

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 2(178). Том 1

КИЇВ – 2023

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 2(178). Том 1. Київ, 2023. 217 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любивий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 7 від 3 жовтня 2023 р.)

Адреса редакції: 01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
e-mail: article@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В. Лях, 2023

© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2023

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2023

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 322

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.1

В. П. Волковський,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу історії філософії України,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
науковий асистент Інституту філософії Чеської Академії наук,
м. Київ, Україна
e-mail: dinginnalu@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

«РУССКИЙ МІР» ЯК СУЧАСНА РОСІЙСЬКА ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ: ПОЛІТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР ДОСЛІДЖЕННЯ *

Розпочавши з різноманітних способів визначення та опису феномена «русского міра» (як ідеології, набору різних ідеологій чи ідеологем, політичних та історичних міфів тощо) автор пропонує застосувати до опису «русского міра» такий концепт, як «російська громадянська релігія». Складність цього опису полягає в низці проблем: множинність висловлювань російських політичних та суспільних діячів, позірна відсутність єдиної догматизованої ідеологічної системи, наявність кількох напрямів, які дискутують між собою (православні, євразійські та інші підходи), небезпідставна підозра в завідомій неправдивості експліцитних політичних суджень (як приклад, декларації «антифашизму» чи «інтернаціоналізму») тощо. Поняття «громадянська релігія» дає можливість уникнути проблем, що пов'язані з поняттями «політична ідеологія» чи «політична релігія», охопити весь російський імажинаріум, вказати на його внутрішню цілісність та історичну тяглість (попри всі локальні і кон'юнктурні відмінності).

Ключові слова: «русский мір», громадянська релігія, російсько-українська війна, політична філософія.

В українській та західній академічній спільноті постійно тривають дискусії на тему, що є «руський мір», як його визначати і досліджувати. В українському суспільстві досі маємо дискусії навіть щодо того, як писати: «руський мір», «руський мир», «російський світ» тощо. В англomовному і глобальному просторі це словосполучення просто перекладається: «Russian World» і похідні. Попри очевидну зручність такого перекладу, його значення нівелюється через явну багатозначність, що вказує на суть цієї доктрини та навіть підтримує і посилює її вплив на академічні і суспільні кола. Ця дискусія точиться як у вузько-академічних, так і в широкому медіа-просторі, що перетворює саму її бібліографію на надзвичайно розлогу та обтяжливу для читача історію. Проте відзначимо: попри позірну несуттєвість (суперечка про слова), вона відображає дуже важливий сутнісний момент – чи приймаємо ми другий догмат сучасної російської громадянської релігії *for granted*, чи все-таки намагаємося його відкинути?

Суперечка про слова пов'язана з більш глибоким теоретичним аспектом: чим є та сукупність ідей, уявлень, образів, що легітимують російську внутрішню і зовнішню політику? Коли ми говоримо про «руський мір» (надалі – РМ), що ми хочемо визначити? Як його визначити – ідеологія, низка ідеологій, політична міфологія, релігія тощо? Серед розмаїтих його визначень можна виокремити умовно вузькі і широкі визначення. Вузькі визначення РМ намагаються його визначити як певний ідеологічний чи геополітичний проєкт, сформульований у межах окремо взятої школи чи напряму, наприклад, проєкт формування нової російської ідентичності після розпаду СРСР у межах Московського методологічного гуртка та гуртку радянсько-російських інтелектуалів, що гуртувалися в 1990-х роках довкола часопису «Иное» [31; 32; 34; 35]. Інші ставлять у центр висловлювання патр. Кирила й отожднюють РМ з проєктом відродження Святої Русі, вважаючи РМ насамперед релігійно-фундаменталістським, православним проєктом [7; 18; 19]. Ширші визначення намагаються описати РМ як більш глобальну політично-філософську чи навіть релігійно-філософську доктрину [13], що включає партикулярні ідеологічні проєкти як свої виміри,

як цілісну доктрину, що легітимує російську сучасну політику. Зокрема, о. Кирил Говорун [8] пізніше відзначає, що доктрина РМ має набагато ширший обсяг і збігається з путінським світоглядом, якому притаманні такі риси, як дуалістичне, гностико-маніхейське ставлення до світу та історії. М. Епштейн визначає РМ як «онтоцид» чи «анти-світ» [6], так само, як С. Асєєв підкреслює це, цитуючи Дугіна [17], що перегукується з визначенням М. Карпівського РМ як «некроімперіалізм або некрофілічний імперіалізм» [27]. Такі критичні формулювання в принципі перекриваються з апологетичними формулюваннями провідного путінського ідеолога В. Суркова, міністра закордонних справ РФ Лаврова чи того таки Путіна, де РМ визначається як зона поширення російської культурної, етнічної, історичної, політичної присутності. Цей «раніше примарний історичний термін.., оснований на спільному походженні, релігії та спадщини», був реформований та просунутий путінським режимом, перетворений на «мракобісну антизахідну мішанку православного догматизму, націоналізму, теорії змови і державного сталінізму» [15].

Саме до цього ширшого визначення схилялися й учасники дослідницької групи молодих учених, що у 2020–2021 рр. також визначали РМ як «феномен постійного тривання політичної влади в регіоні Північної Євразії, який попри всі кризи знову реставрується, ніби «перезапускається», всупереч зміні цивілізаційних орієнтацій, союзницьких альянсів, ідеологічної легітимації та кадрового складу еліт», що спирається на «єдину цілісність, інтегровану єдиним суб'єктом (цілком в межах кантіанського визначення Я як трансцендентальної єдності апперцепції)» [33, с. 11]. Попри всі відмінності ідеологічних підходів та духу часу, в основі будь-якого проєкту, хоч православно-слов'янофільського, хоч соціалістичного, хоч етнонаціоналістичного, лежить ідея Росії, навіть не як народу (етносу) чи нації (політичної самоврядної демократичної спільноти), але держави. Саме тому спробуємо описати російську сучасну політичну свідомість через поняття громадянської релігії [10]. Для початку це вимагає глибокого занурення у методологічні проблеми, пов'язані з таким формулюванням.

*Громадянська релігія як поняття:
Руссо – Еліаде – Парсонс – Бергер – Белла*

Названа п'ятірка основних мислителів, на який спирається наш виклад, не є вичерпною – зрештою, тривала традиція класичного лібералізму, соціологічний підхід Е. Дюркгайма, класики сучасних Nationalism Studies, не кажучи вже про безліч сучасних авторів, від Т. Снайдера, Е. Томпсон, Х. Казанови, Е.Джентіле до М. Поповича чи В. Гараджи, Н. Тумаркін чи Р. Арона перебувала у спектрі нашої дослідницької уваги, частково чи в цілому ця стаття спирається на них. Проте поняття громадянської релігії (*la religion civile*) закладає насамперед Ж.-Ж. Руссо у «Суспільній угоді» (1762), де він обговорює глибинні, моральні, навіть трансцендентальні засади модерного політичного суспільства, Республіки. У розділі VIII він наголошує, що «ніколи не засновувалися держави, підвалину яких не становила б релігія» [29, с. 157]. Згідно з термінологією Х. Казанови, політична спільнота завжди тією чи іншою мірою була спільнотою релігійною, творила свій (квазі)релігійний культ спільноти [26, с. 29]. «Війна політична була також і війною теологічною: межі відання богів, так би мовити, визначалися кордонами націй» [29, с. 153], перемогти ворога означало перемогти його богів, і навпаки: незламність віри в «Бога Ізраїля» свідчила надію на можливість відродження «тіла» цього Бога, самого живого Ізраїля. Тому Руссо розділяє релігію на «релігію громадянина» (культ спільноти, де держава, народ є сакральним, місцем перебування богів – типова антична полісна релігійність), «релігію людини» (абстрактна віра в Єдиного Бога і вічні моральні обов'язки – «істинний теїзм», «чиста віра Євангелія») та «релігія священників» [29, с. 157–158] (як приклад – тибетський буддизм чи християнство, де визначається подвійна підпорядкованість моральній релігійній правді і земному дочасному праву). Руссо вочевидь має перед собою колективну травму Західної Європи – великі релігійні війни і наступний за ними період конфесіоналізації (де *cuius regio, eius religio* перетворився на сполучення релігійної віри і насильницького примусу держави). У цьому його думка прямує в річищі того самого класичного лібералізму від Т. Гоббса та Г. Гроція, Д. Локка

та Ш. Монтеск'є. Християнський дуалізм «градів» (взаємна незалежність релігійного і політичного, розділення політичної і релігійної спільноти) для Руссо є хобою і катастрофою, що призводить до трагічного розділення особистості на громадянина і віруючого, і до перетворення релігійної спільноти на потенційну «п'яту колоду», на внутрішню загрозу потенційних «ворогів Республіки», які можуть повстати проти Республіки, бо їхня лояльність належить умовному Папі, а не Парижу [36]. «Релігія людини» хоч і не «розриває людину», але не має користі для республіки, і навпаки, відриває людей від земного політичного життя, по суті, паралізуючи громадськість (наприклад, творячи пацифістів, тим самим ослаблюючи військову здатність до оборони держави). «Релігія громадянина» хоч і любя Руссо як шанувальнику «античної доблесті», античної *civic virtue*, загрожує деградацію релігії як такої, ритуалізації, «набуваючи винятковості і тиранічності, [вона] робить народ кровожерним і нетерпимим, так що той надихається лише вбивствами і різнею, а знищення будь-кого, хто не приймає його богів, розглядає як святе діяння. Це спричиняє природний стан війни між таким народом та всіма іншими народами, вельми несприятливий для його власної безпеки» [29, с. 159; 37]. Руссо пропонує «громадянське сповідання віри... не як суто релігійні догмати, а як найзагальніші основоположення суспільності [*sentiments de sociabilité* – (по/від)чуття суспільності. – В. В.]» [29, с. 163]. «Догмати громадянської релігії мають бути простими, нечисленними, недвозначно сформульованими» [29, с. 164], вони мають описувати *minimum* *minimum* релігійного життя, торкатися лише «моралі й обов'язків, яких кожен... повинен дотримуватися щодо інших» [29, с. 163]. Це – чотири принципи [29, с. 164]:

- 1) «Існування могутнього, мислячого, добродійного божества, яке усе провидить і усім наділяє»,
- 2) існування посмертного життя, де праведні отримують блаженство, а злочинці – покарання,
- 3) «святість суспільної угоди і законів», тобто святість політичної спільноти (Республіки, «нашої нації-держави») самої по собі;

4) вимога релігійної толерантності, або нетерпимість до нетерпимості, до релігій, які є нетерпимі щодо інших; вимога толерантного ставлення до всіх релігій, які не заперечують вищенаведені три пункти, «якщо їхні догмати ні в чому не суперечать обов'язкам громадянина» [26, с. 165].

Ця концепція Руссо знайшла своє відображення в історії Американської революції і США (що докладно описує Р. Белла).

Маємо ніби два напрями еволюції поняття. Один рухається через соціологію релігії, де основними постатями є Е. Дюркгайм, Т. Парсонс і Р. Белла, що наголошують на ролі релігії у житті суспільства, другий торкається феноменології релігії, що розвиває поняття сакрального (насамперед, М. Еліаде). У доробку П. Бергера ці два напрями синтезуються у понятті «сакрального космосу», що продовжується у дослідженнях секуляризації (поняття «іманентного каркасу» Ч. Тейлора, політичних та релігійних спільнот, культів спільноти у Х. Казанови). У цьому напрямку синтезу соціологічного розуміння громадянської релігії та феноменологічного підходу до вивчення релігії можна розташувати і дану статтю.

Е. Дюркгайм дає своє визначення релігії: «гуртова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу церквою, всіх, хто до неї вступає» [23, с. 46]. Релігія інтегрує суспільство довкола певного сакрального ядра, «тотему», і ця функція інтеграції суспільства через сакральне є, за Дюркгаймом, визначальним для розуміння релігії.

Це відтворює у підході Т. Парсонса, який включає релігію в свої основні соціальні системи, що конституують людське життя. Релігія перебуває на перетині культурної і соціальної систем, через релігію цінності культури інтегруються в життя суспільства, вона охоплює всі три світи, в яких живе людина (біологічний, повсякденно-соціальний, ідеальний) та створює з них єдине ціле. Спільні вірування, практики, єдність спільноти об'єднують людину зі спільною символічною реальністю. Парсонс наголошує на важливості символічного виміру соціального життя людини, де символічна реальність творить афективну, ірраціональну єдність, відчут-

тя співучасті і спорідненості. Зрештою, релігія трансцендує соціальний порядок, переводить його на космічний рівень. Вона визначає зв'язок між суспільною та культурною реальностями – і Останньою Реальністю (Ultimate Reality), Смыслом, джерелом і основою, що сакралізує певні «сакральні речі» для того, щоб соціальні вимоги, цілі і засоби сприймалися індивідом не як голий зовнішній примус, а як певний об'єктивний, закладений у самому світоладі Смысл, як власну суб'єктивну волю індивіда, що приймає об'єктивне Благо. Існування цього сакрального осереддя творить сукупність сакралізованих символів, що оприявнюють його присутність.

