визнання.

У цьому контексті показовими є результати опитування Київського міжнародного інституту соціології, проведеного 25–28 червня в усіх регіонах країни, крім анексованого Криму та непідконтрольної частини Донбасу. За даними опитування, з 72,7% респондентів, що відносять себе до православних християн, 58,3% ідентифікують себе з віруючими Православної церкви України, а 25,4% – з віруючими УПЦ Московського патріархату. Тобто, у порівнянні з опитуванням у червні 2020 року кількість віруючих ПЦУ серед усіх православних зростає з 48 до 58%, тоді як кількість вірян УПЦ МП – з 21 до 25%. Натомість зменшилася кількість православних, які не конкретизували патріархат, до якого належать – з 23% до 12% [14].

Опитування КМІС показало, що до ПЦУ позитивно ставляться 52% всіх опитаних, нейтрально – 33,9%, негативно – 9,2% опитаних. Водночас до предстоятеля ПЦУ Епіфанія позитивно ставляться 45% українців, нейтрально – 38%, негативно – 6%. До УПЦ МП позитивно ставляться 23,6%, нейтрально – 36,8%, негативно – 34,8% опитаних. Водночас до митрополита Київського і всієї України УПЦ МП Онуфрія позитивно ставляться 20%, нейтрально – 39%, негативно – 29% [14].

У релігійній сфері габітус продукує практики, які вирізняються манерою виконання, виражають спосіб життя, смисли, цінності, потреби, інтереси, певний релігійний досвід індивідів, їх ставлення до лідерів [10]. Релігійний габітус утілює традицію, передбачає використання символів і реакцію на них, породжує певні погляди, уявлення та дії, що відповідають доктрині, нормам, ритуалам конкретної конфесії. Отже, релігійний габітус формує у своїх прихильників своєрідний стиль мислення, поведінки та форму їх вираження, закріплює практики, забезпечуючи їх трансляцію наступним поколінням.

Повсякденні форми взаємовідносин індивідів уплетені у символічну систему, тому можна стверджувати, що габітус визначає культурно-символічний простір соціальної системи. Потенціал цього простору пов'язаний із можливістю нав'язування правил гри, системи значень, ієрархії цінностей, що набувають безапеляційного самоочевидного характеру, тобто з відносинами домінування – підпорядкування. Визнання легітимності влади передбачає несвідоме прийняття індивідами панівних значень і цінностей, тому йдеться про структурний примус – символічне насильство, яке здійснюється за посередництвом габітусу [7]. Водночас символічне середовище постає полем протистояння різноманітних значень і типів сприйняття, об'єктом суперництва, оскільки значення виступають засобами (від)творення влади.

За оцінкою П. Бурдьє, символічне домінування – головний соціальний конструкт, котрий здійснює (пере)програмування свідомості індивіда, яке необов'язково є інспірованим державою, що розширює спектр способів і механізмів маніпулювання свідомістю [9]. Символічне насильство відрізняється від інших способів та форм прямого й непрямого впливу нерелексивним, «природним» для індивіда характером, що забезпечується системним і тотальним нав'язуванням «правильних» форм сприйняття, мислення, висловлювання [12]. Структури мислення мають здатність реалізовуватися у повсякденних практиках, тому символічне насильство може продукуватися тими, на кого воно спрямоване. Для цього застосовуються маніпуляції у вигляді інтерпретації, відбору інформації, ритуалів, завдяки чому конструюється відповідне ставлення до фактів, явищ, подій [48].

Протистояння у символічному середовищі не буде мати очікуваних наслідків, якщо церкви не застосують свої матеріальні й організаційні структури. Відповідно до статистичних даних у 2020 році в структурі ПЦУ нараховувалося 7097 релігійних організацій, які для проведення богослужінь використовують 3673 культові будівлі і 1626 приміщень, пристосованих під молитовні. Натомість у структурі УПЦ МП статистична звітність фіксує 12410 релігійних організацій, які для проведення богослужінь використовують 7804 культові будівлі та 3353 пристосовані під молитовні приміщення [30].

За даними Міністерства культури та інформаційної політики України станом на 1 січня 2021 року у структурі ПЦУ нараховується 7188 релігійних організацій. Відповідно до Звіту про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні станом на 1 січня 2021 року, УПЦ використовує 5351 культову споруду і 1642 приміщення, пристосовані під молитовні, тобто забезпеченість культовими будівлями та приміщеннями становить 74,4%. УПЦ МП включає 12406 релігійних організацій і використовує 11270 культових споруд і 34066 приміщень, пристосованих під молитовні. Забезпеченість УПЦ МП культовими будівлями та приміщеннями становить 90,8% [23].

До релігійних організацій ПЦУ станом на 1 січня 2021 року належать: центрів – 1, управлінь – 52, громад – 6981, монастирів – 79, ченців – 233, братств – 16, місій – 33, духовних навчальних закладів – 26 (вищих – 12, середніх – 14), де навчаються 1447 слухачів (на денній формі – 635, на вечірній формі – 812), недільних шкіл – 1755, священослужителів – 4572, періодичних видань – 71 (друкованих – 34, аудіовізуальних – 5, електронних – 34). Натомість релігійні організації УПЦ МП включають: центрів – 1, управлінь – 52, громад – 12069, монастирів – 215, ченців – 4681, братств – 34, місій – 17, духовних навчальних закладів – 18 (вищих – 7, середніх – 11), де навчаються 3933 слухачів (на денній формі – 1479, на вечірній формі – 2454), шкіл – 4086 загальноосвітніх – 1, недільних – 4085), священослужителів – 10510, періодичних видань – 135 (друкованих – 85, аудіовізуальних – 7, електронних – 43) [24].

Як бачимо, протягом 2019–2020 рр. спостерігається незначне зростання кількості релігійних громад ПЦУ (7097 станом на 1 січня 2020 р. проти 7188 станом на 1 січня 2021 р.). Протягом відповідного періоду відбулося несуттєве зменшення громад УПЦ МП з 12410 до 12406. Забезпеченість культовими будівлями та приміщеннями ПЦУ складає 74,4% проти 90,8% в УПЦ МП.

2.7. Конкуренція суб'єктів церковної влади

Релігійне поле функціонує як результат розгортання об'єктивних відносин між інтересами мирян і співвідношенням послуг, які продукують та пропонують релігійні інстанції. На володіння і порядкування капіталом претендують індивіди або інститути залежно від їх становища у структурі розподілу релігійної влади та позиції у боротьбі за релігійний капітал. Збереження монополії на релігійний авторитет як різновид символічної влади залежить від здатності індивіда або інституту, які ним володіють, переконати інших у своїй легітимності. Іншими словами, необхідно довести тим, хто позбавлений релігійного авторитету або доступу до нього, що монополізувати владу та компетенції може саме цей суб'єкт релігійного поля. В разі протесту з боку певної особи чи групи, який загрожує існуванню інституту церкви, при розстановці сил на користь церкви протистояння закінчується усуненням опонентів шляхом, як правило, символічного насильства.

Сказане підтверджується з огляду на конфлікт, що розгорнувся між предстоятелем ПЦУ митрополитом Епіфанієм та його колишнім наставником, екс-предстоятелем УПЦ КП Філаретом. Напруга у відносинах між ними назривала протягом тривалого часу і була викликана наріканням почесного патріарха на те, що у новій церкві він не має влади, яку Філарету нібито обіцяли перед Об'єднавчим собором 15 грудня 2018 року. Філарет продовжує називати себе патріархом і стверджувати, що Київський патріархат, який влився в ПЦУ, досі існує. На 14 травня 2019 року він запросив ієрархів церкви до Володимирського собору, проте приїхали лише четверо єпископів з 65. Тоді ж увечері з'явилася жорстка заява Філарета з критикою Епіфанія та вимогою надати більше влади всупереч Статуту і Томосу. 15 травня почесний патріарх зібрав прес-конференцію, на якій повторив свої вимоги та жорстко розкритикував особисто митрополита Епіфанія [21]. Отже, гучні заяви почесного патріарха Філарета і численні звинувачення на адресу митрополита Епіфанія зумовили відкритий конфлікт через контроль над церквою.

Прикметно, що Священний синод ПЦУ 24 травня повністю підтримав митрополита Епіфанія, наголосивши, що церква буде дотримуватися Томосу і Статуту. На святкування дня ангела Епіфанія 25 травня Філарет тепло привітав опонента і відвідав святкову службу у Михайлівському монастирі, після чого здавалося, що конфлікт пішов на спад. Тоді ж у Києві був представник Константинополя митрополит Еммануїл, що тоді перебував у Києві, фактично підтримав Епіфанія у цьому конфлікті.

Проте 28 травня стало зрозуміло, що протистояння у церкві посилюється, публічний скандал продовжується. Так, владика Філарет видав указ від імені патріарха Київського і всієї Руси-України про заборону служити в храмі протоієрею Олександром Трофимлюком, який є ректором Київської православної богословської академії та соратником митрополита Епіфанія. 29 травня представники Філарета намагалися зайняти Покровський храм у Києві, де служив протоієрей Олександр Трофимлюк, оскільки останній нібито перестав поминати патріарха Філарета.

Проте владика Філарет досі офіційно залишався єпископом київської єпархії. В столиці йому підпорядковувалися Володимирський собор та всі храми, окрім Михайлівського монастиря. Надвечір 29 травня митрополит Епіфаній видав спеціальний наказ, яким підпорядкував собі громаду храму і вивів його з підпорядкування Філарета, вказавши, що будь-які розпорядження від імені УПЦ КП є недійсними. Фактично, це стало першим відкритим протистоянням між Філаретом та Епіфанієм у реальних вчинках [31].

З ініціативи владики Філарета 20 червня у Володимирському соборі Києва розпочалося зібрання частини ієрархів, священників та мирян колишньої УПЦ Київського патріархату, яке його учасники назвали «помісним собором». Як анонсував колишній патріарх УПЦ КП, головна мета «собору» полягає у відродженні Київського патріархату, який буде існувати окремо від автокефальної Православної церкви України. У відповідь Православна церква України на чолі з митрополитом Київським і всієї України Епіфанієм назвала цю подію «самовільними й позастатутними зборами невизначеної групи неуповноважених осіб». У церкві наголосили, що Філарет не має

права одноосібно збирати помісний собор ні за чинним статутом ПЦУ, ні за колишнім статутом УПЦ КП. Ба більше, у заяві ПЦУ напередодні «собору» чітко вказувалося, що всі організатори та учасники цих зборів будуть відділені від автокефальної церкви «з усіма канонічними та юридичними наслідками». Водночас митрополит Епіфаній зібрав у Києві «Всеукраїнський церковно-громадський форум Єдності Українського Православ'я» [44].

Зазначимо, що більшість ієрархів ПЦУ, які раніше належали до Київського патріархату, проігнорували зібрання Філарета. На «помісний собор» УПЦ КП прибули всього кілька єпископів з понад сорока. Перед початком «собору» у Володимирському храмі, де він відбувався, було не більше десятка священників і 50-70 мирян.

Синод ПЦУ 24 червня очікувано позбавив Філарета права управління Київською єпархією, а відповідно й контролю над місцевими храмами і монастирями. Відповідне рішення колегіальний виконавчий орган управління церквою ухвалив після проведення Філаретом «собору» для відновлення діяльності УПЦ Київського патріархату. Синод постановив прийняти у безпосереднє підпорядкування предстоятелю ПЦУ Епіфанію усі монастирі, храми Києва та церковних ієрархів, які до цього підпорядковувались Філарету. 24 червня архієпископ Євстратій (Зоря) заявив, що Володимирський собор є храмом Київської єпархії та підпорядковується митрополиту Епіфанію, проте Філарет «як і раніше може правити там службу» [33].

Альтернативним варіантом приборкання пророка або реформатора є вияв покірності, тобто визнання легітимності церковної монополії у релігійному полі. Так, враховуючи позицію почесного патріарха Філарета, на засіданні Священного синоду ПЦУ 5 грудня 2019 року було розглянуто питання про стан Філарета і забезпечення умов його життя та діяльності «у зв'язку із завершенням процедури ліквідації релігійної організації «Київська патріархія Української православної церкви Київського патріархату». Синод вирішив створити для почесного патріарха Філарета релігійну організацію в складі ПЦУ у формі місії. За Філаретом збережено право для довічного проживання і використання для своєї діяльності комплексу будівель за адресою місто Київ, вулиця Пушкінська, 36. Почесний патріарх Філарет

також має довічне право на здійснення богослужінь у Володимирському соборі Києва. «Довічне матеріальне утримання почесного патріарха Філарета і фінансування релігійної організації у формі місії здійснюється за рахунок відрахувань від Володимирського собору міста Києва та добровільних пожертвувань», – йдеться в заяві про рішення Синоду [45].

Як бачимо, символічне насильство у релігійному полі передбачає формування носіями релігійного капіталу уявлень індивідів про природну очевидність об'єктів та явищ соціального світу відповідно до постулатів церкви. Ступінь розгортання символічного насильства залежить від характеру конкуренції за володіння релігійним капіталом та соціального положення індивідів, на яких спрямований символічний вплив.

2.8. Соціальна місія Православної церкви України

Розвиток українського суспільства розгортається в умовах викликів сучасного світу, що актуалізує необхідність функціонування релігійних організацій, здатних адекватно реагувати на зміни в соціальному житті. Сучасне суспільство вимагає від Церкви не лише підготовки служителів з високим рівнем богословських знань і практичних навичок у здійсненні богослужіння. Душпастирі повинні оперувати й творчими підходами до організації життя церковної громади, забезпечення соціального розвитку віруючих шляхом участі у суспільно значущій діяльності церкви.

Сформована на сьогодні практика участі релігійних спільнот у вирішенні соціальних проблем, обґрунтування необхідності цієї діяльності на рівні офіційних документів зумовлюють потребу у з'ясуванні змісту феномена соціального служіння. Поняття «служіння» традиційно використовується в релігійній і релігієзнавчій літературі. В документах релігійних конфесій термін «соціальне служіння» означає передусім здійснення благодійництва та милосердя, тобто безпосередньої допомоги малозабезпеченим шляхом створення умов для соціальної реабілітації нужденних членів суспільства. Оскільки в Церкві є місце всім – хворим, залишеним, відкинутим, ці люди не

виступають тягарем, а рівноправними членами громади, яких приймають, терплять, про них дбають [3].

З позицій релігієзнавства соціальне служіння розуміється як історично сформована сукупність організованих форм соціальної діяльності релігійних організацій, що є невід'ємною частиною практичної реалізації віровчення, яка полягає в актах милосердя та благодійності щодо конкретних осіб. На думку вчених, важлива роль соціального служіння церкви полягає у зміцненні цілісності держави та проведенні всебічної модернізації країни із збереженням релігійної самобутності й унікальності усіх конфесій [4].

Як бачимо, релігійні організації, здійснюючи соціальну діяльність, роблять значний внесок у надання різноманітних соціальних послуг особам, що їх потребують, виступаючи партнером держави у реалізації соціальної політики. З іншого боку, Православна церква розглядає ідею служіння як спосіб вираження любові до Бога, тому соціальне служіння для віруючого постає передусім умовою морального здоров'я, особливим видом духовності, яка відображає основні принципи християнської моральності – любов до ближнього, турбота і співчуття до нужденних [13].

Соціальна діяльність Православної церкви України реалізується у формі акцій, які покликані надавати допомогу малозабезпеченим особам, дітям без опіки батьків, сприяти охороні пам'яток історії та культури, духовно-моральному вихованню і освіті різних категорій громадян тощо. Означена діяльність відповідає положенням соціальної доктрини Православної церкви «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви», яку розробила комісія богословів, призначена у 2017 році патріархом Варфоломієм. Не маючи статусу догматичного декрету чи настановчої доктрини, документ розглядає сучасні соціальні проблеми – бідність, расизм, права людини, репродуктивні технології, навколишнє середовище, маючи на меті сформулювати православне соціальне вчення у категоріях, що відповідають сучасним реаліям [15].

Одним із виразників соціального служіння ПЦУ виступає громадська організація «Елеос-Україна», яка ґрунтується на демократичних цінностях і виступає платформою для взаємодії

неурядових організацій, релігійних громад, державного сектору з метою вирішення соціальних проблем. Eleos вбачає сою місію у сприянні духовному розвитку особи, отриманню освіти і роботи, якісної медичної допомоги, дотриманню прав людини, наданню психологічної підтримки. Основні завдання організації полягають у попередженні соціально негативних явищ, реалізації програм, спрямованих на вирішення соціальних проблем суспільства, залученні до вирішення соціальних проблем широкого кола зацікавлених сторін, розбудові мережі соціального служіння в Україні та за її межами [16].

Виклики, що спричинені пандемією коронавірусу, об'єднали зусилля різних соціальних акторів, у тому числі й релігійних організацій, які мають на меті подолання пандемії та її наслідків. У заходах, що спрямовані на протидію пандемії, беруть участь духовенство і миряни Православної Церкви України, які реалізують важливі гуманітарні ініціативи. Як активний учасник антипандемійної кампанії ПЦУ впроваджує низку проектів загальнонаціонального та регіонального масштабу, що свідчить про розвиток державно-церковного партнерства, поглиблення співпраці з громадянським суспільством.

Так, поряд з іншими релігійними організаціями ПЦУ продемонструвала високу активність у боротьбі з поширенням коронавірусної інфекції. Починаючи з перших днів карантину ПЦУ публічно заявила про готовність всебічно сприяти державі у справі недопущення поширення пандемії. Соціальне служіння церкви протягом карантинних обмежень реалізується у вигляді багатовекторної роботи з людьми і допомоги медичним закладам. Була здійснені ціла низка важливих ініціатив – від одноразових акцій до тривалих проектів. Зокрема, ПЦУ запропонувала ідею виготовлення антисептику, що безкоштовно розподілявся серед нужденних великих міст країни. Варто зазначити, що з моменту запровадження карантину митрополит Епіфаній висловився про необхідність підтримки працівників сфери охорони здоров'я шляхом надання приміщень, обладнання, людських ресурсів. ПЦУ брала участь в організації гуманітарного конвою у місто Почаїв, внаслідок чого в лікарню надійшли антисептичні й індивідуальні засоби захисту [19].

За висловом предстоятеля ПЦУ митрополита Епіфанія, у ПЦУ вдалося уникнути масового захворювання людей, що особливо контрастує із ситуацією в УПЦ МПЦ, де ставилося під сумнів саме існування коронавірусу. Епіфаній звернув увагу єпископів на необхідність бути готовими до дискусій щодо профілактичних щеплень в умовах існування у суспільстві, а також серед віруючих ПЦУ, противників вакцинації, яким слід терпляче роз'яснювати, що цей профілактичний захід не містить релігійну складову і не суперечить церковному вченню [22].

У цьому контексті слід зауважити, що на початку квітня поточного року на засіданні Оперативного штабу з реагування на ситуацію з поширення інфекційних хвороб, яким можна запобігти шляхом вакцинації ухвалено рішення щодо прирівняння до соціальних працівників служителів Церков і релігійних організацій, що зареєстровані в Україні. З огляду на це, відповідно до Дорожньої карти з впровадження вакцини від COVID-19 оперативне впровадження вакцини серед цієї категорії передбачене на другому етапі загальнонаціональної кампанії з вакцинації, яка нині триває [25].

Протягом листопада 2020 р. по лютий 2021 р. згадувана «Елеос-Україна» реалізувала проект під назвою «Впровадження професійного капеланства в охороні здоров'я України», метою якого було створення правових та організаційних передумов для функціонування інституту капеланства у сфері охорони здоров'я. За задумом організаторів проекту капелани здійснюватимуть душпастирську опіку закладів охорони здоров'я, а саме будуть забезпечувати релігійні і духовні потреби медичних та інших працівників закладів охорони здоров'я, пацієнтів, членів їх сімей. Така душпастирська опіка є важливою складовою забезпечення прав і свобод людини, а також гуманістичного та соціально-орієнтованого підходу до охорони здоров'я [27].

У нинішньому українському суспільстві актуальною є проблема домашнього насильства, сплеск якої спровокований пандемією коронавірусу та перебуванням на карантині. ПЦУ не залишається осторонь проблеми домашнього насильства, турбуючись про надання місця захисту для всіх, хто цього потребує. Так, ПЦУ за підтримки Фонду «Відродження»

створила притулок для жінок і дітей, які постраждали від домашнього насильства. В цьому закладі вони можуть отримати комплексну духовну і психологічну допомогу, а за потреби – медичну і соціальну. За словами митрополита Епіфанія, шелтер святої Ольги – перша ластівка, за якою постануть надійні та безпечні місця захисту для постраждалих від домашнього насильства [34].

У ПЦУ звертається особлива увага на душпастирську роботу в пенітенціарних установах. Так, капелани намагаються на найвищому професійному рівні з використанням найбільш сучасних методів підготувати засуджених до звільнення. На думку представників Церкви, для підвищення ефективності соціального служіння у цій сфері необхідне об'єднання зусиль пенітенціарних служб, неурядових організацій, які працюють у пенітенціарних установах [39].

Загалом аналіз діяльності ПЦУ щодо організації соціального служіння свідчить про те, що воно насамперед спрямовані на різноманітні соціальні групи, в тому числі на осіб, що потребують особливої уваги і турботи – бідних, малозабезпечених, а також таких, що потрапили у важку життєву ситуацію, схильні до девіантної поведінки.

Проте соціальне служіння спрямоване також на інші соціальні групи – військовослужбовців, дітей і молодь. У цьому випадку мета служіння полягає насамперед у патріотичному і духовно-моральному вихованні. Зокрема, священики і миряни ПЦУ доставляють у зону бойових дій продукти харчування, інструменти, засоби забезпечення життєдіяльності, необхідні українським військовим. Під час перебування у місцях розташування військових частин священики звершують молебні, надають духовну підтримку військовим [41].

В рамках патріотичного виховання молоді військові капелани ПЦУ беруть участь у різноманітних заходах, на яких розповідають про специфіку своєї духовної і волонтерської місії в районі проведення бойових дій. Із залученням капеланів організовуються виставки з фото та відео з демонстрацією здійснення таїнств та інших обрядів у військових частинах на Сході країни. Значної уваги з боку громадянського суспільства заслуговують душпастирська допомога учасникам бойових дій у

подоланні посттравматичного синдрому, а також виконання духовного обов'язку у військових госпіталях [43].

Прикладом соціального служіння як соціального виховання дітей, що включає низку педагогічних заходів, що спрямовані на становлення і реалізацію індивідуальності з розкриттям її духовного потенціалу, гуманізацію відновин у суспільстві, є служіння в недільних школах. Церква сприяє соціалізації дітей, допомагає адаптуватися і реалізуватися в умовах швидких змін, керуючись повчаннями Святого письма [20].

Таким чином, соціальна складова є невід'ємним атрибутом функціонування Православної церкви України, яка протягом короткого періоду конституювання стала реальним суб'єктом суспільного життя. Повноцінно реалізуючи свою суспільну місію, ПЦУ здійснює соціальну діяльність, яка характеризується вираженням багатовекторним спрямуванням.

Смисловий потенціал суспільних наративів, пов'язаних зі створенням та конституюванням Православної церкви України, що зумовило конфлікт інтерпретацій, позначений суперечливим тлумаченням та відмінністю смислів, котрі застосовуються у різних контекстах. Наратив упорядковує події в певній часовій послідовності, акумулює і транслює смисли, індивідуальний та суспільний досвід. Наявність смислів в інтерпретації наративу залежить від ракурсу, горизонтів тлумачення і здатності суб'єкта до аналізу інформації та його коректного застосування.

Суспільний наратив акумулює сукупність розповідей, повідомлень, які мають фрагментарний та неупорядкований характер, конструює узгоджений сюжет, спрямований на пошук та визначення сенсів, формування суспільного дискурсу. Суспільні наративи матеріалізовані в соціальних структурах, орієнтаціях, очікуваннях, стереотипах своїх носіїв завдяки повсякденній модифікації у вигляді простих образів, настанов, принципів. Оскільки кожен суспільний наратив претендує на винятковість і правильність свого варіанту розуміння подій, неминучим є зіткнення наративів та їх інтерпретацій.

Будь-яка масштабна подія зумовлює модифікацію соціальних структур, стандартів, критеріїв оцінки, супроводжується трансформацією повсякденності, виявляє глибинні ментальні пласти, відкриває нові перспективи.

Утворення Православної церкви України супроводжується діаметрально протилежними оцінками з боку духовенства, віруючих, політиків, експертів. Конституювання Православної церкви України відбувається в умовах протистояння двох суспільних наративів – «українського світу» і «руського мира».

Суспільний наратив «український світ» розгортається на основі вкорінених у національний ґрунт цінностей, натомість суспільний наратив «руський мир» заперечує існування української нації та української держави. Під патронатом РПЦ виразником ідей «руського мира» є УПЦ МП, яка закріплює у свідомості віруючих ідеологеми про «спільне походження українського і російського народів», «спільну хрещенську купіль», «єдність історичного простору Святої Русі», «самобутність східнослов'янської православної цивілізації». УПЦ МП не підтримала рішення патріарха Варфоломія про надання автокефалії Православній церкві України. УПЦ МП у переважній більшості проігнорувала Об'єднавчий собор 15 грудня 2018 року, який названий «неканонічними зборами розкольніцьких угруповань».

В умовах конкуренції та протиборства з УПЦ МП Православна церква України, поряд із задоволенням духовних потреб віруючих, здійснює масштабну і різнопланову соціально значущу діяльність, сприяє становленню національної ідентичності, формуванню світоглядної матриці, яка визначатиме бачення майбутнього розвитку країни.

Розділ 3. ТЕОЛОГІЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ВЗАЄМОДІЇ БОГА ЗІ СВІТОМ ТА ІДЕЯ ЧУДА

3.1. Релігійно-філософські концептуалізації відношення «Бог-світ» та апроксимація чуда

Ставлення людини до навколишньої дійсності вкрай складне, оскільки багатоманітним є світ, у якому ми живемо, різним є становище кожної людини в цьому світі. Це і зумовлює неповторність світоглядного відображення людиною дійсності та горизонту власного існування. Світогляд, через який і осягає людина такі питання, є духовною основою її особистості, джерелом провідних ідеалів, суб'єктивної вмотивованості діяльності тощо. Виникнення, оформлення та розв'язання світоглядних питань внутрішньо властиве людині як свідомій істоті. Оскільки саме людина намагається порозумітися із тими проблемами-питаннями, які надходять до неї з зовнішнього середовища або ж з'ясувати ті, які постають перед людиною щодо неї самої. Тільки людина наповнює смыслом світ, в якому вона існує, та власне життя, бо намагається прожити його усвідомлено. «Людина приречена на світоглядні пошуки. Вона не безперечно вплетена у необхідність подій природи, вона не влаштована подібно до тварин в обмежене навколишнє середовище і не фіксована певною поведінкою. Людина відкрита до власної свободи. Вона сама повинна формувати своє існування, сама повинна зважуватися на вчинки», – узагальнює результати власних світоглядних пошуків австрійський філософ і теолог Е. Корет [19, с.2].

З'ясування питань про смисл буття та призначення і сенс людського існування передбачає також пізнання. Пізнання надає орієнтуючий імпульс існуванню, дозволяє знайти смисл у тому життєвому просторі, який людина використовує для своїх цілей. У своїй глобальній зацікавленості світом, намаганні відшукати сенс у вічності людина підіймається над повсякденністю і перевершує її. Світоглядне осягнення перших основ буття, ретроспективно розгорнуте до своїх витоків, на певному етапі

неодмінно виявляє питання про абсолютне буття, а це неминуче повертає людину до роздумів про Бога. «Питання про буття послідовно веде до питання про Бога», – зауважує Е. Корет [19, с.2].

Виникнення релігійного світогляду та поява ідеї Бога у свідомості людини зумовлені особливим її статусом, самим специфічним становищем людини у світі як істоти духовної. У свою чергу, духовність вимірює особистість через засвоєння нею набутоків духовної культури, в тому числі й культури релігійної. Факт «реальної ідеальності» людської особистості, за словами богослова, професора В. Несмелова, її реальність у бутті та ідеальність за своєю природою, безпосередньо вказують на існування Бога» [26, 102]. Більше того, людина ніколи не змогла б мати ідею Бога, глибоко переконані теологи, коли б вона не була ідеальною щодо реальних умов власного існування. «Жодне одкровення, – пише професор В. Назаров, – не змогло б надати їй цієї ідеї, тому що вона була б не в змозі засвоїти і усвідомити її. Коли б людина не усвідомлювала ідеальної природи своєї особистості, то вона не змогла б мати ніякого уявлення й про реальне буття Бога. І будь-яка надприродна ідея ніколи не спромоглася б надати людині ідею Бога, тому що своєю людською свідомістю вона була б здатна сприймати виключно реальність себе самої як фізичної частини цього світу» [26, с.22].

Поняття «Бог» є найдавнішим глобальним поняттям. На думку відомого англійського релігієзнавця та історика релігії Карен Армстронг, «це одна із найбільш грандіозних ідей усіх часів» [4, с. 16]. Її зміст відкривав погляд на божественну реальність як на Самосуцу основу Буття, вищий Дух, нескінченний у всіх довершеностях, трансцендентний і поза межний, який не піддається описові його звичними словами і поняттями. Серед неодмінних завдань будь-якого богопізнання, реалізації яких присвячені або широкі теологічні теоретизування, або ж окремі вузькоспеціалізовані роботи, є розкриття особливостей відношення «Бог-світ»; головне ж семантичне значення висловлювань про Бога в тих або інших релігійно-філософських контекстах неодмінно супроводжується відповідними богословськими конотаціями, які розкривають характер відношень між Богом і світом та між Богом і людиною.

Особливо близька до цього природна теологія, силове поле зацікавленості якої, насамперед, включає з'ясування питань «природної» дійсності та інтерпретацію фактів «природного» досвіду людського існування.

Специфіка релігійно-філософського осмислення співвідношення божественного і земного зумовлена певними усталеними уявленнями та різниться лише в незначних межах. У християнському богопізнанні, де питання відношення Бога і творіння відіграє вирішальну роль, була розроблена диференціальна типологія стосунків Бога і світу, яка спиралася на два джерела – Біблійні уявлення і філософську рефлексію [16, с. 210]. Основними термінами, в яких представники християнської теологічної та філософської думки, як правило, відтворюють розуміння названого відношення, є: теїзм, деїзм, пантеїзм та панентеїзм. На переконання філософа Ю. Кімельова, зміст теологічно-філософських дискусій про особливості відношень між Творцем і світобудовою розгортається у межах обсягів цих понять, навіть якщо вони і не називаються. Позиції ж дискутуючих сторін відзначені або здебільшого новаторським підходом, представники якого воліють переконати традиціоналістів у тому, що їх міркування не є еретичними, а виступають саме як достотне розуміння релігійного досвіду й переказу, або ж ортодоксією, яка стверджується критикою новацій опонентів [17, с. 93].

Будь-яке оригінальне віровчення у процесі історичної генези й становлення, неминуче вдається до формулювання та кристалізації ієрархії істин. Кожна з них відіграє в релігії неоднакову роль. Одні постають головними та визначальними, інші – як вторинні і похідні, що виступають наслідками перших. Зустрічаються і такі уявлення, які є випадковими для тих або інших конкретно-історичних форм релігії. Проте існують базові концепти такого гатунку, без яких неможливе й саме існування релігійного комплексу. Серед них складно обминути увагою ідею чуда, поза якою важко уявити дійсне функціонування будь-якої релігії, бо саме ця ідея «фіксує феномен перманентної присутності Бога у світі, еволюція якого трактується в цьому контексті як теургічний процес» [24, с.712].

В цьому смислі, напевно, не є перебільшенням твердження відомої дослідниці релігії К. Армстронг, коли вона визначає екзистенціальне і суто богословське значення для людини ідеї чуда: «...Мої дослідження у сфері історії релігії підтвердили, що людина – істота духовна. Є всі підстави вважати, що Homo sapiens – це і Homo religiosus. Люди вірують у богів ще з тих часів, коли вони набули людських рис. І це відбувалося не тільки тому, що людям кортіло задовольнити могутні вищі сили. Вже у найдавніших віруваннях виявляється те відчуття чуда і таємниці, котре до нинішніх часів залишається невід'ємною частиною людського сприйняття нашого прекрасного і грізного світу» [4, с. 9]. Отже, чудо споконвічно пов'язане із таємницею, воно, в релігійному сенсі, і є світом незбагненої таємниці, приголомшливих і винятково дивних справ Божих. Чудо, за словами Гете, улюблене дитя віри¹ [11, с.257]. Проте сьогодні воно є болісним питанням віри, переконаний католицький кардинал В. Каспер, на значну міру через відсутність у релігійній свідомості «адекватної теології чуда, здатної задовольнити всім сучасним вимогам» [15, с.103,111]. Якщо кинути ретроспективний погляд на історію християнської богословської думки, то аж ніяк неможливо перебільшити твердження про те, що чудо, яке, за словами А. Августина, для вірянина завжди було «незмінним маєстатом божественності понад усім, що змінюється» [2, с. 269], у всі часи було складним для дійсного його осягнення і подальшого переконливого теологічного викладу.

На складність богословської ідеї чуда, ще за півстоліття до студій В. Каспера, вказував відомий православний богослов, філософ і учений С. Булгаков. Оцінюючи «питання чуда» як «найбільш гостре питання християнської самосвідомості», він відзначає: «Чудо в релігійному житті посідає надзвичайно важливе місце, для віруючої душі воно виступає немовбито доказом буття Божого, дієвості Бога у світі. Чи не про чудо

¹ Маються на увазі слова Гете, вкладені ним в уста одного з його літературних героїв – доктора Фауста. Фауст, почувши урочисті церковні пісне-співи та дзвони на дзвіниці найближчого собору, де за середньовічним звичаєм відбувається пасхальна постановка та зображується воскресіння Ісуса Христа, з сумом говорить про чудо як про «улюблене дитя віри».

благає будь-яка молитва? Так і все життя для вірянина є постійне чудо, котрому притаманна певна релігійна самоочевидність.

Однак не така вже й проста справа цю релігійну даність виразити в категоріях релігійної філософії. Вже за першої спроби здійснити це ми зтикаємося з багатозначністю, а тому й неясністю поняття чуда, під якою завдяки цьому приховується і темне марновірство, і малодушне невір'я поруч із засудженими Господом шуканнями знамень, але разом із тим тут міститься постулат віри, а в певному смислі виражається взагалі релігійне ставлення до світу. В якому насамперед відношенні перебуває чудо щодо світового ладу? Та чи не являє собою саме цей лад, тобто так дивно влаштований механізм світу з його причинністю, єдине і перманентне чудо? Можливо, в цьому смислі суперечливою є сама думка про Великого Художника, котрий сам скасовує в чудесах Своє ж власне творіння, виповнюючи та виправляючи його новими творчими актами немовбито нездібний майстер, вимушений постійно лагодити механізм?» [8, с. 3, 5 - 6].

Без сумніву, нинішнє студіювання чуда як важливого елементу релігійного світорозуміння, неодмінно бере до уваги наявну типологію відношень «Бог-світ» і не може уникати з'ясування низки інших ідей релігійно-філософського змісту, які задають спосіб буття ідеї чуда. Позаяк уявлення про чудо виникають не на пустому місці, а в цілому зумовлюється деякими більш загальними світоглядними основоположеннями [94, с. 102 - 111]. У цьому плані цілком виправданими (звичайно в богословському смислі) є судження ідеологів сучасного іудаїзму щодо чудес, які повчають: «Питання про чудеса є питанням про те, як ми розуміємо Бога та його роль в нашому житті» [17, с. 16-17]. Таким чином, низка базисних релігійно-метафізичних концептів утворює те предметне поле, в рамках якого і можливе розгортання ідеї чуда. Серед них – різноманітні релігійно-філософські й суто теологічні трактування Бога та похідні від них ідеї божественного світоправління, суттєвою мірою виявляються визначальними щодо пояснення чуда як такого. Бо сама «специфіка релігійно-теологічної парадигми полягає в міраклізації... реальності, – цілком слушно зауважує щодо цього дослідник В. Стеклянников, маючи на увазі християнство, – що

засноване на презумпції можливості чуда, яке волею Бога «долає» природні закони буття» [33, с. 215].

На нашу думку, виявлення специфіки коливань смислової амплітуди навних витлумачень чуда ефективно через з'ясування еволюції проблеми чуда. У віровченнях авраамічних релігій, зокрема у християнському, її корені змістовно пов'язані з концепцією грандіозного креаціаністського акту, коли Бог, як вчить християнська церква, створив дещо зовнішнє стосовно себе у просторі. Створення всемогутнім Богом усього нескінченного різноманіття буття з нічого впродовж декількох днів складає, як відомо, зміст Старозаповітного міфу творення *ex nihilo*. Його серцевина у християнстві в концентрованому вигляді була закріплена у Нікео-Константинопільському Символі віри, де Бог називається «Творцем неба і Землі, всього видимого та невидимого» [31, с. 9].

Сформульоване положення про величне чудотворення початку часів, яке стало прецедентом та взірцем подальших теологічних тверджень про творчу діяльність Бога, сприяло самоідентифікації християнства й протиставляло його конкуруючим із ним вченням греко-римського світу. Зокрема гностицизму, представники якого, намагаючись запропонувати новоутвореному християнству свою філософсько-теологічну основу, вели мову про картину світу, в якій ідея першого творення кардинально різнилася із християнським міфом *creatio ex nihilo*. Згідно з гностичними системами, творцями видимого тілесного світу є нижчі божества та серед них деміург, який, зокрема, обмежений у своєму знанні Всесвіту. Очевидне звуження надприродного всезнання у теоретизуваннях гностиків, обтяжувалося ще більш згубним применшенням креативних можливостей божества, поширеними серед них думками про передвічне існування матерії. Специфічний дуалізм гностичної картини світу, де гранично розмежовувалися існуюча незалежно від Бога матерія і сам Бог, аж ніяк не відповідав монотеїстичній ідеї Бога як Творця і форми, і змісту. Несхожість у вихідних онтологічних засадах християнства та його раннього філософсько-теологічного опонента опосередковано позначалася на доктрині чуда. Вона також свідчила про серйозність намірів християнської церкви відстоювати принцип усемогутності Бога

та вказувала на переконаність ранньохристиянських ідеологів в його здатності здійснювати неможливе.

У системі власне християнського світорозуміння передбачається, що Бог, як *causa activa*², не обмежується у своїй діяльності вкрай віддаленою в часі творчою функцією – його божественна місія, його *creatio continua*³, охоплює всю історичну перспективу в єдності минулого, нинішнього та майбутнього. Ідея Бога, який сприймає космічну історію як цілісність, важлива для теїстичних побудов. Однак Бог, перед обличчям якого розгортається вічність, не тільки знає все, що є та що буде, він ще й скеровує події світу таким чином, вчать теологи, аби все врешті-решт здійснювалося згідно з його задумами (ідея провіденціалізму).

Релігія загалом, як відомо, виступає вмістилищем значень, вона спрямована на перехід досвіду переживання світу в систему світо-усвідомлення, в якій речі наділяються певним значенням. Релігійне смислоозначення описує світ, насамперед, як поле творчої діяльності Бога, а обґрунтування залежності буття світу від Бога теологами здійснюється, насамперед, через ідею творення. Ця характеристика відношення залежності означає гранично глибоку утворюючу діяльність, яка полягає в покладанні Богом світу. Але ж наданням буттєвості світові не вичерпується активність Бога щодо творіння. В міркуваннях про перспективи божественної творчості у фахівців природної теології завжди знаходяться підстави вести мову про *concursum Dei*⁴ та ставитися до Бога як до Творця, що підтримує і продовжує існування світу, котрий постає як арена чудотворних божественних впливів. Ці процеси в цілому означають божественну участь в існуванні творіння у формі загального провидіння, а також окрему присутність божественної іманентності в чуді.

Теологічна думка ідею існування світу та переходу вже наявного суцього в інші форми буття передає через поняття діяльності Бога, яка спрямована переважно на збереження та

² Діюча причина (лат.).

³ Перманентне творення (лат.).

⁴ Постійна присутність Бога, Його участі в діяльності людини, котра воліє врятувати свою душу; постійна підтримка Богом існування речей (лат.).

підтримування наявного стану речей: «...Якщо конечно суще завдяки вільному Божому акту творення покладено в існування, то воно залишається контингентним, тобто таким, що підпадає між можливість небуття. Проте якщо воно «є», воно, в кожному мить свого існування, потребує впливу Бога, завдяки якому постійно зберігається в бутті. Збереження, як і створення, є дія, яку буття як буття приводить до дієвості, отже передбачає домінування над буттям. Конечно суще, якщо і доки воно «є», постійно зберігається і підтримується у бутті завдяки дієвості Бога; в кожному мить Богом йому знову дарується буття, яким воно само не володіє, а приймає від Бога» [19, с. 216].

Віроповчальний зміст положень про Бога Творця і Промислителя світу з самого початку проповідницької діяльності християнської церкви був відразу засвоєний масовою релігійною свідомістю, проте він не безроздільно оволодівав нею. Як ідейна антитеза теїзму в Середньовіччя, у Західній Європі, виокремилася, а пізніше – у сімнадцятому столітті концептуально оформилася нове розуміння Божого світоправління і самого Бога, саме як зовнішньої безособової трансцендентної сили, яке прийнято називати деїзмом. Особливого розквіту, як відомо, деїзм зазнає в вісімнадцятому столітті, коли вважалося, що проголошений наукою раціоналістичний ідеал повинен визначати всі сфери людської діяльності. Так вже представники просвітництва дивилися на природу як на самодостатній механізм, сутність змін у якому зумовлена тільки природними силами. У подібній системі світорозуміння Бог починає вважатися гіпотезою, яка одними приймається лише як вірогідне припущення, а іншими відкидається як необґрунтована догма церкви.

Відкриття І. Ньютона в галузі фізики, Ж.Л. Лагранжа і П.С. Лапласа в галузі механіки сприяють кристалізації раціоналістичного ідеалу та поширенню його на інші сфери світорозуміння. Лаплас, визнаючи авторитет Ньютона, підходив до природи як до самодостатнього безособового механізму, при цьому відкидаючи думку Ньютона про постійний провіденціальний нагляд Бога за світом. Лаплас приймає Всесвіт як поле взаємодії природних сил, а саму природу, за словами відомого вченого, дослідника релігії і теолога І. Барбура, «як

довершену механічну систему жорстких причин і наслідків, що скеровуються точними і абсолютними законами, в якій майбутні події неминуче визначені» [6, с.43].

Вражаючі здобутки науки істотно змінили характер філософствування та зміст богословської думки. Набувають популярності деїстичні уявлення про Бога, боготворчість якого локалізується виключно в рамках креаціаністського акту [24, с. 712], формується підхід до всіх інших чудес, як до різновидів марновірств, окремі положення християнства оцінюються як протирозумні. Деїсти ведуть мову про Бога, який створив усю систему земного буття, проте перебуває поза природою, в іншому вимірі і є субстанцією, що не може збігатися з природою. В наявних концептуальних формулюваннях мислиться онтологічна несхожість між Богом та створеним ним світом. Дві несхожі субстанції не зможуть зберігати свою онтологічну самототожність, коли одна сутність буде торкатися іншої або ж існувати у ній. Бог відтак не може змішуватися з тканиною світу, тому деїзм мінімізує божественну присутність у світі, заперечує божественну промислительну діяльність, а єдино вираженою його функцією визначається функція першопричини. Створений Богом світ розвивається згідно з покладеними Богом законами і може пояснюватися у своєму існуванні сам через себе.

Покладання Бога та світу як два істотно відмінних види буття гранично применшувало аж до анігіляції творчі можливості Бога, зводячи їх тільки до першого поштовху та, відповідно, обмежуючи Бога в способах його впливу на світобудову. І. Барбур характеризує часи, коли природна теологія вже не претендувала на зверхність над Одкровенням, писав: «Творець, який задумав світ, запустив світ-машину та кинув її напризволяще видається безособовим і віддаленим порівняно з Богом, який турбується про кожну людину і активно впливає на людське життя, або з Верховною Істотою, до якої можна звертати молитви. Не дивно, що такий бездіяльний Бог, який не переймається повсякденним життям, неминуче повинен був перетворитися лише у гіпотезу, що пояснює походження світу, або ж у словесну формулу, якій не судилося довге життя. Бог деїзму був лише раціональним наслідком, що виводився із безособових природних структур і не пов'язаним із особистим

досвідом. Природне богослов'я не могло привести людей до відчуття зобов'язання та особистої участі, які необхідні для активного релігійного життя» [6, с.71].

Однак деяким суто філософським версіям деїзму було б неприпустимим спрощенням приписувати повне заперечення чудесного в буттєвості світу. Наприклад, деїстична позиція Г. В. Лейбніца, яка визрівала на ґрунті філософського раціоналізму сімнадцятого століття, виходила з можливості існування явищ, природа яких незбагненна і вище людського розуміння. Раціоналізація німецьким філософом поняття «Бог» робила вираженим інтелектуалізуючий бік поняття «чудо», в той час коли акцентуація упорядкованості та розумної організації природного середовища, яка виключала можливість існування безпричинних явищ, зводила нанівець його, поняття містифікуючу функцію. Для нього (Бога) цілком неприйнятно, за Г. В. Лейбніцем, «здатність творити неможливе», яка була живою і діючою душею сподівань містиків.

Бог, на думку філософа, встановлював свої визначення щодо світу і людства, керуючись виключно «передвічними істинами», які оформлювалися задовго до самої ідеї світу, що перебував у стані чистої можливості із усіма своїми феноменами, причинами і наслідками: «Можуть сказати також, що оскільки все упорядковано, то, відповідно, Бог не може творити чудес. Однак варто пам'ятати, що чудеса, які здійснюються у світі, також були передбачені і представлені в ньому як можливі в цьому ж світі, що перебував у стані чистої можливості; і Бог, який створив їх згодом, визначив створити їх ще в той час, коли він вибрав цей світ» [21, с. 162]. Отже, чудеса, як їх усвідомлює Г. В. Лейбніц, виявляються явищами, що впливають із попередніх подій, причинно-наслідкові зв'язки яких були гранично давно визначені Богом у функціонуванні світобудови. Такі виключно філософські рефлексії чуда вихолощували його вихідний релігійно-віроповчальний зміст; чудо, вплетене в тканину необхідності світобудови, лише як її заздалегідь вбудована компонента, переставало бути самим собою, позбувалося ознаки несподіваності, раптовості, свого автентичного релігійного наповнення. Наріжний камінь метафізичних побудов Г. В. Лейбніца - принцип наперед

встановленої гармонії, що виражав раціональну сутність Бога та його визначень, зумовлював розуміння чуда як події, яка включена у встановлену Богом послідовність речей, разом із суто природними процесами, та відрізняється від останніх хіба що своєю незвичайністю.

Сам Г. В. Лейбніц вимушений був визначити, що при певному розумінні та витлумаченні його концепції, висновки, що слідуватимуть з неї, будуть вкрай непривабливими. Адже усвідомлення встановленої Богом на початку усього закономірності, на кшталт однозначної, фатальної необхідності, провокує позицію пасивності, «крайньої безтурботності» або ж штовхає людину до приголомшливих, небезпечних вчинків, без страху за наслідки, оскільки все вже, як вона гадає, заздалегідь визначене. І хоча філософ подібні міркування називає чистою софістикою, він наводить їх зміст, так само, як і власні контраргументи: «Можуть заперечити також, що обітниці і молитви, заслуги та провини, добрі або ж злі справи будуть тоді некорисні тому, що вони нічого не в змозі змінити у житті. Традиційно це заперечення більше за все дивує людей, і, все ж, воно є чистим софізмом. Ці молитви, ці обітниці, ці добрі або ж злі справи, здійснювані тепер, існували перед Богом вже тоді, коли він приймав рішення надати ладу речам. Все здійснюване в дійсному світі було представлене в ідеї цього світу, який існував у можливості із усіма своїми явищами і наслідками...» [21, с. 162].

Бог нічого не чинить безпідставно, твердить Г. В. Лейбніц, демістифікуючи таким судженням промисел Божий та надаючи людині оптимізму в справі усвідомлення Божих визначень. З іншого боку, філософ наголошує: «Бог в силу своєї нескінченності ніколи не може бути пізнаним цілковито». Природа Бога та його замисел щодо світу та людини не можуть бути досягнутими обмеженими можливостями людського розуму. Сам Бог бачить і знає ланцюжки каузальних зв'язків, підстав і наслідків, що простягаються у вічність, проте людина не здатна схопити нескінченність. Вона, за Г. В. Лейбніцем, не може збагнути численних наслідків творчих актів Бога, більшість його дій залишатимуться для людини нез'ясованими. Зрозуміло, що в світлі таких тверджень для чудесного завжди знайдеться власне

місце. Тим більш назавжди неосяжним (а, отже, чудесним) буде для людини дійсне, в дійсному значенні слова, чудо – дивовижність наперед встановленої гармонії, яка покликана до буття нічим не обмеженою волею божественної істоти. Метафізичні тонкощі наведених міркувань, очевидно, не можуть стати набутками у релігійних студіях, оскільки тут вони, неодмінно набудуть негативних богословських наслідків. Найголовніша вада їх полягатиме у тому, що метафізичні ознаки, які будуть приписуватися Абсолюту, теоретично зроблять неможливою його особливу промислительну діяльність, через втручання у природний порядок речей та прямі зносини з людиною.

Формування нового інтелектуального клімату, нових поглядів на природу в вісімнадцятому столітті, зрештою спричинили гучні філософські відгуки. Два відомих філософи вісімнадцятого століття Д. Юм та І. Кант, які з повагою ставилися до науки та її тогочасних здобутків, чимало уваги приділяли осмисленню релігії та співвідношенню останньої з наукою. Не пройшла повз їх увагу і проблема чуда. Д. Юм з позицій емпіризму здійснив критичний аналіз ідеї чуда[40]. І. Кант, віддаючи данину ньютонівській науці, тим не менше надає великого значення моральності, категоріям добра і зла, гріха і спокути. І все ж чудо мислиться німецьким філософом негативно. Така оцінка чуда особливо виражена у сфері його критичної філософії. Так, І. Кант, як і Д. Юм, стверджує, що пізнання не може відбуватися без досвіду. Розум у процесі пізнання активно організовує та інтерпретує чуттєвий матеріал згідно із певними принципами. Серед способів сприйняття та осягнення речей є причинність, як апіорна категорія свідомості, що передує будь-якому досвіду. Причинність як необхідний зв'язок, коли із певного фактору впливає більш-менш визначений наслідок, за І. Кантом, протистоїть чуду. Чудо, яке в релігії, як правило, осмислюється як порушення природної закономірності явищ, неминуче перебуває в опозиції до причинності, а тому оцінюється І. Кантом як логічно безтямне та неможливе у світі феноменів. Серед «речей у собі» чудо, як конкретна і визначена у часі подія, неприпустиме. Світ інтеллігібельних сутностей виключає все чуттєве та організоване в часовому відношенні,

тому перенесення чуда до сфери ноуменів спонукало б мислити останні феноменально, а це призводило б до суперечності із вихідними принципами філософії І. Канта [14].

Деїстична відчуженість Бога від доль світу, коли Бог деїзму тільки ініціює космічний процес та не чинить в подальшому на нього детерміністського впливу [24, с. 199], фактично виключала довільні надприродні дії, втручання у світ, чудо. Християнська теологічна традиція під час експлікації позначеного вище фундаментального відношення «Бог-світ», намагалася уникнути іншої крайності – неприпустимої близькості Бога у пантеїзмі, де Бог і світ практично ототожнюються. Схоластично обґрунтовуючи важливі для теїзму положення, церква вела затяту боротьбу також із іншими – некреаціаністськими уявленнями, згідно із якими безособовий Бог, максимально злитий із природою, перманентно творить все існуюче різноманіття природного і людського. Виникнувши у річищі багатовікових спостережень за природою, ідеї суцільної креативності Бога владно торували собі шлях до свідомості широкого загалу вірян. Їх філософське осмислення, яке в Новий час отримало назву пантеїстичного, породжувало сумніви в можливості чудес, оскільки все, що відбувається у світі пантеїстичного світорозуміння, має відповідати не супранатуралістичному, а природному порядку, який і є в цій системі суджень єдиною реальністю. Отже, всі явища, причина яких перебуває поза цим світом (як от у чуді), виступають як протиприродні, а тому – неможливі.

Раціоналістично орієнтована методологія та теоретичні здобутки Нового часу відкривали можливості для, так би мовити, суто філософського обґрунтування неможливості чудес. У цьому ключі Б. Спіноза, в межах світогляду механістичного матеріалізму, трактуючи випадковість як суб'єктивну категорію свідомості, не залишав місця чудесам у загальній картині світу, називаючи уявлення про чудеса як явища надприродні – абсурдними, а саме чудо оголошував неможливим.

Однак положення статичного пантеїзму, взірця сімнадцятого століття, в своїй логічній завершеності спричиняють появу категоричної альтернативної ситуації, що характеризує стан теологічного усвідомлення проблеми у формі

дилеми: якщо Бог і світ онтологічно зливаються, то – або немає світу, а все є Богом, або ж все що є – є природним, а Бога не існує. Невдоволеність очевидними вадами та обмеженістю статичного пантеїзму лежить в основі панентеїстичної акцентуації динамічного аспекту поняття «Бог». Нові особливості осягнення Бога вже характеризуються посиленням космолого-онтологічних елементів та широкою інтеграцією в єдиний його образ набутків природознавства. Осучаснені релігійні значення та смисли вже виражають Бога як абсолютну реальність – в його трансцендентності та відносну реальність – в його здатності бути всюдиприсутнім у світі, його процесах, подіях, явищах. Взаємодія такого Бога зі світом береться не як вплив надприродної істоти та причинно-наслідкові зв'язки власного творіння, що є принциповим для класичного теїстичного розуміння, а, швидше, як актуалізація можливостей, що утворюються внаслідок наявних «онтологічних розривів між Богом та навколишнім світом» [28, с. 112].

На думку одного з речників сучасного панентеїзму теолога А. Пікока, «Бог взаємодіє зі світовою системою в цілому, впливаючи на її загальний стан, він також впливає на події, що відбуваються на міриадах рівнів та підрівнів буття, не порушуючи властивих їм законів та закономірностей» [28, с. 199]. Оскільки ж згадані автором онтологічні прогалини між Богом і світом наявні всюди – і в часі, і в просторі, то Бог справляє вплив на світ як на систему систем і його взаємодія з ним постає як реалізація невидимих реальностей, що регулюють та спрямовують розвиток світу – «через вплив світової системи в цілому на її складові частини, Бог може здійснювати конкретні події або ж схеми подій, які входять до його намірів» [28, с. 195]. У світлі таких концептуалізацій, світобудова для власних змін практично не потребує прямого впливу зовнішніх каузальних агентів, а, отже, спеціального провидіння та чуда як способів зовнішньої цілеспрямованої зміни Богом світу та людства у ньому.

Основоположення теїстичного світорозуміння, де Бог презентує себе у світі через боготворчість, дозволяють його носіям по-іншому витлумачувати чудо. Коло його доктринальних аксіом утворює те предметне поле, з якого шляхом дедукції виводиться ця ідея. Так, прийняття за постулат положення про

потоїбічність Бога та його персоналізація гранично відмежовують теїзм від пантеїзму, що розчиняє Бога у природі, де все природне і немає місця для надприродних явищ, в той же час, коли визнання здатності Бога бути причетним до подій світу через активність, що часто відливається у чуді, відрізняє від деїзму. Цей світ, згідно із теїстичним вченням, є породженням трансцендентного Бога, проте він не залишений сам на себе; наявне світопорядкування може бути несподівано змінене через цілеспрямовану надприродну активність Бога в розвитку світобудови.

Уявлення про божественне провидіння та постійний зв'язок Бога і людини, що лежать в основі теїстичних концепцій Божого світоправління, зумовлюють прийнятність подібної моделі присутності Бога у світі для теологів, що звертаються до ідеї чуда. Так, ядром теїстичних концептуалізацій є супранатуралізм, тобто положення про початкову відмінність, трансцендентність Бога, коли його повне і довершене буття відрізняється від недовершеного буття царства природи. Проте Бог теїзму, згідно з повчаннями теологів, не тільки Суцїй, але і живий, активно діючий Бог, який зберігає дієву присутність у створеному ним світі. Це абсолютно всеблага особа, яка задає світові стандарти моральності і справедливості. Абсолютна свобода та абсолютна влада Бога над світобудовою, яка покликана ним із небуття до буття, передбачають нічим не обмежені вольові акти, які перебувають поза залежністю від законів світу, перевершують їх, а тому вважаються надприродними, а отже – чудесними. Таким чином, теїстична модель описання Божої присутності в речах, подіях і явищах світу стверджує можливість появи окремих подій або ланцюга подій, що не відповідають звичайному впорядкуванню повсякденності, тільки через те, що Бог воліє бачити їх інакшими.

У деяких повчаннях Біблії та у відповідних теологічних рефлексіях віровчення ідея чуда прямо виводилася із положення про Божу всемогутність. Отака традиція надання переваги дедуктивному методу обґрунтування релігійних істин сягає своїм корінням класичних, належних ще Платону, уявлень про те, що споглядання довершених форм Вічної Істини має значно більшу цінність, аніж спостереження (індуктивні за характером) її

недовершених втілень у швидкоплинному світі. З того часу протягом багатьох століть в культурній атмосфері різних епох панував дедуктивний метод осягнення істини. На ньому були засновані математичне вчення (постулати Евкліда), філософський та релігійний світогляди. Так, зокрема, існування Бога приймалося за достовірно істинне твердження, з якого робилися певні висновки щодо його ставлення до світу та участі в долях суспільства та окремої людини. Зворотній же рух думки, як пізніше показав Б. Спіноза, від існування чуда до буття його джерела, є непереконалим. Знання чуда аж ніяк, за переконанням Б. Спінози, не прояснює сутність, існування та промисел Божий. Через чудеса, стверджує філософ, пізнати Бога неможливо і висновки здобуті у таких умовиводах не мають ніякої цінності. Аргументація цієї тези Б. Спінозою, принцип якої пізніше використав у своєму аналізі чуда Г. В. Фрідріх Гегель [10, с. 188], зводилася до наступного: «...Оскільки чудо є обмежений акт і завжди виражає тільки відому й обмежену силу, то безсумнівно, що ми із такої дії не можемо робити висновок про існування причини, могутність якої нескінченна...» [32, с. 119].

Хоча важливість чуда для місіонерських потреб здається самоочевидною і його значущість для будь-якої релігії складно якось переоцінити, пастирське богослов'я, щоправда з власних міркувань, настійливо радить починати навернення до віри не з оповідей про чудеса. Невіруючій людині вони ні до чого, для неї вони будуть зайвими через позицію категоричного неприйняття нею фактів існування чудес; для глибоко віруючої особистості вони недоречні і непотрібні через те, що віра останніх міцна та не потребує додаткових аргументів на користь власного підкріплення. Бажання вірян апелювати до чуда саме як до доказу, викликає у пасторів низку заперечень. Сучасний православний богослов М. Шполянський щодо цього твердить наступне: «Насамперед існує кількісна нестача очевидних для нецерковних людей чудесних явищ в сучасному християнстві. Для стороннього спостерігача вони часто цілком непереконаливі і аж ніяк не можуть відігравати роль незаперечних аргументів у світоглядних дебатах» [39, с. 9]. З цього нібито слідує те, що чудо та проповідь його кліром не покликані пробуджувати віру, а

повинні зміцнювати й живити віру вже наявну й існуючу. У такий спосіб у понятті «чудо» виявляється зв'язок із основною теологічною категорією «віри», як прецедентом і основною передумовою чуда.

Категорія «віри» – неодмінна складова концептуального елементу релігії та практики її повсякденного функціонування; вона включає в себе як компоненту віру в чудо. «...Спеціальний об'єкт віри є чудо, віра є вірою в чудо, віра і чудо абсолютно неподільні», – наполягає Л. А. Фейєрбах. «Все, що є чудом або чудотворною силою в смислі об'єктивному, є вірою в смислі суб'єктивному, – додає далі він, – чудо є зовнішнім проявом віри, віра є внутрішня душа чуда...» [35, с. 158]. Отже, чудо виступає щодо віри, як зовнішній аргумент і один із факторів теологічної легітимації останньої, в свою чергу, власне чудо в акті віри засвоюється та стає суб'єктивно значущим для людини, тобто здобуває свою безпосередню спрямованість та достотну цінність. Сама ж категорія «віри» виступає як базисна, на основі якої розгортаються інші поняття-категорії (в тому числі і поняття «чудо»). Наповнившись конкретикою, збагатившись новими ознаками у різних віровченнях, вони в свою чергу збагачують новим змістом категорію «віри».

Немає особливої необхідності ще якимось додатково аргументувати те, що намагання збагнути детермінанти християнської доктрини чуда в будь-якому разі неминуче торкається більш загальних релігійно-метафізичних основоположень, які визначають спосіб буття відповідної ідеї. Серед них, як вже йшлося вище, традиційно приписувані Богу атрибути всемогутності, всезнання, належною мірою концептуалізовані філософсько-теологічними засобами, а також низка його невід'ємних властивостей, як от, особистісний характер Бога, його милосердна природа та ін. Особистісне розуміння Бога, особливо значуще для світогляду християн, є також надто важливим у богословському витлумаченні чуда.

Отже, християнська свідомість характеризується, окрім усього іншого, також і переконаністю в існуванні особистих стосунків між Богом та його вірними. На думку філософа М. Бубера, прийняття Бога через особистісний предикат неминуче для того, хто не ставиться до нього як до принципу або ж ідеї.

Через атрибут метаперсональності, вважає М. Бубер, якщо перевести міркування про нього в царину чистої філософії, Бог безпосередньо пізнається людиною та дає змогу наблизитися до себе [7, с. 50]. Із суто місіонерських міркувань церква проповідує любов Бога та його задум щодо світу та людини, що демонструє надто виражений особистісний аспект в розумінні Бога. На цій же основі заснована християнська практика молитви, яка передбачає особистісний інтимний діалог, який неможливий без участі особистостей. Вказівка на особистий характер Бога, звісно, відноситься до царини аналогій і має на увазі такого Бога, з яким можна вступити в стосунки схожі на ті, в які вступають із іншими людьми; вона також передбачає божественну здатність та намір налаштувати зв'язок із іншим.

Різноманітні богословські обґрунтування чуда засновані на постулаті Бога як особистісного початку, коли ті або інші явища природи чи події особистого або суспільного життя вірян розглядаються як такі, що покликані до існування цілеспрямованою та розумною діяльністю божественної істоти. Міркування про нього в особистісних термінах означає, що від Бога можна очікувати цілком певних дій, до того ж, чим більш особистісна значущість ситуації, тим більш особистісне реагування на неї Бога. Особистісні звернення до Бога, що лунають у молитовних проханнях віруючих авраамістських релігій, мають своїм підтекстом переконаність у бажанні та, головне, здатності Бога цілком визначено відгукнутися на них. Особистий «Я – Ти» зв'язок у релігії, за переконанням М. Бубера, особливо виражений у молитві. «Той, хто молиться, схиляється з трепетом у безмежній покорі і знає, що він незбагненно впливає на Бога, навіть коли нічого не вимолює для себе: бо в той же час, коли він вже нічого не прохає для себе, тоді бачить він, як зростає його вплив, займаючись, як полум'я» [7, с. 50]. Натомість спокуса довільно впливати та утилітарно маніпулювати об'єктами характерна для магії, що ігнорує особистісний аспект названого відношення. «...Магія – ніщо інше, – цілком справедливо оцінює її російський дослідник В. Стекляніков, – як відмова у формі протесту від базової релігійної цінності (перебування у лоні Бога) на користь «богоуподібнення» на основі здобуття «надлюдських», тауматургічних (від грецького *thauma* – «чудо»

ta ergon – «робота») здібностей» [33, с. 215 - 221]. Дієвість Бога у світі, як насамперед Самоволящої Особи не подібна свавіллю мага, котрий не бере до уваги унікальності особистості, що потрапила у сферу його зацікавленості та намагається маніпулювати силами, збагнути дійсну природу яких він не в змозі.