Парсонс розташовував свої ідеї як у контексті американської філософії (насамперед, В. Джеймса та Д. Дьюї), так і континентальної соціології (Е. Дюркгайм, М. Вебер, що їх праці він перекладав, В. Парето, В. Зомбарт, К. Маннгейм, К. Ясперс, Й. Шумпетер, навіть А. Шюц та ін.). Один з перших поборників активної позиції США у протистоянні нацизму, Парсонс був досить активним американським лібералом і раціоналістом (зокрема, критикував російського мігранта П. Сорокіна, який під кінець життя почав говорити про «занепад Заходу» і критикувати «цивілізацію чуттєвості» та «раціоналізм»). Він ставив поряд комунізм і фашизм як небезпечні ідеології (які називав поняттям «емпіричного фіналізму», що можна визначити як ідеології «кращого майбутнього»), які тлумачать історію людства як історію спасіння, де спасінням є обрана ідеальна мета досконалого суспільства. Він захищав американський ексцепціоналізм (exceptionalism), слідом за Вебером підносячи вагу Реформації і кальвіністської (пуританської) релігійності у творенні модерного Заходу, звідки він виводив унікальність США та їх глобальну місію.

Саме його учень, Р. Белла, став автором відомої статті про американський ексцепціоналізм «Громадянська релігія в Америці» (1967) [4], яка заклала основи вивчення американської громадянської релігії. Ця стаття постала у контексті постійного діалогу учня з учителем, зокрема на тему релігійних підвалин американської політичної свідомості. Далі Р. Белла в базовій книзі про це «Зламаний Завіт: американська громадянська релігія на позвах з часом» (1975,

1992) [5] конкретизує і розгортає свою схему критичного розуміння американської громадянської релігії. Він наголошує, що американська політична історія, а особливо дискурс, яким послуговувалися американські політичні та релігійні діячі, містить набір вірувань, символів і ритуалів, які можна назвати громадянською релігією. Ця релігія містить у центрі свого фокусу Америку як спільноту, націю, що має найвище призначення, Manifest Destiny. Історія США інтерпретувалася за допомогою релігійної термінології: Ізраїль, Єгипет, Вихід, «Місто на пагорбі», Покликання і спасіння, Європа як Єгипет, Америка як Земля Обітувана, місце, де народ Божий, зібраний з усіх усюд, має заложити нову державу, на основі найвищих Божих заповідей. Америка має стати світлом для всіх народів. Р. Белла виводить цей дискурс з ідей Ж.-Ж. Руссо, а також Е. Дюркгайма і А. де Токвіля. Він стверджує, що американська громадянська релігія прожила щонайменше три великі етапи розвитку: від Революції до Громадянської війни, від Громадянської війни до руху за права 1960-х, а серед великих «пророків» і «святих» цієї релігії він особливо відзначає Лінкольна і Кеннеді. Ця глибинна присутність релігійного виміру у секулярній політичній системі для Белли є важливим елементом консолідації і тривання американській нації. «Воля народу не є сама по собі критерієм добра і зла. Є найвищий критерій, який розсуджує це все. Народ може помилятися» [4]. На його думку, американська політична нація стоїть (свідомо чи радше несвідомо) на певній тривкій сакральній основі, громадянській релігії. Вона не є тотожною жодній християнській конфесії і навіть перебуває в нелінійних зв'язках із самим християнством. З одного боку, «Бог», що зустрічається в текстах ранньої історії США, нагадує Беллі радше деїстичний образ, а з іншого – це не Бог-Годинник, а активний автор історії спасіння, з якої запозичені образи Обраного Народу, що вийшов з неволі, і великої Місії, що накладена на народ, який має нести її «до краю землі». Надбання американської політичної системи (демократія, свобода, плюралізм тощо) інтегруються або навіть охоплюються вищими надбаннями, місією, «світлом для народів». Вочевидь, як будь-яка релігія, вона має свої деформації і збочення, історію, що

включає як апостолів, пророків і священників, так і зрадників, єретиків і розкольників, вона не тотожна «думці всіх 100% американців», які можуть собі дозволити не приймати деякі з догматів. Але вона все одно так чи інакше маніфестується, оприявнюється, святкується, і її місця оприявнення, які вирізняє Р. Белла, це, наприклад, апеляції до Бога, цитування релігійних текстів під час публічних подій політичними лідерами, активне скликання релігійних зібрань тими самими політичними лідерами, культ минулих політичних лідерів (президентів, активістів), культ героїв-ветеранів і жертв національних воєн (що подібний до культу мучеників), використання релігійних символів на публічних будівлях, сакралізація державних символів (герб, гімн, прапор, окремі національні образи), сакралізація державної території та історії. Серед ключових активностей, що оприявнюють громадянську релігію, є: роль президента як верховного жерця цієї релігії, військові паради, церемонії інавгурації чи коронації, мережа сакральних пам'ятників, пам'яток та інституцій, що культивують спільну історично-політичну пам'ять. Така пам'ять містить великі міфи: політогонічні (заснування «нашої» політичної спільноти), які стають зрештою космогонічними, міфи про великі космогонічні війни (що створили цей космічний лад – наприклад, Війна за Незалежність чи Громадянська війна), міфи про одвічних ворогів, міфи про метаісторичну спорідненість цілої нації, що сприймається як цілісна родина, попри всі ментальні, просторові і часові кордони. Усі ці властивості можуть зустрічатися не разом, деяких з них може бракувати, але суть полягає у тому, що політична спільнота є водночас релігійною спільнотою, сакральною, вона торкається простору Священного.

Таким чином, ми переходимо до феноменології релігії М. Еліаде, який саме і розвиває це поняття Сакрального (*Sacred*), відштовхуючись як від соціологічного первня Е. Дюркгайма, так і від феноменології релігії (слід пам'ятати, що феноменологія релігії не зводиться до застосування Гуссерлевої методології і має свою незалежну історію). Не маючи змоги тут описувати цілу історію феноменологічного руху, обмежимося головним наслідком для нашої концепції – поняттям Сакрального/Святого [38]. Підсумовуючи і

доповнюючи нашими думками, визначимо Святе, Sacer, через чотири наступні атрибути, або, точніше, чотири основні характеристики власне релігійного переживання як такого, що робить те чи інше переживання релігійним:

1) *mysterium fascinans*, «захоплююча Таїна» – дещо «священне» викликає захоплення, потяг, та навіть пристрасть, благоговіння, що ми бачимо, коли віруючий виражає свої почуття щодо Святого. Це захоплення певною мірою можна назвати пристрастю до причетності, причастя, бажанням бути причетним, включеним у велику Таїну Святого, причаститися Святині, «бути з Тобою, моїм Богом» [39];

2) *mysterium tremendum*, «Таїна, що повергає в трепет», «жахуюча таїна», до чого не можна приступитися, торкнутися, навіть подивитися. Так, Мойсей не може побачити Лице Бога на горі Синаї, але водночас прагне, пристрастно і недосяжно, побачити Лице Бога Живого. «Страх Божий», острах перед порушенням табу, зламанням заповіді і завіту, діалектично пов'язаний з «любов'ю Божою» [40] – пристрасне бажання-захоплення сусідить з острахом порушити святість.

В єдності *fascinans* та *tremendum* постає власне *mysterium* – образ Святого як неприступного, цілком інакшого (*tout autre* у Левінаса і Дерріди), того самого біблійного «га-кодеш / святий». Слід вирізняти філософську трансцендентність та релігійну трансцендентність «святого». Відповідно, таке поняття «Святого» не обмежується лише теїстичними релігіями, де Бог є персоналізованим, але поширюється як на «атеїстичні» релігії, такі як окремі напрями буддизму чи адвайта-веданти, так і на більш «примітивні» релігії, де не можна говорити про уявлення про якусь Верховну керуючу особу, але можна засвідчити подібне ставлення до чогось дуже святого.

3) Ірраціональне, афективне, емоційне ставлення до того, що вважається святим – ставлення до Святого і стосунки зі Святим не є раціонально визначеним і обмеженим. Розрізнення раціонального та ірраціонального є ключовим для розуміння функціонування «святого». Раціональне стосується насамперед зовнішнього, ідео-

логічного переконання, це є сфера ідеології та догматики, можна поетично сказати: сфера закостеніння або затвердіння переживання зустрічі зі Святим (подібним чином висловлювалося чимало філософів і теологів щодо відношення між містичним духовним життям і канонічною догматикою). Ірраціональне відбувається насамперед на емоційному рівні. Раціональному належить послух і згода, я погоджуюсь з логічним змістом судження. Але сакральне – це радше не про послух і згоду, а про любов і трепет, навіть про любов і ненависть. Релігійне переживання починається саме тоді, коли виникає любов або ненависть, фундаментальні почуття, і навіть невіра в Бога, війна проти Бога, яка впливає з протесту проти Нього, є за своєю природою релігійна.

4) Феноменологічне трансцендування – сакральне виходить за межі життя і смерті, добра і зла. Стосунки із сакральним є вищими за життя і смерть, добро і зло – навпаки, сакральне саме є за межами добра і зла, його сакральність міститься в ньому самому, воно саме визначає, що є добром і злом. Умовне табу є вищим за життя і смерть. Сакральне визначає, заради чого варто жити і навіть померти чи вбити. Це поєднується із цілком секулярними міркуваннями Дюркгейма і Парсонса, де релігія визначає, що є добро і зло. Релігія визначає Смысл, насамперед Смысл і Ціль (класичними термінами, λόγος та τέλος) «нашого» політичного співбуття разом, відповідає на питання: «Чому ми повинні жити разом в одному (політичному) суспільстві?», і навіть дає відповідь на більш широке питання: «Чому варто померти або вбити за наше спільне (політичне) співбуття?».

Феномен сакрального, звісно, має насамперед символічний характер: якість «бути святим» не міститься у самій речі, але, вочевидь, приписується речі людиною. Саме людина, як істота символічна, що здатна творити символічні системи другого порядку [41], здатна присвоювати речам таку символічну якість, як (не)святість. Утім, природа і наявність такого переживання сакрального – досі відкрите питання для науки. Можемо хіба обережно визначити, що сакральне не є суто уявне, імажинаторне. Сакральні речі – це символи, значення яких не можна тлумачити лише на ос-

нові властивості самих фізичних речей. Їхня сакральність – це «щось за межами видимої реальності» [23, с. 37–41], *plus quam rem*. Цей *plus*, надмір буття і смислу, і є головним, цей *plus est lux*. Відтак, оглядаючи поняття Дюркгайма і Еліаде, можна дійти висновку, що профанне і сакральне співвідносяться десь так, як схоластичні аристотелівські поняття «ens-сущє, річ» та «causa efficiens», «діюча причина», де сакральне творить і трансформує профанне, змінює його значення і переформатовує простір і час довкола нього. У ритуалі Святе проникає у профанний світ і освячує його, відновлює і зберігає світолад, встановлює причетність (якщо не причастя), те, що Лосєв називає міфологічною символізацією, де символ стає священним через причетність до Святого. Ставлення до сакрального можна описати як Ставлення Я-Ти, за М. Бубером, як промовлення Ти до того, що вважається сакральним, що вже не є «річчю серед інших речей», щодо якої можливий «досвід і використання», але є «непозбутньо унікальним Ти».

Спираючись на феноменологічне поняття сакрального і на напрацювання американської соціології, П. Бергер формулює поняття сакрального космосу: релігія формує сакральний космос, що легітимує політичний номос (суспільний порядок; знання членів суспільства про належний порядок речей, справжні цінності і способи життя). Сам П. Бергер обстоював позицію, що поступ секуляризму вже призводить до відмирання таких структур. Утім пізніше він відмовляється від такого прогнозу, що відзначає Х. Казанова, переосмислюючи публічні релігії в модерному світі. Суспільство у будь-якому разі продукує такий сакральний космос, воно його потребує для легітимації власних цінностей, інституцій, норм і практик, як Ultimate Reality Т. Парсонса. Цей космос – як «всесвіт», так і «порядок» – формується в будь-якому разі із самої природи соціальної організації [42].

Залучивши до дискурсу Nationalism Studies можна стверджувати, що сакральний космос (як будь-який пристойний космос) має свій сакральний простір і час, а як соціальний утвір – свого суб'єкта і мету. Відповідно, маємо чотиричленну систему:

1) сакральний суб'єкт (або ідеальна чи уявлювана спільнота, *imagined community*, у термінах Б. Андерсона) – та чи інша обрана спільнота, наприклад, політична спільнота-нація, яка мислиться суб'єктом політики та історії;

2) сакральний простір (ідеальна територія, у термінології Андерсона) – описує той простір-територію, яку відповідний ідеальний суб'єкт вважає «нашою» (наприклад, «Крим наш» чи «Палестина наша»);

3) сакральний час (ідеальна історія чи історичний канон) – включає в себе історичні метанаративи та міфи, що конструюють ідеальну історію «нашої» політичної спільноти. Це охоплює також міфи політогонічні, міфи про великих героїв і ворогів, це втілюється у вигляді пам'ятників і святкувань, що структурують та маркують як сприйняття часу, так і сприйняття простору (пам'ятники Леніну чи Бандері);

4) сакральний телос-мета, або сакральна місія, Ідея, Смысл, Призначення, Доля, яку належить виконати чи пережити «нашій» спільноті.

Ці елементи притаманні кожній політичній спільноті, хоча, очевидно, проявляються в кожному окремому контексті особливо та унікально. Четвертий, телеологічний компонент може не активуватися яскраво і очевидно, навіть бути майже відсутнім, проте саме його мають на увазі, коли говорять про «Смысл і Ідею Росії», *Manifest Destiny* США, польський месіанізм тощо. Він може інтегрувати в себе смысли, ідеї, образи, цінності традиційних релігій, використовуючи їхній визнаний сакральний потенціал для власної легітимації (приблизно, як це Р. Белла та інші показали щодо американської громадянської релігії, як це використовується для легітимації держави Ізраїль, в цьому ж ряді знаходиться і доктрина «руського міра»). Але попри всю експлуатацію потенціалу традиційних релігій, такий сакральний космос є в модерну добу незбутньо секулярним, тому що політична спільнота, політичне начало однозначно домінує у цьому поєднанні релігійного і політичного, сакралізується насамперед існування певної політичної спільноти, байдуже, чи за допомогою вищих трансцендентних релі-

гійних смислів чи через чистий культ спільнотного самопоклоніння. Сакральний час і простір можуть перебувати в гармонії або конфронтувати: наприклад, якщо частина ідеальної території перебуває за межами актуальної політичної спільноти (в межах іншої держави). У такому разі можуть існувати різні стратегії – від реваншистської чи імперіалістичної спроби ототожнити реальне та уявне, «повернути собі історичні землі», до прийняття цього факту відмінності і відмови інструменталізувати свою історію як критерій сучасної політичної діяльності. Зрештою, одна і та сама об'єктивна територія може ставати частиною сакрального простору-часу різних ідеальних суб'єктів, і знов таки, це пропонує протилежні стратегії розв'язання суперечності (від ексклюзивістичної win-lose моделі «або наше, або ваше» до більш інклюзивної win-win моделі визнання плюральності пам'яті та ідентичності). Зрозуміло, що коли одна спільнота обирає імперіалістичну ексклюзивістичну модель «збирання історичних земель» та заперечення права на існування інакших, відмінних моделей, соціальна реальність стрімко прямує до загрози війни. Саме це співвідношення уявлюваного та реального стало найбільшою проблемою у процесах модерного націєтворення.

Чому ж ми обираємо поняття «громадянська релігія», або в чому його евристична плідність порівняно з поняттями «ідеологія» чи «національна ідея»? Поняття ідеології має свою тривалу історію – від «науки про ідеї, якими керуються люди» А. Дестют де Трасі до Марксового поняття «хибної свідомості», яка є ілюзорною надбудовою над «справжньою» економічною реальністю, до визначень К. Мангайма та Л. Альтюссера. Проте загалом ідеологія як така асоціюється із системою ідей, поглядів, переконань, які насамперед сприймають розумом, раціональною інстанцією, свідомо. Власне, функція ідеології як легітимація наявного стану речей або певної змінюючої цей стан діяльності стосується передусім переконання свідомості певною системою раціональних аргументів, ідей, що має на меті показати, що бажаний чи наявний стан є логічним, необхідним, правильним, справедливим тощо. Національна ідея або ідея нації в дечому конгруентна поняттю «громадянська

релігія» – вона має подібні складові сакрального космосу («ідеальна територія», «ідеальна історія» тощо). Саме поняття ідеї нації [20] можна розмежувати на мінімалістичне та романтичне. Мінімалістичне – це мінімальне значення «воля спільноти суверенно врядувати себе саму», яке притаманне будь-якій нації як політичній *imagined community*. Проте здебільшого, коли йдеться про певну «національну ідею», мається на увазі четвертий складник сакрального космосу – метафізична та метаісторична телеологія нації – її Велика Ідея в дусі Романтизму [43]. Попри це, поняття національної ідеї теж належить радше до царини раціонально-артикульованого, свідомості, розуму. Натомість, поняття «громадянська релігія», оскільки вона є релігією, стосується насамперед афективного, емоційного, ірраціонального, не завжди чітко, послідовно і логічно проведеного, не внутрішньо-узгодженої системи ідей, але радше спільного синкретичного переживання. Воно включає в себе різні міфологеми та ідеологеми, образи і символи, але, тим не менш, об'єднує їх у структуру – не завжди строго логічну, іноді парадоксальну, з притаманними релігійній сфері суперечностями (наприклад, класичні християнські парадокси тріадології та христології), але ці суперечності не скасовують внутрішню єдність релігійного життя.

Шість догматів сучасної російської громадянської релігії «русского міра»

Застосовуючи запропоновані визначення сакрального космосу та громадянської релігії до аналізу доктрини РМ [21], можемо виокремити шість базових догматів (звісно, список не є повним, а ці догмати можна групувати і між собою):

1) «мілленаризм», або есенціалістичний культ тисячолітнього тривалого існування російської державності, заснований на етатизмі, легітимізмі та конфесіоналізмі: головним суб'єктом історії і політики, індикатором тривалості та легітимності вважається Російська держава (тому російська історія завжди пишеться як «Історія держави Російської» [44]), історія якої втілюється насамперед в історії династії (створення і спадкоємності політичної влади), на-

віль післяреволюційні державні форми також спираються на головну рамку, витворену в межах цього культу [45; 9];

2) ототожнення «Русі/руського» і «Росії/російського», де Росія і росіяни мисляться як єдині справжні спадкоємці всієї історії Руси (в легшому варіанті – як головні спадкоємці, така собі «найчистіша лінія» спадковості). Цей догмат пов'язаний зі схемою так званого транзиту держави (влади-династії) від Києва через Москву до Петербургу, і саме він особливо оприявнюється на мовному і підсвідомому рівні, найбільше впливає на західну аудиторію, так що його можна назвати разом з попереднім основоположним догматом РМ. Саме неперекладність слова «Русь» і проблематичність його історії є головним джерелом найбільш акуратних, субтильних маніпуляцій, що найбільше вражають, зокрема західну гуманітаристику [46];

3) месіанізм «особливої ідеї, смислу, призначення Росії»: Росія є Свята Русь, і Русь є Свята за визначенням, є джерелом святості в собі. Свята Русь – це біблійний Катехон [47], що має надісторичну сотеріологію-есхатологічну місію стримування світових сил Зла. Цей месіанізм виявляється в різних формах, як релігійних (православній, слов'янофільській), так і в секулярних (соціалістичній [48] чи консервативно-традиціоналістичній). Іншим боком месіанізму є міф про «загадкову російську душу» [2; 14], «особливу/парадоксальну/непізнавану російську ментальність, що долає межі раціоналізму та ірраціоналізму», «велику/непорівнянну/унікальну російську культуру» [16] та інші «суперслова» [22];

4) бінарна, чорно-біла, гностико-маніхейська, строго дуалістична картина світу, де Росія мислиться як твердиня, оплот світового Добра, оточена світовими силами Зла. Історія, відповідно, мислиться в парадигмі «спотворення-зіпсуття»/«гріхопадіння» та «спасіння» [49]. Ментальність обложеної фортеці має коріння ще у старовинному образі «Града Китежа», і культивується завжди, коли Росія як держава повертається до агресивно-імперіалістичної, чи то «державницької» фази своєї історії. Місія Росії – щонайменше, врятувати планету від гріха і Антихриста;

5) політогонічний міф і культ «Великої Вітчизняної війни» і «Дня Перемоги» як головний сакральний хронотоп та точка опори сучасної російської громадянської релігії. Звідси випливає медіасловник російської пропаганди («фашисти», «бандерівці», «діди-ветерани», «звільнили світ від коричневої чуми» тощо) [11; 12]. Події Другої світової війни постійно використовуються для маркування добра і зла, своїх і чужих, є точкою відліку політичного імажинаріуму. Ця міфологема, одразу після першого догмату «мілленаризму» і «Русь = Росія», є найпотужнішою за впливом як усередині російського світу в пострадянському просторі, так і на Заході і взагалі у світі [50]. Наративна межа міфу – «ми, Велике Світове Добро, перемогли Найбільше Світове Зло і врятували все людство і космос» (а «наші союзники» – грішники, що покалися і повернулися на бік добра [51]). Цей міф достоту нагадує битву Мардука і Тіамат (аналогія з Вавилоном посилюється Мавзолеєм Леніна у вигляді вавилонського зіккурата та й тим, що День Перемоги святкується навесні, 9 травня, як і день перемоги Мардука над світовим демоном хаосу Тіамат (святкування під час місяця Нісан);

6) по суті, гегельянський підхід до філософії історії і політики, що випливає з лінійної гегелівської філософії історії – поділ народів на «сильних/суб'єктів» і «слабких/об'єктів», де «суб'єкти» (великі імперіальні нації) є «історичними народами», в яких втілюється діалектичний прогрес Абсолютного Духа, тому «суб'єкти» здатні створити велику державу та творити історію, а роль і смисл буття «об'єктів» зводиться до того, щоб стати сателітами або частинами «великих націй». Звідси випливає універсалістичний колоніальний імперіалізм у стилі XIX ст. – вимога скасувати монополарний світовий порядок (та відповідну ідеологію загальнолюдських прав і свобод) і витворити багатополарний світ, поділений на сфери впливу «регіональних лідерів» (на «цивілізації», «імперії» тощо). Росія у цій історії постає як «велика Цивілізація», що є порівнюваною і співмірною лише з такими самими великими цивілізаціями. Порівняння відбувається лише на рівні цивілізацій, в жодному разі не націй – будь-то православна, «греко-слов'янська» чи євразійська, але – Цивілізація [52]. РМ мислиться як «надетнічна» суб-

станція, орієнтована, насамперед, на цілу ойкумену (як телеологічно, тобто має в прицілі всю планету, так і есхатологічно, тобто проголошує великий, вселюдський, значущий для всього людства Смысл, вінець і кінець історії, котрий втілює Імперія – імперія за визначенням має за основу і предмет чисту ідею влади, не обмежену ні етнічними, ні територіальними межами, влади, яка є співвимірною світові; це – номос, конгруентний космосові, який тим самим являє собою логос.

Цей шостий догмат не заважає Росії відігравати роль «глобального Трибуна і захисника» колонізованих народів планети, що змагається зі Світовим Злом – західним (англоамериканським, атлантичним) імперіалізмом та глобалізмом. Ця частина сформована вже у другій половині XX ст. під час активної інтервенції СРСР у справи Третього Світу і особливо це ми спостерігаємо зараз.

Усі ці «догмати» громадянської релігії не є сталим, зафіксованим концептом. Вони є радше найширшою рамкою, в межах якої відбуваються досить великі варіації. Вони можуть інтегрувати буквально протилежні ідеологічні системи (наприклад, західництво і слов'янофільство, марксизм і консерватизм тощо). Суперечності між Іваном Грозним, Петром I, В. Леніним, А. Денікіним, Й. Сталінін чи О. Солженіцим, між О. Пушкіним і Й. Бродським, Ф. Тютчевим та О. Блоком примиряються у майже сакральному діалектичному синтезі, а саме – у так званій «тисячолітній Святій Русі», «великій російській культурі», у «місії та особливому призначенні Росії» тощо, де суб'єктом історії і політики є насамперед «Велика Російська Держава». Ці «догмати» чи то міфологеми можуть артикулюватися в різному порядку, залежно від різних цільових аудиторій (наприклад, для «роботи» з православними актуалізується насамперед православний месіанізм і роль Росії для православ'я (міф православної цивілізації, в якому перше місце займає Росія), в колі слов'янських народів актуалізується міф «слов'янської цивілізації», для неслов'янських народів Північної Євразії більш актуальні останні догмати, де формується «Русь-Орда» Гумільова і «Північно-Євразійська теллурократія» О. Дугіна. Ці різні стратегії для різних аудиторій можуть буквально заперечувати од-

не одну: наприклад, панславізм і панправославізм заперечують одне одного в точці існування слов'ян-католиків. Цілком колоніально-імперіалістичний дискурс щодо російського «хартленду» не заважає відігравати роль глобального Визволителя (просто «активується» інший «пакет», зокрема міф про Другу світову війну, той самий «катехонічний» образ Росії, що стоїть проти світового Зла, захищаючи як не православ'я, та права і свободи колонізованих народів. Антифашизм і антиколоніалізм цілком сусідє з високим рівнем ксенофобії і латентною ідеології антисемітизму в колі російських еліт, так само, як і один з найвищих в Європі рівень абортів. Ці ідеології цілком «плинні», за висловом В. Єрмоленка [24].