Узагальнюючи досвід осягнення наявних проблемних вузлів сучасної теології, її нинішній яскравий представник А. Пікок, щодо цього зауважує таке: «В історії християнства, іудаїзму та ісламу сьогодні, як ніколи до цього, нагально відчувається потреба в утвердженні ролі Бога як іманентного Творця, який творить через процеси природного порядку... Ми маємо потребу в новій моделі для описання Божественної присутності в кінцевих подіях, сутностях, структурах і процесах. Зв'язок повинен бути якомога тіснішим, проте зі збереженням відмінностей між Творцем і його творінням» [224, с. 233 – 234, 236]. Божественна безпристрасність, що іноді властива теоретичним побудовам навіть класичного теїзму, альянсу на яку іноді лунають у богословській літературі, тим не менш, має свій, зумовлений стратегічними завданнями теології, орієнтир. Головна мета таких студій, напевно, полягає в тому, щоб зберегти божество недоторканим впливом скороминучого. Певна «доступність» Бога, який, наприклад, у християнстві, Сам сходить назустріч віруючому в акті Боготілення, його здатність, як особистості, цілком певно реагувати на особистісні звернення до нього створює, як вже йшлося, спокусу магічних маніпуляцій ззовні, які б спонукали Бога діяти певним чином. Натомість мотив божественної віддаленості, котрий часом пронизує теологічні твори, та особистісне усвідомлення Бога, виступають факторами, що зумовлюють принципову непримиренність вільних вольових актів Бога та спроб впливу на нього ззовні, справжнього творення чуда і магії. Адже, наприклад, у традиційному християнстві припускається, що Бог чує чийсь молитви і може певно реагувати на них. Проте божественна участь у справі виконання людських прохань, викладених ними у відповідних молитвах, це участь, насамперед, Самоволящої Особи. Магія ж заснована на ідеї, яка обстоює вплив на об'єкт, без вступу в дійсне відношення; у ній адресат девінаторних

практик не сприймається як особистість, оскільки наслідок магічних дій знеособлений та заздальгідь запрограмований. «Що відділяє... молитви від будь-якої магії?» – ставить питання М. Бубер і сам відповідав: «Магія воліє впливати, не вступаючи в стосунки і спрямовуючи свою майстерність у пустоту; молитва ж постає «перед образом», в ім'я виповнення святого основного слова, яке позначене взаємністю. Вони мовлять «Ти» і чують відповідь» [7, с. 50].

Частина авторів, яка звертає увагу на «плачевну репутацію теології як інтелектуальної дисципліни» [28, с. 62] і вважає, що вона не вдовольняє стандартам інтелектуальності «значною мірою через її ставлення до науки» [28, с. 62], сподіваються, що теологічні моделі Божого світоправління здобудуть свою цілісність, послідовність та будуть відповідати критеріям переконливості тільки тоді, коли протиставлення теологічних суджень та положень науки відійде у минуле, поступово поступаючись місцем «принципам спільного вивчення загальної реальності, окремі аспекти якої, в кінцевому підсумку, повинні стати абсолютними і вказати на Божественне джерело» [28, с. 62]. Така співпраця, що покликана створити більш авторитетну академічну репутацію теології, можлива, за їх думкою, лише в межах панентеїзму» [28, с. 62]. У ньому від теїзму приймається традиційний непереборний особистісний аспект у розумінні Бога, проте, рівною мірою, панентеїзм погоджується із пантеїстичними інтерпретаціями, де Бог у своїй суцільній актуальності є буквально всеутримуючим. Світобудова в пантеїстичному світорозумінні є частиною Бога, однак Бог перевершує її. Балансування між трансцендентністю та іманентністю, між поцейбічністю та поза межністю, властиві концепціям панентеїзму, роблять прийнятним у сучасному інтелектуальному кліматі такий шлях осягнення дій Бога у світі.

Його речники з сумнівом ставляться до класичних теїстичних моделей взаємодії Бога із навколишнім світом, де вкорінена ідея особливих божественних дій, які спрямовують, а то й несподівано відчутно змінюють події, спонукаючи їх не вписуватися у звичайний розвиток повсякденності. Особливо вразливим, за їх думкою, є саме бачення «механізмів» подібного впливу, точки зосередження зусиль Бога, адже фокус його уваги

до світу у спеціальному провидінні і чуді, за теїстичних концептуалізацій, центрується на причинно-наслідкових ланцюжках або створенні нового масиву причин. Проте сучасна наука, пропонуючи картину світу як систему, що здогадно закрита для зовнішніх каузальних вторгнень, створює для теїзму труднощі в справі пояснення того, як Бог може реалізувати своє спеціальне провидіння без втручання в ним же створені послідовності подій.

Теолог Пікок визнає привабливість картини світу, де теоретично Бог може створювати нову реальність, просто відмінюючи встановлені ним же закономірності і зв'язки, проте розгортає, за його думкою, більш аргументовану та переконливу концепцію Божого світоправління. У її вихідних передумовах Бог виступає абсолютною основою та джерелом закономірності, в той же час він великий і оригінальний імпровізатор, у владі якого перебуває випадковість. Встановлюючи тільки йому відому гармонію між необхідністю та випадковістю, Бог іде на ризик у своїй творчості, коли вдається до чогось нового. Фізичний світ виконує інструментарну функцію стосовно Бога, оскільки для нього виступає засобом реалізації глибинних трансцендентних намірів. Бог як «всеохоплююча трансемпірична реальність» [20, с. 135] холістично (суцільно) діє на світ як на систему систем, до того ж через вплив світової системи на її окремі елементи, Бог досягає бажаних подій або ж послідовності подій, які відповідають його задумам.

Принцип особистісної участі – невід'ємна компонента теологічних моделей дій Бога в навколишньому світі, яку вибудовують представники панентеїзму. Бог вступає в стосунки із людством спілкуючись із ним через елементи світу (наприклад, у релігійному досвіді, через психічні переживання) наповнюючи особливим смислом окремі події. Тому в способі відношення Бога до світу виразний і символічний аспект, коли особливе значення окремих подій покликане подати цілі і наміри Бога. Модель такого онтологічного зв'язку Бога зі світовою системою не відкидає і не заперечує можливості специфічних, несподіваних дій Бога у світі, хоча і висуває більш ймовірну раціональну основу зносин, де Бог впливає на загальний стан системи в цілому без втручання і порушення властивих їй закономірностей.

Принципова можливість особливих божественних дій, які, скажімо, сприяли б виходу людини із складних ситуацій тут не відкидається цілком, але надто тісне розуміння зв'язку Бога зі світом, коли він досягає реалізації своїх намірів іншими ефективними засобами, відсувають у теоретизуваннях ідеологів панентеїзму цей вид провіденціальної турботи Бога про світобудову на периферію його божественної активності.

У іншій версії панентеїзму – в богослов'ї процесу, що використовує набутки релігійно-метафізичної космології А. Н. Уайтхеда, виражена тенденція відходу від традиційної ідеї потойбічності Бога, з акцентуацією положення про перманентність його присутності в рамках процесу. Свого часу А.Н.Уайтхед у книзі «Наука і сучасний світ», вимушений був вести мову про кризу окремих положень релігії, яка виникла внаслідок категоричного неприйняття їх широким загальним вірним. Він писав: «Уявлення про Бога як про пануючу силу відразу ж пробуджує сучасний інстинкт критичної протидії» [34, с. 460]. На його думку, більш правомірно вести мову про Бога не як про одноосібного Творця, а як про співавтора змін, що відбуваються у світі. До того ж Бог не змушує сутності діяти певним чином, а намагається впливати на них шляхом переконання в межах загального процесу, правил якого він дотримується. Відповідно і причинність стає, швидше, справою впливу і переконання, аніж проявом трансцендентної необхідності. «Процесуальна думка, – зауважує щодо цього теолог А. Мак-Грат, – стверджує, що Бог не може змусити природу коритися божественній волі або ж божественним задумам стосовно неї. Бог може лише спробувати впливати на процес ізсередини переконанням та залученням. Кожна сутність користується певним ступенем свободи і творчості, над якими Бог не може панувати» [3, с. 237]. Сильний бік процесуальної думки, який представлений метафізичними набутками у вигляді положення про природу співстраждаючого Бога, що діє швидше не примусом, а залученням та ідея широкої ініціативи і свободи сутностей в межах процесу, мав своїм зворотним боком применшення ролі Бога як творчого початку. Крайні пагони цього вчення знаходили свій прояв в негативних богословських новаціях, де компрометувалися всевладність та всемогутність

Божі й розмивався горизонт провіденціального саморозкриття Бога у світі та серці людини.

Аналіз специфіки релігійно-філософських концептуалізацій відношення «Бог-світ» та концентрація уваги на низці суто теологічних аргументацій Божого світоправління мають важливе значення для апроксимації чуда як такого. Адже початки осмислення чуда сягають певних базисних засновків релігійного змісту і передбачають наявність низки релігійно-метафізичних тверджень, що тематизовані в різних моделях та аналогіях дій Бога в навколишньому світі. Розглянуті моделі його провіденціальної активності вказують на широту і багатство християнського усвідомлення цього питання. Проте цінність їх полягає для нас також у тому, що вони безпосередньо дають можливість збагнути теологічний образ Бога, як суб'єкта чудотворення. Як видно, не всі підходи виявляються плідними і ефективними для формулювання в їх лоні ідеї чуда, оскільки негативно або ж теоретично неприйнятно викладають моменти, пов'язані із природою божественної присутності у світі.

У дійсній картині світу, де традиційно постулюється ідея світотворення Богом, а світ, у свою чергу, наділяється здатністю розвиватися без необхідності божественної участі, не має місця для розгортання ідеї особливої надприродної активності, що в цьому відношенні робить деїзм вкрай непривабливим в очах багатьох авторів, які звертаються до ідеї чуда. Також, образ знеособленого іманентного природі Бога, який безперестанно породжує все різноманіття суцього, виведений у пантеїзмі, позбавляє Бога його традиційних ознак, у тому числі й здатності несподівано змінювати природний розвиток подій, а тому робить цю модель теоретично неслухною для будь-яких рефлексій чуда.

У системі панентеїстичного світорозуміння, де участь Бога в долях світобудови передається через його трансцендентність щодо існуючого, а також шляхом наголошування на його безперервній іманентності у всіх окремих об'єктах буття, взаємодія такого Бога зі світом представлена без зміни властивих природі взаємозв'язків та її вихідної гнучкості і свободи. Бог тут формує і скеровує події природного, суспільного та індивідуального порядку без порушення закономірностей, які діють на рівні факторів, що беруться до уваги, а тому досягає в

кінцевому підсумку реалізації, а не зриву своїх задумів так, що його додаткова присутність у світі в якості спеціального надприродного каузального чинника виявляється зайвою.

У межах теїстичного світорозуміння, де визнається існування персоніфікованого Бога, трансцендентного світові, який створив останній й людство у ньому та скеровує їх згідно з власним розумінням, доволі ґрунтовно і теоретично насичено виправдовується та обґрунтовується провіденціальна активність Бога щодо природи та людини. Основні принципи теїзму, що утворюють підвалини відповідних теологічних концепцій, а саме супранатуралізм, початкова інакшість Бога, його нічим не обмежені вольові акти, здатні істотно змінювати світобудову та хід подій у ній, дають теологічні підстави для специфічних тверджень про особливий промисел і чудо, як способи зв'язку Бога із створеним світом. Теологічна думка про можливість особливих надприродних подій, які не сталися б ніяк інакше, як шляхом безпосередньої активності Бога, ґрунтувалася на логічних висновках із певного набору теїстичних засновків (про усемогутність Бога, його особистісне реагування на сигнали світу і людини, його спроможність модифікувати події, скеровуючи їх за власним розсудом та ін.), які виступали теоретичною підставою для подібних тверджень щодо чуда.

3.2. Промисел Божий та чудо як основні елементи теологічних витлумачень релігійної картини світу

Можливість існування широкого спектру концептуалізацій відношень між Богом та світом і між Богом та людиною криється, насамперед, у складності цього важливого питання богопізнання. Посилання на існування зносин між Богом та його творінням та їх специфічне осмислення, у свою чергу, є базисною, принциповою передумовою всього того, що зрештою буде говоритися про чудо як спосіб самовиявлення божественного. Це є те основоположне релігійне відношення, осмислення якого зумовлює специфіку існування ідеї чуда та через яке в подальшому здійснюється його (чуда) апроксимація, тобто більш-менш конкретний вираз. Оскільки ж традиційне

філософське богопізнання покликане розробити загальнофілософське вчення про Бога, яке в конкретних релігійних світоглядах немовбито здобуває свою завершеність та конкретизацію, то й ідея чуда передбачає своє подальше осмислення в суто теологічних контекстах, потребує розгляду як одного із важливих елементів релігійного світорозуміння.

Загалом же релігійний світогляд як особливий спосіб усвідомлення та інтерпретації світу, відкриває перспективу на Абсолютне Буття. Адже все конечно суще, будучи індиферентним щодо буття і здатним як бути, так і не бути, у своїй контингентності, передбачає необхідне буття, що заперечує небуття. Однак вірянин, будучи націленим на абсолютне буття, має справу також із світом, його речами, процесами та явищами. Тому в системі релігійного світогляду значна роль належить релігійній картині світу.

Як прийнято вважати, релігійна картина світу – це комплекс узагальнених та взаємопов'язаних уявлень, викладених через призму ідеї Бога, про світ як цілісність та людину в ньому. Вона в цілому включає уявлення про походження та влаштування світобудови, появу людини та її місце в світі, глобальні перспективи розвитку світу, створення рослинного та тваринного царств та ін. Усе існуюче, згідно з релігійними уявленнями, представлене світом надприродним і природним, небесним і земним, до того ж у релігії постулюється субординація природного буття щодо божественного, створення першого *ex nihilo* та ін. Коли йдеться про релігійну картину світу, то маються на увазі релігійно інтерпретовані уявлення про природний світ, за її лаштунками залишаються уявлення про надприродний вимір з його ознаками, ієрархією, уявленнями про небеса небес тощо. Система суджень про світобудову – істотна частина релігійного світорозуміння. Функціонування та широкий обіг загального поняття «релігійна картина світу» передбачає існування концепцій світобудови різних релігій, оскільки кожна з них неодмінно пропонує своє специфічне бачення світу, особливостей його розвитку, перебігу подій у ньому. Історія релігій світу показує, що ретельно деталізованою та структурованою релігійна картина світу є в теологічних системах авраамічних релігій – іудаїзмі, християнстві, ісламі. Є підстави

твердити, що, попри наявне різноманіття теологічних смислів світобудови, встановити загальне у них, виділити істотні концептуальні особливості, все ж виявляється можливим.

Неможливо пройти увагою повз факт, що під час пояснення положень релігійного світогляду та викладу змісту релігійної картини світу, релігійні ідеологи намагаються зробити їх, наскільки це виявляється можливим, наочними, переконливими та легкими для засвоєння, а тому подають їх просто, образно, дохідливо. Різноманітні теологічні витлумачення змісту, зокрема християнського світорозуміння, неодмінно узгоджуються із питаннями про сенс життя, далекі перспективи існування людства, мораль, що чітко вказують людині на орієнтири її земного життя, також як і на обрій її потойбічного майбутнього. Одним із найважливіших елементів релігійного світорозуміння є думка про безумовне підпорядкування світу природного надприродному. Історично трансформація давніх релігійних комплексів у більш-менш розвинені релігійні системи, де їх нерівноправні складові елементи зводились в ієрархічну структуру на основі певного підпорядковуючого принципу, зрештою зумовила те, що структуро-організуючим чинником, який зумовлював підпорядкування та взаємозв'язок решти елементів, став культ могутніх богів [9, с. 49]. Відправний пункт релігійної картини світу – розмежування буття на чуттєве, мінливе, плінне та вищий, надприродний його початок, у релігійній свідомості органічно пов'язується із ідеєю Бога, «в символічному образі якого була сконцентрована вся квінтесенція світу надприродних сил» [9, с. 49].

У теологічному смислі Бог є абсолютним і нескінченним початком усього суцього у зіставленні його із людиною, як обмеженою та смертною істотою. Ідея Бога, як правило, розкриває три його основні уможлядні довершеності. По-перше, Бог є абсолютний довершений початок усього суцього; з цієї думки виводиться положення про Бога, як про Творця, креативну сутність, якій притаманна всемогутність. По-друге, Бог є абсолютною духовною сутністю, абсолютним Духом із властивою йому характеристикою всезнання, премудрості. По-третє, Бог є абсолютним всеблагим початком, який генерує милосердя у маєстаті вищої справедливості [25, с. 20].

Думка про людину, як про неповторну, унікальну істоту, є провідною ідеєю релігійного світорозуміння. Вона, разом з іншими згаданими релігійними концептуальними елементами, є властивою різним релігійним картинам світу. Людина – головна дієва особа у світі, який і створювався виключно задля неї; вона є вінцем творіння, тому без людини світ втрачає своє призначення, стає нікчемним і пустим. Якщо, у величних перспективах світобудови людина позначається кінцевою метою Всесвіту, об'єктом всеохоплюючої уваги Бога, з одного боку, то з іншого, – вірність Богові проголошується головним принципом людського існування. Звідси взаємини Бога і людини визначаються за провідний пункт буття, їх зміст втілює одвічні і найшляхетніші сподівання людей як смертних. Наявність сфери духовно-інтелектуальних, моральних, естетичних, релігійних потреб у людини, теологами усвідомлюється як іскра божественного у людині, царина активного впливу Бога на віруючого через знамення, що подаються їй у чуді, коли Бог спрямовує останню до вищих релігійних цілей.

Такого роду концептуалізації у найбільш теоретично опрацьованому вигляді представлено в християнській теології. Загальним місцем для всіх основних різновидів християнства, окрім усього названого вище, є визнання чуда як діяння Бога, способу активності Бога в земному світі. Догматика християнства дає можливість доволі виразно передавати подвійне відношення Бога до світу – як Творця та як Промислителя. Зміст поняття «творити» достатньо чітко, однак у суто філософському сенсі, розкрито Л. А. Фейєрбахом: «Творити – значить створювати те, чого *ніколи не було*, чого *ніколи і не буде*, що, відповідно, *може і не бути*, що ми можемо мислити як *неіснуюче*, зрештою, що *не має в собі самому основу свого буття, не необхідно*» [35, с. 342].

Більшість християнських ідеологів, незважаючи на всю їхню різноманітну конфесійну належність, у цілому без особливих розходжень усвідомлюють участь Бога в справах світу та людини. У коментарях богословів поступовий розвиток світобудови виступає як два когерентні процеси – звичайних природних змін, передбачених Богом, які є розгортанням його загальної провіденціальної діяльності та прямих вольових актів творчої участі Бога у світовому процесі, які називають особливим

провидінням. Положення про безперестанну взаємодію Бога зі світом богослови здебільшого зводять до підтримуючого та такого, що зберігає його впливу на світ. Вони знаходять себе в дії законів природи, які усвідомлюються як об'єктивація всеохоплюючої та всебічної волі Бога у дії; лише на поворотних моментах буття світу або ж у випадках взагалі незбагнених упорядкованість та регламентованість світових процесів може бути несподівано змінена каузальною взаємодією Бога зі світом у чуді, тільки через те, що Бог воліє бачити світ іншим. Таким чином, розвиток світу, його поступові прогресивні зміни богослови усвідомлюють, як чергування природного розвитку світу, згідно із покладеними Богом законами, та прямих творчих актів божественного, яке змінює події або ж послідовності подій через власні несподівані рішення.

Найбільш виражена відмінність богословських інтерпретацій Божого промислу стосується швидше з'ясування співвідношення свободи і Божої напередвизначеності, хоча загалом у твердженнях про Божий промисел різносудження богословів не істотні та, певною мірою, позірні. Звичайно, вихідним моментом міркувань теологів є думка про те, що Бог, створює світ маючи на це свої причини. Як найвище Буття, він надає буттєвості світу разом з усіма його складними структурами і об'єктами, в основу яких було покладено творчий початок так, аби всі елементи творіння зберігали свої вихідні властивості. Однак, світ здобуває від Бога існування іншого ґатунку, вчать богослови, коли воля Бога спрямовується на розкриття та максимальне виявлення створених потенційних можливостей речей, тобто зосереджена на тому, щоб творіння здійснювало Божий замисел та наміри так, аби воля Бога в кінцевому підсумку завжди досягала бажаної мети.

Промисел Божий підтверджує, вичерпує та виявляє себе у чуді. Чудо є доведенням і підтвердженням промислу, адже сам промисел, за словами Л. А. Фейєрбаха, – є вірою в могутність, що підпорядковує усе власній силі, супротив якої будь-яка воля світу – ница [35, с. 132]. Позаяк саме провидіння діє всупереч законам природи, бо для нього остання – лише іграшка в руках надприродної всемогутності. Коли ж боготворчість найбільш повно показує та доводить себе в чуді, то винятково значущим

його проявом, прецедентом і надприродною парадигмою інших справ Божих, є найбільше чудо з чудес – творіння з нічого. Таким чином, є підстави вести мову про те, що промисел, чудо та найперше чудо, як початок усіх подальших чудотворень, є поняттями одного релігійного плану; з формально-логічного погляду, вони, звичайно, не тотожні, хоча й тісно пов'язані між собою. Їх спільне призначення виявляє себе у тому, що всі вони рівною мірою вказують на єдиного Промислителя і Чудотворця, що будь-який надприродний задум об'єктивує власною волею, – Бога. «Творіння з нічого, як акт всемогутньої волі, – підкреслював Л. А. Фейєрбах, – стосується... *категорії чудес*, або, точніше, воно є *перше* чудо не тільки за часом, проте й за *значенням – принцип*, з котрого за внутрішньою логікою, впливають всі подальші чудеса. Доведенням цього є історія. Усі чудеса виправдовувались та пояснювались усемогутністю того, хто створив світ з нічого» [35, с. 132].

У теологічному сенсі промисел, де Бог свідчить про себе і відкриває себе, еквівалентний чудотворній силі, позаяк у ньому розриваються кайдани природної обмеженості, а потойбічна воля панує над природним законом. Заперечення промислу є фактично запереченням буття Бога. Коли визнання його буття тотожне релігійним поглядам на світ, а заперечення існування Бога є фактично запереченням релігії взагалі, то й невизнання провіденціальної активності Бога деїстичним чином мінімізує його присутність в царині власного творіння, зводячи існування світу до дії природних законів. Однак останні не є предметом прямої зацікавленості релігії та її інтелектуальної рефлексії – теології. Головна мета і сенс їхніх студій – Бог та людина з Богом. Коли ж загальний промисел, що виявляє себе в дії природних законів, у цілому байдужий до людини, то спрямуванням промислу надприродного є саме людина. Л. А. Фейєрбах влучно зауважив про те, що перший - не перешкоджає затонути людині, що не вміє триматися на поверхні води, в той час коли останній, знімаючи всі природні перепони, - дозволяє людині залишитися живою [35, с. 135]. Адже дійсна таємниця теології, за філософом, криється в антропології [35, с. 350], а дієвість Бога в релігії ним ставиться в залежність від бажань

людини, бо коли б не існували останні, відсутня була б і мотивація до тих або інших надприродних акцій.

Згідно зі змістом повчань богословів, створений у прадавні часи світ, полишений сам на себе, підпадає під небезпеку онтологічної нерівноваги та повернення у небуття, тому він і потребує щомиттєвої божественної охорони та скеровування, тобто проявів промислу Божого. «Світ здобув самобутність, однак вона спирається на *ніщо*, на безодню небуття, котра лише прикрита софійним буттям, але завжди глибочить, загрожуючи, якщо не самому буттю, то, в будь-якому разі, повноті його», – твердить православний богослов С. Булгаков [8, с.7]. Тому-то значна частина змісту Священних канонічних структур присвячена тлумаченню природи і характеру такого Бога, котрий активно виявляє себе у світі, людській історії та подіях індивідуального життя вірян, тобто в діяльності, покликаний усталити онтологічну рівновагу світу.

У цьому сенсі цілком доречною є думка протестантського теолога К. Штанге, який доводить, що саме поєднання понять «творіння» та «промисел» із поняттям «чудо», дозволяє здобути для останнього достотне релігійне розуміння та зміст. Він цілком переконаний, що конституююча ознака поняття «чудо», яка виражає внутрішню природу чуда, буде встановлена тільки тоді, коли ми зв'яжемо останнє з діянням Бога [42, с. 87]. Більше того, низка богословів, незалежно від конфесійної спрямованості їх переконань, одностайно наголошують на неприпустимості абстрактного розуміння справ Божих, зокрема чуда. Бо коли божественний промисел невловимий та непомітний, коли цілком відсутні будь-які ознаки буття Бога, то й віра в нього стає позірною та нежиттєздатною, а цього релігійні ідеологи припустити не можуть. Ж. Кальвін особливо наголошував на реальності та явності провидінн, як об'єктивації визначень Бога щодо добрих та недоброчесних вчинків людини. Бог «влаштовує та вимірює своє провидіння у такий спосіб, що однаково виявляє як милість до добрих, так і суворість до нечестивих та осуд їх. Він карає за злодіяння не таємно, а *явно і показує Себе оборонцем добрих і правдивих справ*, благословляючи праведних... і всюди сприяючи їх спасінню» [13, 54].

Сучасний англіканський теолог А. Пікок, зіставляючи зміст поняття «творіння» з тлумаченнями інших видів божественної діяльності, також застерігає від надто умоглядних підходів в оцінках загального промислу та чуда і наполягає на необхідності врахування конкретно-історичного наповнення відповідних понять, без якого вони залишатимуться беззмістовними та увіч некорисними, ані для теології, ані для практики повсякденного життя вірян: «Божественний акт *creation ex nihilo* приведення до життя всього суцього повинен в принципі залишатися у найвищому ступені невимовним, таким, що не виражається словами та є утаємниченим. Тому єдине, що нам доступне, – це можливі моделі та аналогії з цим процесом.

Однак таке абстрагування від вищого Божественного акту творіння у відповідь на необхідність пояснити, як відбувався процес творіння, не може бути застосоване до інших постульованих видів Божественної діяльності. Твердження про те, що Бог постійно творить у світі через природні процеси, що Він діє в історії, намагаючись врятувати людину шляхом спокути, і що Він формує хід життя людей – центральні у християнській вірі» [27, с. 156].

Католицький кардинал В. Каспер визнає ті проблеми, що виникають перед теологами за умов надто спіритуалізованого та деміфологізованого тлумачення діянь Божих у світі. Перша і найголовніша вада названого розуміння полягає, за В. Каспером, у тому, що за подібних обставин втрачається конкретика, характерна для біблійного чуда, а сама віра в чудо може врешті-решт перетворитися на велику ілюзію церкви. Таким чином, правильний підхід тут дозволить дати відповідь на одне з основних питань релігійного світогляду: «Чи йдеться тут про просту інтерпретацію віри, чи це інтерпретація «чогось», що відповідає самій реальності? Чи існує унікальність самої чудесної події на рівні інтерпретації, чи вона існує також на рівні самої реальності? Чи є чудо інтерпретацією віри, чи воно є реальністю зустрічі із вірою і подія віри?» [15, с. 109].

Отже, в структурі вчень багатьох релігій богословське обґрунтування надприродного як творчого початку, що небайдужий до світу і зумовлює розвиток подій у ньому, спрямованих до повного блага людини, стає змістовним

підґрунтям для апроксимації чуда; провідні концепти релігійного світорозуміння – ідея цілковитої залежності конкретно-чуттєвого світу від надприродного, яка розгорнута в положеннях про божественне творіння світу (креаціонізм) і постійне підтримування Богом процесу життєдіяльності світобудови через божественний промисел (провіденціалізм) та, зокрема у християнстві, ідея Сотеріології, як думки про спасительний замисел Бога щодо долі людини і людства, стали в теологічному смислі базовими для конструювання ідеї чуда.

У чуді, яке в світлі теїстичних підходів усвідомлюється як зняття волею всемогутнього Бога покладених ним же в основу світобудови природних закономірностей, що, зрештою, покликано наочно продемонструвати людині і людству всемогутність божественного промислу [1, с. 491], представлені всі названі вище характеристики Бога: уявлення про нього як абсолютний творчий початок, усмогутній за проявами, який здатен змінювати хід подій у світі; прийняття його як довершеної духовної сутності з атрибутами всезнання, спроможної передбачати глобальні наслідки змін у світі в результаті активної власної участі в долях світобудови та усвідомлення Бога як всеблагої особи, яка, впливаючи на духовну сферу людини, веде її до спасіння.

У найбільш цілісному і завершеному вигляді ця сукупність ідей відтворена в християнському світорозумінні. Хоча уявлення про чудеса мають місце практично в усіх релігіях – як світових, так і національних, а оповідання про них стали неодмінною компонентою життя вірян різних релігій. Так, Віная-пітака повідомляє про чудеса, що їх здійснював сам Гаутама Будда; після перенесення буддизму в Китай буддійські місіонери та проповідники також демонстрували чудеса. Мухамед в ісламі здійснює дивні справи в ім'я Аллаха перед вірянами, котрі жадали чудес; святі мусульманської віри навіть після смерті чинять чудеса навколо своїх могил на користь правовірних. Хоча щодо ісламу, як однієї з авраамічних релігій, є потреба додати таке – існують думки щодо в цілому негативного ставлення мусульманських ідеологів до чудес. Так, сучасна дослідниця середньовічної арабо-мусульманської філософії та теології О. Фролова щодо чудес в ісламі твердить: «Ідея «чуда» надто

характерна для християнської релігії, доволі категорично відкидається Кораном. ...Аллах відданий тому ладу, котрий він одного разу визначив, і тому не може творити «чудеса», позаяк це буде порушенням раз і назавжди встановленого устрою: Аллах не вільний зруйнувати світ, оживити мертвого тощо» [36, с. 273 - 274].

Однак, в життєдіяльності саме християн віра в чудеса відіграла виняткову роль, уявлення про чудо посідало значне місце в масовій релігійній свідомості, проблема чуда перебувала виключно на домінуючих позиціях студій християнських теологів і філософів. Дослідники християнства звертали увагу на те, що чудеса у християнстві відзначені надзвичайною різноманітністю: вони, згідно з повідомленнями Святого писання та повчаннями богословів, бували як миттєвими (наприклад зцілення хворих), так і тривалими (створення світу за шість днів), відбувалися тільки один раз (перетворення води на вино) чи деякий час повторювались (манна небесна, яку споживав вибраний народ в пустелі Синай), одні з них означали створення чогось нового (світу, людини), інші – знищення (Ноев потоп), частина із них з часом підпала під наукове з'ясування (історія народження Іоанна Хрестителя), інші – ні (наприклад теофанія), позаяк наука навряд чи зможе їх коли-небудь пояснити [23, с. 134]. Чудесами рясніють книги Старого і Нового заповітів. Тут і Єнох, що був узятий на небо (Буття 5:24; Євр. 11:5), і змішання Богом мов (Буття 41:7-9), манна небесна та перепели (Вихід 16:4-35; Числа 11:18-32) та ін., – тобто чудеса, здійснені безпосередньо Богом, про що повідомляють книги Старого заповіту; а також Євангельські чудеса Ісуса Христа: перетворення води на вино (Івана 8:1-11), чудесна риболовля у Галілейському озері (Лука 5:1-11), воскресіння сина вдови Наїнської (Луки 7:11-17), втихомиріння бурі на Галілейському озері (Мв. 8:23-27), зцілення хворого у Копернаумі (Мв.9:1-8) та інші.

Сама можливість чудес виправдовується та обґрунтовується богословами через посилення на Біблійну сентенцію: «Чи для Господа є річ занадто трудна?» (Буття 18:14). Теоретичні рефлексії чуда та його подальші концептуалізації відбуваються на рівні теологічного та релігійного-філософського осмислення

викладених вище положень, однак не виходячи за межі їхнього віроповчального розуміння. Так, на віронавчальному рівні чудо ґрунтується виключно на суб'єктивній впевненості в його реальності. Ідея чуда тут декларативна та ніяк теоретично не опрацьовується і не обґрунтовується. На наступному, теоретичному щаблі, покликаному впорядкувати концептуальний елемент релігії, чудо сприймається вже рефлексивно; в апологетичних викладках, зокрема, автори інколи вдаються навіть до зовнішніх щодо Одкровення аргументацій. Релігійно-філософські ж студії чуда спекулятивні, вони тісно пов'язані з теоретизуваннями апологетів і відрізняються від них хіба що більшою мірою умоглядності.