Коли Р. Белла пише про Американську громадянську релігію, він уточнює: вона є (чи має бути) не поклонінням американської нації самій собі (*self-worship*), але осмисленням американського досвіду у світлі граничної та всесвітньої реальності (*ultimate and universal reality*), не ідолатрією, але підпорядкуванням нації найвищим моральним принципам, що перевершують (*transcend*) та судять її. Р. Белла впевнений, що кожна нація і кожний народ також формує такі форми релігійного самоусвідомлення (*self-understanding*) [4]. Коли ми вивчаємо російську громадянську релігію, ми бачимо в основі одне жорстке ядро – культ чистого тривання влади у Кремлі, ідея того, що Русь є Свята, і це сакральне перевершує всяке добро і зло, життя і смерть. Якщо американська громадянська релігія так чи інакше розташовується в полі християнської універсалістської етики, російська, хоч також використовує смисловий запас православного християнства, значно більш ідолатрична. Волоська декларація православних теологів [1] засуджує РМ як етнофілетичну ідеологію, єресь, що суперечить духові православного християнства і літері православної теології. Утім, навіть відверте відкидання цієї єреси чи засудження російської агресії не забезпечує від (не)свідомого поширення маркерів, догматів громадянської релігії РМ. Саме Україна найбільшою мірою висвітлює хибність таких догматів і їхню догматичну природу, бо вона є фатально ключовою в цій громадянській релігії. Відкриття цього ставить велике завдання деколонізації усього дискурсу про росій-

ську культуру та історії [14; 16; 28], в чому чітке усвідомлення цих догматів-маркерів є безперечно помічним. Це завдання проблемалізує взагалі розуміння всієї історії світу ХХ ст. – від «чорної легенди українського антисемітизму» до «засудження колаборації з Гітлером». Нещодавний скандал з вітанням майже столітнього ветерана дивізії «Галичина» Ярослава Гуньки в Канаді показав цю непропрацьованість, неусвідомленість засад і проблем світової громадянської релігії, засадничої міфології Другої світової війни, слабкість якої є особливо помітною у Центральній Європі від Лаби до Дону. Саме ці «криваві землі» засвідчують, що бінарна чорнобіла картина міфу не працює, «темні часи» поступаються «банальності зла», і переосмислення – це не лише вимога правдивості історичної пам'яті, а й запобігання повторенню Катастрофи.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

* Дане дослідження отримало фінансування через проект MSCA4Ukraine, який фінансується Європейським Союзом. Публікується в авторській редакції.

1. A Declaration on the "Russian World" (Russkii mir) Teaching". *Public Orthodoxy*. Fordham University. 13 March 2022. URL: <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching>

2. Batuman E. *Letter from Tbilisi. Rereading Russian Classics in the Shadow of the Ukraine War*. How to reckon with the ideology of “Anna Karenina”, “Eugene Onegin”, and other beloved books. *New Yorker*. 30.01.2023. URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2023/01/30/rereading-russian-classics-in-the-shadow-of-the-ukraine-war>>

3. Bellah Robert N. *Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (2nd ed.). Chicago : University of Chicago Press. 228 p.

4. Bellah Robert N. Civil Religion in America. *Dædalus*. Winter 1967. Vol. 96. No. 1.

5. Berger Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Doubleday and Company, Inc., 1967. 240 p.

6. Epstein M. *The Russian Antiworld. Politics on the Brink of Apocalypse, Русский антимир: Политика на грани апокалипсиса*. New-York : Franc-Tireur USA, 2023.

7. Hovorun C. Civil Religion in the Orthodox Milieu. *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*, edited by Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, and Aristotle Papanikolaou. London : Continuum, 2017. Pp. 253–262.

8. Hovorun C. Russian World 2.0 and Putin's Spirituality. *Religion in Praxis*. 26.07.2023. URL: <https://religioninpraxis.com/russian-world-2-0-and-putins-spirituality>

9. Plokhy, Serhii. *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*. University of Toronto Press, 2005. 630 p.

10. Rocca Francis X. 'Russian World' Is the Civil Religion Behind Putin's War. *The Wall Street Journal*. March 17, 2022 URL: <https://www.wsj.com/articles/russian-world-is-the-civil-religion-behind-putins-war-11647539958>

11. Snyder T. "Genocide" and Genocide How Putin's atrocity talk leads to atrocities. 26.02.2022 URL: <https://snyder.substack.com/p/genocide-and-genocide?s=r>

12. Snyder T. The War in Ukraine Is a Colonial War. *New Yorker*. 28.04.2022. URL: <https://www.newyorker.com/news/essay/the-war-in-ukraine-is-a-colonial-war>

13. Teper Yu. How Civic is Russia's New Civil Religion and How Religious is the Church? *Comparative Perspectives on Civil Religion, Nationalism, and Political Influence*. New York : IGI Global, 2017. Pp. 125–149.

14. Terekhova L. Decolonizing the Mysterious Soul of the Great Russian Novel. *Heinrich-Böll-Stiftung Ukraine*, 29.03.2022. URL: <https://ua.boell.org/en/2022/03/28/dekolonizatsiya-zahadkovoyi-dushi-velyko-ho-rosiyskoho-romanu>

15. The new Russian cult of war. *The Economist. Briefing Section*. 26.03.2022. URL: <https://www.economist.com/briefing/2022/03/26/the-new-russian-cult-of-war>

16. Агеєва В. П. Нагальність деколонізації, або Про вину російської культури. *Локальна історія*. 17 травня 2022 URL: <https://localhistory.org.ua/texts/olonki/nagalnist-dekolonizatsiyi-abo-pro-vinu-rosiiskoyi-kulturi-vira-ageieva>

17. Асеев С. Достоевський і Буча: російська культура вбиває? *Радіо Свобода*. 18.05.2022. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/rosiysky-fashyzm-putin-duhin-zahroza-svitu/31856995.html>

18. Бабинський А. «Свята Русь» як основа ідеології російської агресії. *Збруч*. 09.03.2023. URL: <https://zbruc.eu/node/114865>

19. Бабинський А. Війна за «Русский Мир» чи «Святу Русь»? Ідеологічні корені російської агресії. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. Вип. 10 (2023). С. 225–251.

20. Волковський В. П. Національні філософські традиції як джерело пам'яті і примирення: на матеріалі українофільського дискурсу XIX ст. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 1, т. 2. С. 97–110.

21. Волковський В. П. Методологічні проблеми дослідження доктрини «русский мир» з філософської перспективи. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 2, т. 2. С. 15–31.

22. Дерюгіна Т., Городніченко Ю., Сологуб І. Час фундаментально переглянути курси з вивчення росії у західних університетах. *Vox of Ukraine*. 17 Жовтня 2023. URL: <https://voxukraine.org/chas-fundamentalno-pereglyanuty-kursy-z-vyvchennya-rosiyi-u-zahidnyh-universytetah>

23. Дюркгайм Е. *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії* / пер. Г. Філіпчук та З. Борисюк. Київ : Юніверс, 2002. 423 с.

24. Єрмоленко В. *Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть*. Київ : Видавництво ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 480 с.

25. *Інтерпретації російсько-українського конфлікту в західних наукових і експертно-аналітичних працях* / ред. В. Кулика. Київ : ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. 328 с.

26. Казанова Х. *По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби* / пер. з англ. О. Панича. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 264 с.

27. Карпіцький М. Сутність некроімперіалізму та стратегічна мета України у війні з Росією. *Філософська думка*. 2022. № 3. С. 22–25.

28. Ковацька О. *Українська постколоніальність у текстах і контекстах* / ред. Д. Єсипенка і К. Ковацького. Брустури : Дискурсус, 2022. 172 с.

29. Руссо Ж.-Ж. *Про суспільну угоду, або принципи політичного права* / пер. з фр. та ком. О. Хома. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.

30. *Світова гібридна війна: український фронт* / заг. ред. В. П. Горбуліна. Національний інститут стратегічних досліджень. Київ : НІСД, 2017. 496 с.

31. Смолій В., Якубова Л. *Історичний контекст формування проекту русский мир та практика його реалізації в Криму й на Донбасі* (Аналітична записка). Київ, 2018. 144 с.

32. *Україна та проект «русского мира»*: аналіт. доп. / С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман та ін.; ред. В. М. Яблонський, С. І. Здіорук. Київ : НІСД, 2014. 80 с.

33. *Філософські діалоги '2021. "Русский мир" як доктрина: витоки, загрози, методи*. 36. наук. праць. Київ, 2021. 156 с.

34. Якубова Л. Д. *«Русский мир» в Україні: на краю прірви*. Київ : ТОВ «Видавництво «Кліо»», 2018. 384 с.

35. Якубова Л. Д. *Євразійський розлам. Україна в добу гібридних викликів*. Київ : ТОВ «Видавництво «Кліо»», 2020. 392 с.

36. Тут можемо згадати як ранньомодерні випадки протистояння між католицькою спільнотою в країні і державним урядом, що був анафематствований католицькою церквою, так і американський нативізм (що дискримінував католиків на підставі властиво аргументації Руссо) (див. Х. Казанову, цит. працю) [26, с. 167], і сучасні українські дискусії щодо РПЦ в Україні (УПЦ), ситуація якої («релігійна організація з центром управління в державі-агресорі») цілковито нагадує ту саму тему – настільки, що текст Руссо досі є актуальним.

37. Якщо перший вид («релігія людини») можна легко побачити у сучасних неорелігійних рухах, або, наприклад у «Свідках Єгови», чи, меншою мірою, Багаї, то другий тип є прекрасним застереженням щодо РМ: культ військової перемоги і жорстокості.

38. Ми опустимо розмежування «Святе / Священне», але відзначимо, що йдеться саме про «Святе» – das Heilige, ἅγιος, Sanctum, враховуючи, що розрізнення між ἅγιος та ἱερός є досить пізнім винаходом.

39. Дещо поетично чи алегорично, це захоплення – прагнення причетності можна назвати Еросом, в його платонівському значенні: потягу до того, що є вище і досконаліше, бажання причаститися, стати причетним до цього прекрасного, вищого, досконалого. До цього можна доєднати концепцію «логіки партиципації» Л. Леві-Брюля.

40. Можна знов-таки вжити алегорію діалектики Еросу і Танатосу: сакральне є те, що пристрасно прагнеться і, водночас, є смертельно небезпечним – Бог є джерелом життя і смерті, Він є Життя, але й «огнь поядай».

41. Тут немає місця говорити про визначення людини, але відзначимо, що мається на увазі саме здатність людини створювати системи знаків не лише першого порядку (піктограми, що позначають фізичні ре-

чі), а й другого порядку, де зв'язок між знаком і річчю є далеко не очевидним. Понад те, людина здатна творити такі абстрактні символічні системи, що водночас закодовують і розкодовують світ (закодовують значення речей так, що лише той, хто має ключ, може прочитати значення – наприклад, ключем може бути розуміння алфавіту), і ці символічні системи можуть розростатися настільки, що зрештою навіть заступати собою «реальне» матеріальне життя: віртуальна реальність або симулякр Ж. Бодріяра, «матриця» інформаційної бульбашки. Створення символічного порядку, що замінює собою «первинну реальність» є унікальною властивістю саме людини.

42. Можна навіть згадати поетично: «святе місце пустим не буває».

43. Саме це інколи спонукає мене назвати дискусії про «українську національну ідею» абсурдними. Адже відповідь на три компоненти сакрального космосу України давно є очевидною, а мінімальна ідея – суверенне самоврядування – є доволі очевидною. Утім, під евфемізмом «національна ідея» (що часто нагадує симулякр чи пустий знак) криється здебільшого інші питання: «яка політична ідеологія є "за природою" українська, лібералізм, соціалізм тощо?» (що є абсурдом – шукати обов'язкову державну ідеологію), «на чому спирається міжнародна політика України», «як індоктринувати все населення України україноцентричною політичною ідеєю» (що є питанням не про саму ідею, а про механізми її поширення). Зрештою, пошуки «єдальної ідеї» заходять у глухий кут абсурду, бо намагаються об'єднати вовка із зайцем, або україноцентричну національну ідентичність з імперською російською лоялістичною ідентичністю з центром у Москві, а не в Києві (опустимо випадки, коли розмова про «єдальну ідею» є просто прикриттям поширення доктрини РМ).

44. Назва основоположного для російської історіографії багатотомника М. М. Карамзіна (1818), що заложив підвалини російської історіографії. Навіть у СРСР чи у сучасній РФ головна канва історичного наративу спирається на принцип «історії держави».

45. Цей культ держави як основного суб'єкта історії і політики (тим паче – сакральної історії і політики) і пояснює подивугідну слабкість російської інтелектуальної еліти стосовно «російського державництва», капітуляція перед «Державою» (будь-то підкорення Сибіру Єрмаком, виправдання царської монархії Пушкіним чи захист радянського терористичного тоталітарного режиму російськими інтелектуалами, навіть колишніми дисидентами – прекрасним прикладом служить О. Солженіцин, що зрештою став захисником великої російської державності).

46. Оскільки більшість мов не розрізняють «руське» і «російське», це змішування історії слова «Русь», історія поняття Русі, історій народів держави Рюриковичів і історії самої держави Рюриковичів – є важливим індикатором впливу доктрини РМ. Подолати цей вплив – особливо важко, важче, ніж замінити Київ на Куїв, бо вимагає повернути латинську назву *Moscovia*, що суперечить загальному правилу дотримуватись якомога ближче самоназви певної держави (згадаймо лише перейменування Пекіна чи Індії). Саме через цей малоусвідомлюваний фактор ми маємо часто у західних джерелах форми на кшталт «Kievan Russia» або «Russian Prince Vladimir». Часто це не є ознакою підтримки російського імперіалізму експліцитно, бо такі форми диктує насамперед сама мовна культура та мовний апарат носіїв відповідної мови. Окрема проблема – будь-яка зміна в цьому плані вимагає зміни значення слова «Russian», відповідно самі носії мови будуть плутатися, оскільки слово матиме різні значення, «до-реформенне» і «післяреформенне». Інші види змін – наприклад, введення слова «Ruthenia/Ruthenian» не скасовують впливу даного догмату, оскільки для нього суттєве саме отождоження «Russian».

47. Джерело поняття походить з ап. Павла: *vũn tò katéchων οἴδατε εἰς tò ἀπο-καλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ τὸ γὰρ μυστήριον ἡδὲ ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται*. (2 Сол.2:7), Переклади українською мовою опускають повторення ключового слова, що зберігається у церковнослов'янській: «нині знаєте те, що стримує, щоб він з'явився у свій час, бо вже діється Таїна Беззаконня, [але він не може прийти] допоки той, хто стримує його не буде усунений». Доволі таємниче місце Нового Завіту в російській традиції засоціювалося з російським монархом (згадаймо Послання Філофея, XVI ст.).

48. Бердяєв у праці «Витоки і смисл російського комунізму» (1938–1955) дуже добре показує зсередини зв'язок між православною російською релігійністю і модерною соціалістичною радянською громадянською релігією. Але формотворчий архетип походить радше з християнського (чи, може, ширше, авраамістичного) словника: Росія є «яко Христос», і відповідно, Свята Русь є ледве не політичним втіленням Христа на Землі, вороги Росії є вороги Христа, перемога Росії є перемога Христа. Усі народи можуть прийняти або сторону добра, або сторону зла, зрештою, «грішники» можуть «покаятися», отямитися, прийти на бенкет варварської ліри (див. «Скіфи» А. Блока (1918) – вже цілком не православний текст, що тим не менш має ту саму ідею історичної місії). Саме тому до Росії застосовуються всі ті образи і формулювання, що зазвичай у християнській теології застосовуються до Христа і до Церкви. Навіть якщо

Росія є соціалістично-атеїстична, вона все одно є тією останньою твердиною боротьби світового пролетаріату проти імперіалістичної буржуазії. Росія, як і Церква, уподібнюється «кораблю спасіння», «ковчегу»

49. Ставлення до Заходу як до антипода, хтонічного ворога, також простежується крізь всю лінію російської інтелектуальної історії: Пушкін з віршами «Наклепники Росії» і «Бородинська годовщина» (1841) тут є просто верхівкою айсберга, до якого приєднуються Тютчев і Блок, Достоевський і Данилевський, Гумільов і Солженіцин, православне неприйняття католиків і протестантів, слов'янофільська зневага до модерного Заходу, монархічно-легітимістичне заперечення західної демократії та лібералізму, радянська ворожнеча проти буржуазного Заходу, сучасне протиставлення «оплоту традиційних цінностей» і «атлантичної англосаксонської гомо-диктатури ЛГБТ та розпусти» тощо.

50. Потужність впливу російської міфології Другої світової війни на Заході пояснюється тим, що глобальна громадянська релігія (термін Р. Беллі) також спирається на міф про Другу світову війну як на один з головних політогонічних міфів. Події тієї війни є основоположними як для легітимності міжнародних правових інституцій (абсолютне втілення – п'ять членів з правом вето в РБ ООН), так і для міжнародних безпекових організацій (НАТО), західних інтеграційних проєктів (ЄС) та навіть єврейської держави Ізраїль (гранд-наратив Голокосту став одним із центральних як для єврейської ідентичності, так і для загалом західної культури і політики пам'яті). Саме через це Захід дуже вразливий щодо маніпуляцій Росії на цьому ґрунті. Скасування (cancelling) Росії проблематичний саме через те, що деконструкція міфів, пов'язаних з Росією, підтримує саму легітимність західних інституцій. Про це більше в моїй статті «Танці на кістках чи бенкет під час чуми: Україна – сліпа пляма на мапі світової пам'яті». 8 травня 2020 р. <https://wwolkowski.blogspot.com/2020/05/blog-post.html>

51. Іронічний парадокс: для Заходу цим грішником є СРСР, тоталітарний кривавий режим, що став our bad boy by the good side, для Росії таким грішником є самі Союзники, які нібито перед тим «виipleкали Гітлера проти соціалістичної фортеці робочого класу».

52. Цивілізація означає абсолютну верховність і суверенність у морально-метафізичному вимірі – тільки цивілізація має окремі та інакші системи моральних цінностей. Це вимагається масштабом месіанічно-есхатологічних претензій «руської ідеї» – така «велика ідея» може мати за своє не-Я лише щось таке саме величезне, співмірне. Тому Росія протиставляється лише чомусь максимально можливо великому – якщо воюва-

ти, то з цілим Заходом, Європою, латинським світом, англо-американською атлантичною цивілізацією.

REFERENCES

A Declaration on the "Russian World" (Russkii mir) Teaching. (2022). *Public Orthodoxy*. Fordham University. 13 March. Retrieved from: <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching>

Batuman, E. (2003). Letter from Tbilisi. Rereading Russian Classics in the Shadow of the Ukraine War. How to reckon with the ideology of "Anna Karenina", "Eugene Onegin", and other beloved books. *New Yorker*, 30.01. Retrieved from: <https://www.newyorker.com/magazine/2023/01/30/rereading-russian-classics-in-the-shadow-of-the-ukraine-war>>

Bellah, Robert N. *Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Bellah, Robert N. (1967). Civil Religion in America. *Dædalus*, Winter, 96(1), 1-21.

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday and Company.

Epstein, M. (2023). *The Russian Antiworld. Politics on the Brink of Apocalypse*. New-York: Franc-Tireur USA.

Hovorun, C. (2017). Civil Religion in the Orthodox Milieu. In *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*. Stoeckl, K., Ingeborg G. & Papanikolaou, A. (Eds.). London: Continuum.

Hovorun, C. (2023). Russian World 2.0 and Putin's Spirituality. *Religion in Praxis*, 26.07. Retrieved from: <https://religioninpraxis.com/russian-world-2-0-and-putins-spirituality>

Plokhyy, S. (2005). *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*. University of Toronto Press.

Rocca, Francis X. (2022). 'Russian World' Is the Civil Religion Behind Putin's War. *The Wall Street Journal*. March 17. Retrieved from: <https://www>

.wsj.com/articles/russian-world-is-the-civil-religion-behind-putins-war-11647539958

Snyder, T. (2022). "Genocide" and Genocide How Putin's atrocity talk leads to atrocities, 26.02. Retrieved from: <https://snyder.substack.com/p/genocide-and-genocide?s=r>

Snyder, T. (2022). The War in Ukraine Is a Colonial War. *New Yorker*, 28.04. Retrieved from: <https://www.newyorker.com/news/essay/the-war-in-ukraine-is-a-colonial-war>

Teper, Yu. (2017). How Civic is Russia's New Civil Religion and How Religious is the Church? *Comparative Perspectives on Civil Religion, Nationalism, and Political Influence*. New York: IGI Global.

Terekhova, L. (2022). Decolonizing the Mysterious Soul of the Great Russian Novel. *Heinrich-Böll-Stiftung Ukraine*, 29.03. Retrieved from: <https://ua.boell.org/en/2022/03/28/dekolonizatsiya-zahadkovoyi-dushi-velyko-ho-rosiyskoho-romanu>

The new Russian cult of war. (2022). *The Economist. Briefing Section*, 26.03. Retrieved from: <https://www.economist.com/briefing/2022/03/26/the-new-russian-cult-of-war>

Agieieva, V. P. (2022). Urgency of decolonisation, or On the guilt of Russian culture. *Local History*, 17 May. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/texts/kolonki/nagalnist-dekolonizatsiyi-abo-pro-vinu-rosiiskoyi-kulturi-vira-ageieva> [In Ukrainian].

Asieiev, S. (2022). Dostoyevsky and Bucha: Does Russian Culture Kill? *Radio Svoboda*, 18.05. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/rosiyskyy-fashyzm-putin-duhin-zahroza-svitu/31856995.html>

Babynskiyi, A. (2023). "Holy Rus" as the basis of the ideology of Russian aggression. *Zbruch*, 09.03. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/114865>

Babynskiyi, A. (2023). War for the "Russian World" or "Holy Russia"? Ideological roots of Russian aggression. *Analecta of the Ukrainian Catholic University: Theology*, 10, 225-251.

Volkovsky, V. P. (2020). National philosophical traditions as a source of memory and reconciliation: on the material of the 19th century Ukrainophile discourse. *Multiversum: Philosophical almanac*, 1(2), 97-110.

Volkovsky, V. P. (2020). Methodological Problems of the Study of the Russian World Doctrine from a Philosophical Perspective. *Multiversum. Philosophical almanac*, 2(2), 15-31.

Deriuhina, T., Horodnichenko, Yu. & Solohub, I. (2023). It is time to fundamentally revise Russian studies courses in Western universities. *Vox of Ukraine*, 17.10. Retrieved from: <https://voxukraine.org/chas-fundamentalno-pereglyanuty-kursy-z-vyvchennya-rosiyi-u-zahidnyh-universytetah>

Durkheim, E. (2002). *The Elementary Forms of Religious Life: The Totem System in Australia*. Filipchuk, Hr. & Borysiuk, Z. (Trans.). Kyiv: Universe.

Yermolenko, V. (2018). *Liquid Ideologies. Ideas and Politics in Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Kyiv: Dukh i Litera Publishing House.

Interpretations of the Russian-Ukrainian conflict in Western scientific and expert-analytical works (2020). Kulyk, V. (Ed.). Kyiv: IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrayiny.

Casanova, J. (2017). *On the Other Side of Secularisation: Religious and Secular Dynamics of Our Global Age*. Panych, O. (Trans.). Kyiv: Dukh i Litera.

Karpitskyi, N. (2022). The Essence of Necro-Imperialism and Ukraine's Strategic Goal in the War with Russia. *Philosophical Thought*, 3, 22-25.

Kowacka, O. (2022). *Ukrainian Postcoloniality in Texts and Contexts*. Yesypenko, D. & Kowacky, K. (Trans.). Brustury: Discourse.

Rousseau, J.-J. (2001). *On the Social Contract, or the Principles of Political Law*. Khoma, O. (Trans.). Kyiv: Port-Royal.

Horbulin, V. et al. (2017). *World hybrid war: the Ukrainian front*. Kyiv: National Institute for Strategic Studies.