Взагалі теологія будучи теоретичною рефлексією релігійної свідомості, є доволі складною галуззю теоретичних знань, предметом якої є божественний світ. Розуміння особливостей такого знання, відливається у специфічній предметно-дисциплінарній структурі теології, дистинкція предметів якої виходить, за православним богословом С. Глаголевим, із трьох основних питань. Як, яким чином, чому слід вірити? Ці питання є предметом міркувань у теоретичному богослов'ї – догматичному і «основному» або апологетиці. Як вірили й вірять? Цим займається богослов'я історичне – біблійна і церковна історія, включаючи патристику. Як жити з вірою і бути взірцем для інших? Ці питання є специфічним предметом богослов'я практичного – морального, літургійного, пастирського, гомілетики, церковного права [38, с. 38]. Ключові питання релігійного світогляду містяться переважно в християнській апологетиці, яка, на значну міру, являє собою зразок теологічного дискурсу. Апологетика, яка належить до дисциплін пропедевтичних, «попередньо богословських», передує колом своїх проблем дисциплінам системоутворюючим, насамперед догматичному богослов'ю; її покликанням є актуальний «полемічний діалог із магістральних світоглядних питань, з використанням усіх ресурсів раціональності» [39, с. 43]. Серед таких важливих світоглядних питань першочерговим для апологетів, як правило, постає питання чуда. Неможливо уявити живу і дійсну віру без чудес – адже якщо надприродне не заявляє про себе в тих або інших маніфестаціях, якщо божественний

промисел не знаходить себе в чудесах, відбувається вихолощування віри й анігіляція релігії.

Заперечення участі вищої сили в природних процесах і закономірностях неминуче приводить думку або до епікуреїзму, який стверджує, що боги, перебуваючи між світами, не втручаються в земні справи, або ж до деїзму, який визначає Бога як Творця світобудови, але визнає зайвим його причетність до існуванню світу з раз і назавжди встановленими законами розвитку. Щодо цього Цицерон, характеризуючи завуальований атеїзм Епікура, зауважував: «Божество у нього таке слабке і нікчемне, яке нікому нічого не приділяє, нічого не дарує, ні про що не дбає, нічого не робить» [37, с. 71]. В теїстичній традиції Бог наочно презентує себе в царстві природного насамперед через чудеса, що живлять і підкріплюють віру, вимушують полум'яніти релігійні почуття, наповнюють внутрішнім горінням ритуально-богослужбові дії. Отже, ідея чуда – важлива і невід'ємна складова християнського світорозуміння.

Однією ж із важливих передумов її безпосередньої дедукції є концепція божественного промислу. «Промисел Божий, – за визначенням православного богослова М. Малиновського, – це безперестанна дія всемогутності, премудрості і всеблагості Божої, що ними Бог зберігає буття і сили всього створеного, направляє їх до благих цілей, допомагає всілякому добру, а злу, що виникає через віддалення від добра, кладе край або ж виправляє та наворачтає до добрих наслідків» [22, с. 117]. За вченнями богословів, різноманітні види божественного промислу поширюються на все існуюче у світі – на світ невидимий і видимий, на величні події світобудови і на окремі прояви життєдіяльності, на людство в цілому та на кожну конкретну особу. Згідно з думкою Отців і Вчителів церкви, світ і людство у ньому існують виключно завдяки безперестанній турботі Бога. За словами блаженного Августина, могутність Творця і сила Всемогутнього Бога виступають причиною існування кожного створіння; коли б ця сила перестала скеровувати світ, то все припинило б існування. Світ загинув би, коли б Бог позбавив його Свого промислу [22, с. 117].

Таким чином, про промисел Божий у релігії йдеться тоді, коли ми уявляємо Бога, що наділяє існуванням події або ж

послідовності подій, які б не набули власного буття ніяк інакше, окрім як за участі Бога. Коли ж ці події відзначені несподіваністю, непередбачуваністю, примітні сприятливим для життєдіяльності, вдачі окремих людей характером, йдеться про адресний вплив Бога на конкретні ланки світобудови в чуді. Такі надприродні акції богословами осмислюються як «особливий промисел» Бога щодо світу. «Надприродний образ провидіння розгортається там, де, за словами церковного піснеспіву, «долаються звичаї єства» і Бог являє свою особливу силу, що перевершує закони природи і спрямовується на досягнення вищих моральних цілей в існуванні світу», – вчить згадуваний вище православний богослов М. Малиновський» [22, с. 117]. Лейтмотив усіх апологетичних міркувань щодо дії надзвичайного промислу представляється у поглядах на нього, як на причину подій, несумісних із звичайними закономірностями, що спостерігаються в природі.

Світорозуміння віруючих християн, також як і представників інших авраамічних релігій, ґрунтується на вірі в можливості провидіння впливати, модифікувати та переорієнтовувати події або ж ланцюги подій, примушуючи їх долати загальні природні зв'язки світобудови. Суб'єктивна впевненість такого змісту явно або ж імпліцитно наявна у ритуально-богослужбовій практиці послідовників згаданих релігій. Значною мірою вона є психологічним коренем частини молитовної практики, де прохання звернені до Бога мають як передумову переконаність у його здатності змінювати події або ж формувати їх за власним розсудом. Ще у вісімнадцятому столітті хасидський ребе Нахман повчав паству зі сміливістю благати Бога у молитві про здійснення неможливого: «Молитва є таємницею, що спрямована за своєю сутністю на зміну світового ладу. Кожна зірка і сфера непорушна на своєму місці, а людина прагне змінити улаштування природи; вона благає про чудо» [29, с. 207].

Спроби знайти чіткі ознаки для дистинкції понять «загальний промисел» та «особливий промисел» є характерними для богословських дискусій в різні періоди історії християнства. Оскільки ж для відповідних слів серед богословів до цього часу не знайдено усталеного значення, то існує потреба, наскільки це є

можливим, конкретизувати основні смисли, через які релігійні інтелектуали виражають своє розуміння дієвості Бога у світі. Тут цілком можна погодитися із Л. Гілкі, який підкреслює важливість встановлення ясного змісту вживаних понять: «Коли ми користуємося аналогіями на кшталт «могутні дії», «унікальне Одкровення» або «Бог спілкується із людьми», ми повинні усвідомлювати, що ж конкретно мається на увазі в систематичному богослов'ї під загальною діяльністю Бога. До того часу, допоки в нас відсутні уявлення про те, як Бог діє за звичайних обставин, ми навряд чи зможемо збагнути, що ж означають ті аналогії, котрі ми використовуємо: «Він діє по-особливому в цьому випадку» або «Ця подія є особливою Божественною дією» [27, с. 158].

Сучасний протестантський теолог Д. Колінз наполягає на тому, що серед наявного різноманіття ідей присутності Бога у світі, загальноживаними можна назвати три. Низка богословів під загальним промислом мають на увазі «звичайне протікання природних процесів, у відповідності з їх природними властивостями», а особливий промисел пов'язується, здебільшого, з чудесами. У світлі подібного розуміння народження звичайної дитини є наслідком дії загального промислу, а народження Ісуса Христа – особливого. Д. Колінз особливо наголошує на тому, що Бог звичайно діє в обох випадках, однак у другому, його активність розгортається всупереч природному розвитку речей. В іншій сукупності теологічних суджень розрізняють загальний промисел, особливий промисел і чудо. До того ж останні здобувають свою теологічну специфіку не шляхом якогось особливого витлумачення способів впливу Бога на світобудову (чи мало місце порушення законів природи, чи не мало), а через вказівку на особливий намір Бога, за допомогою якого він виражає свою божественну волю для тих, хто воліє її розпізнати. Третій спосіб теологічних концептуалізацій промислу передбачає використання понять «загальний промисел» і «особливий промисел». Останній представлений чудесами і не-чудесами. Знову ж таки, з особливим промислом ми маємо справу тоді, вчать богослови, коли вдається встановити наявність особливого Божого замислу у певних подіях, хоча саме тут ними неодмінно додається, що Бог

однаково присутній, і в звичайному розвитку історії, і у вкрай дивних, приголомшливих подіях [18, с. 199 - 200].

Розходження в розумінні Божого промислу, як видно, здебільшого центруються навколо питання – як Бог діє, так би мовити, «звичайним» чином і де він несподівано втручається у природний хід історії, діючи всупереч її законам. Однак, попри наявні розбіжності в тих або інших богословських витлумаченнях змісту віри, будь-яке систематичне віровчення у своїх інтерпретаціях Божого промислу виступає більш-менш традиційно, коли, характеризуючи його структуру, називає три основні елементи: підтримання буття світу, управління світом і чудеса. Таке розуміння Божого промислу сягає своїм корінням відомих біблійних свідчень, які, насамперед, покликані переконати вірян у тому, що світ не кинутий Богом напризволяще, а залежить від нього як від Першопричини (Див. наприклад: Пс.: 103); Бог, також, скеровує події так, щоб його задуми в кінцевому підсумку здійснювалися (Мв.:10, 24-30; Єф.:1,11.). Розгортання речниками релігії традиційних віронавчальних положень дозволяє виразно передати Божий промисел як картину поступових прогресивних змін у світі, джерелом яких є чергування звичайної течії природних процесів, згідно із їх внутрішніми властивостями, визначеними раніше Богом, і чудесними актами прямої участі Бога в подіях світу так, що останні несподівано по-новому організуються та переорієнтовуються згідно із його несподіваними рішеннями. Таким чином, у міркуваннях теологів щодо «епосу еволюції», увага акцентується на творчій взаємодії Бога з оточуючим світом через закони природи, які оголошуються об'єктивованою волею Бога, його думками, зануреними у світ, взаємодії, що з теологічної перспективи отримує назву «загального промислу». З іншого боку, обов'язково звертається увага вірян на те, що через необхідність (як от виникнення життя, створення людини та її спасіння та ін.), Бог вдається до прямих творчих актів впливу на світовий процес, істотно змінюючи його події, що згодом здобуває назву особливого промислу.

Щоправда, низка ознак пропонована згадуваним раніше теологом Д. Колінзом, дає зрештою змогу теологічним чином виразно передати образ Бога, котрий постійно творить через

природні процеси та інколи все ж вдається до несподіваних приголомшливих дій, покликаних прямо і наочно продемонструвати людству істотне його божественних задумів:

загальний промисел. «Бог створив світ із нічого та наділив елементи творіння «природними властивостями». Він підтримує їх буття та здатність взаємодіяти із іншими чинниками, виступаючи в ролі причини або наслідку»;

надприродність (чудо). «Бог безперешкодно «вводить» в природні причинно-наслідкові зв'язки нові елементи. Наприклад, він може «увести» у світ зовсім нову річ за допомогою творення; він може виступити безпосередньою причиною тієї або іншої події; він може примусити предмети і явища функціонувати всупереч їх природним властивостям; він може впорядкувати деякі розрізнені явища – усе в ім'я здійснення своїх намірів» [18, 205 - 206].

Із пропонованої теологом Д. Колінзом класифікації очевидним стає те, що навіть коли йдеться про Бога, котрий «просто» упорядковує деякі явища та при цьому не відбувається видиме порушення законів природи, що дало б змогу вести мову про «втручання» у природний світ (видима ознака чуда), суб'єктивне відчуття людиною більшого залучення у світ релігійних смислів, усвідомлення нею того, що в певній низці явищ природи або подій власного існування, Бог більше розкриває свої божественні замисли й визначення, дають віруючому підстави для думок про те, що саме в такому випадку, Одкровення Бога в долях світу або людини відбувалося незвичайним чином.

Диференціальна типологія видів божественної діяльності протестантського теолога М. Ленгфорда, викладена ним в його книзі «Промисел», цікава тим, що попри витонченість й новизну, вона все ж швидше уточнює й доповнює усталене теологічне розуміння способів взаємодії Бога зі світом, хоча автор поширює уявлення про промисел Божий на творчу (в сенсі першотворчості) діяльність Бога: 1) творча діяльність Бога; 2) підтримуюча діяльність Бога; 3) діяльність Бога як кінцевої причини; 4) загальний промисел; 5) спеціальний промисел; 6) чудеса. В коментарях до наведеної ним класифікації, сам М. Ленгфорд уподібнює діяльність Бога заходам командира

альпіністського загону, котрий планує, здійснює та контролює свою експедицію. Згідно із М. Ленгфордом, загальний замисел та наступні доленосні вчинки командира відповідають пунктам 1 і 2; після цього провідник забезпечує підйом загону без ексцесів та згідно плану, що відповідає пунктам 3 і 4; і, зрештою, він миттєво приймає рішення та вдається до дій, а то й прямо втручається за форс-мажорних обставин, які практично неможливо передбачити та спрогнозувати (пункти 5 і 6) [27, с. 154].

Нинішнім богословським інтерпретаціям релігійної картини світу та її елементам, в тому числі й ідеї чуда, характерні оновленські тенденції. Відчутні корективи, внесені у апологетичні та догматичні студії, видаються за більш глибоке осмислення Одкровення, що, зрештою, покликано наочно продемонструвати його вічні цінності в усіх перипетіях епох та культур. Так, богословському переосмисленню піддається ідея взаємодії Бога з навколишнім світом, насамперед, його зносини з людиною. Помітний відхід від усталених положень, як наслідок тенденції до гуманізації, центрується, здебільшого, на намаганні максимально «наблизити» Бога до людини, подати його образ як турботливого Отця, що переймається майбутнім людства і небайдужий до долі окремої людини. Подібний рух відзначається з одного боку – перенесенням акцентів в усвідомленні Бога на його милосердя, спасительний замисел щодо людини, незважаючи на її гріховність і непослух, а з іншого – прагненням витіснити на периферію релігійної свідомості погляд на нього як на нещадну і грізну істоту, що безперестанно спостерігає за людиною. Акцентування положення богоподібності людини, оголошення її продовжувачем божественних діянь, зрештою дозволяє по-новому представити стосунки людини із природою, перетворення якої починає усвідомлюватися, як співтворчість із Богом, коли людина власноруч здійснює його визначення.

Дискусії, що тривають в академічних колах щодо структури Всесвіту, вимушують окремих богословів, котрі воліють надати інтелектуальної респектабельності своїм концептуалізаціям, переосмислювати свої попередні погляди та коригувати їх у відповідності з культурними чинниками сьогодення. Так, нові ознаки, внесені в зміст поняття «детермінізм» та поява його сучасних інтерпретацій як у природничо-науковій, так і

гуманітарній проекціях засновані нині на ідеї нелінійності буття та на відмові від положень про існування примусової каузальності у Всесвіті. Оскільки оточуючий нас світ ніким не збудований, - переконували своїх читачів відомі вчені І. Пригожин та І. Стенгерс, - перед нами виникає необхідність дати таке описання його найдрібніших цеглинок... котре пояснювало б процес самоорганізації» [30, 47]. Узагальнюючи теоретично виправдані й обґрунтовані та практично перевірені здобутки сучасного природознавства, також як і їх нинішню філософську оцінку, низка авторів справедливо наголошує на тому, що на відміну від безроздільного панування ідей лінійного детермінізму, притаманних культурній ситуації попередньої епохи, сучасна культура характеризується активною асиміляцією ідей детермінізму саме нелінійного типу. Його специфіка, згідно з визначенням цих авторів, «не передбачає фіксації зовнішнього, стосовно системи, що розглядається, об'єкта в якості причини її трансформацій, що означає відмову від ідеї примусової каузальності та інтерпретації трансформаційного процесу як самоорганізаційного.

Представлена сучасними науковцями онтологічна реальність, що виявляє себе в базисній номології (фундаментальних закономірностях) та фактах дійсності, є такою, що здогадно закрита для зовнішніх впливів та не потребує зовнішніх каузальних агентів для власних змін та трансформацій, а тому ідейно протистоїть «онтотеологізму європейської культури» [41, с. 158]. У сучасній суспільній свідомості відстежується певна залежність між динамікою відмови від ідей жорсткого детермінізму та інтенсивністю соціокультурних виявів подібних змін. Доволі виразно ця тенденція виявляє себе і в теології. «Нині навколишній світ уявляється обґрунтовано закритим для зовнішніх причинних втручань, постульованих класичним філософським теїзмом, тобто для ідеї «чуда», як порушення законів природи», – виносить в цій культурній ситуації свій вердикт один із сучасних протестантських теологів – А. Пікок [28, с. 109].

Проте цілковито зректися від ідеї чуда релігія та її рефлексивний виклад – теологія, очевидно, ніколи не наважаться, позаяк це був би згубний вирок не тільки для чуда, проте й для

самої релігії та її інтелектуального сателіта – теології. У цій ситуації ефективним варіантом для теології, в справі розв'язання названої вище проблеми, могло б стати наповнення ідеї чуда новим смислом. Однак, ще Г. В. Лейбніц, з почину якого ця одвічна проблема монотеїзму та його теології стає проблемою філософською, висловлював застереження щодо намагань змінити загальноприйнятий зміст поняття «чудо» [21, с. 455].

І все ж історії богословської думки відомі спроби вкрай довільного тлумачення чудес, наприклад, розширене його розуміння у такий спосіб, що чудесною можна було б вважати практично будь-яку подію. Однак, богословські наслідки подібних новацій були б вкрай негативними, оскільки вони провокували б, за словами католицького кардинала В. Каспера, «рецидиви міфологічного мислення» [15, с. 108], коли все оголошується чудом, а чудо зникає як таке. З іншого боку, вкрай спіритуалізоване витлумачення чуда як чуда віри та прощення, теж ставило б під великий сумнів його теологічну ідентичність – чи справді тут йдеться про чудо та чи не є віра в чудо лише безпідставним твердженням церкви. «Якщо під чудом не мається на увазі «дещо» в межах реальності, що відбувається або зустрічається людині, тоді постає питання, чи не є віра в чудеса у підсумку лише ідеологією?», – акцентує увагу теологів В. Каспер [15, с. 108 - 109]. У цілому, дискусії навколо модусу реальності чуда, без сумніву, торкаються основоположних метафізичних підвалин дискутуючи сторін. «Вважаємо ми чи ні, що відбулася подія, котра цілком вдовольняє критеріям «чудесного», залежить повністю від оцінки людиною історичних фактів. Вони ж самі залежать а ргіогі від позиції стосовно самої можливості появи таких подій у принципі», – вимушений визнати протестантський теолог А. Пікок [27, с. 211].

Осучаснення нинішніми богословами релігійної картини світу та її основних елементів покликано, за їх глибоким переконанням, виявити суттєве у вченні, шляхом переходу від образно-фантастичного до глибинно-істинного. Його наслідки і сьогодні роблять провідні релігійні ідеї набутком широкого загалу простих вірян, богослови ж отримують змогу засвідчити вічні цінності релігійного світорозуміння принагідно до організації життєдіяльності в умовах сучасної культури.

3.3. Оновленські тенденції сучасної християнської теології та доктрина чуда

В останній чверті двадцятого століття виникли, а згодом здобули свій подальший розвиток нові ідеї божественного світоправління, також, як і нове розуміння самого Бога, як активного чинника Всесвіту. Так, теїзм, що найбільш повно теоретично виражає зміст християнської віри, спирається на догмат усемогутності Бога. При цьому передбачається, що Бог перманентно взаємодіє зі світом, тобто постійно чинить вплив на міриади подій та їх наслідки таким чином, щоб його визначення врешті-решт реалізовувалися, а не були зірвані. Окрім цього, богослови переконані в тому, що глобальна ініціатива Бога такого ґатунку супроводжується його несподіваними впливами на закономірний світовий процес, у результаті якого хід подій у ньому може підпорядковуватися новим задумам Бога. Однак, в окремих сучасних богословських тлумаченнях взаємодії Бога зі світобудовою спостерігається відступ від усталених ортодоксальних тлумачень всевладдя Божого.

Так, окремі англіканські теологи, а серед них, згадуваний раніше А. Пікок, згодні прийняти уявлення про Бога, який, звужуючи своє всевладдя, добровільно накладає на себе вразливість та встановлює кенотичну (тобто таку, що за А. Пікоком, обмежує себе) природу своїх можливостей. Згідно з їх концептуалізаціями, Бог, зробивши можливим відкритість творіння різним варіантам розвитку, добровільно обмежив свою всемогутність та кенотично окреслив своє всезнання заради дійсної свободи творіння. Самообмеження відносно до всемогутності Божої, за припущеннями теологів, може означати, що у створеному Богом світі існує простір, де він навмисно не використовує свою всемогутність (зокрема, стосовно волі людини); ця ж ознака, коли ми помітимо її у змісті поняття «всезнання», може вказувати на те, що у світі в певні моменти можливе існування систем, чий стан у перспективі невідомий навіть для Бога, оскільки вони (системи) принципово непередбачувані. «З цього погляду, – розвиває свої думки А. Пікок, – Бог дарує автономність не тільки людям, що давно визнано християнським богослов'ям, але й також природному

порядку як такому, щоб надати йому можливість розвиватися певним чином, котрий Бог не вважає за потрібне контролювати в найдрібніших деталях. Цьому природному порядку Він надає певний ступінь нерегламентованості й гнучкості, котрі стають природною структурною базою для гнучкості розумних організмів і в свій час для свободи, притаманної людському мозку в людському тілі, а саме для людей» [28, с. 179].

Оновлення уявлень про участь Бога в справах світобудови, які відбуваються в річищі приведення усталених релігійних норм у відповідність із новими реаліями часу, зрештою, знову-таки, призводять до обґрунтування теологами такого Бога, який виступає творцем первинної форми матерії та її потенцій. Однак природа, твердять вони, наділена Богом свободою та розвивається далі без прямої участі Бога, згідно із покладеними в її основу закономірностями. Бог лише підтримує процеси, наділені ним вихідним творчим імпульсом, тобто здатністю до створення нових форм, у які закладено деривативний творчий початок [28, с. 166]. Обстоювання теологами положення про те, що Бог ефективно впливає на світ через закони природи та досягає бажаного, підключаючись до дійсності на міриадах площин буття, спонукають їх переглянути свої погляди на місце і роль чуда в структурі провіденціальної діяльності Бога. Так, положення А. Пікока про іманентність Бога, надто тісний його зв'язок із світом та його процесами, де Бог внутрішньо присутній у світових структурах і сутностях як активна сила, ставить під сумнів успіх справи теоретичного обґрунтування інших видів промислительної ініціатив Бога, зокрема чуда. Оскільки Бог досягає бажаного іншими ефективними заходами, актуалізуючи потенційні можливості речей або ж діючи в «провалах причинності», то необхідність чинити дещо всупереч природним процесам у чуді стає для Бога, з огляду на сказане, просто зайвою і непотрібною справою.

Однак, результати нинішніх досліджень структури Всесвіту та активна асиміляція в сучасному культурному кліматі ідей детермінізму нелінійного типу, а ще більшою мірою їх світоглядні оцінки, іноді окремими теологами розглядаються як підставу для перегляду власних підходів до названих вище понять. Адже усвідомлення в світлі відповідних ідей світу як

такого, що здогадно закритий для зовнішніх каузальних впливів, створює перешкоди на шляху теоретично надійного і психологічно переконливого пояснення того, як Бог може ефективно взаємодіяти зі світом без втручання в усталений і зовні закритий лад речей. Проте і в цьому випадку положення про дієвого Бога більшістю теологів звичайно цілком не знімаються та не піддаються суцільній ревізії, а нові акценти, внесені академічною наукою в зміст поняття «детермінізм», ортодоксами звісно не розглядаються як підстава для критичного перегляду змісту теологічної позиції провіденціалізму та, в кінцевому підсумку, не породжують сумнівів в онтологічному статусі дієвого Бога. Однак, в такому ідейному полі новатори акценти в розумінні дієвого Бога роблять на його загальному промислі та запроваджують спроби переконати опонентів у наявності в Бога більш ефективних, аніж чудо, засобів реалізації його визначень, без втручання в розвиток світового процесу та його несподіваної якісної модифікації.

Узагальнюючи викладене, наголосимо, що наявні різноманітні концептуалізації чуда відбуваються або ж в царині природної теології, де мова про незбагненні справи Божі ведеться шляхом залучення знань про природну дійсність за аналогією, а також в площині філософської теології, котра положення про дієвого Бога виводить переважно засобами філософськими. А тому на початку студіювання теми насамперед було встановлено істотні ознаки низки суто теологічних та конфесійних філософсько-теологічних тлумачень відношення «Бог-світ», а також розкрито такі його властивості, котрі й задають спосіб буття ідеї чуда. Впродовж розгляду даних концепцій, там де це було можливим, здійснено апроксимації чуда, тобто його наближені вирази, через більш загальні (родові) стосовно чуда поняття. В цьому випадку надавалося найзагальніше розуміння чуда та перераховувалися його окремі ознаки, серед яких чи не найважливішим є *надприродність* чуда.

В цьому ключі довелось окремо наголосити на тому, що християнська теологічна і релігійно-філософська традиція богопізнання наслідки осмислення відношення між Богом та його творінням виклала в особливій диференціальній типології, яка живилася як біблійними уявленнями, так і набутками

філософської рефлексії. Так, упродовж століть в лоні християнської віри була сформульована і обґрунтована, названими вище засобами, низка моделей, покликаних виразити широту християнського розуміння даного питання. Серед них заслуговують на особливу увагу теїстичні (монархічні) моделі Божого світоправління, де Бог скеровує світ, як повновладний його господар, а всі події та процеси світу охоплені його турботою та контролем. Відповідно ідея всемогутності Бога, найбільш повно виражена в межах теїстичного світорозуміння, дає можливість теоретично обґрунтовувати його всеохоплюючу промислибельну діяльність. Істотні ознаки теїзму, які перебувають у підлозжі відповідних теологічних моделей Божого світоправління, а саме – супранатуралізм, початкова інакшість Бога, його нічим не обмежені вольові акти, що долають сталість законоустрою світу, дають підстави для дедуктивного виведення положень про промисел Божий і чудо, як засоби зв'язку Бога зі світом та людиною. Релігійний дуалізм, де як наріжний камінь закладено зверхність надприродного виміру над земним світом, утверджує чудо, як реалізацію божественної довільності, коли Бог незбагнено здійснює неможливе.

Тематизація чуда в теїстичному богопізнанні, коли богословами обстоюється постійна активна присутність Бога в царині власного творіння, дозволила відтворити, в процесі розгортання й подальшого аналізу змісту віри, власне християнську його специфіку та наповнення. Є підстави твердити, що такого роду концептуалізації теїстичної теології утворюють той демаркаційний бар'єр, який не в змозі подолати ті релігійно-філософські витлумачення Бога, де втрачено власне християнське розуміння чуда та теоретично недоладно виражаються положення щодо особливостей божественної присутності у світі. Більше того, претензії теїстичного богопізнання на обґрунтований й переконливий виклад християнського вчення про чудо, у внутрішньому відношенні чуда до його онтологічного початку – Бога, за звичай значно ширші за просте теоретичне виправдання відповідної доктрини і, в широкому сенсі, тяжіють до теологічної легітимізації ідеї дієвого Бога, який зберігає постійну активну присутність у світі.

Теїстичні концепції дієвого Бога, представленого у всій повноті його креативних можливостей, дозволяють долати крайнощі деїзму, зв'язаного ідеєю «відсутнього Бога», а також здійснити принципове розмежування з тими системами суджень про Бога, де чудо оцінюється як дещо протиприродне та цілком неможливе. Так, пантеїзм, де відкидаються явища, причина яких перебуває поза світом, котрий і визнається єдиною реальністю, оголошує чудеса продуктом сліпої протирозумної віри (Бенедікт Спіноза). За інших підходів, де віддається належне цілісності природної причинності, однак наголошується також на реальності трансцендентного виміру, - панентеїзм, чудо не відкидається цілковито, проте специфіка тематизації зв'язку Бога зі світом, коли Бог досягає реалізації своїх визначень іншими (аніж у чуді) ефективними засобами, відсуває в теоретизуваннях ідеологів панентеїзму цей вид промислительної діяльності Бога на узбіччя його надприродної активності. Загалом же, зміст міркувань про Бога, де його «позбавлено» низки його традиційних властивостей, в тому числі і його здатності діяти всупереч природі у чуді, зумовлює скепсис богословів в оцінках його теологічної цінності та достовірності. Згідно з поширеною думкою, ідеологам панентеїзму так і не вдалося, з огляду на їх теологічні претензії, здолати тих ідейних перешкод, які за звичай пов'язані із викладенням вчення про природу божественної присутності в світі та подати вчення про чудо, що відповідало б усім критеріям теологічної достовірності.

Оскільки ж традиційне філософське богопізнання покликане розробити загально-філософське вчення про Бога, яке в конкретних релігійних системах та їх теологічних рефлексіях немовбито здобуває свою завершеність та конкретизацію, то наведена логіка студіювання питання повною мірою прикладається до ідеї чуда, передбачає осмислення його в суто теологічних контекстах та потребує розгляду його як одного з важливих елементів релігійного світорозуміння. Догматика християнства дає змогу доволі виразно передати для віруючих подвійне ставлення Бога до світу – як Творця та як Промислителя, а загальним місцем для усіх основних різновидів християнства є визнання чуда як діяння Бога, способу його активності в царині власного творіння. Отож, наявність

глибокого зв'язку між уявленнями про промисел Божий та чудо у християнстві не можливо не помітити, також як і неможливо не взяти до уваги зацікавленість ними християнських ідеологів, упродовж усієї історії християнства. У всякому разі, узвичаєність названих теологічних положень зберіться і донині, а *status quo ante*⁵ відповідного вчення виступає мірилом дійсно ортодоксальної його оцінки. Навіть нинішні новації давніх доктринальних витлумачень все ж більшою мірою охоплюють їх зовнішній бік, аніж справжню сутність. Більше того, сучасні підходи до виявлення змістовного наповнення відповідних понять здебільшого спрямовані на те, щоб за самих сміливих теологічних розвідок зберегти загальну інваріантність їх змісту та не посіяти сумніви в їх теологічній ідентичності.

Промисел Божий та чудо, як його окремих випадок, у відповідності до фундаментальних християнських настанов, без суттєвих різносуджень теологами всіх основних християнських віросповідань виразно *витлумачуються в їх теофанічній перспективі*, як перманентне виявлення Бога в царині власного творіння. Практично всі основні теологічні підходи до даного питання зводяться до того, щоб обґрунтувати та показати присутність Бога у світі природному і людському через терміни «збереження» та «управління», а, також, неодмінно, – шляхом наголошування на понадзвичайних випадках прямих творчих актів Бога в світі, через чудо. *Дані засоби взаємодії Бога зі світом*, за роз'ясненнями богословів, *призначені для того, щоб зберегти* споконвічно встановлену Богом *онтологічну рівновагу* *суцього, яке контингентне*, тобто не є причиною самого себе. Онтологічна нестійкість світу, яка криється в його контингентності та небезпека його повернення у небуття цілковито врівноважується промислительною діяльністю Бога; остання спрямована не просто на те, аби зберегти самотність світу, проте й править за джерело його становлення, покладається в його основу як внутрішня мета. Промисел Божий без особливих різносуджень богословами основних християнських течій показується як когерентні процеси, з одного боку, - звичайних природних змін, як об'єктивації божественної волі у дії, а з

⁵ Попередній, вихідний стан речей чи положень (лат.).

іншого - як прямих творчих актів взаємодії Бога зі світом у чуді, коли він чинить що-небудь таке, що перевершує силу природних речей. Спільним в позиціях теологів різних християнських конфесій є також і те, що вони одноставно наголошують на неприпустимості умоглядного витлумачення названих понять. Все це, врешті-решт, спрямоване на запровадження у свідомості віруючих *онтологічного образу Бога*, котрий постійно свідчить про себе в історії та неодмінній *онтологізації чуда*, тобто доконечного утвердження богословськими засобами не тільки його *надприродності*, проте й його *реальності*, позаяк чудо за межами чисто онтологічних предикатів знекровлюється, а віра в нього гранично анігілюється. В такому випадку ідейні опоненти релігії отримують змогу твердити про нього як про результат невігластва чи свідомого ошуканства.