Smoliy, V. & Yakubova, L. (2018). *The historical context of the formation of the Russian World project and the practice of its implementation in the Crimea and Donbas* (Analytical Report). Kyiv.

Zdioruk, S. I., Yablonsky, V. M. & Tokman, V.V. (2014). *Ukraine and the project of the «Russian world»: analyst. report*. Yablonsky, V. M. & Zdioruk, S. I. (Eds.). Kyiv: NISD.

Philosophical Dialogues. (2021). In *"Russian World" as a Doctrine: Origins, Threats, Methods*. Collected Works. Kyiv.

Yakubova, L. D. (2018). *"Russian World" in Ukraine: on the edge of the abyss*. Kyiv: Clio Publishing House.

Yakubova, L. D. (2020). *Eurasian Fault. Ukraine in the Age of Hybrid Challenges*. Kyiv: Clio Publishing House.

Volodymyr Volkovskiy

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Research Assistant at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences; Kyiv, Ukraine; e-mail: dinginnalu@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

"Russian World" as a modern Russian civil religion: the political and philosophical dimension of the study **

Abstracts

I will start from the various ways of defining and describing the phenomenon of the "Russian world" (as an ideology, a set of different ideologies or ideologemes, political and historical myths, etc.) and apply it to the description of the "Russian world" as a Russian civil religion. The correct definition and classification of this phenomenon is of great theoretical, methodological, social and political importance. This allows for a qualitative description of the system and network of ideas, beliefs, values, positions and opinions in contemporary Russian society, especially those that have official state recognition and are used to legitimise Russian domestic and foreign policy. The complexity of this description lies in a set of problems: the variety of statements by Russian political and public figures, the seeming absence of a single dogmatic ideological system, the presence of several trends that are in dispute with each other (Orthodox, Eurasian and other approaches), a reasonable

**** This project has received funding through the MSCA4Ukraine project, which is funded by the European Union.**

reasonable suspicion of the deliberate falsity of explicit political utterances (such as declarations of "anti-fascism" or "internationalism"), etc. The concept of "civil religion" allows us to avoid the problems associated with the concepts of "political ideology" or "political religion", to cover the entire Russian imaginary, to point to its internal integrity and historical continuity (despite all local and circumstantial differences). This allows us to go beyond the "Putin regime" and the Russian Federation of the 20s of the 21st century and see the connection between Russian imperialist aggression and Russian culture, the basic mythologemes and images that are spread even by people who otherwise oppose Russian aggression, which is very important in the context of critical research of Russian culture and history, its decolonisation and detotalitarianisation.

Keywords: *"Russian World", civil religion, Russian idea, Russian-Ukrainian war, Russian studies, political philosophy.*

УДК 316.42:752

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.2

В. О. Ананьїн,

*доктор філософських наук, професор, професор кафедри
Інституту спеціального зв'язку та захисту інформації
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,
м. Київ, Україна
e-mail: ananin@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4786-0011>;*

В. В. Горлинський,

*кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри
Інституту спеціального зв'язку та захисту інформації
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,
м. Київ, Україна
e-mail: gvv1004@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1190-5991>*

СУСПІЛЬСТВО РИЗИКУ: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР БЕЗПЕКИ

У статті досліджується генезис поняття суспільства ризику, окреслено розвиток теоретичного дискурсу з проблематики ризиків у добу постмодерну. Показано, що для української соціально-філософської думки актуальність звернення до аналізу соціокультурного інструментарію розв'язання кризових проблем суспільства посилюється загрозами й ризиками, зумовленими війною з РФ. Розкрито мотивуючу роль культури як самоорганізуючого і самозберігаючого потенціалу людського розвитку. Проаналізовано погляд на цінності як субстанційну основу цивілізаційного розвитку. Доведено значущість ціннісного виміру культури безпеки, який полягає в тому, що цінності виконують функцію системи координат і еталонів соціальної поведінки, які

визначають певний рівень довіри і захищеності суспільного життя. Розкриті специфічні функції і зміст культури безпеки у суспільстві ризику. Проаналізовано ціннісні засади культури як регулятивного чинника підтримання безпеки в українському суспільстві в умовах воєнного часу.

Ключові слова: суспільство ризику, загрози, культура безпеки, соціокультурний простір, цінності.

Суспільна потреба адекватної відповіді на глобальні екологічні та антропогенні виклики, посилені російським військовим вторгненням в Україну, зумовила необхідність поглиблення проблематики у сфері культури безпеки кризового суспільства. Базовим протиріччям цієї сфери є суперечність між сферою наявного – соціокультурними явищами сучасного кризового соціуму, що сприяють виникненню гібридних загроз і ризиків в суспільному житті, посилених воєнними загрозами, та сферою належного – потрібного аксіологічного наповнення соціокультурних регулятивів як чинника підтримання безпеки українського суспільства в умовах воєнного часу. Теоретичне розв’язання цієї соціокультурної проблеми дасть можливість виявити внутрішні джерела гуманітарної безпеки суспільства, актуалізувати функціонування прихованих соціокультурних механізмів, що спрямовують активність людської діяльності у порівняно безпечне річище в умовах війни.

Отже, метою статі є з’ясування і наукова презентація сутності, змісту і ролі культури безпеки як передумови і регулятивного чинника універсальної безпеки в суспільстві ризику.

Поняття «суспільство ризику» вперше було розроблено у праці У. Бека «Суспільство ризику: На шляху до нового модерну» [13]. Причиною виникнення «суспільства ризику», на думку автора, є глобальні зміни виробничих відносин, що відбуваються в постіндустріальних суспільствах. Поняття ризику розглядається як ймовірність фізичної загрози, що викликається, першою чергою, технологічними процесами. Виробництво ризиків здійснюється в усіх сферах життєдіяльності суспільства: економічної, політичної,

соціальної. Отже, внаслідок модернізації, суспільство перетворюється на «суспільством ризику», що генерує ризики [13, с. 14].

У фундамент наукового дискурсу з проблематики ризиків епохи постмодерну закладені також ідеї, розроблені Е. Гіденсом у праці «Сучасність і самоідентичність: Я і суспільство у пізньому новому віці» [14]. Для розкриття цього феномена автором вводиться поняття «середовище ризику», що містить ризики, породжувані рефлексивністю модернізації; загрозу усвідомлення і виникнення почуття безглуздості існування людини, зумовлене співвіднесенням свого особистого буття з рефлексивною модернізацією; небезпеку для людства, що викликається модернізацією та вдосконаленням військових технологій. Ситуація ризику, за Е. Гіденсом, виникає внаслідок соціальної активності як «фатальні моменти», коли індивід повинен вдатися до нових дій, знаючи при цьому, що прийняте рішення або обраний ним специфічний спосіб дії може мати незворотний характер або, щонайменше, згодом його буде важко повернути назад чи виправити [14, с. 111]. У концепціях «вірогідного ризику», «досвіду можливості» Н. Лумана ризики та небезпеки розглядаються як формально вірогідні складові постіндустріального суспільства [15]. У працях Б. Массумі, Дж. Агамбена наголошується теза про небезпеки і потенційну ризиковість соціальної системи та аналізується сутність ризиків та можливі шляхи мінімізації їх наслідків [16]. На думку українських науковців, результати досліджень можуть бути корисними для врахування в соціально-політичних практиках України [4].

Для української соціально-філософської думки актуальність звернення до аналізу соціокультурного інструментарію розв'язання кризових проблем суспільства посилюється багатьма факторами [9; 10; 12] і, насамперед, загрозами й ризиками, зумовленими війною. Агресія Російської Федерації, на погляд аналітиків, спричинила руйнівні наслідки для європейської та глобальної безпеки, порушив регіональну стабільність, створює і поширює глобальні ризики [9, с. 19]. Серед них впливовими чинниками утворення загроз є поглиблення антропологічної та екологічної кризи, викликаних гуманітарною катастрофою у районах бойо-

вих дій, наслідками військового і технологічного втручання в процес функціонування Запорізької і Чорнобильської атомних електростанцій, Каховської ГЕС, Північно-Кримського каналу і Каховського магістрального каналу, руйнування енергетичній інфраструктури України. Це породжує системні ризики, такі як поступове руйнування генофонду, що проявляється у депопуляції населення внаслідок екологічної, соціокультурної кризи і людських військових втрат у війні; деградація генотипу людини, що проявляється у порушеннях імунної системи і адаптаційних властивостей організму, зростанні рівня психічних і соціальних захворювань; втрата властивостей самовідновлювання і саморегуляції екосистем внаслідок військового втручання і критичного забруднення. У такій ситуації звернення до культури як стабілізуючої сили існування української нації в умовах воєнних загроз і екологічних небезпек, усвідомлення природи як потенціального джерела самозбереження буття здатне призупинити гуманітарну й екологічну катастрофу в країні, спричинених війною.

Розробка проблеми конституювання культури безпеки кризового суспільства відбувається у взаємозв'язку з провідними підходами, що склалися у філософії щодо розуміння ролі соціокультурних основ у сучасному кризовому суспільстві. Аналіз джерел, що розкривають соціально-філософські проблеми культури та її вплив на безпеку суспільства, дає можливість відокремити кілька основних підходів до розгляду культури безпеки як багаторівневого феномена суспільно-історичного процесу.

Першу групу джерел становлять праці, що розкривають мотивуючу роль культури, яка володіє самоорганізуючим і самозберігаючим потенціалом людського розвитку. До такого розуміння культури підводять дослідження Р. Мертон, Т. Парсонса, в яких світова культура розглядається крізь призму виконання нею екзистенційної функції – збереження людського роду. Це також дослідження Е. Кассіра, Д. Ясперса, Е. Гуссерля, К.-Г. Юнга, М. Гайдеггера, які обґрунтовують ідеї про можливості культури у визначенні спрямованості людського розвитку, що базуються на визнанні універсальності структури людської свідомості. Погляд

на цінності як субстанційні основи цивілізаційного розвитку розвивають у своїх працях В. Андрущенко, В. Горський, А. Єрмоленко, Л. Губерський та ін. Це погляд на світову культуру в контексті виконання глобальної, захисної, організуючої екзистенціальної функції – збереження людського роду.

Єднальним фактором другої групи джерел, авторами яких є У. Бек, Е. Гідденс, Н. Луман, Г. Лассуелл, Д. Най, С. Гантінгтон, М. Дуглас і А. Вільдавські, є ідея про захисний вплив культури від загроз, що виникають на етапі трансформації у суспільстві ризику. Так, М. Дуглас і А. Вільдавські у праці «Ризик і культура» (1982) звернули увагу на важливість врахування «суб'єктивного» виміру ризику, значущість сприйняття та інтерпретації конкретного ризику зацікавленими сторонами, відмінності бачення і оцінювання ризиків представниками різних культур. Авторами зауважено, що сприйняття ризику завжди опосередковане культурними фільтрами, адже уявлення про майбутнє є продуктом культури [9, с. 23].

У працях П. Словіка, Б. Фішхоффа і С. Ліхтенштейна ризик тлумачиться як результат суб'єктивного сприйняття різними соціально-професійними групами загроз і небезпек природного чи антропогенного характеру, на які впливають чимало соціально-психологічних і ситуативних чинників, як-то світогляд, культурні і політичні вподобання, індивідуальне або групове ставлення до соціально-економічної та політичної ситуації та інших проблем, що є актуальними на даний момент, довіра до суспільних інститутів [11, с. 529–561]. У цю групу входять також дослідження, в яких осмислюються загрози існуванню людства в контексті культурологічних та антропогенних факторів, з метою виявлення соціокультурних механізмів безпеки, що функціонують у різних сферах суспільного життя та професійної діяльності. У дослідженнях аналізуються онтологічні, соціальні, політологічні основи ризику як соціокультурного феномена сучасного суспільства [3].

Саме у працях, що належать до цієї групи, вводиться у гуманітарний дискурс поняття «культури безпеки» як складової світової культури, котра виконує специфічні стабілізуючі функції історії людства. Культура безпеки аналізується як соціокультурний

процес взаємодії елементів культури з життєдіяльністю людей та їх захищеністю. Її ціннісний зміст характеризується через поняття безпеки, захисту людського життя, попередження загроз, мінімізації ризиків, гуманізму, миротворчості, корпоративності, довіри, співпраці, екологічності та прозорості. У такому розумінні культура безпеки постає як ціннісна програма, актуалізація якої спрямовує суспільний рух у річище безпечного розвитку. Так, на думку дослідників, культура безпеки містить у собі стабілізуючий механізм, який функціонує на основі системи знань, принципів, норм, цінностей і відносин у сфері безпеки. Аксиологічний підхід до аналізу культури безпеки дає можливість виявити єдину сутність цього феномена, який фіксує закономірні зв'язки між культурою, суспільним розвитком і безпекою суспільства, що виявляється в ціннісних сенсах на різних рівнях організації соціуму.