Для вивчення ж дійсної сутності мотивації низки новацій, що вносяться богословами у доктрину чуда, немало важить і та обставина, що зумовлена поглядами сучасної науки, точніше змістом сучасної наукової картини світу. Остання, як відомо, перебуваючи під орудою нових даних про структуру Всесвіту та активно асимілюючи концепцію детермінізму нелінійного типу, визнає втручання зовнішніх каузальних агентів в розвиток світобудови зайвим та неможливим. А тому, за думкою частини теологів, в нинішньому інтелектуальному кліматі стає апологетичною необхідністю також теоретично обґрунтовано показати, як Бог може ефективно взаємодіяти зі світом без втручання в усталений і зовні закритий лад речей. Нескладно переконатися в тому, що нові пріоритети в концептуалізаціях дієвого Бога окремими теологами, нині здебільшого пов'язуються з його загальним промислом та супроводжуються їх повчаннями про наявність у Бога більш ефективних, аніж чудо, засобів втілення його визначень, без втручання в розвиток світового процесу (концепції панантеїзму). Проте, ортодоксальна теологія не може припускати поглядів, що потенційно приводять до оман та викликають сумніви в їх теологічній ідентичності, коли особливий промисел Божий, чудеса видаються невловимими або ж непомітними, оскільки поняття «чудо» в цьому випадку вироджується у дещо беззмістовне та увіч некорисне, як для релігійної свідомості, так і для практики повсякденного життя

віруючих. А тому нові дефініції детермінізму, здійснені сучасною наукою, більшістю богословів не оцінюються як підстава для перегляду основних положень офіційної теологічної позиції провіденціалізму та не породжують коливань з приводу прийняття онтологічного статусу Бога у всій повноті його творчих можливостей.

Розділ 4.

ІДЕЯ БОГА ЯК ОСНОВА ВІРОВЧЕННЯ В РЕЛІГІЯХ АВРААМІЧНИХ ВИТОКІВ

4.1. Рецепції ідей авраамічних релігій у сучасних процесах

Активні процеси взаємодії народів в економічному та політичному аспектах призводять до взаємопроникнення і культур та релігій. Зокрема, західна культура розповсюджується сьогодні в регіони Близького Сходу, Північної Африки та Південно-Східної Азії, тобто на території, де переважна кількість населення складають мусульмани. З іншого боку, велика кількість біженців, яка щороку збільшується через військовий конфлікт в Сирії та Афганістані, наповнюють європейські країни та США. Йдеться про явище глобалізації як процес культурної, політичної, економічної тощо інтеграції людського співтовариства у єдину сім'ю народів на планеті Земля. В релігійному контексті похідним від процесів глобалізації можемо вважати екуменічні проекти, в яких релігійне різноманіття світу об'єднується на ґрунті ідеї, яка, зазвичай, роз'єднувала, тобто на ґрунті ідеї Бога.

В європейському контексті знаковою подією початку екуменічного руху можемо вважати місіонерську конференцію, яка пройшла в Шотландії, в місті Единбург в 1910 році. Гаслом конференції було «Єдина церква, яка несе Євангеліє всьому світові» [39, с. 22]. Власне, цей місіонерський рух мав на меті об'єднати місіонерські та екуменічні зусилля течій протестантизму. Але із цієї маленької мети виріс потужний рух, який призвів до утворення міжнародної організації - Всесвітньої Ради Церков (World Council of Churches, WCC). В її заснуванні ключову роль відіграли три протестантські рухи - «Віра і церковний устрій» (Faith and Order), «Життя і діяльність» (Life and Work) та «Міжнародна місіонерська рада» (International Missionary Council, IMC) [35, с. 18 - 22]. На сьогодні ця організація нараховує 349 християнських церков різних

деномінацій [38]. В Україні, з утворенням незалежності, ідеї екуменізму набули свого розвитку і втілились в організації Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), яка була утворена у грудні 1996. ВРЦіРО виходить за межі лише християнських представництв і до неї сьогодні входять 15 церков і релігійних організацій та 1 міжцерковна організація, серед яких православні, греко- і римсько-католицька, протестантські та євангельські церкви, а також іудейське та мусульманське релігійні об'єднання [14].

Відтак, ВРЦіРО представляють три релігії - іудаїзм, християнство, іслам, які мають єдине коріння, оскільки базують свій початок на біблійній оповіді про патріарха Авраама (в ісламі - Ібрахім). Безумовно, цей фактор, протягом історії нерідко призводив до релігійних конфліктів, оскільки кожна із релігій намагалась обґрунтувати істинність виключно її розуміння та тлумачення ідеї Бога. Водночас, не знімаючи остаточно питання про істину, означені релігії в сучасному світі, вважають за можливе знаходити спільне рішення багатьом суспільним, культурним, екологічним та релігійним проблемам, виходячи з засновку, що всі ми є діти єдиного Бога.

Для розуміння сутності взаємозв'язку та взаємодії релігій авраамічних витоків та прогнозування можливої подальшої їхньої взаємодії, актуальним є дослідження історичних обставин та соціокультурних особливостей їхнього зародження та функціонування. Особливо з огляду на те, що, як зауважує О.Предко, «У сучасній соціально-філософській та релігієзнавчій літературі, при всьому розмаїтті підходів до дослідження проблем духовності, немає єдиної і цілісної картини концепції духовного» [26, с. 125 - 132].

Відтак, патріарх Авраам є прабатьком євреїв (через сина Ісаака), відповідно і усіх християн та арабів (через сина Ісмаїла). З оповіді про патріарха починається віра в єдиного Бога - Яхве (в іудаїзмі), Трійцю (в християнстві) та Аллаха (в ісламі).

Відповідно до історичних джерел та священних книг Біблії та Корану іудаїзм, християнство та іслам базуються на спільній генетичній основі, мають практично ідентичність основ віровчення. Відповідно до того, що означені релігії виникали, розвивались та функціонують в ідентичному географічному та

етнокультурному середовищі, в них відображені спільні уявлення народів про реальний та потойбічний світи, розуміння сенсу людського життя в цьому світі та потойбічному, відтак, земна та вічна доля людини, сенс її буття. Спільність географічного та етнокультурного середовища зумовила і певну подібність у процесах виділення монотеїзму із політеїстичних уявлень. На догматичні, культові та організаційні особливості та розбіжності у остаточному формуванні означених релігій, безумовно, вплинув фактор часу, економічні, політичні, історичні обставини.

В певному розумінні, пророчими виявились слова сучасного єврейського філософа Андре Неер, особливо з урахуванням процесів екуменізму, щодо того, що «... єврейська людина, являючись іудеєм, - це поромник, який в надрах історії переправив давнє язичництво в християнство, східне язичництво в іслам, неоязичництво в усіх його різновидах - в багатолікий гуманізм, і йому ще доведеться переправити сучасне язичництво в гуманізм месіанський» [23, с. 15].

Як відомо, характерною рисою релігій авраамістичного кореню є ідея монотеїзму, яка сформувалась та виділилась із ідей пратеїзму та прамонотеїзму. Ключова ідея про докорінну відмінність природи Бога Творця зумовила і специфічну гносеологію цих релігій, характерною рисою якої є ідея Одкровення. Відтак, від природних релігій вони відрізняються богонатхненністю, оскільки були дані людству Богом через Його одкровення пророкам та у формі завіту - договору між Богом та людьми (Старий та Новий Завіт) і закону (закон Мойсея).

Незважаючи на те, що в сучасному світі лише іудаїзм, християнство та іслам є монотеїстичними релігіями, питання про походження монотеїзму залишається відкритим для досліджень. Так, ідеї монотеїзму лунають і в індійській культурі, зокрема в Упанішадах є заклик до любові до Єдиного Бога, оскільки «Єдиний Бог керує свідомістю та позбавляє нечистоти» [27, с. 139 - 149]. Характерною ж рисою іудаїзму є ідея богообраності єврейського народу Богом Яхве. Ця ідея долає себе спочатку в християнстві, а потім і в ісламі. Базуючись на спільних уявленнях про Єдиного Бога Творця, кожна із релігій сформувала чисельні беззаперечні докази істинності кожної із них, що було необхідно

для її утвердження та конкуренції з уже існуючими релігійними уявленнями [6, с. 277].

В такий спосіб, маючи спільне походження, спільні уявлення про Бога та світ надприродного, іудаїзм, християнство та іслам сформували і власні специфічні особливості віровчення. Значний вплив на формування метафізичних, есхатологічних та антропологічних уявлень мали попередні політеїстичні уявлення, соціальні, історичні, політичні, економічні умови епохи формування релігії та, безумовно, в контексті християнства та ісламу їхні взаємовпливи.

Головним джерелом формування метафізичних уявлень, зокрема, вчення про Бога, є Талмуд для іудеїв, Біблія для християн та Коран для мусульман. Усім трьом релігіям характерно розуміння Бога як Повноти Буття та Істини. Зокрема, «в Старому Завіті читаємо: Бог сказав Мойсею: «Я є Сущий» (Вих.. 3:14). В Новому Завіті друга особа Трійці Бог-Ісус Христос каже про себе: «Я - дорога, і правда, і життя» (Ів. 14:6). У Корані наявна така ж думка: «Бог ваш - Бог єдиний, немає іншого Бога, крім Нього, Всемилоствого, Всемилосердного» (Сура 2:163)» [5, с. 119]. Усім трьом релігіям характерне утвердження креативної сутності Бога, розуміння Його як творця видимого та невидимого світів, спасителя та судді, верховної сутності, яка керує світом. Означені ознаки знаходимо у священних книгах цих релігій. Зокрема, «мусульмани кажуть: «Слава Аллахові, Господу всього суцього. Всемилоствому, всемилосердному» (Коран, сура 1:1). Іудеї та християни читають в книзі Іова «Хто в усьому цьому не впізнає, що рука Господа сотворила це?» (Іов. 12:9)» [5, с. 119].

У Святому Письмі іудаїзму (Танах) сутність єдиного Бога розкривається через три, притаманні лише йому властивості – трансцендентність, особистість та нормативність [39]. Через означені якості розкривається принципова відмінність Бога іудаїзму від політеїстичних уявлень, зокрема через його трансцендентність. На відміну від міфологічних уявлень, Танах не містить вчення про народження Бога, особливостей Його життя, опису зовнішнього вигляду тощо. Тобто, трансцендентність Бога позбавляє можливості виділяти в Ньому будь-які антропоморфні ознаки.

Водночас, тут акцентується увага і на духовній сутності Бога, Його нематеріальності, докорінній відмінності від створеного світу. Через те, що Бог абсолютно відмінний від створеного Ним світу, позбавлений матеріального початку, він відкривається людині і зустріч з Ним є завжди духовним Одкровенням. Духовна сутність Бога - це ще одна важлива характеристика Бога, яка відрізняє Його від богів пантеїстичних пантеонів і вказує на Його універсальність. Відкриваючись виключно Ізраїлю, Бог, між тим, володарює усім світом, тому що він є всюди.

У християнстві вчення про трансцендентну, особистісну, законотворчу та креативну природу Бога отримало свій подальший розвиток. Базуючись на Святому Письмі, це вчення гартувалось в запеклих суперечках богословів та релігійних філософів перших століть християнства, пройшло тривалу еволюцію через ідею Єдиного-Блага, Логоса античної філософії та «філософію Плотіна через діалектику трьох основних онтологічних субстанцій - Єдине, Інтелект та Душа» [36, с. 141 - 148], як зауважує Є. Харьковщенко, осмислювалось у процесі життєдіяльності ранньої церкви і остаточно трансформувалось у вчення про Трійцю на Нікейському соборі, де було сформульовано Символ Віри християнства, в якому віра у Святу Трійцю утвердилась в якості догмату. Зокрема, в догматі мовиться: «Вірую в Єдиного Бога Отця, Вседержителя, Творця неба й землі, всього видимого й невидимого. І в Єдиного Господа Ісуса Христа, Єдиного Рідного Сина Божого, що від Отця народився перше всіх віків; Світла від Світла, Бога Істинного від Бога Істинного; Народженого, не створеного, Одноістотного з Отцем; що усе до буття привів; що заради нас, людей, і заради нашого спасіння зійшов з небес і людське тіло прийняв від Святого Духа й Марії Діви і став Людиною; і розп'ятий був за нас при Понтійському Пилатові; і страждав, і був похований; і воскрес на третій день, за Писанням; і зійшов на небеса, й сидить праворуч Отця, й знову прийде зі славою судити живих і мертвих, Його ж царюванню не буде кінця. І в Духа Святого, Господа, Животворчого, що від Отця походить, Якому з Отцем і Сином належить поклоніння й славлення, що говорив через пророків. В Єдину Святу Соборну й Апостольську Церкву.

Визнаю одне хрещення задля звільнення від гріхів. Чекаю воскресіння мертвих і життя майбутнього віку. Амінь» [29]. У догматі розкриття сутності Бога виходить за межі виключно його трансцендентної природи, тут вона розкривається у її єдності із створеним ним світом через іпостась Ісуса Христа та народ божий, який складає Тіло Христове – Церкву.

Ключовою темою ісламу у вченні про Аллаха також є Його трансцендентність. Зокрема, в Корані підкреслюється, що «немає нічого і нікого, подібного до Бога, і ніщо неможливо уподібнити Йому. Господь не має потреби абсолютно ні в чому, але все потребує Його. Господь всюдиприсутній і не існує місця, де б Його не було. В який би бік ми не повернулися б обличчям, все-одно будемо стояти перед Ним. «Він ближче до людини, ніж її сонна артерія» (Коран, 50:6)» [10, с. 135].

Відтак, Одкровення, яке прозвучало єврейському народу, виявилось пророчим та доленосним для сучасної західної та арабської цивілізацій, оскільки сформувало фундаментальні світоглядні та духовні переконання великої частини людства. Визначаючи важливу роль в цьому процесі вчення іудаїзму, О. Мень зауважив: «Якщо передбачення Євангелія, можна знайти в багатьох філософів та вчителів, то виключно Його предтечами, в прямому розумінні цього слова, були пророки Ізраїлю. Вогняна межа відділяє природне, інтуїтивне богопізнання від біблійної Теофанії, від самовияву Бога в Старому Завіті, який завершився Боголюдиною Завіту Нового» [19, с. 13].

Відтак, враховуючи особливості еволюції та становлення монотеїзму відзначимо генетичний зв'язок іудаїзму, християнства та ісламу і зауважимо на тому, що характерною рисою кожної наступної монотеїстичної релігії є її визнання цього зв'язку з паралельним запереченням ряду елементів попередньої релігії, що створило умови для виокремлення на ґрунті іудаїзму двох самостійних монотеїстичних релігій – християнства та ісламу.

Догматична взаємодія означених релігій базується на визнанні спільного походження, але на запереченні права спадковості та істинності нових одкровень. Через це, іслам, будучи наймолодшою релігією, визнає християнство та іудаїзм недосконалими, дещо скомпроментованими і тому заступленими

ісламом, але самі по собі не хибними та не шкідливими [6, с. 277].

Означене є основою і відношення до священних книг. Зокрема, «іудеї не визнають святість ні Нового Завіту, ні Корану, християни не визнають Коран. Але при цьому іслам визнає святість як Старого Завіту, так і Нового Завіту, за однієї умови, що посланцем усіх священних книг був Аллах та що попередні (окрім Корану) письмена були викривленими іудеями та християнами. Християни ж визнають абсолютну святість і Старого Завіту. Ця особливість позначилася на уявленні про Бога в такий спосіб: християни в Яхве вбачають Бога-Отця, іудеї не визнають Тринітаризму християн, тобто двох його іпостасей (Бога-сина в особі Ісуса Христа та Бога Святого Духа)» [10, с. 136].

Окрім спільного походження авраамічні релігії мають багато спільного у процесах переходу від політеїстичних вірувань до монотеїзму. Не зважаючи на значний часовий проміжок, який відділяє часи єврейського політеїзму від арабського, цим народам притаманні схожі, якщо не говорити спільні, уявлення про надприродне, об'єкти релігійного поклоніння, традиції та ритуали. Можливо йдеться про певний спільний для усіх народів світу поступальний рух від примітивних релігійних уявлень до розвинених, який включає в себе певні архетипи поведінки, спорідненість світоглядних уявлень, що є відображенням духовних пошуків, притаманного людині запиту про істину.

Дослідники давньоізраїльського політеїзму відзначають схожість поетичних та ритуальних текстів, датованих II тис. до н.е., знайдених на північно-східному узбережжі Середземного моря та фінікійських надписів I тис. до н. е. з текстами Старого Завіту. Зокрема, І. Шифман доходить висновку про те, що подібна схожість є абсолютно закономірною, через те, що ці народи належать до ханаансько-аморейської мовної групи, які населяли в давнину сирійсько-палестинський регіон. Відтак, мовно, культурно та релігійно ізраїльтяни, угарітяни та фінікійці були схожі [33, с. 153 - 154].

Враховуючи потужні міграційні процеси того часу, які охоплювали собою Малу Азію, Месопотамію, східне Середземномор'я, Аравійський півострів та Єгипет стає

зрозумілою культурна та релігійна спорідненість народів, які там проживали. В цей період відбувається певний світоглядний переворот, спровокований виділенням особи із родового колективу, що спричинило перехід від конкретно-образного мислення до абстрактного. Зміна світогляду людства особливо виявилася у трансформації уявлення про потойбічний світ. Ідея про кінець світу і страшний суд уперше була сформульована у зороастризмі – національній релігії Ірану. Смерть і потойбічне існування є однією з головних проблем єгипетської релігії, ведизму, брахманізму тощо [11, с. 95]. Тут зароджуються перші містичні вчення та перші раціоналістичні чи матеріалістичні філософські школи; зокрема, емпіричні знання Халдеї та Єгипту спричинили вплив на розвиток елліністичної та римської культури.

Політеїстичні уявлення цього періоду знайшли своє відображення на сторінках Старого Завіту. Зокрема, можемо стверджувати наявність культу предків у давніх євреїв на прикладі книги Буття: «Коли Лаван пішов стригти своїх овець, а Рахіль украли домових божків, що були в її батька. А Яків викрався потай від Лавана... Наздогнавши втікачів - дочку та зятя - Лаван вмовляє повернути крадених ідолів. (Бут. 31:19-37). Чисельні сторінки Старого Завіту вказують на те, що давнім євреям були притаманні і інші ранні релігійні уявлення, зокрема, шаманізм, тотемізм, магія тощо. Так, у книзі Єремії знаходимо приклад культу різноманітних природних об'єктів: «...як для злодія сором, коли буде зловлений, так себе осоромив Ізраїлів дім, вони та царі їхні, їхні зверхники, а їхні священики, й їхні пророки, що говорять до дерева: «Ти батько мій», а до каменя: «Ти мене породив» (Єр. 2: 26-27)».

Не позбавлені подібних елементів і релігійні уявлення давніх арабів. Наприклад, Ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман у книзі «Книга про ідолів» наводить приклад обожнення дерева, коли дівчата, які бажали вийти заміж звертались до пальми: «О пальма пальм! Я хочу чоловіка в цьому році!» [22, с. 9]. Звернення «О пальма пальм!», з одного боку, вказує на існування ієрархії, подібної до чисельних прикладів ієрархії богів в Старому Завіті – «Владика владик» (5М. 10:17), «Бог богів» (5 М.10:17; Пс. 135:2), тощо. Наявність подібних уявлень в

суспільній свідомості арабів та євреїв, з іншого боку, вказує на спільність релігійних уявлень, в цілому, народів Близького Сходу.

Проникнення та розповсюдження іудаїзму та християнства в Центральну Аравію відбувалось, з одного боку, з півдня, через держави Південної Аравії, де в V ст. н.е. іудаїзм був державною релігією [16, с. 12], а з іншого боку через Ефіопію і, безпосередньо, завдяки прагненню Абраха аль-Ашрама навернути арабів в християнство. У 525 р., згідно з М. Муртазін, «Південну Аравію захопили ефіопські загони на чолі з негусом Еллою Асбах, а пізніше на чолі ефіопських завойовників встав Абрахам аль-Ашрам [аль-ашрам в перекладі з арабської означає «із заячою губою»], який правив з 575 р [21, с. 40]. Спираючись на арабські джерела М. Муртазін зауважує, що Абрахам «мріяв не тільки відвернути арабів від паломництва до цієї найдавнішої святині (Кааби – Т.Гаврилюк), а й навернути всіх їх в лоно християнської церкви» [21]. Тахія – аль Ісмаїл вказує на те, що причиною завойовницьких дій Абрахама була також ревність, оскільки «в цьому поході Абраху не цікавили землі, які переважно були пустелею: у нього була лише одна ціль – Мекка, і лише одне місце – Кааба», оскільки «араби з великою пошаною ставились до Найстарішого Дому Ібрагіма та Ісмаїла. Вони долали сотні миль, прибуваючи з різних кінців півострова, щоб відвідати його. Проста й сувора, Кааба мала дивовижну духовну красу, яка відкривалась тому, хто наближався до неї. Абраха побудував церкву, витративши на це чималі ресурси, використовуючи найкращий мармур, золото й слонову кістку, проте вона не могла зрівнятись з Каабою, і він захотів зруйнувати Найстаріший Дім» [15, с. 26 - 27]. Означена подія знайшла своє відображення в Корані: «Чи бачив ти, як вчинив Господь твій з власниками слона? Чи Він не зробив їхні хитрощі невдалими? І наслав на них птахів зграями! Кидали вони в них каміння з обпаленої глини. І зробив Він їх подібними до ниви сточеної! (сура 105 «Слон»).

Дослідник взаємовпливів іудаїзму, християнства та ісламу І. Шифман звертає увагу на те, що доісламська Кааба мала багато спільного з Єрусалимським храмом. Тут існували речі, які вказували на культ Баала, Алшери, Сонця, Місяця, зірок та

«всього війська небесного» [19, с. 157]. В цілому, арабський пантеон богів мав багато спільного з іудейським. Так, верховним богом давньоізраїльського пантеону був Ел, він імені якого пішло ім'я Елоах, або ж Елохім, тобто Яхве, Єгова. Можливо провести паралель і побачити спільне коріння із ім'ям бога мусульман – Аллах, тобто ал-ілах (божество). На думку, православного релігійного мислителя О.Меня слово Ел, в цілому, вказувало на вищу силу, було поширене у багатьох народів, зокрема в Сирії, Палестині, Фінікії і, нерідко, вказувало на верховне божество [19, с. 616].

Відтак християнство на Південну Аравію прийшло разом із ефіопськими завойовниками, з одного боку, а з іншого – завдяки лахмідам, які мали своєю столицею місто Хірта і в другій половині IV століття служили Візантії, тобто сповідували східне християнство. Чималий вплив мали і гассаніди, які служили антиохійському екзарху. Як відмічає М. Муртазін, «ідеї християнства розповсюдились в північній частині Аравії саме через Лахмідське та Гассанідське царства, які знаходились відповідно у сфері впливу Сасанідського Ірану та Візантії, а в своїх релігійних поглядах лахміди притримувались поглядів несторіан, а гассаніди – монофізитів» [21, с. 8].

Відповідно до наведених вище прикладів подібності давньоізраїльських та арабських ранніх релігійних вірувань стає зрозумілим, що іудаїзм в Аравії був присутній з давніх часів, але переселення євреїв в Північну Аравію починається з періоду руйнування другого єрусалимського храму [21, с. 8] і було пов'язане з переслідуванням євреїв римськими військами. Відповідно, з початку нашої ери на Аравійському півострові ідея єдиного Бога проголошувалась як іудеями, так і християнами. Але, відповідно до того, що іудаїзм є національною релігією іудеїв не розповсюджували активно своє віровчення серед арабських племен. На відміну від іудеїв, християни доволі активно займались месіонерством, через що значна частина арабських племен прийняла християнство [21, с. 8].

Певною мірою можемо стверджувати, що суспільна релігійна свідомість арабських племен була підготовлена до проповіді нового пророка – Муххамада. Можливо, саме завдяки цьому перехід до монотеїзму із арабського політеїзму відбувся

порівняно із іудаїзмом доволі швидко. Є відомим, що скоривши Мекку пророк Мухаммад, почав утвердження нового віровчення руйнуванням усіх об'єктів поклоніння попередніх релігійних уявлень. Зокрема, ал-Баладзурі зауважує, що «Муххамадом було послано кілька загонів з цією метою: Халіда ібн ал-Валіда він відправив в Батн ан-Нахля зруйнувати статую ал-Уззи, найбільшого ідола Курайшитів, Амру ібн ал-Аса - зруйнувати ідола Сувая в племені Хузайм, Саада ібн Зайда Ал-Ашхалі - до племені хузаа - знищити ідола Манат» [2, с. 53]. Відповідно, знищувалися та заборонялися будь-які зображення святих чи Бога. Таким чином, в межах монотеїзму зародилась ще одна релігія.

Продовжуючи порівняння іудаїзму, християнства та ісламу зауважимо на тому, що найбільшій трансформації під час зародження цих релігій набувала ідея Бога. Можливо, тут, як було вже зауважено в книзі «Ідея надприродного в історії та сучасності», «далося взнаки бажання релігійних діячів підкреслити хибність попередніх уявлень» [10, с. 157]. Водночас, якщо в попередніх політеїстичних уявленнях світ демонів вважався таким же злом як і ідоли, то в монотеїзмі уявлення про темні сили, на відміну від витіснених ідолів, залишилось і займає значне місце як в онтологічних, так і антропологічних уявленнях.

Зокрема, давні євреї поклонялись та приносили жертви, в тому рахунку, і темним силам. Імена їхні ми знаходимо і в Старому Завіті. Зокрема, тут згадується Аваддон, який визнавався ангелом прірви, великої ями, що несе смерть (див. Отк. 9:7-11). Непокірною демонічною істотою був Асмодей, його також називали духом чуттєвості. Так, у книзі Товит розповідається, що за одну шлюбну ніч мидіянки Сарри він умертвив семеро чоловіків (Тов. 3:8)). Найвідомішою фігурою є Вельзевул, образ якого увійшов в чисельну християнську художню літературу. Найвідомішим є Сатана. В цілому, уявлення про злі сили є наявним в усіх міфологіях світу, тому, власне, можемо говорити про його досить архаїчне походження. «Можливо, він винесений з найдавнішої прабатьківщини, оскільки Сатана виступає як зла сила, що перешкоджає Творенню світу та людини. Занесений в міфологію давніх євреїв не пізніше 1 тис. до Р.Х.» [9, с. 173]. Не позбавлена демонологія іудаїзму і жіночих образів. Зокрема,

запозичене у давніх шумерів уявлення про Лілі, втілилося у злого духа в жіночому вигляді з ім'ям Ліліт, яка є нічним привидом та духом пустелі (Іс. 34:14). В традиції раввинів вона вважається першою жінкою Адама, але не створена із ребра. Посварившись з Адамом, вона пішла до головного сатани і від них народились діти-привиди, а сама постає як сатана в жіночому образі [7, с. 270]. Означені образи з деякими змінами наявні і у християнстві, і в ісламі.

Зокрема, в Новому Завіті на чисельних сторінках розкривається необхідність боротьби як з ідолопоклонством, так і з бісами. Апостол Павло звертаючись до язичників говорить: «Я ж не хочу, щоб ви спільниками для демонів стали. Бо не можете пити чаші Господньої та чаші демонської; не можете бути спільниками Господнього столу й столу демонського» (1 Кор. 10:20 - 21). У євангеліста Марка згадується і бог Баал-Зазуб (єврейський «володар мух») та інші.

4.2. Філософсько-релігійні та соціально-культурні підвалини формування ідеї Бога в християнстві

Процес формування образу та ідеї Бога в християнстві докорінно відмінний від іудейського та ісламського. Якщо в іудаїзмі та ісламі боги завжди мають міфологічну базу, конкретні імена та порівняно стійкий комплекс якостей та функцій, якщо в них встановлення монопольного володарювання цих богів, як остаточний результат, проходило в тривалій та жорсткій боротьбі з безліччю інших богів, то в християнстві спостерігається зовсім інша картина. Синтезований із трьох атрибутів - іпостасей, християнський Бог-Трійця має інші світоглядні основи. Немає сумніву в тому, що єврейські сектанти, в середовищі яких зароджувалося християнство, не могли ігнорувати святість Старого Завіту та єврейські традиції, що склалися століттями. Ця обставина передусім вплинула на формування ідеї нового Бога: серцевина християнської Святої Трійці – «Бог Отець» - це не що інше, як іудейський Яхве з усіма його атрибутами. Однак, формування ідеї Трійці відбувалося під значним впливом ідей римської та грецької філософії. Як

зазначає П. Павленко, аналізуючи головні віроповчальні положення ранньохристиянського віровчення, зокрема, його уявлення про Бога і божественне, вчення про дуалізм двох світів, погляди на сутність людини, вчення про вічність її душі, вчення про загробне життя і суд, положення про зречення тілесного на користь єднання з Богом і божественним, ідею богошування і пов'язане з нею вчення про смисл людського життя, з впевненістю можна висувати, що світоглядні стрижні обох релігій лежать в різних смислових та ідейних площинах [24, с. 18]. Доведений науковцями вплив ідей Платона на створення християнської концепції безумовної мети буття людини, за якою найголовнішим в існуванні людини є сходження до Бога і єднання з ним, вказує на позапалестинське походження ідеї Бога. Більше того, існуюча традиційна самоізолюваність палестинської культурно-релігійної сфери щодо зовнішнього світу була неспроможна самостійно випрацювати невластиву для себе ціннісну орієнтацію на трансцендентне буття. Ідея посередника (Ісус Христос – шлях до Бога) між людиною та Богом також не була властивою іудейському монотеїзму.

При цьому нам здається доречним вказати на погляд, згідно з яким поява християнства значною мірою обумовлюється соціально-економічними та політичними обставинами, що склалися на початку нової ери. Пригнічені, доведені до відчаю володарюванням римлян народи потребували спасіння. Необхідний був спаситель, месія. Саме з цієї ідеї, ідеї божественного спасителя і починається християнство. Закономірно, що спасителя чекали з неба, тобто від Яхве, оскільки надії на «земного» спасителя вже цілком були втрачені та вичерпані в довготривалій та малоуспішній боротьбі.

Слід зазначити, що ідея спасителя не є суто християнською. Спочатку Месією (машіах) іменувалися в іудаїзмі царі, що підлягали церемонії помазання при зведенні на трон. Після загибелі єврейської держави, месія вже виступає в ролі земного полководця. З часу вавилонського полону цей образ починає містифікуватися. Ось що каже пророк Даниїл, що також знаходився в цьому полоні, про спасителя: «Я бачив у видіннях ночі, аж ось разом з небесними хмарами йшов ніби Син Людський, і прийшов аж до Старого днями, і Його підвели перед

Нього. І Йому було дане панування й слава та царство, і всі народи, племена та язики будуть служити Йому. Панування Його - панування вічне, яке не спиниться, а царство Його не буде зруйноване» (Дан.7:13-14). Нарешті, визволитель євреїв із вавилонського полону персидський цар Кір (VI ст. до н.е.) у пророка Ісаї названий «пастир Мій» та «помазаник» Єгови (Іс. 44:28; 45:1), отже він теж наділяється месіанськими функціями. В подальшому ідея спасителя знаходить своє відображення в Талмуді та, одночасно, стає «характерною особливістю християнства, що з часом відмежувалося від старозаповітного іудаїзму» [3, с. 25]. Ідея месіанства виступає, відповідно, основою іудео-християнського апокаліптичного писання, а в кумранських текстах вона уявляється «здійсненням божественного володарювання» [7, с.39].

Тієї пори образ спасителя ще не мав визначених рис, це ще була не оформлена, абстрактна ідея. Так, написи I ст. до н.е., що були знайдені в малоазійських містах вказують на те, що спасителем (сотерем) називався імператор Август. В них зазначається, що «народження бога (отже Августа) стало початком «благої вісті» (євангелій), пов'язаних з ним» [28, с.12]. З урахуванням тієї обставини, що Ісус Христос був розп'ятим на хресті, його образ асоціюється також з образом «вчителя праведності» ессенів, який теж був підданий страті за аналогічну з Ісусом Хрестом діяльність. Страта тоді переважно відбувалась у формі розп'яття. Письменник II ст. Юстин описує деякі подробиці, що відсутні в Євангеліях, а саме, що «Ісус виробляв знаряддя для землеробства, у Марка він названий теслею» [28, с. 6].