Спираючись на наведені джерела, можна зробити висновок, що провідним культурним чинником формування відносин універсальної безпеки, мотивуючим фактором людського розвитку має бути система загальноновизнаних цінностей і відповідних норм життєдіяльності, яка виконує функцію «універсального коду» людської культури, що містить закодований в ціннісних смислах, набутий історичний досвід людства в боротьбі за своє виживання. Лише культура як шлях до потенційного в бутті, що відображено змістом «нетлінних цінностей», здатна виходити за обрії емпіричного часу [7].

Трансцендентальну властивість культури, що містить рятівну функцію, підкреслюють Г. Горак, А. Єрмоленко, М. Згуровський, В. Лях та інші дослідники. Рятівна роль культури полягає в тому, що вона, як вираз єдності історичного досвіду з вищими програмними ціннісними смислами людського існування, є універсальним засобом розв'язання проблеми спрямованості людської історії. У сучасних умовах воєнного часу культура має слугувати синтезуючим і регулятивним чинником формування в українському суспільстві відносин, які спрямовані на утвердження і підтримання безпеки людини, держави і суспільства.

За такого погляду на властивості загальної культури, культура безпеки розглядається як елемент світової культури, її окремий тип, що виконує специфічні захисні функції в історії людства. Цей погляд дає можливість поєднати культуру безпеки з іншими типами культури, на ґрунті яких формуються способи спільної діяльності і сфери життя суспільства. У такому розумінні культура безпеки являє певну соціокультурну програму, актуалізація ціннісного і нормативного змісту якої має спрямовувати суспільний рух в умовах підвищеного ризику в річище захищеного і відносно безпечного розвитку.

Підвищення значущості культури безпеки спричинене також проявами антигуманного впливу на людське буття практик використання наукомістких технологій [8], що посилюється їх поєднанням з інформаційними технологіями і технологіями штучного інтелекту, їхнім застосуванням для виготовлення нових видів зброї. Унаслідок такого впливу, за висновками аналітиків, людина втрачає свою ідентичність як антропологічна істота. Адже культура, призначення якої полягає у культивуванні людського, духовного початку, у змозі протидіяти антигуманним впливам на людське буття в умовах воєнного часу.

Безперечно, важливим чинником актуалізації культури безпеки є глобалізаційні процеси, що супроводжуються: змінами ціннісних координат у культурному розвитку українського суспільства; глобалізацією інформаційного, економічного, соціально-політичного, культурного й екологічного простору; відповідним підвищенням ролі міжрегіональних, глобальних структур безпеки; глобалізацією екологічних, техногенних і антропогенних загроз; подоланням національних кордонів проявами воєнного тероризму; піратства, наркобізнесу, торгівлі людьми і корупцією; загрозою переростання військових конфліктів у світову ядерну війну.

Отже, формування культури безпеки у світі та українському суспільстві може стати ефективною відповіддю на воєнно-політичні та екологічні виклики часу. Зміст культури безпеки, за такого підходу, являє собою сукупність взаємопов'язаних соціальних практик, поведінки, спілкування і відносин, спрямованих на

забезпечення універсальної безпеки людини, суспільства і держави, що функціонують у відповідних формах. Такими формами є безпекові цінності, норми, цілі, спеціальні знання, теорії, закономірності, принципи, поняття, правила, навички, вміння, взірці поведінки і діяльності, додержання яких утворює соціальний досвід підтримання універсальної безпеки і сталого функціонування суспільних механізмів в умовах небезпек. Культура безпеки як суспільний феномен має своєю підставою світоглядні універсалії, що акумульовані в історичному досвіді людства, у системі яких людина осмислює, оцінює, переживає і цілепокладає життєвий світ. Необхідність формування культури безпеки у контексті взаємовідносин зі світовою культурою відзначає у своїх працях С. Гантінгтон. На його думку, викладений у статті «Єдина наддержавна», внаслідок взаємодії влади і культури стає можливим становлення механізмів спільного підтримання порядку на ґрунті створення колективних інструментів [5].

Таким чином, сутність культури безпеки полягає в універсальній властивості культури бути потенційним чинником безпечного і сталого функціонування соціально-природних основ людського існування. Але ця потенція культури може об'єктивуватися лише через актуалізацію певних універсалій культури як ціннісних основ безпечного існування людства.

У сучасному українському суспільстві важливість урахування культурних процесів у стабільному функціонуванні систем соціуму дедалі частіше артикулюють на законодавчому, управлінському рівні [9, с. 265]. Хоча для українського соціуму і лишається актуальною думка про суттєву силу культури як духовно-практичного засвоєння природи, соціуму й історії, що належить до першої групи джерел, але в умовах воєнного часу її зміст набуває інших контекстів, коли акценти переносяться на озброєний захист культурних надбань української нації, її незалежності та територіальної цілісності. Водночас, відбувається утвердження культури відносин, притаманних воєнному часу, що ґрунтуються на підвищеній соціальній та правовій відповідальності громадян, перебудовується ієрархія цінностей, у якій домінантою постає захист

національних інтересів, суспільна і воєнна безпека. Утворюються нові культурні стилі життя, країна одягається в «камуфляж» і відтінки кольору «хакі». Змінюються змістовне наповнення, лексика і тематика культурних стилів спілкування, у яких домінують «прильоти», «тривога», «руській воєнний корабль...» та інші, новоутворені воєнним часом, лексеми. Культурний простір сповнюється військовою, героїчною національною символікою і національною мовою. Глобальний культурний інформаційний простір став носієм ідеї необхідності всебічного підтримання України у її боротьбі за свою незалежність і територіальну цілісність. Гасло «Слава Україні!» стало справді провідним у глобальному культурному і політичному просторі. Певна обмеженість культурного простору і часу умовами воєнного стану і комендантською годиною стала долатися віртуальними можливостями Інтернету. Символічною стала дата «24.02.22», починаючи від якої відлік історичного часу сповнюється кількістю принесених війною втрат. Але все ж зауважимо, що підґрунтям культури безпеки лишається її ціннісна складова, що характеризує національну культуру як конкретне вираження світової культури в історичному часі і просторі.

Інший підхід до аналізу культури безпеки ґрунтується на соціально-філософських, соціологічних і політологічних працях другої групи джерел, в яких проводиться вивчення соціокультурних чинників виникнення і шляхів розв'язання соціальних і культурних конфліктів, загроз і небезпек. Це праці, які спрямовані на виявлення соціокультурних і гуманітарних умов національної безпеки, а також дослідження регулятивних соціокультурних механізмів підтримання безпеки у різних сферах професійної діяльності [1; 6; 9]. У наведеному контексті культура безпеки постає як сукупність професійних знань, цінностей, норм, правил професійної діяльності, поведінки, звичаїв, обрядів і ритуалів, що спрямовані на створення соціокультурних умов безпеки військової, службової та професійної діяльності, пов'язаної з підвищеним ризиком і забезпеченням національної безпеки.

Проведений аналіз дає можливість побачити за різними підходами єдину сутність феномена, що фіксує закономірний зв'язок

між культурою, суспільним розвитком і станом безпеки у суспільстві і має прояв на різних щаблях соціуму з відповідним соціокультурним змістом. За своїм походженням, роллю і провідними функціями культура безпеки являє собою продукт людської життєдіяльності, закріплений у світовому культурному досвіді збереження людського життя, підтримання універсального стану безпеки, закріплений в ідеалах, цінностях, нормах, взірцях поведінки, традиціях, звичаях і обрядах. Збагачення цього досвіду відображається в історичній зміні ієрархії цінностей, що утворюють соціокультурний зміст і розуміння безпеки, збагаченні їх смислового наповнення.

Отже, культура безпеки є, з одного боку, продуктом людської життєдіяльності, відображенням в історичному і культурному досвіді людства, а з іншого – результатом ціннісного засвоєння цього досвіду і втілення в людське життя ціннісних смислів універсальної безпеки. За своїм провідним призначенням культура безпеки є чинником гармонійного просування соціуму, оптимізації людської життєдіяльності в контексті збереження людського життя, підтримання суспільного миру, попередження, запобігання й усунування небезпек у суспільному житті. Вона утворюється як альтернатива антикультурі кризового суспільства – культу насилля, жорстокості, страху, пригнічення, залякування і цинізму, що характеризують інволюційний рух соціуму.

Цілісність культури безпеки утворюється аксіологічним підґрунтям і характеризується ціннісним виміром. Значущість ціннісного виміру в культурі безпеки суспільства полягає в тому, що цінності виконують функцію системи координат і еталонів соціальної поведінки, які визначають певний рівень безпеки суспільного життя. Підґрунтям цього аксіологічного масиву є фундаментальні життєві смисли і цінності [2]. Ціннісний вимір культури безпеки, розглядається нами як відображення динаміки її смислового і ціннісного сповнення, зумовленого орієнтацією на збереження людського життя і захист Батьківщини. Зміни в ціннісному сповненні культури безпеки проявляються в її русі від культурних форм національно-державних систем безпеки до утворення регіо-

нальних, міжрегіональних і глобальних структур з новим аксіологічним змістом. Цей рух знаменується збагаченням і розширенням смислів безпеки в її історичному розвитку і розвитком відносно нових культурних форм: гуманітарної, екологічної, бактеріологічної, генетичної, інформаційної, атомної, антитерористичної, екзистенціальної та ін. В умовах воєнного часу ціннісний вектор культури безпеки визначається рухом у бік захисту безпечових інтересів людини, держави і суспільства, жорсткістю контролю інформаційного і культурного простору з боку держави, посиленням форм громадського контролю, конфіденційності діяльності сектору безпеки й оборони держави.

Аксіологічний аналіз культури безпеки дає можливість виокремити сукупність атрибутивних цінностей, що утворюють ядро аксіологічної структури. Такими цінностями – властивостями, на нашу думку, є: життєздатність і життєстійкість соціуму; надійність систем життєзабезпечення; упорядкованість, передбачуваність соціальних процесів; соціальна інтеграція та консолідація; адаптивність систем керування і забезпечення безпеки; передбачуваність воєнних, економічних, соціальних, екологічних загроз і можливість попередження небезпек, усебічна захищеність життя людини в надзвичайних ситуаціях; інтегрованість у регіональну і глобальну систему безпеки. Атрибутивні цінності виступають як цільові, термінальні аксіологічні пріоритети, що утворюють відповідні ціннісні ряди інструментального плану.

Ціннісна система українського суспільства у кризовий час являє собою динамічний аналог соціальної структури, зумовленої воєнним часом у вигляді аксіологічної картини, що відображає строкату мозаїку усвідомлених ціннісних смислів, значущостей, цілей, норм, притаманних соціуму, коли у масової і колективної свідомості домінують ризики і небезпеки, спричинені війною. Поряд з життєвими смислами, матеріально-економічними, політичними, соціокультурними безпековими цінностями, ця система одночасно містить аксіологічні критерії національної, регіональної та цивілізаційної безпекової ідентифікації, що відображають ступінь входження українського суспільства в систему відносин безпеки

регіонального – західноєвропейського та глобального рівнів. Безпека українського суспільства залежить від соціокультурної динаміки, зумовленої рухом в системі ціннісних орієнтацій у суспільній свідомості в бік утвердження ціннісних основ збереження незалежності і територіальної цілісності України та національної безпеки як ціннісної домінанти в умовах воєнного стану держави.

Як висновок, відзначимо, що теоретичне розв’язання проблеми конституювання культури безпеки дає можливість виявити внутрішні джерела руху українського суспільства в напрямі утвердження і розширення соціокультурного простору безпеки, оптимізувати функціонування прихованих соціокультурних механізмів, що спрямовують активність людської діяльності в безпечне для його розвитку річище, особливо в умовах воєнного часу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ананьїн В. О., Горлинський В. В. Ментальні структури свідомості як передумова сталого розвитку і безпеки суспільства. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. Вип. 2(174). Т. 1. С. 3–18. URL: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2021.2.1.01>.
2. Ананьїн В. О., Горлинський В. В. Розвиток ідеї екзистенційної безпеки у філософії постмодерну. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2022. Вип. 1(175). Т. 1. С. 35–51. URL: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2022.1.1.3>.
3. Антипенко І. В. Онтологічна основа феномену ризику в сучасних методологічних підходах зарубіжної ризикології. *Електронний журнал «Державне управління: удосконалення та розвиток»*. 2019. № 1. С. 1–7. URL: <https://doi.org/10.32702/2307-2156-2019.1.26>.
4. Воропай Т. С. Джорджо Агамбен: надзвичайне положення як парадигма сучасної політики. *Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 2015, вип. 52. С. 78–81. URL: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/article/view/7404/6878>
5. Гантінгтон Семюел. «Єдина наддержава». *Незалежний культурологічний часопис «І»*. Інститут демократії ім. Пилипа Орлика / пер. С. Яринича. 2000. № 16. URL: <http://www.ji.lviv.ua/n16texts/hanting1.htm>
6. Каріх І. Культурна політика як інструмент політики національної безпеки України. *European political and law discourse*. 2017. Vol. 4, iss. 2.