Книга Одкровення (Апокаліпсис) Івана Богослова, яка була написана через кілька десятків років після закінчення місії Христа, дещо з іншого боку розкриває нам його образ: «і я оглянувся, щоб побачити голос, що говорив зі мною. І, оглянувшись, я побачив сім світильників золотих; а посеред семи світильників подібного до Людського Сина, одягненого в довгу одіж і підперезаного» по грудях золотим поясом (довгий одяг іудейських першосвящеників та царів. - Т.Г.). А «Його голова та волосся - білі, немов біла вовна, як сніг; а очі Його - немов полум'я огняне. А ноги Його подібні до міді», розпалені, наче в

печі; а «голос Його - немов шум великої води». І сім зір Він держав у правиці Своїй, а з уст Його меч обосічний виходив, а обличчя Його, немов сонце, що світить у силі своїй... А Хто Сидить (Бог - Т.Г.), подібний був з вигляду до каменя ясписа й сардиса, а веселка навколо престолу видом подібна була до смарагду. А навколо престолу - двадцять чотири престоли, а на престолах я бачив двадцятьох чотирьох старців, що сиділи, у шати білі одягнені, а на головах своїх мали вінці золоті. А від престолу виходили блискавки, і голоси, і громи. А перед престолом горіли сім світильників огняних, а вони - сім Духів Божих. І перед престолом - як море скляне, до кришталю подібне. А серед престолу й навколо престолу четверо тварин, повні очей спереду й ззаду. І перша тварина подібна до лева, а друга тварина подібна до теляти, а третя тварина мала лице, як людина, а четверта тварина подібна до орла, що летить. І ті чотири тварини, - кожна з них мала навколо по шість крил, а всередині повна очей. І спокою не мають вони день і ніч, промовляючи: «Свят, свят, свят Господь, Бог Вседержитель, що Він був, і що є, і що має прийти!»... І побачив я небо відкрите. І ось білий кінь, а Той, Хто на ньому сидів, зветься Вірний і Правдивий, і Він праведно судить і воює... І зодягнений був Він у шату, пофарбовану кров'ю. А Йому ім'я: Слово Боже» (Одк. 1: 12-16; 4: 3-8; 5:6; 19:11; 19:13).

Таке видіння одного з євангелистів є найбільш раннім джерелом розуміння образу спасителя. Відштовхуючись від нього, ми маємо змогу простежити на матеріалі Апокаліпсису та Нового Завіту загалом розвиток і формування ідеї бога-спасителя від абстрактно-божественної сутності до боголюдини. Видіння св. Івана Богослова розкриває перед нами певне дійство, що відбувається в надприродному світі. Тут, безумовно, наявні міфологічні та фантастичні образи, але загальна картина дійства відзеркалює ідеалізований та гіперболізований приклад церемоніалу східного шахського палацу з престолом, підлеглими різних рангів, поетами тощо. Вдумуючись у зміст наведеного фрагмента, слід відзначити антропоморфність зображення переважної більшості персонажів, а також описи одягу: головний персонаж одягнений в одяг єврейського царя чи першосвященника. Сім рогів та сім очей, поряд з такою ж

кількістю вогняних світильників, уявляються Іоану духами божими. І нарешті, Агнець, подібно сину людському, - це Слово Боже. Тут, на наш погляд, наявні підстави для становлення образів іпостасей трійці: присутність духа (навіть семи) та сина - Слова Божого тощо. Згадані четверо тварин, по двоє левів та телят, на нашу думку, - символічні зображення бога Яхве, що вказує на прямий зв'язок формування образу християнського бога з богом Яхве. Між тим, семеро рогів, очей, заплямований кров'ю одяг Агнця - це нове слово в релігійній творчості первісного християнства. Надалі, в канонізованому віровченні первісного християнства ми цих атрибутів Ісуса Христа не знаходимо. Відповідно, щодо формування образу Ісуса Христа, слід зазначити: в Апокаліпсисі Христос-людина відсутній, є лише абстрактна сутність - Агнець. Тут також ми ще не знаходимо вказівок на розуміння Христа як Бога єдиносущного, оскільки Бог і Ісус Христос виступають як різні «персонажі» вже з перших рядків Апокаліпсису: «Одкровення Ісуса Христа, яке дав йому Бог» (Одк. 1:1).

Натомість, в часово наближених посланнях апостолів Христос уже зображений і людиною, і Богом. «Лише на фактично останньому етапі формування новозавітної літератури - в Євангеліях - постать Христа постає перед нами оформленою в конкретні людські риси» [4, с. 41]. А отже, із містичного Агнця та Слова - в реальну людину, біографія якої складається лише в євангеліях.

Схожу до зображеної в Апокаліпсисі картину ми знаходимо також в ісламі. Так, архангел Гавриїл, який має 600 крил, брязкаючи зброєю, з шумом та рішучістю вирушив назустріч пророку Мухаммаду з гори Арафат і заповнив весь простір між заходом та сходом, голова його сягала неба, а ноги були на землі. Мухаммад злякавшись упав на землю. Заспокоївши його, Гавриїл сказав: «Що ж було б з тобою, коли б ти побачив Ісрафіла, голова якого знаходиться під тронем Божим, коли ноги доходять сьомої землі. Трон бога перебуває на його плечах» [32, с. 95]. Фантазійні описи персонажів та дійства в надприродних світах збігаються в обох релігіях, різняться лише деякими деталями, що залежить вже, на нашу думку, від фантазії та емоційності людини, яка створює ці описи.

Але вчення зародилося і християнство вийшло за межі Палестини та єврейської діаспори, почало поширюватися серед багатонаціонального населення Римської імперії. Це призвело до переосмислення ідеї спасіння, яка долаючи межі богообраності ізраїльського народу, перероджується в ідею спасіння всього людства. Але, якщо іудеї мали спокутувати свої гріхи перед Яхве за те, що «служили іншим богам», то в християнстві ідея спасіння набуває загальнолюдського масштабу та значення. Основою гріховності людини стає вчення про гріхопадіння Адама, а отже, про наступність цього первісного гріха, який уразив все людство. Для його спокутування й повинен був Син Божий постраждати на хресті [33, с. 79]. Згодом християнські апологети виводять ідею спасіння на високий філософський рівень. Людина здатна наблизитися до Бога лише через посередництво Логосу тому, що досконалість властива тільки Богові. Слово стало плоттю заради спасіння людського. Воно зійшло в світ гріховності та смерті, щоб поділитися з нами незмінністю та безсмертям Бога. Спасити світ заплямований гріхом мав здатність тільки сам Бог, а, відтак, Слово стало людиною, щоб людина могла стати божественною. Як бачимо, перехід від зовнішньої гріховності (поклоніння чужим богам) до внутрішньої (первородний гріх) призводить до зміни онтологічного статусу людини – витоково гріховна душа стає божественною.

4.3. Взаємовпливи авраамічних релігій в процесах формування ідеї Бога

Ідея месіанства присутня і в ісламі, але дещо в іншій формі. Скажімо, у шиїтів роль спасителя ввірено Махді – «провіснику близького кінця світу..., до певної міри месії, який первісно ототожнюється з Ісусом Христом» [13, с. 163]. Він також є спасителем, але лише для шиїтів. Віра в пришествя Махді була настільки сильною, що ще «не початку XIII ст. Хіджри... в Ірані... щодня зранку виїжджали за міські ворота, ведучи осідланого та розкішно прибраного білого коня на той випадок, коли несподівано з'явиться імам Махді, якого чекали щодня» [25, с. 268]. Таким же чином вони чинили й в інших містах країни.

Щодо християнського Бога, то наголосимо, що цей образ впливає з ідеї спасіння та спасителя, розвиваючись та формуючись певним чином із самої себе. Тут відсутній прямий зв'язок та закономірний перехід із політеїзму в монотеїзм. Інакше кажучи, ідея християнського Бога виникає поза зв'язком та боротьбою одного з богів язичницького пантеону з масою інших богів, як це ми спостерігаємо в періоди формування іудаїзму та ісламу. Ісус Христос – друга Особа християнської Трійці - відсутній в язичницькому пантеоні. Процес формування його образу як спасителя та боголюдини, його воскресіння, вознесіння та поєднання в трійцю відбувався протягом короткого проміжку часу і досить успішно.

Стосовно іудаїзму, слід підкреслити, що остаточний монотеїзм тут утвердився вже в діаспорі. На те було три причини: перш за все, слід визнати, що в період підкорення Палестини римлянами та руйнування Єрусалимського храму культ Яхве ще не був остаточно сформованим, але вже досить потужно закарбувався в єврейській релігійній свідомості. По-друге, в залежності від територіального віддалення євреїв від історичної батьківщини та інтенсивності культурно-релігійних виявів Ближнього Сходу уявлення про Бога – Яхве, що супроводжує їх всюди, утверджувалися і зростали. Ця тенденція уже простежувалася під час вавилонського полону. Але його короткочасність (48 років), з одного боку, та ідентичність культів іудеїв та вавилонян, - з другого, - не тільки не сприяли, а навпаки, перешкоджали утвердженню культу Яхве. По-третє, опинившись в середовищі інших народів, боги та культури яких були чужі й незрозумілі, нечисленний іудейський народ залишився наодинці зі своїм богом. Об'єднані на чужині в синагоги маленькі громади євреїв, за таких обставин, утвердили культ Яхве, в якому вони вбачали єдину надію на спасіння.

Заради утвердження культу Яхве як єдиного Бога старозавітним пророкам та єрусалимським жерцям знадобилось докласти певних зусиль і тут ми спостерігаємо і періоди успіхів і періоди поразок. Такий історичний перебіг подій знайшов своє містичне відображення в суспільній свідомості: в Талмуді зазначається, що одного разу Яхве схопив ангела ідолопоклонства, зв'язав його та кинув у казан, де кипів свинець,

і по тому було ліквідовано багатобожжя і постав монополярний культ Яхве (Іома 69б). Так ніби все однієї миті і сталося. Але при цьому виникає питання: чому Яхве не зробив цього раніше і чому, як стверджується в Талмуді, ночами «бог сидить та реве, як лев, і говорить: горе синам, за гріхи яких я зруйнував свій дім (Єрусалимський храм - Т.Г.), спалив свій палац та дітей своїх розсіяв між народами» (Берахот 3а)?

В умовах такого ортодоксального іудаїзму неможливо уявити зародження нових релігійних ідей. Відтак, зародження християнства (подібно до утвердження монотеїзму в іудаїзмі) відбувається в діаспорі. Цей факт підтверджується і Книгою Об'явлення Івана Богослова, зі змісту якої чітко видно, що все християнство I століття репрезентують виключно малоазійські, а не палестинські церкви - Ефеська, Смірнська, Пергамська, Тіятирська, Сардійська, Філадельфійська та Лаодикійська (Об. 1:20 – 3:22). У цьому контексті важливо також відзначити, що не зважаючи на поширеність християнства в іудейському середовищі, практично всі ранньохристиянські тексти написані грецькою мовою – рідною мовою діаспорних іудеїв.

Відтак, християнство зароджується на ґрунті іудаїзму не лише в нових соціально-економічних умовах, але і на базі відмінних від іудаїзму ідейно-світоглядних установок. Тому, коли з часом втілювався Ісус Христос, щоб спасти «заблуканих дітей Ізраїлевих», іудеї його не визнали і «спасає» він їх від іншої релігії, яка хоча і виросла на ґрунті іудаїзму, в остаточному вигляді втратила чимало ознак спільності. Так, сам образ спасителя Христа в іудаїзмі відсутній, а тому й ідею Христа як спасителя, месії (в християнському розумінні) слід вважати новим явищем в релігійній думці, релігійній творчості. В християнстві Бог-Отець (іудейський Яхве - Т.Г.) жертвує сина свого єдинородного в ім'я спасіння людей.

Християнські богослови стверджують, що в Старому Завіті є пророцтво про явлення Христа, що християнський Ісус Христос і є здійсненням цього пророцтва. Новий Завіт має багато вказівок на те, що саме Ісус і є той месія, про якого йдеться в Старому Завіті. Так, Яхве вустами Мойсея говорить: «Поставлю Пророка для них з-поміж їхніх братів, Такого, як ти, і дам Я слова Свої в уста Його, і Він їм говоритиме все, що Я накажу» (Повт. Зак.

18:18). В Новому Завіті ми читаємо: «Бо Мойсей провіщав: «Господь Бог вам Пророка підійме від ваших братів, як мене; у всім Його слухайтеся, про що тільки Він вам говоритиме!» «І станеться, що кожна душа, яка не послухала б того Пророка, знищена буде з народу» та «щоб часи відпочинку прийшли від обличчя Господнього, і щоб послав заповідженого вам Ісуса Христа» (Дії 3: 22, 20). Далі читаємо: «І нема ні в кім іншим спасіння. Бо під небом нема іншого Ймення, даного людям, що ним би спастися ми мали» (Дії 4: 12).

З низки наведених цитат постає, що спаситель Ісус Христос скоріше є пророк, ніж Бог, як це згодом буде представлено в християнському віровченні. Ця обставина створює підґрунтя для дискусій з приводу ідеї Бога в межах самого християнства і дає підстави для богословської полеміки на міжрелігійному рівні. Під цим оглядом вважається за слушне послатись на слова глави ахмадійської течії ісламу Хазрату Мірзі, який стверджує, що в Старому Завіті мовиться про пророка Мухамадда. Виходячи з власних релігійних переконань, він покликується на слова з Тори: «... те, що є в п'ятій книзі Мойсея не справдилося в Ісусі. Із цього ми можемо лише зробити висновок, що як Старий Завіт, так і Новий Завіт пророкували появу після Ісуса Пророка, який повинен був спрямувати світ на «усіляку істину» та святити у віках ім'я Бога на Землі. Ми стверджуємо, що одкровення Корана та поява святого Пророка Мухаммада і є здійсненням пророцтва п'ятої книги Мойсея» [31, с. 95].

Крім того, з усього дотепер сказаного формування християнської Трійці в іудейському середовищі, особливо з огляду на розвиток монотеїстичної тенденції в релігійному світогляді іудеїв, нам здається складним і з вигляду нелогічним, що потребує неодмінного врахування неіудейських джерел та суспільно-політичної ситуації в межах територіально великої й потужної Римської імперії. Адже в умовах жорстокого гноблення, якого зазнавала єврейська Палестина, авторитет Яхве як всемогутнього Бога та покровителя євреїв мав логічно кажучи, зменшуватися, занепадати. Однак феномен в тому якраз і полягав, що саме тоді, в період визиску й безжального гноблення постає ідея надприродного, небесного (в умовах відсутності реального) спасителя, а власне Бога Яхве, який вже достатньо

вкорінився в суспільній релігійній свідомості євреїв. Поява цього спасителя обов'язково повинна була постати як чергове діяння самого Бога, що згодом знайшло відображення в уже згадуваному вище старозавітному пророцтві Даниїла.

Що ж до боротьби з політеїзмом, то в християнстві вона точиться не за утвердження єдиного Бога, а у вигляді боротьби за утвердження нової релігійної системи, а відповідно і нової ідеї Бога. При цьому слід неодмінно враховувати, що християнська Трійця є найбільш складна, суперечлива, заплутана, а тому важко піддається однозначному визначенню. Якщо образи Яхве та Аллаха, їхні атрибути достатньо визначені, чіткі та зрозумілі навіть пересічному віруючому, то Трійця видається складною для розуміння навіть освіченим богословам.

Складною й по-своєму драматичною була історія постановня догмату про Трійцю. Відомий богослов Оріген в книзі «Про начала» розділяв глави присвячені Богу (1 глава) і Ісусу Христу (2 глава), а також Святому Духу (3 глава). Трійця в Орігена відверто ієрархічна: Син у нього нижчий за Отця і йому підлягає, а Святий Дух знаходився «на послухах» у Отця і Сина, тобто відігравав підпорядковуючу роль. Кожна з іпостасей мала свою визначеність щодо людини: «Сутності мають своє буття від Бога, розумність від Слова, святість від Святого Духу» [20, с. 31 - 72]. Оригінальний підхід спостерігаємо в александрійського священика Арія (IV ст.), який відстоював думку про те, що Ісус Христос не був народжений Богом, а створений ним і, відповідно, він не "єдиносутній" з ним (а отже не може бути однією з іпостасей трійці), а «подобосутній з ним», чимось на зразок Адама, створеного за образом та подобою Бога. Ця ідея загрожувала самій засаді християнства - вченню про Христа як спасителя, а тому на 1-му вселенському (Нікейському) соборі (325 р.) ортодоксальною церквою аріанство було визнано ерессю і засуджене. Загалом суперечка про природу Ісуса Христа тривала до 451 р., а власне до VI вселенського собору, який відбувся у Халкідоні і схвалив рішення про дві (Божу й людську) природи Христа. Відтак, Господь Ісус Христос визначається традиційними християнськими церквами істинним Богом та істиною людиною; має дві природи - Божественну й людську які є іманентними та одночасно з'єднані в одній особі (з'єднання

двох природ через прийняття божественною природою людської в особистісну єдність): «Одна особа в Ісусі Христі, і ця особа є особа Слова, Сина Божого, а не особа Отця, ні особа Духа Святого, отже лише одне Слово, а не Отець, не Дух Святий прийняло ім'я Ісуса Христа. І так Ісус Христос є Слово, що втілилося, Син Божий, що олюднився, істинний Бог і істинна людина, чи Боголюдина...» [30, с. 91].

Щодо третьої особи Трійці, Бога-Духа Святого, то і православний і католицький Символ Віри IV ст. визнають його як одну із іпостасей Бога «І в Духа Святого, Господа Животворчого, що від Отця (і Сина – у Католицькому Символі Віри - Т.Г.) походить, що Йому з Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава...» [29, с. 459]. Відповідно, його наділяють всіма атрибутами, що притаманні Богу (досконалість, незмінність тощо). Але й дотепер східні та західні християни не дійшли згоди у питанні про філіюкве. Водночас, вчення про Духа Святого є одним із принципів пунктів міжрелігійних розбіжностей християн та мусульман. Мусульманська традиція стверджує, що Святий Дух – це ангел Гавриїл, який приніс звістку Діві Марії про народження немовляти, повідомив Євангеліє Ісусу Христу та Священний Коран Мухаммеду (Коран 16:102; 2:97; 2:185; 19:17-21; 3:45).

Заперечення мусульман будуються також на тому, що в Книзі Буття (1:2) «І Дух Божий носився над водою» використовується родовий відмінок: Дух Бога (theou). Звідси виводиться, що Дух є або частиною Бога, або ж він належить Богові. Перше припущення відхиляється мусульманами, оскільки Бог як ціле не має частин. А друге твердження вказує, що все належне Богові не є сам Бог. Більш того, мусульмани зауважують, що всюдиприсутній Бог не потребує переміщень.

Відтак, мусульмани стверджують, що в Євангеліях Святий Дух не виступає як Бог. Ним хрестить (очищує віру) Ісус Христос, а Іоан Хреститель бачить його у вигляді голуба, який сходить на пророка. Сходження не можна застосовувати до Бога, але воно притаманне ангелам (Бут. 28:12). Заборона хули на Святого Духа трактується в мусульманській традиції як заборона на нехтування священним знанням, відкритого людству через ангела Гавриїла. Саме це, на переконання речників ісламу, є

причиною гніву Господнього: «Не вічно Духу Моєму бути нехтуваним людьми» (Бут.6:3). Під таким оглядом невизнання пророка Мухаммада та Священного Корану і є хулою на Духа Святого.

В цілому ж віровчення як християнства, так і ісламу формувалося упродовж тривалого часу і не могло бути наслідком творчої думки однієї людини.

Слід зауважити, що християни, які намагалися дотримуватися вірності вченню перших століть щодо Бога, наприклад аріани, несторіани, монофізити, мароніти, копти та інші, підлягали гонінням на сході та півдні імперії. Але такий стан речей був характерним для більшості політеїстичних релігій на етапі їх становлення та розвитку.

Слід зазначити, що формування віровчення всіх трьох монотеїстичних релігій проходило складним шляхом. Відповідно до оформлення (теоретичного) основних релігійних категорій поставала потреба переінтерпретації писемного джерела (Біблії, Корану), яке їх містило. З розвитком абстрактно-теоретичного мислення та поглибленням філософського усвідомлення надприродної реальності - Бога, здійснювалося і його релігійне переосмислення у богослів'ї. Йдеться насамперед про встановлення нового поняття Бога, про поглиблення уявлень про нього, уточнення його взаємозв'язків із природною реальністю, визначення місця й способу його впливу та прояву в світі даності, в історії людства. Мовиться, зрештою, про структурування уявлень, пов'язаних із взаємозв'язками Бога й людини, на які, не в останню чергу, впливає й зміна уявлень про людину та сенс її життя як в історично-філософському так і суспільному плані. Оскільки, як зауважує О.Предко «Віра є основою духовності людини, її установок та екзистенційних основ буття» [37]. Отож, при зміні уявлень про світ, людину, природу, додаткових, уточнюючих інтерпретацій потребувало і поняття надприродного, Бога. А поскільки писемні джерела (Біблія, Коран) не містили чітких дефініцій поняття Бог, то це створювало передумову для його філософсько-богословського обґрунтування. Для цього нагадаємо, що, скажімо, ісламські теологічні джерела та різноманітні праці про Бога та його атрибути створювалися тривалий час. Першоджерело - Коран -

був складений на основі усних оповідей Мухаммада майже через двадцять років після його смерті і остаточно оформився лише в X ст. Друге за значенням джерело - Сунна - формується і складається в нових історичних умовах як доповнення та коментар Корану. Однак її значення настільки велике, що дає привід для богословськи неприпустимих тверджень зразка того, яке зустрічаємо в А.Мессе: «якщо Сунна може обійтися без Корану, то Коран не може обійтись без Сунни» [17, с. 83]. Але мусульманська екзегетика не обмежилася цим. Виникають нові тлумачення аятів Корану - тафсіри, багатотомні твори, що значно перебільшують за обсягом навіть Талмуд. Відзначимо, що в X - XII ст. виникає ще одне джерело - калам, покликане надати істинної форми тим положенням віровчення, які приймалися на віру і вважалися достовірною істиною. Так було й пізніше. Принаймні, увесь подальший розвиток теоретичного богослів'я був спрямований на апологію ідеї Бога та всієї релігійної системи ісламу. Одночасно з розвитком богослів'я не тільки конкретизується ідея та атрибутика Бога, але й з'являються нові уточнення та модернізації Його рис, окреслюються нові, раніше невідомі діяння, події та їх подробиці. Водночас тривав процес, який тією чи іншою мірою підривав ідею ісламського монотеїзму, що насамперед пов'язуємо з неймовірним піднесенням, і навіть обоженням пророка Мухаммада (в Ісламі), а також халіфа Алі, імамів, шеїхів та інших святих. І це, підкреслюємо, відбувається незважаючи на засторогу Мухаммада не створювати його культу, який таки виник і в різних джерелах та літературі по ісламу ми знаходимо дійсно надприродний, межуючий з божественним, образ пророка: Муххамад - володар двох світів, «Вісімнадцять тисяч світів користується морем його благодаті» Певною мірою, підставою для такого звеличення виступає і сам Коран. Так, звертаючись до Адама, Аллах казав: «... якби не було його (Мухаммада - Т.Г.), я не створив би тебе» [32, с. 42]. А тому мусульманам слід любити пророка «більше за матерів, батьків та усіх інших людей» [22, с. 11].

Однак, слід відзначити, що майже за 14 століть ісламського богослів'я безпосередньо в образ Аллаха практично нічого нового не вносилося. Це пояснюється, на наш погляд, двома обставинами. По-перше, саме священне писання мусульман -

Коран (на противагу Біблії) - створює найбільш конкретизований, деталізований та всебічно обумовлений образ Бога. До 99-ти імен - якостей та епітетів Аллаха важко щось додати нового. В кожному разі жодний віруючий не буде шукати чи придумувати нові імена, окрім, звичайно, богословів, які шукають соте ім'я, хоча це і є таїна. По-друге, образ Аллаха відрізняється абсолютною простотою та ясністю. Це пов'язано з особливістю ісламу, а отже й Корану, який створювався в часі значно пізніше від Біблії і безпосередньо був покликаний врегулювати соціальні відносини в арабському середовищі, а тому містив і більш повне визначення поняття людини, розписував і обґрунтовував її соціальні функції та роль. В Корані чітко зазначено, що з Божого доступне людині, а що ні, визначені взаємостосунки Бога та людини.

Таким чином, іслам починається і як релігійна система формується, розвивається та складається навколо ідеї Аллаха як єдиного, монотеїстичного Бога (попередньо вже оформленої в іудаїзмі) й обумовлюється необхідністю поклоніння тільки йому і більш нікому. Отже, жорсткий монотеїзм ісламу (в особі єдиного Бога Аллаха) є відновленням дійсного єдинобожжя, відродженням успадкованого зв'язку ідеї єдиного Бога, що коріниться в оповіді про патріарха Авраама. Більше того, в сучасному науковому релігієзнавстві ісламський монотеїзм прийнято вважати найбільш суворим та послідовним. Недарма, характеризуючи ісламський монотеїзм проф. Вагабов М.В. вводить в науковий обіг два терміни – «супертеоцентризм» та «супермонотеїзм», аргументуючи та обґрунтовуючи ці поняття низкою конкретних фактів, що вигідно відрізняють віровчення ісламу в цілому від інших монотеїстичних релігій. «Безумовна покірність Аллаху, - зазначає дослідник, - та залежність від нього як фундаментальна вимога системи ісламу до послідовників обумовили й появу в новій релігії такого особливого феномену, як супертеоцентризм» [8, с. 142]. При цьому, він відзначає: «Сурово дотримуючись вимог покірності Аллаху та проявляючи відчуття залежності від нього, мусульманин нічого не залишає для себе, всі його діяння знаходяться під пильним контролем зверху, він має завжди неухильно прагнути до виконання всіх своїх священних обов'язків» [8, с. 142]. До речі, у справі їхнього

обґрунтування важлива роль відводиться таким основоположним поняттям ісламу як богооткровенність, фаталізм, визначеність, свобода волі тощо. Але беззаперечний авторитет ісламу полягає у «визнанні Аллаха найвищою творчою силою, началом усіх начал, верховним владикою та суддею всіх творінь» [8, с. 159].

Отож, доповнюючи наше попереднє твердження, відзначимо, що жорсткість монотеїзму залежить саме від чіткості визначення місця й ролі людини в світі. В ісламі боротьба за утвердження єдиногобожжя в самій Аравії почалася як проповідницька діяльність однієї людини - пророка Мухаммада. Вона тривала понад двадцять років і була завершена ще до смерті пророка. На відміну від християнського Бога Аллах мав генетичний зв'язок з попередніми релігійним уявленнями арабів. Однак в період проповіді Муххамада «на всьому Аравійському півострові існувало прагнення до монотеїзму, що підтримувалося, з одного боку, знайомством з єврейськими та християнськими поглядами, а з іншого, - існуванням єдиного центрального святилища та ідеї про великого Аллаха; всі ці причини спрямовували релігійний розвиток в один і той же бік» [12, с. 354], що й пришвидшило перемогу монотеїзму. Під таким оглядом мав рацію іранський богослов Сайїд Муджтаба Мусаві Ларі, який відзначаючи особливу роль пророків у формуванні релігій та утвердженні монотеїзму, зокрема, підкреслював: «Фактично, вся проповідь пророків завжди зводилася до доказів єдності Бога, а не до доказів існування Бога. Вони заперечували святість ідолів, сонця, місяця та зірок, пояснювали, що внутрішня жага людини, її потреба в поклонінні не можуть зводитися до обоження вищеперерахованих об'єктів» [18, с. 15]. Слід зауважити, що чіткі доктрини про Бога в Корані відсутні. Скоріше тут ми зустрічаємо досить підозріле ставлення до спекуляцій стосовно ідеї Бога. Тому, не дивно, що ідея боговтілення та Трійці в ісламі заперечується як занна, тобто безвідповідальні та бездоказові вимисли щодо речей, з приводу яких ніхто нічого сказати не може. В ісламі, як і в іудаїзмі, Бог сприймається здебільшого як моральний імператив. Це є наголошенням безпосереднього зв'язку поняття Бог із поняттям людина (а не просто «світ»). В подальшому історія утвердження

ісламського монотеїзму за межами Аравії аналогічна християнській.

Відзначимо також, що згідно з догматом про богообраність єврейського народу іудаїзм зовсім не ставив завдання поширення та утвердження культу Яхве за межами Палестини, тобто поза теренами компактного проживання євреїв. Тоді як християнство та іслам, у яких людина постає частиною наднаціональної (в ісламі - політичної; в християнстві - духовної спільноти) проголосили претензії на світове володарювання, поскільки Бог є творець всього світу. На цьому ґрунтувалося й переконання речників обох вищезазначених релігій в своїй загальносвітовій місії як правовірних володарів істини, яку вони поширювали та утверджували всіма можливими засобами: від місіонерства до прямого та відкритого насилля.

Отже, ідея єдиного Бога, що оформилася в іудаїзмі, знайшла свій розвиток в більш пізніх релігіях, а саме в християнстві та ісламі. Головним результатом цього розвитку, безсумнівно, стало те, що спочатку християнство, а потім й іслам розірвали націонал-монотеїстичну обмеженість іудаїзму та його Бога і вивели ідею монотеїзму на світову арену. Як наслідок, Бог, що створив світ і людину (згідно віровчення), але при цьому своїм народом вважав тільки євреїв, які складають лише 0, 006% людства, постає як отець великої світової сім'ї.

З ширшого погляду маємо зауважити, що напередодні виникнення християнства, під переважним тиском об'єктивних історично-соціальних обставин, релігійна думка дедалі частіше стала зводитися до усвідомлення того, що творець всього не може обмежитися опікуванням лише частиною. Йому з необхідністю має підлягати й коритися все його творіння. Тобто, такий творець не міг бути Богом окремого, нехай навіть численного народу чи нації. Як наслідок ідея вузьконаціонального Бога перетворюється в ідею вселенського Бога, якому підпорядковано все. Цим самим засвідчується еволюція ідеї Бога, котра, як і вся ідеологічна система, була змушена адаптуватися до змін, що відбувалися в суспільстві, зберігаючи при цьому основні ідеї та положення. З природи речі, таке твердження суперечить інтерпретаціям богословів, які вважають священне писання божественним одкровенням,

істиною, незмінною для всіх часів та народів, і відповідно намагаються обґрунтувати та з'ясувати все, що відбувається, через призму цього писання, використовуючи при цьому методи алегоричного тлумачення текстів та софістичні прийоми. Але в кожному разі оскільки Бог є центральною постаттю релігії, постільки й віровчення даної релігійної системи значною мірою визначається особистісною характеристикою Бога, відповідно його атрибутами. Отже, образ Бога складає квінтесенцію релігії як комплексу ідей та уявлень, віроповчальні положення яких складають догматику.

В умовах сучасних глобальних викликів ідея Бога релігій авраамічних джерел може трансформуватись із чинника, який зазвичай розділяв народи та суспільства, на чинник, який може бути потужною об'єднуючою ідеєю. Уявлення про те, що різні релігії вказують дорогу до одного Бога, попри те, що порушує суттєве питання про істинність релігійних уявлень, здатне сформувати комунікативні елементи в релігійній суспільній свідомості заради подолання глобальних проблем сучасності.

ВИСНОВКИ

Коронавірусна пандемія глобально змінила світ, переформатувала всі сфери життя сучасного світу, надала нових смислових відтінків феноменам «безпека», «релігія», «церква», змістивши акценти в простір збереження людства, його екзистенційної та особистісної буттєвості. Спалах інфекційної хвороби COVID-19 засвідчив, наскільки вразлива сучасна технологічна цивілізація. Буквально через кілька тижнів після оголошення Всесвітньою організацією охорони здоров'я пандемії сучасна цивілізація повною мірою відчула не лише крихкість нинішніх соціальних конструкцій, але й переконалася, що пандемічні загрози під сумнів поставили авторитет релігії та релігійних діячів. Причому, досвід протидії нинішньому спалаху коронавірусної інфекції показав, що, власне, жодна із країн фактично не була готовою до належного реагування на пандемію, до можливих ризиків у сфері релігійної безпеки. Особистість, отримавши досвід жити в непередбачуваний і небезпечній життєвій ситуації, опинилась у доволі складному комунікативному полі, так як інша людина почала сприйматися як певна загроза. Коронакриза поставила ряд питань перед людиною: «Як зберегти життя, убезпечити себе, своїх рідних від загроз COVID-19? Який є досвід захисту себе? Які проблеми виникають у просторі «безпека, релігія, Церква»?

XXI століття, змінюючи масштаб соціальності, створює простір для нових ідей, актуалізує нові запити на моральність та об'єднувальні смисли в сфері релігії. Під тиск проблематизації попадає не лише сьогодні, але й минуле та майбутнє, повертаючи в епіцентр напруженої уваги різновекторні релігієзнавчі дискурси. Прагнучи охопити різні зрізи релігії, автори подають науково обгрунтовану корекцію найбільш нагальних проблем сучасного релігієзнавства, що вписуються в контекст державотворення та національної ідентичності.

Важливою є експертна оцінка ситуації з релігійними ризиками, оцінка державної політики у сфері релігії та безпеки, а також оцінка основних релігійних впливів. Процес проведення релігієзнавчої експертизи вирізняється трансдисциплінарним підходом (як цілісна стратегія дослідження, завдяки якій

відкриваються нові евристичні можливості), який уможлиблює формування певного алгоритму виміру релігії в аспекті її конструктивного чи деструктивного прояву. Проведення релігієзнавчої експертизи у сучасний період вимагає нових принципових положень методологічного, методичного та організаційно-управлінського забезпечення.

Саме релігійні почуття є чинником безпеки людини та суспільства. Адже релігійні почуття є складовою релігії й формують релігійну ідентичність, стають важливим чинником акумуляції смислів та ціннісних орієнтацій, а, отже, здатні впливати на світовідчуття та світорозуміння людини. Релігійні почуття є певним синтезом трансцендентного й іманентного, поєднанням божественного та людського; вони мають велике значення в світоглядних орієнтаціях людини, та, вирізняючись генералізованістю, своєрідністю, стосуються переважно її емоційно-чуттєвого стану.

Сучасні реалії переконливо засвідчують, що проблеми безпеки, релігії, Церкви знаходяться в нерозривній єдності з проблемами призначення людини, з її інституційними та персоналістичними вимірами. Більше того. Саме в цих координатах часто-густо людство намагається змоделювати майбутнє, внісши в обриси конфігурації громадянського суспільства релігійний феномен. Причому вектор «безпека, релігія, Церква, людина» далеко не одномірний. З кожним роком він стає дедалі розмаїтішим, складнішим, різноваріативнішим.

Головним союзником у боротьбі з релігійною небезпекою під час коронавірусної пандемії повинні стати самі релігійні конфесії. Сьогодні оптимальною є така модель відносин держави і релігійних організацій, яка не тільки знизить ступінь релігійної небезпеки, але і надасть можливість використовувати релігійний потенціал в інтересах держави.

Сьогодні релігія все активніше висувається на передові позиції в духовному житті суспільства; вона суттєво впливає на мораль, мистецтво, політику, право, філософію і навіть на науку, що безпрецедентно підвищує її значимість у духовному бутті суспільства і актуалізує проблему релігійної безпеки. Водночас не тільки релігія впливає на інші форми суспільної свідомості, на культуру суспільства в цілому, але й вона сама зазнає впливу з

їхнього боку, виступаючи важливим фактором соціально-політичної стабільності та духовно-моральної стійкості не тільки конкретного етносу, а й будь-якого суспільства загалом.

Розвиток системи «безпека, релігія, Церква, людина» триває, вимальовуючи нові обриси проблем, продукуючи нові форми взаємозв'язку, нові смислові контексти, які людство намагається «вбудувати» в сучасні виклики світового співтовариства. Тому й перспектива осмислення та прогнозування цієї системи завжди буде актуальною, відкритою для нових ідей, нових парадигм.

ЛІТЕРАТУРА

ЧАСТИНА І. РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК БЕЗПЕКИ В СУСПІЛЬНИХ ПРОЦЕСАХ

Література до першого розділу

1. Анкета соціологічного дослідження: «Релігійна безпека в умовах коронавірусної пандемії». URL: https://docs.google.com/forms/d/1M1bg31Q4R15-GWr3WWXcf_gsPmTSQcplaxeEkvUzLlc/viewform?hl=en&edit_requested=true&fbclid=IwAR0EPdjjG3B8uc3aCAwDe519-Os46vTwPG2T6omnBvhdkP8Q59Rly_BsjVo
2. Арістова А. В. Вплив світової пандемії Covid-19 на релігійність населення // Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали III Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького). Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця, ВР ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, 2021. С.26-28.
3. Горохолінська І. Актуальні аспекти світоглядно-гуманітарних досліджень соціальної функціональності релігії в умовах пандемії Covid-19, *Феномен культури постглобалізму: зб. мат. I Міжнар. наук.-практ. конф., м. Маріуполь, 27 листопада 2020 р.* – Маріуполь: МДУ, 2020. – С. 58-61.
4. Деркач Т. Онлайн-Євхаристія: Кінець світу, або початок богословської дискусії. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://duhovnyfront.com.ua/2020/05/16/onlain-prychastia-kinets-svitu-chy-pochatok-bohoslovskoi-diskusii>
5. Дослідження громадської думки щодо ситуації у країні під час пандемії COVID-19. Березень 2020 р. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: https://sapiens.com.ua/publications/socpolresearch/114/IS_Coronaviruss_31.03.pdf
6. Закон республіки Казахстан «О национальной безопасности Республики Казахстан». URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31106860

7. Закон республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31067690

8. Комитет по делам религий Министерства информации и общественного развития Республики Казахстан. Документы. URL: <https://www.gov.kz/memleket/entities/din/documents/1?lang=ru>

9. Про національну безпеку України: Закон України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#Text>

10. Про рішення Ради національної безпеки і оборони України: Указ Президента України від 14 вересня 2020 року "Про Стратегію національної безпеки України". URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/392/2020#Text>

11. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>

12. Разумков-центр. Особливості релігійного та церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2020 рр. (інформаційні матеріали) Available online: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf

13. Рекомендації щодо етапів виходу релігійних організацій з карантину. Міністерство культури і інформаційної політики. URL: <https://mkip.gov.ua/news/3755.html>.

14. Релігійна самоідентифікація населення і ставлення до основних церков України: червень 2021 року URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1052>

15. Ситуация с коронавирусом. Официально. UKR: <https://www.coronavirus2020.kz/>

16. Социально-психологические аспекты пандемии COVID-19: результаты экспертного опроса российских психологов / Ушаков Д.В., Юревич А.В., Нестик Т.А., Юревич М.А. // Психологический журнал, 2020. № 5.С.5-7 URL:<http://elib.fa.ru/art2020/bv2866.pdf>.

17. Шаправський С. Моделі державно-церковних відносин: європейський контекст, *Наукові записки Національного університету «Острозька Академія»*, 2015, №12, с.183–198.

18. Электронное правительство. КУЛЬТУРА, РЕЛИГИЯ, СМИ. URL: <https://legalacts.egov.kz/list?categoryId=1874>

19. Юрист-Параграф. URL:<https://online.zakon.kz/lawyer>

20. Яроцький П. Місток між Сходом та Заходом, *Віче*, 1993, №7, с.125–133.

21. Abdulkadir Atalan. Is the lockdown important to prevent the COVID-19 pandemic? Effects on psychology, environment and economy-perspective. *Annals of Medicine and Surgery*, Volume 56, August 2020, P. 21

22. Benke C., Autenrieth L. K., Asselmann E., Pané-Farré C. A. Lockdown, quarantine measures, and social distancing: Associations with depression, anxiety and distress at the beginning of the COVID-19 pandemic among adults from Germany. *Psychiatry Research*, 2020. №293. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113462>

23. Cao W., Fang Z., Hou G., Han M., Xu X., Dong J., Zheng J. The psychological impact of the COVID-19 epidemic on college students in China. *Psychiatry Res.* 2020. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.112934>

24. Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych. URL: <https://www.gov.pl/web/mswia/departament-wyznan-religijnych-oraz-mniejszosci-narodowych-i-etnicznych>

25. Diyanet İşleri Başkanlığı. Hukuk Müşavirliği. URL: <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/kategoriler/ba%C5%9Fkanl%C4%B1k-mevzuat%C4%B1>

26. Diyanet İşleri Başkanlığı. URL: <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR>

27. Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. URL: <https://dziennikustaw.gov.pl/szukaj>

28. Elmer T., Mepham K., Stadtfeld C. Students under lockdown: Comparisons of students' social networks and mental health before and during the COVID-19 crisis in Switzerland. *PLoS ONE*. 2020. № 15(7). DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0236337>

29. Geraskov S. & Gider E. Religious policy shaping in terms of the COVID-19 pandemic: the case of Turkey and Ukraine, *Bulletin of scientific works of the National Academy of Public Administration under the President of Ukraine*, 2020, Vol. 2. pp. 147–162.

30. Geraskov S. Religion and Politics in Contemporary Ukraine: The Problem of Interaction, *Annual Review of the Institute for Advanced Social Research*, 2017, V.14, pp.21–36.

31. GÜNLÜK COVID-19 TABLOSU URL: https://covid19.saglik.gov.tr/?_Dil=2

32. Irfan M., Shahudin F., Hooper V., Akram W., Ghani R. The psychological impact of coronavirus on university students and its socio-economic determinants in Malaysia. *SSRN*. 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3720759>

33. Kharkovshchenko Y., Predko O., Turenko V. Pandemic as a Challenge for Future of Humanity: Philosophical and Religious Studies Aspects. *Future Human Image*, 2020, Volume 14, p. 13-20.

34. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. URL: <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm>

35. Koronawirus: informacje i zalecenia. URL: <https://www.gov.pl/web/koronawirus>

36. Kraliuk P., Bogdanovskiy I. & Yakunina, K. Religious Organizations under Quarantine: Ukrainian Realities. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 2020, Vol. 40: Iss. 7, Article 5. Available online: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol40/iss7/5>.

37. Legge 124/2007. URL: <https://www.sicurezza nazionale.gov.it/sisr.nsf/documentazione/normativa-di-riferimento/legge-124-2007.html>

38. LEGGI D'ITALIA P.A. URL: https://pa.leggiditalia.it/#mode=home,__m=site

39. Mevzuat Bilgi Siitemi. URL: <https://www.mevzuat.gov.tr/aramasonuc>

40. Meza D. In a Pandemic Are We More Religious? Traditional Practices of Catholics and the COVID-19 in Southwestern Colombia. *International Journal of Latin American Religions*. 2020. №4. P. 218-234. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41603-020-00108-0>

41. More Americans Than People in Other Advanced Economies Say COVID-19 Has Strengthened Religious Faith. URL: <https://www.pewforum.org/2021/01/27/more-americans-than-people-in-other-advanced-economies-say-covid-19-has-strengthened-religious-faith/>

42. Normattiva. URL: <https://www.normattiva.it/>

43. Novel coronavirus. Norme, circolari e ordinanze. URL: <https://www.salute.gov.it/portale/nuovocoronavirus/archivioNormativaNuovoCoronavirus.jsp?lingua=english>

44. Parashchevin M. Interrelation of Religiousity and Physical Health Condition: Ukranian Case, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 2021, Vol. 41: Iss. 1, Article 10. Available online: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/10>

45. Publiczny Portal Informacji o Prawie. URL: <https://ppiop.rcl.gov.pl/?r=skorowidz/index>

46. Religioni e Stato. URL: <https://www.interno.gov.it/it/temi/cittadinanza-e-altri-diritti-civili/religioni-e-stato>

47. Richter D., Zürcher S. Mental Health Care Services During the COVID-19 Pandemic. *Psychiatr Prax.* 2020. № 47(04). P. 173-175. DOI: <https://doi.org/10.1055/a-1157-8508>

48. Riedel-Heller S., Richter D. Psychological consequences of the COVID-19 pandemic in the general public. *Public Health Forum.* 2021. №29(1). DOI: <https://doi.org/10.1515/pubhef-2020-0121>

49. Rudenko S., Turenko. V. Specifics of State-Religious Relationships During Covid-19: Eastern Europe vs Western Europe. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe.* 2021. Vol. 41 : Iss. 1, Article 3. Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/3>

50. Rudenko, S. and Turenko, V. Specifics of State-Religious Relationships During Covid-19: Eastern Europe vs Western Europe," *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 2021, Vol. 41: Iss. 1, Article 3. Available online: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/3>

51. The Constitution of Greece. URL: <http://www.hri.org/docs/syntagma/>

52. Türkiye Cumhuriyeti Anayasasi. URL: <https://www.mevzuat.gov.tr/#anayasa>

53. Tytarenko V. and Bogachevska, I. Religious "Covid Fundamentalism" in Eastern and Central Europe: Challenges and Lessons, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 2021, Vol. 41: Iss. 1, Article 4. Available online: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/4>

54. USCIRF Condemns the Stigmatization of Religious Minorities during COVID-19. URL: <https://www.uscirf.gov/newsroom/releases-statements/uscirf-condemns-stigmatization-religious-minorities-during-covid-19>

55. Γενική Γραμματεία Θρησκευμάτων. URL: <https://www.minedu.gov.gr/gepo-menu-m/nomothesia-2>

56. Κράτος & Πολίτες. URL: <https://covid19.gov.gr/category/kratos-kai-polites/>

57. Μηχανή αναζήτησης ελληνικής νομοθεσίας. URL: <https://www.kodiko.gr/>

58. ΝΟΜΟΣ 3726/2008. URL: https://www.kodiko.gr/nomothesia/document/141434#%CE%86%CF%81%CE%B8%CF%81%CE%BF_16|141491

59. კორონავირუსის საქართველოში. URL: <https://stopcov.ge/>

60. რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო. URL: <https://religion.gov.ge/ge/kanonmdebloba>

61. საქართველოს ეროვნული უსაფრთხოების კონცეფცია. URL: <https://mfa.gov.ge/MainNav/ForeignPolicy/NationalSecurityConcept.aspx>

62. საქართველოს საკანონმდებლო მაცნე. URL: <https://matsne.gov.ge/ka/document/search>

Література до другого розділу

1. Академічне релігієзнавство : [підручник] / За науковою редакцією професора А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.

2. Богачов А. Філософська герменевтика / А. Богачов. – К. : Вид. «Курс», 2006. – 405 с.

3. Дисциплінарне релігієзнавство: [колективна монографія] // За наук. ред. д-ра філос. наук, проф. А. Колодного ; Українське релігієзнавство. – Спецвипуск. – 2009 – №1. – К. : [б.в.], 2009. – 219 с.

4. Конвенції про права дитини [Електронний ресурс] : Резолюція 44/25 Генеральної Асамблеї ООН від 20 листопаду

1989 року / Док. ООН A/KE5/44/25 : (Конвенцію ратифіковано Постановою ВР № 789-ХІІ від 27.02.91) ; [поточна редакція від 01.01.2000р.]. – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_021 (вільний ; назва з екрану).

5. Кримінальний кодекс України : за станом на 1 вересня 2016 р. / прийнятий Верховною Радою України 5 квітня 2001 року, № 2341-ІІІ ; (Відповідає офіц. текстові). – К. : ПАЛИВОДА А. В., 2016. – 212 с.

6. Майданевич Л. О. Релігієзнавча експертиза в системі судової експертології / Л. О. Майданевич // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2013», 16–17 квіт. 2013 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2013. – Ч.5. – С. 171–173.

7. Майданевич Л. О. Релігієзнавча експертиза: сутність і її особливості / Л. О. Майданевич // Українське релігієзнавство. – 2011. – № 59. – С. 155–163.

8. Майданевич Л. О. Релігієзнавча експертиза: сутність та особливості проведення : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.11 / Майданевич Леонід Олександрович ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К. : [б. в.], 2015. – 221 с.

9. Майданевич Л. О. Релігієзнавча експертиза як феномен релігійно-правової свідомості / Л. О. Майданевич // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри». До 55-річчя кафедри релігієзнавства. 22 вересня 2014 р. / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2014. – С. 91–94.

10. Майданевич Л. О. Сутність релігієзнавчої експертизи / Л. О. Майданевич // Zbiór raportów naukowych «Wpływ badań naukowych», Bydgoszcz, 28–30 kwiecień 2013 rok. – Bydgoszcz : Wydawca : Sp. z o.o. «Diamond trading tour», 2013. – Str. 57–64.

11. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права [Електронний ресурс] : Резолюція Генеральної Асамблеї Організації Об'єднаних Націй від 16.12.1966 р. / Док. ООН A/RES/2200 A (XXI) ; Міжнародний пакт ратифіковано Указом Президії Верховної Ради Української РСР № 2148-VІІІ (2148-08)

від 19.10.1973 р. – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_043 (вільний ; назва з екрану).

12. Основи методології та організації наукового дослідження : [навч. посіб. для студентів, курсантів, аспірантів і ад'юнктів] / за ред. А. Є. Конверського. – К. : Центр учбової літератури, 2010. – 352 с.

13. Практичне релігієзнавство : [колективна монографія] / За редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. – К. : Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – 315 с.

14. Предко О. І. Методологічні аспекти релігійної безпеки // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2020. – №2(16). – С.94-95.

15. Предко О. І. Психологія релігії : [підручник] / О. І. Предко. – К.: Академвидав, 2008. – 344 с.

16. Предко О. І. Психологія релігії // Велика українська енциклопедія. – [https://vue.gov.ua/Психологія релігії](https://vue.gov.ua/Психологія_релігії) (дата звернення: 10.10.2021).

17. Предко О. І. Релігійний досвід // Велика українська енциклопедія. – <https://vue.gov.ua/Релігійнийдосвід> (дата звернення: 10.10.2021).

18. Про свободу совісті та релігійні організації [Електронний ресурс] : закон України від 23 квітня 1991 року № 987-ХІІ / (Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, N 25, ст. 283) ; [поточна редакція від 31.01.2019р.]. – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12> (вільний ; назва з екрану).

19. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин : Інформаційні матеріали до Круглого столу [«Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?»], (Київ, 22 квітня 2013р.) / Український центр економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова. – К. : Центр Разумкова, 2013. – 76 с.

20. Филипович Л. Експертна діяльність українських релігієзнавців: методологічні засади і набутий досвід /

Л. Филипович // Релігійна свобода: Свобода буття релігії в сучасному соціумі : [науковий щорічник] / За заг. ред. д.філос.н. А. Колодного. – 2012–2013. – №17–18. – К. : [б.в.], 2013. – С. 137–143.

21. Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства / В. М. Шевченко. – К. : Наук. думка, 2004. – 560 с.

22. Шляхтун П. П. Конституційне право : [словник термінів] / П. П. Шляхтун. – К. : Либідь, 2005. – 568 с.

23. Яблоков И. Н. Религиоведение : [учебное пособие, учебный словарь-минимум по религиоведению] / И. Н. Яблоков. – М. : Гардика, 2002. – 536 с.

24. Illegal activities of sects [Electronic resource]: Recommendation 1412 Parliamentary Assembly of the Council of Europe (on 22 June 1999). – <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=16713&lang=en> (дата звернення: 10.10.2021).

25. Kharkovshchenko Y., Predko O., Turenko V. Pandemic as a Challenge for Future of Humanity:Philosophical and Religious Studies Aspects. Future Human Image. – 2020. – Vol. 14. – P. 13-20. – <https://doi.org/10.29202/fhi/14/2> (дата звернення: 10.10.2021).

26. Kharkovshchenko Y. Sophia discourse from antiquity to Christianity// STUDIA WARMIŃSKIE - THE STUDIES OF WARMIA. – 2019. – №55. – P. 146-160.

27. Predko O. I. Religious faith: existential-anthropological meanings / O. I. Predko // ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH. – 2019. – № 16. – P. 33-42.

28. Predko O., Predko D. Religious Security as a Factor in Countering the Coronavirus Pandemic in Ukraine. // 6th International Symposium on Humanities and Religious Studies «Change, Continuity, and Sustainability in the Axis of Morality and Conscience in Extraordinary Periods» (22-23 May 2021). –P. 30-33.

29. Predko O., Predko D. Worldview essence and cosmic connotations of religious feelings//Philosophy and Cosmology. – 2020. –Vol. 25. – P. 131-139.

Література до третього розділу

1. Августин Бл. Энхиридион Лаврентию или о вере, надежде и любви // Энхиридион или о вере, надежде и любви. Киев: «УЦИММ – ПРЕСС» - «ИСА», 1996. С. 290-349.
2. Антонов К. М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2009. №4. С.90-102.
3. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Київ:, Українське біблейне товариство. 2002. 1159 с.
4. Бутру Э. Наука и религия в современной философии. Санкт-Петербург: «Шиповник», 1910. 360 с.
5. Варій М. Й. Загальна психологія: підручник. 3-тє вид. Київ: Центр учб. л-ри, 2009. – 1007 с.
6. Вышеславцев Б. Внушение и религия // Путь. Орган русской религиозной мысли. – апрель, 1930. №21. С.63-75.
7. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. Москва: Республика, 1994. 368 с.
8. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1993. 418 с.
9. Єсип М. З. Релігійні уявлення віруючих з різними копінг-стратегіями: автореф. дис. ... канд. психол. наук : 19.00.01 / Єсип Мар'яна Зіновіївна ; Ін-т соц. та політ. психології НАПН України. Київ, 2012. 19 с.
10. Зенько Ю. М. Чувства, чувствовання, емоції. URL: https://www.xpa-spb.ru/Zenko-Yurij-Mihajlovich/osnovy-hristianskoj-antropologii/basic.html#_Toc159175050 (дата звернення: 11.07.2021).
11. Золотухин В. В. Философия религии в. Де ветте: религиозное чувство и пути его постижения. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2019. №86. С. 65-80. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturI201986.65-80>
12. Касавина Н. А. Экзистенциальный опыт: переживание пути и становление структуры // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 63-72.

13. Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. URL: <https://falaq.ru/quran/krac/> (дата звернення: 19.11.2021).
14. Кьеркегор С. Страх и трепет. Москва: Республика, 1993. 383 с.
15. Малевич Т. В. Нейротеология: теории религии и наука о мозге // Религиоведческие исследования. 2012. №1-2 (7-8). С. 62-83.
16. Малкова Е. Е. Тревожность и развитие личности: монография. Санкт-Петербург: Изд-во РГПУ им.И.А.Герцена, 2013. 268 с.
17. Назаретян А. П. Терроризм, религия и задачи современного воспитания // Общественные науки и современность. 2011. № 4. С. 141-144.
18. Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 9. С. 656-668.
19. Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 10. С. 746-756.
20. Никитин М. П. Религиозное чувство как исцеляющий фактор // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1904. № 2. С. 100-108.
21. Переверзнев И. П. Значение религиозного чувства для мысли и нравственной деятельности человека. (Психологические наброски) // Христианское Чтение. 1899. № 10. С. 675-696.
22. Предко Д. Е. Религиозное чувство: структурированность и особенности URL: http://lomonosov-msu.ru/uploaded/2200/2200_70132_52bffb.pdf (дата звернення: 19.11.2021).
23. Предко Д. Е. Религиозные чувства в осмыслении Вильяма Джемса // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2015. №1(103). С. 37 – 41.
24. Предко Д. Є. Концептуалізація феномена почуття у контексті психологічного дискурсу // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія: Психологічні науки. 2017. Т. 2. Вип.2. С. 81-86.

25. Предко Д. Є. Осмислення релігійних почуттів у контексті природничо-наукових досліджень // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2015. № 1(3). С. 13-17.
26. Предко Д. Є. Почуття як складова релігієзнавчої концепції З. Фрейда // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. 2014. Вип. 24. С. 70-77.
27. Предко Д. Є. Прояви релігійних почуттів: релігієзнавчий аспект // Гілея: науковий вісник. 2015. Вип.94 (3). С. 203-206.
28. Предко Д. Є. Релігійне почуття: сутнісні характеристики та функціональність // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. 2012. Випуск 13. С. 118-127.
29. Предко Д. Є. Релігійні почуття як презентація духовності: український контекст // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2015. № 2(4). С. 54-57.
30. Предко Д. Є. Релігійні почуття: сенсожиттєвий потенціал // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2013. №4(114). С.45 - 48.
31. Предко Д. Є. Релігійні почуття: сутність та особливості прояву [Монографія]. Київ: ВАДЕКС, 2018. 156 с.
32. Предко Д. Є. Специфічні особливості релігійних почуттів // Вісник Черкаського університету. Серія філософія. 2015. №11 (344). С. 23-30.
33. Предко О. І. Психологія релігії. Підручник. Київ: Академвидав, 2008. 344 с.
34. Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості // Вісник Київського національного університету. Філософія. Політологія. 2012. №109. С. 26-30.
35. Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. URL: http://www.hesychasm.ru/library/max/max_gl.htm (дата звернення: 19.11.2021).
36. Рассел Б. Почему я не христианин. URL: <http://mag.org.ua/libtxt/print127-4.html> (дата звернення: 19.11.2021). – Назва з екрану.
37. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. Санкт-Петербург: Питер, 2001. 720 с.

38. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. Москва: Изд-во АН СССР, 1957. 328 с.
39. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Твори: У 2 т. Т. 1. Київ: Обереги, 1994. С. 150-195.
40. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с.
41. Угринович Д. М. Психология религии. Москва: Политиздат, 1986. 352 с.
42. Фрейд З. Вступ до психоаналізу. Київ: Основи, 1998. 709 с.
43. Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. Москва: «Издат-во АСТ-ЛТД», 1998. С. 171-282.
44. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. В. В. Библихина. Москва, Ad Marginem, 1997. 461 с.
45. Чистяков Г. Религиозное чувство как психологический феномен URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Article/Chist_RelChuvstv.php (дата звернення: 19.11.2021).
46. Чудинов С. И. Фатализм мусульманского мировоззрения в преломлении сознания террориста-смертника // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2009. №4. С.144-155.
47. Шелер М. Ordo amoris. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000166/index.shtml> (дата звернення: 19.11.2021).
48. Шелер М. Положения человека в космосе // Избранные произведения / Под ред. Денежкина А.В. Москва: Гнозис, 1994. С. 31—95.
49. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Москва-Киев: «REFG-book» - «ИСА», 1994. 432 с.
50. Эдвардс Д. Религиозные чувства. Пенза: Откровение, 2009. – 437 с. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/627/Edwards> (дата звернення: 19.11.2021).
51. Юрьева Л. М. История. Культура. Психические и поведенческие расстройства. Киев: Сфера, 2002. 304 с.

52. Яхьяев М. Я. Специфика религиозного фанатизма // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2006. №3. С.143-152.
53. Яхьяев М. Я. Феномен религиозного фанатизма. Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2006. 231с.
54. American Piety in the 21st Century: New Insights to the Depth and Complexity of Religion in the US. Baylor university: 2006. 54 p.
55. Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure / Peter C. Hill, Kenneth I. Pargament, Ralph W. Hood and others. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1468-5914.00119> (дата звернення: 19.11.2021).
56. Dixon T. From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 300 p.
57. Freud S. Hemmung, Symptom und Angst. *Internationaler Psychoanalytischer Verlag Leipzig Wien Zurich*, 1926. 144 s.
58. Gripentrog S. Mapping the Boundaries between Science and Religion // *Medicine-religion-spirituality*. Bielefeld: transcript-Verlag, 2018. P. 241-272.
59. Hood Ralph W. The psychology of religion: an empirical approach / Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill, and Bernard Spilka. 4th ed. New York: The Guilford Press, 2009. 636 p.
60. Ngo T. D., Mashkin N. A., Zakharova V. L., Popova O. V., Lutskovskaia L. Religious feeling and authenticity: Dialogues between William James and Bernard Lonergan. *XLinguae*. 2021. №14(3). P. 67-74. DOI: <https://doi.org/10.18355/xl.2021.14.03.07>
61. Paloutzian R. F., Richardson R. F., James T., Rambo L. R. Religious Conversion and Personality Change. Режим доступу: https://www.researchgate.net/publication/227631107_Religious_Conversion_and_Personality_Change (дата звернення: 19.11.2021).
62. Predko O., Predko D. Worldview Essence and Cosmic Connotations of Religious Feelings Philosophy and Cosmology. 2020. Volume 25. P. 131-139. DOI: <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/25/11>

63. Rizzuto A. M. Object relations and the formation of the image of God // *British Journal of Medical Psychology*. 1974. № 47(1). P. 83-99.
64. Rotter J. Internal Versus External Control of Reinforcement URL: <http://www.changingstates.co.uk/tutorials/02-PG-Cert-Dip/Locus%20of%20control/Rotter1990.pdf> (дата звернення: 19.02.2021).
65. Scheler M. *Vom ewigen im Menschen*. Leipzig, 1921. 725 s.
66. Starbuck E.D. *The psychology of religion*. New York, 1908. 370 p.
67. Ural Ya., Berg A. L. From religious emotions to affects: historical and theoretical reflections on injury to feeling, self and religion. *Culture and Religion*. 2019. DOI: <https://doi.org/10.1080/14755610.2019.1603168>
68. Van Cappellen P., Saroglou V. Awe activates religious and spiritual feelings and behavioral intentions. *Psychology of Religion and Spirituality*. 2012. №4(3). P. 223-236. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0025986>

Література до четвертого розділу

1. Академічне релігієзнавство: Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного. Київ : Світ знань, 2000. 862 с.
2. Бабій М. В с т у п. Функціональність релігії // Функціональність релігії: український контекст. Монографія. За ред. професорів А.Колодного та Л.Филипович. Київ : УАР, 2017. С. 6-16.
3. Біблія або Книги святого письма старого і нового завіту: Із мови давньоєвр. та грецької на укр. наново перекл. Київ : Бібл. т-во, 1995. 957 с.
4. Борейко Ю. Повсякденність українського православного вірянина : монографія. Луцьк : Вежа-Друк, 2016. 380 с.
5. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Пер. з нім. О.Погорілий. Київ : Основи, 1994. 261 с.

6. Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви: Монографія. Київ-Хмельницький, 2004. 340 с.
7. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії / Пер. з англ. І.Гарник. Київ : Основа, 1996. 269 с.
8. Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен. Київ : Наукова думка, 1974. 263 с.
9. Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. Москва : Аспект Пресс, 1996. С. 111-145.
10. Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. Київ : Світ знань, 1999. 52 с.
11. Конфесійна та церковна належність громадян України (січень 2020р. соціологія). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/konfesiina-ta-tserkovna-nalezhnist-gromadian-ukrainy-sichen-2020r>
12. Лоусон Т. Религии Африки. Традиции в развитии // Религиозные традиции мира. В двух томах. Т. 1. // Пер. с англ. Москва : КРОН-ПРЕСС, 1996. С. 27-104.
13. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Офіційний сайт Московського патріархату. URL: <http://www.patriarchia.ru/ua/>.
14. Папська рада «Справедливість і мир». Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ : Кайрос, 2008. С. 250-251. 549 с.
15. Процюк Р. Соціальна доктрина православ'я і становлення громадянського суспільства в Україні // Грані. 2015.№ 3 (119). С. 125–13.
16. Пролеєв С.В. Духовность и бытие человека // АН Украины: Институт философии; Отв. ред. Е.К. Быстрицкий. Киев : Наукова думка, 1991. 108 с.
17. Український церковний вісник «Помісна Церква» URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/vyjshlo-drukrom-shhe-odne-ofitsijne-vydannya-ukrayinskyj-tserkovnyj-visnyk-pomisna-tserkva/>
18. Филипович Л.О. Трансформація функціональності релігії в сучасну добу: причини і наслідки // Функціональність

релігії: український контекст. Монографія. За ред. професорів А.Колодного та Л.Филипович. Київ : УАР, 2017. С. 61-67.

19. Функціональність релігії: український контекст. Монографія. За ред. професорів А.Колодного та Л.Филипович. Київ : УАР, 2017. 339 с.

ЧАСТИНА II. РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ

Література до першого розділу

1. Аверинцев С. С. Слово Божие и слово человеческое / С. С. Аверинцев // Софія – Логос : словник / С. С. Аверинцев. – Київ : Дух і Літера, 1999. – С. 382–391.
2. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин. – Москва : Республика, 1992. – С. 25–165.
3. Алмонд Г. А. Гражданская культура : политические установки и демократия в пяти странах / Г. Алмонд, С. Верба ; пер. с англ. Е. Генделя. – Москва : Мысль, 2014. – 500 с.
4. Анфилатов В. С. Системный анализ в управлении : учеб. пособ. / В. С. Анфилатов и др. ; под ред. А. А. Емельянова. – Москва : Финансы и статистика, 2002. – 368 с.
5. Арестова О. Н. О соотношении физических и смысловых параметров коммуникативного пространства / О. Н. Арестова, И. А. Пахомов // Вопр. психологии. – 2002. – № 2. – С. 112–123.
6. Баскакова Т. А. Модели религиозного развития древних ближневосточных обществ / Т. А. Баскакова // Вест. древней истории. — 1999. – № 2. – С. 3–30.
7. Батай Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай. – Санкт-Петербург : Мифрил, 1997. – 336 с.
8. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – Москва : Academia-Центр ; Медиум, 1995. – 323 с.
9. Бердяев Н. А. Самопознание / Н. А. Бердяев. – Москва : Правда, 1991. – 336 с.
10. Большой толковый психологический словарь : в 2 т. Т. 1–2. – Москва, 2000. – Т. 1. – 592 с. ; Т. 2. – 560 с.
11. Боэций «Утешение философией» и другие трактаты / Боэций. – Москва : Наука, 1990. – 414 с. – (Памятники философской мысли).
12. Вейль С. А. Укоренение. Письмо клирику / С. А. Вейль. – Киев : Дух и літера, 2000. – С. 34–57.

13. Вергелес К. М. Антропологічні виміри православ'я : методологія дослідження, сутність та смисли : монографія / К. М. Вергелес. – Вінниця, 2017. – 300 с.
14. Вергелес К. М. Православ'я в соціокультурному просторі інформаційного суспільства / К. М. Вергелес // Вісн. Київ. нац. авіаційн. ун-ту : зб. наук. пр. – Київ. – 2015. – № 2 (22). – С. 115–118.
15. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1925. – № 1. – С. 79–98.
16. Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии / А. Гелен // Личность. Культура. Общество / пер. А. Н. Портнова. – 2007. – Вып. 3 – (37). – С. 37–51.
17. Грейтхойзен Б. Между человеком и человеком [Электронный ресурс] / Б. Грейтхойзен // Моя библиотека : офиц. сайт. – Электрон. текст. данные. – Режим доступа: <http://www.mybiblioteka.su/5-81573.html> (дата обращения: 1.11.2018), свободный. – Название с экрана.
18. Григорий Нисский. О молитве / Григорий Нисский. – МОСКВА : Изд-во Москов. подворья Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 108 с.
19. Григорий Нисский. Об устройении человека / Григорий Нисский. – Санкт-Петербург : Аксиома, 1995. – 176 с.
20. Григорий Нисский. Избранные творения / Григорий Нисский. – Изд-во Сретен. монастыря, 2014. – 384 с.
21. Дворецкая М. Я. Святоотеческая психология : учеб. пособие / М. Я. Дворецкая. – 3-е изд., испр. и доп. – Санкт-Петербург : Рус. Симфония, 2005. – С. 34–90.
22. Дзюба І. М. Спогади і роздуми на фінішній прямій / І. М. Дзюба ; вступ. ст. М. Г. Жулинського. – Київ : Криниця, 2008. – 928 с.
23. Дюркгейм Є. Представления индивидуальные и представления коллективные / Є. Дюркгейм. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – Москва : Канон, 1995. – С. 5–140.
24. Дюркгейм Є. Элементарные формы религиозной жизни / Є. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – Москва : Канон+, 1998. – С. 175–231.

25. Жаловага А. С. Християнська мораль, віра, психологія : точки перетину [Електронний ресурс] / А. С. Жаловага // Studentam.net.ua : офіц. сайт. – Електрон. текст. дані – Режим доступу: studentam.net.ua/content/view/7298/97 (дата звернення: 1.11.2018), вільний. – Назва з екрана.
26. Жиртуєва Н. С. Модифікації містичного досвіду в релігійних традиціях світу : монографія / Н. С. Жиртуєва. – Херсон : Вид-во ХДМІ, 2009. – 327 с.
27. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский : в 2 т. Т. 2, Ч. 2. – Санкт-Петербург : Акад. проект, 2001. – С. 105–257.
28. Зиммель Г. Избранное. Философия культуры / Г. Зиммель. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманит. инициатив, 2013. – 432 с.
29. Иоанн Златоуст. Произведения [Электронный ресурс] / Иоанн Златоуст // Predanie.ru : офіц. сайт. – Електрон. текст. дані. – Режим доступу: <https://predanie.ru/ioann-zlatoust-svyatitel/o-svyaschenstve-i-drugie-slova/chitat/> (дата обращения: 1.11.2018), свободный.
30. Каюа Р. Людина та сакральне / Р. Каюа. – Київ : Ваклер, 2003. – 256 с.
31. Киприан (Керн), архим. Патрология / Киприан (Керн). – Киев : Изд-во им. Св. Льва, папы Римского, 2003. – 304 с.
32. Кондратьев Н. Д. Основные проблемы экономической статики и динамики. Предварительный эскиз / Н. Д. Кондратьев. – Москва : Наука, 1991. – С. 535–561.
33. Конотоп Л. Г. Громадянське суспільство : іст.-філос. і релігієзнав. аспекти його осмислення / Л. Г. Конотоп // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. – Київ : ВІП, 2004. – С. 32–45.
34. Конотоп Л. Г. Історія слов'янської релігійної філософії : головні особливості та динаміка руху ідей : навч. посіб. / Л. Г. Конотоп, З. В. Швед. – Київ : Літера ЛТД, 2006. – 320 с.
35. Кримський С.Б. Заклики духовності ХХІ століття : [з циклу щоріч. пам'ятних лекцій ім. А. Оленської-Петришин, 2002 р.] / С. Б. Кримський. – Київ : КМ Академія, 2003. – 32 с.
36. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – Київ : Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.

37. Кримський С. Б. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. В. Павленко. – Київ : Фенікс, 2007. – 316 с.
38. Кудрявцев-Платонов В. Д. Введение в философию. / В. Д. Кудрявцев-Платонов. – Москва : Типогр. М. Г. Волчанинова, 1890. – 66 с.
39. Кураев А. В. О вере и знании – без антиномий / А. В. Кураев // Вопр. философии. – 1992. – № 7 – С. 45–63.
40. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / Дж. Кэмпбелл ; пер. с англ. А. П. Хомик. – Киев ; Москва : Ваклер ; Рефл-бук ; АСТ, 1997. – 384 с. – (Созвездие мудрости (Astrum Sapientiae)).
41. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – Москва : СЭИ, 1991. – 149 с.
42. Лотман Ю. М. Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция [Электронный ресурс] / Ю. М. Лотман. – Электрон. текст. Данные. – Режим доступа: <http://www.philology.ru/literature2/lotman-92.htm> (дата обращения: 1.11.2018), свободный.
43. Лубський В. Історія релігій : навч. посіб. / В. Лубський, В. Козленко, М. Лубська та ін. – Київ : Тандем, 2002. – 640 с.
44. Мамардашвілі М. К. Картезіанські роздуми / М. К. Мамардашвілі. – Київ : Стилос, 2000. – 309 с.
45. Манхейм К. Христианские ценности и изменения социальной среды / Карл Манхейм // Обществ. науки и современность. – 1993. – № 5. – С. 180–191.
46. Манхейм К. Человек и общество в эпоху преобразований / Карл Манхейм // Диагноз нашего времени : пер. с нем. и англ. – Москва : Юристъ, 1994. – 693 с.
47. Манхейм К. Консервативная мысль / Карл Манхейм . Диагноз нашего времени / пер. с нем. и англ. – Москва : Юристъ, 1994. – 693 с.
48. Мейс Дж. Україна: матеріалізація привидів / Дж. Мейс. – Київ : Кліо, 2016. – 688 с.
49. Мень А. История религии : учеб. пособие : в 2 кн. Кн. 1 : В поисках Пути, Истины и Жизни / А. Мень. – Москва : ФОРУМ-ИНФРА-М, 1997. – 216 с.
50. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье. – Москва : Республика, 1999. – 559 с. – (Мыслители XX века).

51. Пивоваров Д. В. *Философия религии* / Д. В. Пивоваров. – Москва : Академ. Проект ; Екатеринбург : Делов. кн., 2006. – 640с. – (Gaudeamus).
52. Соловьев В. С. *Оправдание добра* / В. С. Соловьев // Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. – Москва, 1988. – Т. 1. – С. 47–548.
53. Соловьев В. С. *София. Начала вселенского учения* / В. С. Соловьев // Логос. – 1997. – № 3. – С. 171–199 ; №4. – С. 275–296 ; №5. – С. 145–168.
54. Сорокин П. А. *Социальная и культурная мобильность* / П. А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. – Москва : Политиздат, 1992. – С. 297–424.
55. *Социологическая энциклопедия* : в 2 т. / Национальный общественно-научный фонд ; руководитель науч. проекта Г. Ю. Семигин ; гл. ред. В. Н. Иванов. – Москва : Мысль, 2003. – С. 701 [863 с.]
56. Тареев М. М. *Христианская философия* / М. М. Тареев. – Петроград : Типогр. Издат. Комис. Моск. Совета Солд. Деп., 1917. – С. 54–111.
57. Фомічова В. М. *Інтерсуб'єктивна реальність : препрезентація соціально-релігійних аспектів у свідомості людини* / В. М. Фомічова : монографія. – Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – 383 с.
58. Франк С. Л. *Смысл жизни* / С. Л. Франк // Духовные основы жизни. – Москва : Правда, 1992. – С. 147–216.
59. Фромм Э. *Человек для себя : Исследование психологических проблем этики* / Э. Фромм. – Минск : Коллегиум, 1992. – 253 с.
60. Хайдеггер М. *Положение об основании* / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. – 292 с.
61. Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций* / С. Хантингтон. – Москва : Изд-во АСТ, 2003. – 603, [5] с.
62. Харьковщенко Є. А. *Софійність київського християнства* / Є. А. Харьковщенко. – Київ : Наук. думка, 2003. – 223 с.
63. Хомяков А. С. *Хомяков и Гоголь [Электронный ресурс] : церковь одна* / А. С. Хомяков. – Электрон. текст. данные. –

Режим доступа: <http://www.ioannp.ru/publications/419757> (дата обращения: 12.11.2018), свободный. – Название с экрана.

64. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирующим : монологи / Ф. Шлейермахер. – Москва ; Киев : REFL-book ; ИСА, 1994. – 432 с.

65. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; [пер. с нем.]. – Москва : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX в.).

66. Hawking, Stephen W. A Brief History of Time. From Big Bang to Black Holes / Stephen W. Hawking. – Introduction by C. Sagan. – London : Transworld Publishers LTD, 1988. – P. 34–187.

67. Hengstenberg H.-E. Evolution und Schoepfung / H.-E. Hengstenberg. – Munchen : WSPC, 1969. – P. 171–244.

68. Kellenberger J. Inter-religious Models and Criteria / J. Kellenberger. – St. Martin's and Macmillan, 1993. – 232 p.

69. Marquard O. Individuum und Gewaltenteilung / O. Marquard. – Stuttgart : Reclam, 2004. – P. 24–56.

70. Sorel Di Georgio. Quaderni del carceri. Torino : Giulio Einaudi editore, 1975 / Di Georgio Sorel // Antonio Gramsci. – Quaderno 4 (XIII), § 31. – P. 447–451.

71. Waardenburg J.-J. «Leben verlieren» oder «Leben gewinnen» als Alternative in prophetischen Religionen / J.-J. Waardenburg // Leben und Tod in den Religionen, Symbol und Wirklichkeit/ Hrsg. von G.Stephenson. – Darmstadt : Wiss.Buchgessellsch., 1985. – P. 34–78.

Література до другого розділу

1. Бадью А.. Манифест философии; сост. и пер. с фр. Е. В. Лапицкого. Санкт-Петербург: Machina, 2003. 184 с.

2. Борейко Ю. Г. Інтерпретація культурної події в умовах соціальних змін: український вимір. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв : наук. журнал. 2020. № 1. С. 3–7.

3. Борейко Ю. Г. Первинна громада сучасного українського православ'я як форма церковної соціальності. Українське релігієзнавство. 2014. № 69. С. 22-33.

4. Борейко Ю. Г. Повсякденність українського православного вірянина. Монографія. Луцьк: Вежа-Друк, 2016. 380 с.
5. Борейко Ю. Г. Православна церква України на перетині суспільних наративів: конфлікт інтерпретацій. Українське релігієзнавство. 2020. № 91. С. 110–126.
6. Борейко Ю. Г. Соціокультурна детермінанта феномена символічного насильства. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2020. № 1 (15). С. 5–8.
7. Бурдые П. Начала. Chses dites; пер. с франц. Н. А. Шматко. Москва: Sosio Logos, 1994. 285 с.
8. Бурдые П. Практический смысл; пер. с франц. Общ. ред. и послесл. Н. А. Шматко. Москва: ИЭС; Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 562 с.
9. Бурдые П. Символическое пространство и символическая власть. THESIS. 1993. Вып. 2. С. 137-150.
10. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики; сост. и общ. пер. с фр. и послесл. Н. А. Шматко. Ч. 1. Санкт-Петербург: Алетейя, 2007. 567 с.
11. Бурдые П. Структуры, габитус, практика. с франц. Н. А. Шматко. Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. Вып. 2. С. 40-58.
12. Бурдые П., Пассерон, Ж.-К. Воспроизводство: элементы теории системы образования; пер. с франц. Н. А. Шматко. Москва: Просвещение, 2007. 267 с.
13. Військові капелани у проєкті «Наші захисники». Режим доступу: http://volyn-kray-mus.at.ua/news/vijskovi_kapelani_u_proekti_nashi_zakhisniki/.
14. Вірян ПЦУ вдвічі більше за вірян УПЦ МП – опитування. Режим доступу: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-57736231>.
15. Вплив Церкви на соціальне виховання дітей. Соціальне служіння у Недільних школах. Режим доступу: <http://rivne-cerkva.rv.ua/news/4658-vplyv-tserkvy-na-sotsialne-vykhovannia-ditei-sotsialne-sluzhinnia-u-nedilnykh-shkolakh.html>.
16. Впровадження професійного капеланства в охороні здоров'я України. Режим доступу: <https://eleos.com.ua/https-eleos-com-ua-p-8349/>.

17. Грецький богослов: ПЦУ – псевдоцерковне і злякисне утворення. Режим доступу: <https://spzh.news/ua/news/67281-grecheskij-bogoslov-pcu--psevdocerkovnoje-i-zlokachestvennoje-obrazovanije>.

18. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби иновый интернационализм ; пер. Б. Скуратова; под общ. ред. Д. Новикова. Москва: Logos-altera; издательство «Esse homo», 2006. 256 с.

19. Друга річниця ПЦУ: Що встигли зробити і які плани на найближчі роки? Режим доступу: https://lb.ua/society/2020/12/16/473181_druga_richnitsya_ptsu_shcho_vstigli_zrobiti.html.

20. Eleos в Україні. Режим доступу: <https://eleos.com.ua/pro-nas/eleos-v-ukraini/>.

21. Епіфаній: ультиматум Філарета – це приниження мене як предстоятеля. Режим доступу: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-48284541>.

22. «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви». Режим доступу: <https://diaconia.com.ua/wp-content/uploads/2020/06/FOR-THE-LIFE-OF-THE-WORLD-Toward-a-Social-Ethos-of-the-Orthodox-Church.pdf>.

23. Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні станом на 1 січня 2021 року. Режим доступу: <https://dessa.gov.ua/statistics-2020/>.

24. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2021 року. Режим доступу: <https://dessa.gov.ua/statistics-2020/>.

25. Інституційні процеси конфесійного життя світу й України. Колективна монографія. За редакцією професора А. Колодного. Київ: УАР, 2015. 384 с.

26. Карнейро Р. Культурный процесс; пер. с англ. П. Резвых. Антология исследований культуры: в 3 т. Т. 1. Интерпретация культуры. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. С. 421-438.

27. Керівництво батальйону «Айдар» подякувало Вінницькій єпархії за допомогу. Режим доступу: <https://orthodox.vinnica.ua/ru/novini/novini-eparhii/826.html>.

28. Костенко Н. У стані «emergency»: культурні ефекти. Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 2016. № 4. С. 102-118.

29. Мінливості культури: соціологічні проєкції. За ред. Н. Костенко. Київ: Інститут соціології НАН України, 2015. 440 с.

30. Наказ Міністерства культури та інформаційної політики України від 14.04.2020 року № 1657 «Про річну статистичну звітність з питань державно-конфесійних відносин в Україні за 2019 рік (релігійні організації)». Режим доступу: <https://mkp.gov.ua/ru/documents/202.html>.

31. Нове загострення між Філаретом та Епіфанієм: битва за київські храми. Режим доступу: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-48451254>.

32. Перша річниця ПЦУ: що змінилося після отримання Томосу. Режим доступу: <https://www.rbc.ua/ukr/news/pervaaya-godovshchina-ptsu-izmenilos-polucheniya-1576249985.html>.

33. Покарання Філарета: ПЦУ позбавила «патріарха» Київської єпархії й храмів. Режим доступу: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-48741409>.

34. ПЦУ відкрила притулок для жертв домашнього насильства за підтримки Фонду. Режим доступу: <https://www.irf.ua/pczu-vidkryla-prytulok-dlya-zhertv-domashnogo-nasylstva-za-pidtrymky-fondu/>.

35. ПЦУ – єдина канонічна Православна церква в Україні, – патріарх Варфоломій. Режим доступу: <https://brovary.net.ua/ptsu-yedyna-kanonichna-pravoslavna-tser/>

36. Рікер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике; пер. с фр. вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. Москва: Академический Проект, 2008. 697 с.

37. Рікер П. Історія та істина; пер. з франц. В.І. Шовкуна. Київ: КМ Academia Пульсари, 2001. 393 с.

38. Саган О. Н. Православна Церква України: конституювання та перспективи розвитку. Київ : ТОВ «Софія-А» ЛТД, 2019. 103 с.

39. Священнослужителі зможуть вакцинуватися на 2-му етапі згальнонаціональної кампанії з вакцинації. Режим доступу:

<https://diaconia.com.ua/svyashhennosluzhyteli-zmozhut-vakczynuvatysya-na-2-mu-etapi-zagalnonaczialnoyi-kampaniyi-z-vakczynacziyi/>.

40. Стан сингулярності: соціальні структури, ситуації, повсякденні практики : за ред. С. Макеєва і С. Оксамитної. Київ: НаУКМА, 2017. 180 с.

41. Токман В. В. Соціально значуща діяльність релігійних організацій України під час карантину. Режим доступу: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2020-07/relegiyni-organizatsii-covid.pdf>.

42. Томос про автокефалію українського православ'я: значення і виклики. Режим доступу: <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/tomos-pro-avtokefaliyu-ukrainskogo-pravoslavlya-znachennya-i>.

43. Управління соціального служіння та благодійності провело семінар про душпастирську роботу в пенітенціарних установах. Режим доступу: <https://www.pomisna.info/uk/vsinovynu/upravlinnya-sotsialnogo-sluzhinnya-ta-blagodijnosti-provelo-seminar-pro-dushpastyrsku-robotu-v-penitentsiarnyh-ustanovah/>.

44. Філарет зібрав «собор» для відновлення Київського патріархату: хто прийшов. Режим доступу: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-48696943>.

45. Філарет стане главою місії в складі УПЦ (ПЦУ). Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/uk/news/051219-filaret-stane-glavoymisiyi-v-skladiprc-pcu>.

46. Флиер А. Я. Интерпретация смысла истории: событие как культурный артефакт. Знание. Понимание. Умение. 2017. № 4. С. 98-107.

47. Bauman Z., & Bordonni C. State of Crisis. Cambridge: Polity Press, 2014. 164 p.

48. Boreiko Y. G. Event as a transformation of everyday life modus of social being. Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 14. P. 42-49.

49. Walby S. Crisis. Cambridge: Polity Press, 2015. 224 p.

50. Zizek S. Event: A Philosophical Journey Through A Concept. London: Penguin Books LTD, Melville House, 2014. 194 s.

Література до третього розділу

1. Аверинцев С. С. Чудо / С. С. Аверинцев // Философская энциклопедия: В 5 т. – М., Изд-во «Советская энциклопедия», 1970. – Т. 5. – С. 491-492.
2. Августин Аврелій. Сповідь / Пер. з латини Ю.Мушака. Післям. С.Здіорука. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
3. Мак-Грат Алистер. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. – Одесса: „ Богомыслие «, 1998. - 239 с.
4. Армстронг Карен. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. Пер. с англ. – Киев: «София», 2004. – 496 с.
5. Баал-Шем-Тов. Чудеса. Видение необычного в обычном // От сердца к сердцу. - N 45, апрель 2004. – С. 16-17.
6. Барбур Иен. Религия и наука. История и современность. Пер. с англ. – М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 448 с.
7. Бубер Мартин. Я и Ты. Москва: «Высшая школа», 1993. – 175 с.
8. Прот. Булгаков Сергей. О чудесах Евангельских. – 118 с.
9. Васильев Л.С. История религий Востока: Учебное пособие для студентов вузов. – 2-е изд., переизд. и доп. – М.: Высшая школа, 1988. - 416 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 1. Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: «Мысль», 1976. – 532 с. Т. 2. Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. П. П. Гайденок и др. – М.: «Мысль», 1977. – 573 с.
11. Гете И. Фауст // Страдания юного Вертера. Роман в письмах. – М., «Молодая гвардия», 1973. – 400 с.
12. Данте А. Божественная комедия / Пер. с итал. М.Лозинского; Вступ. ст. Б.Кржевского. – Минск: Маст. літ., 1986. – 575 с.
13. Кальвин Жан. Наставление в христианской вере: В 2Т. – М., Изд-во Российского Госуд. Гуманитарного Университета, 1997. Т.1. . – 582 с
14. Кант И.. Религия в пределах только разума. – СПб.,1908. – 414 с.

15. Каспер В. Иисус Христос / Пер. с нем. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 420 с.
16. Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии. – Москва: Мысль, 1989. – 285 с.
17. Кимелёв Ю.А. Философский теизм: типология современных форм. – М.: Наука, 1993. – 128 с.
18. Коллинз К. Джон. Наука и вера. Враги или друзья? Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2005. – 560 с.
19. Корет Эмерих. Основы метафизики / Пер. с нем. – Киев: Тандем, 1998. – 248 с.
20. Кюнг Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия / Пер. с нем. – М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 250 с.
21. Лейбниц Готфрид Вильгельм. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Сочинения в 4 т.: Пер. с франц. Т.4. / Редкол.: Б.Э.Быховский, Г.Г.Майоров, И.С.Нарский и др. Ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В.В.Соколов. – М.: Мысль, 1989. – 554, [2] с., 1 л. Портр.
22. Малиновский Н. Промысел Божий // О Вере и нравственности по учению православной церкви. – М.: Издание Московской Патриархии, 1991. – С. 116-121.
23. Малюк В.і. Наука і Біблія / Гол. ред. Я.Д.Пінчук. – К.: Четверта хвиля, 2006. – 168 с.
24. Можейко М.А. Теургия // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: 1998. – С.712.
25. Назаров В.Н. Введение в теологию: Учебное пособие. – Москва: Гардарики, 2004. – 281 с.
26. Несмелов В.И. Наука о человеке: В 2 т. – Казань, 1994. Т.1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. – 237 с. Т.2. Метафизика жизни и христианское откровение. – 211 с.
27. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. / Пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
28. Пикок А. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии. - Пер. с англ. К. Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.

29. Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г.Богдановой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. – 231 с.
30. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
31. Символ Православной веры // Молитвослов. – К.: Издание Киево-Печерской Лавры, 1992. – 107 с.
32. Спиноза Бенедикт. Богословско-политический трактат / Б.Спиноза; Пер. с лат. Н. Лопаткина. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 381 [3] с.
33. Стеклянный В.Ю. Магия в свете православия // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 18. – СПб., 2007. – С.215-221.
34. Уайтхед А.Н. Религия и наука (Перевод и предисловие А.Н.Красникова) // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. – С.447- 465.
35. Фейербах Людвиг. Сущность христианства // Избранные философские произведения: В 2 т. – Москва, 1955 – Т.2. – 943 с.
36. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. - М., 1995. - 175 с.
37. Цицерон М. Т. О природе богов. – Ревель, 1892. – 47 с.
38. Шохин В.К. Теология: введение в богословские дисциплины. – М.: ИФРАН, 2002. – 95 с.
39. Шполянский Михаил. Чудо. Богословский взгляд и личный опыт. – Москва: Изд-во «Отчий дом», 2003. – 126 с.
40. Юм Давид. Исследование о человеческом познании // Сочинения: в 2 т. – Москва, 1965. Т.2. – 347 с.
41. Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К.: Знання України, 2006. – 214 с.
42. Stange C. Naturgesetz und Wunderglaube/ Carl Stange. – Leipzig , A. Deichert, (c), 1914. – 112 s.

Література до четвертого розділу

1. Абд Аль-Азиз Бин Мухаммад. Что нужно знать о единобожии. СПб, 1997. 115 с.
2. Ал-Балазури Абу ал-Хасан. Китаб футух ал булдан (Книга завоеваний стран). Бейрут, 1983. 620 с.

3. Беленький М.С. Что такое Талмуд: Очерк истории и мировоззрения Талмуда и современный иудаизм. 2-е изд., доп. М.: Наука, 1979. 216 с.
4. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М.: Наука, 1965. 280 с.
5. Бен-Шломо Й. «Введение в философию иудаизма». Тарбут, 1994. 120 с.
6. Бернад Луис. Ислам и Запад. Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея. М.: 2003. 317 с.
7. Большой путеводитель по Библии / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 479 с.
8. Вагабов М.В., Вагабов Н.М. Ислам как мировая религия. Махачкала: Даг.кн.изд., 1999. 288 с.
9. Валянський С., Калюжний Д. По следам Моисея // История. 1997. №3. С. 170 – 175 с.
10. Гаврилюк Т.В. Ідея надприродного в історії та сучасності. За ред. І.Ф. Надольного. К., 2008. 226 с.
11. Герчанівська П.Е. Культурологія: навч. посіб. для дистанційного навчання / П.Е.Герчанівська; за наук. ред. В.І. Панченко. [2-ге вид. випр. і допов.]. К.: Університет „Україна», 2006. 323 с.
12. Иллюстрированная история религии. В 2-х т. / Под ред проф. Д.П. Шантени де ля Соссей. М.: Изд. отд. Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1899. Т. 2. 346 с.
13. Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. 315 с.
14. Інформація про ВРЦіРО URL: <https://vrciro.org.ua/ua/council/info> (дата звернення: 20.10.2021).
15. Исмаїл аль Тахіа. Муххамад (Життєпис Пророка на основі найбільш ранніх джерел) / Пер. з англійської. Ічня: ПП «Формат», 2019. 424 с.
16. Крымский А.Е. История мусульманства. М.; Жуковский: Кучково поле, 2003. 464 с.
17. Массэ А. Ислам. Очерки истории. Пер. с фр.; 3-е изд. М.: Наука, 1982. 191 с.
18. Медведко Л.И., Германович А.В. Именем Аллаха: Политизация ислама и исламизация политики. М.: Политиздат, 1988. 255 с.

19. Мень А., протоиерей. Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. М., 2001. 669 с.
20. Мистическое богословие Восточной Церкви: Пер. с древнегреч/ М.: ООО «Изд. АСТ»; Харьков «Фолио», 2001. 592 с.
21. Муртазин Марат Фахрисламович. Ислам, иудаизм и христианство: истоки и взаимовлияние. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» / СРАВНИТЕЛЬНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ // Журнал Исламоведение. Вып. 3. 2014. С. 6 – 18.
22. Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. Книга Единобожия с комментариями Абдурахмана ас-Саади. М.: БАДР, 2000. 253 с.
23. Неер Андре. Ключи к иудаизму/ Пер. с фр. С. Тартаковской. 3-е изд.: Иерусалим: Амана, 1991. 164 с.
24. Павленко П.Ю. Ісус Христос – постать історії. – Біла Церква: Мустанк, 2002. 347 с.
25. Петрушевский И.П. Ислам в Иране VII – XV вв. Л.: Изд. Ленинг. ун-та, 1966. 400 с.
26. Предко О.І. Духовність: сутність та основні смисли /О. І. Предко //Філософія саду і садівництва в світовій культурі: джерела та новітні інтерпретації: матеріали III міжнародної науково-практичної конференції / М-во освіти і науки України, Уманський НУС [та ін.], За заг. ред. Л. В. Машковської. – Умань: ВПЦ «Візаві», 2019. С.125-132.
27. Рай Раммохан. Дар верующим в единого Бога // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 159 — 168.
28. Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. М.: Политиздат, 1980. 198 с.
29. Слобідський Серафим, протоієрей. Закон Божий. К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2005. 655 с.
30. Сокращенное изложение догматов веры. По учению Православной Церкви. – М., 1999 (за изд. 1870 г.). 353 с.
31. Хазрат Мирза Вашируддин Махмуд Ахмад. Введение в Священный Коран. [Исламабад]: Ислам. Междунар. Изд-во, 1991. 460 с.

32. Хортен М. Религиозные представления современных мусульман // Атеист. 1930. - № 59. С. 87 – 128.
33. Шифман И.Ш. Миф о единобожии или Во что верили евреи? // История. – 1997. - №3. С. 153-169.
34. Яроцький П.Л. Релігієзнавство: Навчальний посібник. К.: Кондор, 2004. 308 с.
35. Goosen G. Brining Churches Together. A Popular Introduction to Ecumenism. Geneva: WCC Publications, 1993. 184 p.
36. Kharkovshchenko, Y. The Conceptualization of Sigma o phi i alpha in Ancient Greek Philosophy: from Earthly to Cosmological // PHILOSOPHY AND COSMOLOGY-FILOSOFIYA I KOSMOLOGIYA. - №23. – 2019. P. 139 – 145.
37. Predko O. I. Religious faith: existential-anthropological meanings / O. I. Predko // ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH. – 2019. – №16. – P. 33-42. DOI: 10.15802/ampr.v0i16.186936
38. The WCC regions — World Council of Churches URL: <https://www.oikoumene.org/member-churches> (дата звернення: 20.10.2021)
39. VanElderen M., Conway M. Introducing the World Council of Churches. – Geneva: WCC Publications, Risk Book Series No. 96, 2001. 198 p.

Наукове видання

Борейко Юрій Григорович, доктор філософських наук, професор;

Вергелес Костянтин Миколайович, доктор філософських наук, професор;

Виговський Леонід Антонович, доктор філософських наук, професор;

Гаврилюк Тетяна Вікторівна, доктор філософських наук, професор;

Гудима Ігор Петрович, доктор філософських наук, професор;

Майданевич Леонід Олександрович, кандидат філософських наук;

Нестерова Марія Іванівна, асп. кафедри релігієзнавства КНУ імені Тараса Шевченка;

Предко Вікторія Володимирівна, доктор філософії в галузі психології;

Предко Денис Єрофейович, кандидат філософських наук;

Предко Олена Іллівна, доктор філософських наук, професор;

Туренко Віталій Едуардович, кандидат філософських наук;

Харьковщенко Євген Анатолійович, доктор філософських наук, професор;

Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві

Підписано до друку 16.11.2021р.

Формат 60x84/16. Папір офсетний.

Друк цифровий. Гарнітура Times New Roman.

Умовних друкованих аркушів 22

Наклад 1000 прим.

Зам.№ 562 від 16.11.2021р.

Видавець ФОП Кушнір Ю.В.

Реєстраційне свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців серія ДК №5909 від 18.09.2017р. Відруковано з оригіналу макету

замовника в ТОВ «Друк плюс»

м. Вінниця, вул. 600-річчя, 25, 21027