Рр. 136–140. URL: <https://eppd13.cz/wp-content/uploads/2017/2017-4-2/23.pdf>

7. Кримський С. *Ранкові роздуми*. Київ : Майстерня Білецьких, 2009. С. 16–19. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Krymskyi_Serhii/Rankovi-rozdumy_zb

8. Лукьянец В. С. Наука нового века. Гуманитарные трансформации. *Наука и образование: современные трансформации*. Киев : ПАРА-ПАН, 2008. С. 8–36.

9. *Ризики в сучасному нестабільному суспільстві: соціальні і культурні виміри* / ред. Л. Г. Скокової. Київ : Інститут соціології НАН України, 2021. 295 с. URL: https://i.soc.com.ua/assets/files/journal/monografiya_21_04_22.pdf

10. *Світова гібридна війна: український фронт* / заг. ред. В. П. Горбуліна. Київ : НІСД, 2017. 496 с. URL: <https://niss.gov.ua/publikacii/monografii/svitova-gibridna-viyna-ukrainskiy-front-monografiya>.

11. Словик П., Фишхофф Б., Лихтенштейн С. Факты против страха: понимание воспринимаемого риска. *Принятие решений в неопределенности* / ред. Д. Канемана, П. Словики, А. Тверски. Харьков : Гуманитарный центр, 2005. С. 529–561.

12. Україна як суспільство ризику. *Збірка матеріалів Всеукраїнської наукової конференції*. Дніпро : Видавничо поліграфічний дім «Формат А+», 2021. 168 с. URL: https://www.dnu.dp.ua/docs/facults/fsocgum/sociologia/2021%20Ukraina_suspilstvo%20ryzyku.pdf

13. Beck Ulrich. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in Eine Andere Moderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1986, 396 p. URL: <http://socio.karazin.ua/resources/60be71e2e8e5ef7171ef10f4f60ca8a4.pdf>

14. Giddens A. Fate, Risk and Security. In: *A. Giddens. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge : Polity Press, 1991. 264 p. URL: https://books.google.com.ua/books/about/Modernity_and_Self_identity.html?hl=es&id=Jujn_YrD6DsC&redir_esc=y.

15. Luhmann Niklas. Der Begriff Risiko. In: *Luhmann N. Soziologie des. Risikos*. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1991. P. 9–40. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2973>

16. Massumi Brian. *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*. Duke University Press, 2015. P. 242. URL: <https://doi.org/10.1215/9780822375197>

REFERENCES

- Ananin, V. O., & Horlynskyi, V. V. (2021). Mental structures of consciousness as a prerequisite for sustainable development and security of society. *Multiversum. Philosophical almanac*, 2(174), vol. 1, 3-18. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2021.2.1.01>. [In Ukrainian].
- Ananin, V. O., & Horlynskyi, V. V. (2022). Development of the idea of existential security in postmodern philosophy. *Multiversum. Philosophical almanac*, 1(175), vol. 1, 35-51. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2022.1.1.3>. [In Ukrainian].
- Antypenko, I. V. (2019). The ontological basis of the phenomenon of risk in modern methodological approaches of foreign riskology. *Elektronnyi zhurnal «Derzhavne upravlinnia: udoskonalennia ta rozvytok» (Public administration: improvement and development)*, 1, 1-7. DOI: <https://doi.org/10.32702/2307-2156-2019.1.1.3>. [In Ukrainian].
- Voropai, T. S. (2015). Giorgio Agamben: the state of emergency as a paradigm of modern politics. *Visnyk KhNU im. V. N. Karazina. Serii «Filosofii. Filosofski perypetii» (Bulletin of KhNU named after V. N. Karazina. Series «Philosophy. Philosophical vicissitudes»)*, 52, 78-81. Retrieved from: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/article/view/7404/6878>. [In Ukrainian].
- Huntington, S. (1999). The only superpower. *Nezalezhnyi kulturolohichni chasopys «I» (Independent cultural journal "Y")*, Council on Foreign Relations, Inc. *Foreign Affairs*, 16. Retrieved from: <http://www.ji.lviv.ua/n16texts/hanting1.htm>. [In Ukrainian].
- Karikh, I. (2017). Cultural policy as an instrument of national security policy of ukraine. *European political and law discourse*, 4(2), 136-140. Retrieved from: <https://eppd13.cz/wp-content/uploads/2017/2017-4-2/23.pdf>. [In Ukrainian].
- Krymskyi, S. (2009). *Morning thoughts*. Kyiv: Maisternia Biletskykh. Retrieved from: https://chtyvo.org.ua/authors/Krymskyi_Serhii/Rankovi_rozdumy_zb [In Ukrainian].
- Lukkyanets, V. S. (2008). "Science of the new century. Humanitarian transformations", in *Science and education: modern transformations*. Kiev: PARAPAN.

Risks in today's unstable society: social and cultural dimensions: monograph; under the editorship. (2021). Skokova, L. G. (Ed.). Kyiv: Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine. Retrieved from: https://i-soc.com.ua/assets/files/journal/monografiya21_04_22.pdf [In Ukrainian].

The world hybrid war: the Ukrainian front. (2017). Horbulina, V. P. (Ed.). Kyiv: NISD. Retrieved from: <https://niss.gov.ua/publikacii/monografii/svitova-gibridna-viyna-ukrainskiy-front-monografiya> [In Ukrainian].

Slovyk, P. Fyshkhoff, B. & Lykhtenshtejn, S. (2005). *Facts Against Fear: Understanding Perceived Risk*. Decision-making in uncertainty. Kahneman, D., Slovik, P. & Tversky, A. (Eds.). Kharkiv: Humanitarian Center.

Ukraine as a risk society. (2021). *Collection of materials of the All-Ukrainian scientific conference*. Dnipro: Vydavnycho-polihrafichnyi dim «Format A+». Retrieved from: https://www.dnu.dp.ua/docs/facults/fsocgum/sociologia/2021%20Ukrajina_suspilstvo%20ryzyku.pdf [In Ukrainian].

Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in Eine Andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Retrieved from: <http://socio.karazin.ua/resources/60be71e2e8e5ef7171ef10f4f60ca8a4.pdf>

Giddens, A. (1991). Fate, Risk and Security. In: *Giddens, A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press. Retrieved from: https://books.google.com.ua/books/about/Modernity_and_Self_identity.html?hl=es&id=Jujn_YrD6DsC&redir_esc=y

Luhmann, N. (1991). Der Begriff Risiko. In: *Luhmann, N. Soziologie des Risikos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 9-40. Retrieved from: <https://gtmarket.ru/library/articles/2973>

Massumi, B. (2015). *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*. Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822375197>

Valerii Ananin

Doctor of Philosophical Sciences, professor, Institute of special communication and information protection of National technical university of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv polytechnic institute"; Kyiv, Ukraine; e-mail: ananin@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4786-0011>;

Viktor Horlynskyi

Candidate of philosophical sciences (Ph.D.), associate professor, Institute of special communication and information protection of National technical university of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv polytechnic institute", Kyiv, Ukraine; e-mail: gvv1004@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1190-5991>

Risk society: the sociocultural dimension of Safety

Abstract

The article examines the genesis of the concept of risk society, outlines the development of the theoretical discourse on the issue of risks in the postmodern era. It is shown that for Ukrainian socio-philosophical thought, the relevance of turning to the analysis of the socio-cultural tools for solving the crisis problems of society is intensified by the threats and risks caused by the war with the Russian Federation. The motivating role of culture as a self-organizing and self-preserving potential of human development is revealed. Security culture is analyzed as a socio-cultural process of interaction of culture elements with people's life activities and their security. The safety culture should contain a stabilizing social program that functions on the basis of a system of knowledge, principles, norms, values and relations in the field of safety. It was concluded that the leading cultural factor in the formation of universal security relations should be a system of universally recognized life values and social norms of life, which performs the function of the "universal code" of human culture, which contains the acquired historical experience of humanity in the struggle for its survival, coded in terms of values. A set of attributive values that form the core of the value structure of the safety culture is defined, namely: viability and sustainability of society; reliability of life support systems; orderliness, predictability of social processes; social integration and consolidation; adaptability of management and security systems; predictability of military, economic, social, environmental threats; the possibility of preventing dangers; comprehensive protection of human life in emergency situations; integration into the regional and global security system. The view on values as a substantial basis of civilizational development is analyzed. The significance of the value dimension of the safety culture is proven, which consists in the fact that values perform the function of a system of coordinates and standards of social behavior that determine a certain level

of trust and security of public life. It is substantiated that the appeal to culture, as a potential source of self-preservation and stabilizing force of existence of the Ukrainian nation in the conditions of war threats, is able to stop the humanitarian catastrophe in the country caused by the war. The specific functions and content of the safety culture in the risk society are revealed. The value principles of culture as a regulatory factor in maintaining security in Ukrainian society in wartime conditions are analyzed.

Keywords: *risk society, threats, safety culture, socio-cultural space, values.*

УДК 314; 36

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.3

Т. В. Гардашук,
доктор філософських наук,
завідувачка відділу логіки та методології науки,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: gardashuk@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1831-2021>

НАУКОВО-ПОЛІТИЧНІ ТА КОМУНІКАТИВНІ АСПЕКТИ ВИРІШЕННЯ ЕКОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ (НА ПРИКЛАДІ ПОВОДЖЕННЯ З ВІДХОДАМИ)

Зменшення кількості відходів та їх негативних впливів на довкілля і якість життя людини належить до глобальних екологічних викликів сучасності, які потребують комплексної відповіді. Аналізуються підходи до розв'язання проблеми поводження з відходами на локальному рівні. Поводження з відходами визначається як науково-політична проблема, оскільки успіх рішення залежить як від наукового обґрунтування, експертизи, рекомендацій, так і від розуміння цих рекомендацій політиками та суспільством загалом. Складність розв'язання науково-політичних проблем характеризується зростанням невизначеності, ціннісним навантаженням, високими ставкою (ціною), ризиками та терміновістю рішень (Ravetz). Показана продуктивність залучення місцевих цінностей (теорія локалізації), менеджменту спільного (Остром) та інтерпретації феномена NIMBY для формування підходів до вироблення управлінських і комунікативних стратегій у сфері поводження з відходами на локальному рівні. Масштабні руйнівні наслідки нинішньої російської агресії в Україні додали нових аспектів до проблеми поводження з відходами і значною мірою ускладнили реалізацію попередніх планів, вимагаючи ефективних нестандартних рішень.

***Ключові слова:** глобальна екологічна проблема, локальний рівень, поводження з відходами, комунікація.*

Вирішення глобальних екологічних проблем потребує всебічного і комплексного підходу до аналізу всього спектру причинно-наслідкових ланцюгів, що спричиняють деградацію довкілля, завдаючи шкоди Біосфері і самій людині. Цей аналіз має охоплювати глобальний і локальний рівні, а також враховувати внесок у створення і розв'язання тих чи інших екологічних проблем усіх сторін та соціальних груп суспільства.

До глобальних проблем сучасності належить накопичення промислових і побутових відходів та зумовлені цим забруднення локального і глобального довкілля, зокрема світового океану, кліматичні зміни, втрати природно-культурних ландшафтів і біорізноманіття, погіршення якості життя людей та загрози їхньому здоров'ю.

Метою цієї статті є аналіз науково-політичних і комунікативних аспектів пошуку рішень проблеми поводження з відходами на локальному рівні.

Складність і комплексність проблеми поводження з відходами дає підстави визначити цю проблему як науково-політичну. У даному разі суть науково-політичних проблем полягає у тому, що всі етапи її розв'язання – від пошуку шляхів зменшення кількості відходів, що утворюються під час споживання товарів і послуг, і до їхнього збирання, зберігання, сортування, транспортування, переробки й утилізації, – потребують відповідної наукової експертизи й наукового обґрунтування згідно з правилом 4R (Reduce, Repair, Reuse, Recycle), або ієрархії відходів. Ієрархія відходів охоплює такі рівні: попередження утворення відходів у первинному виробництві (виробництво товарів з первинної сировини) та обсягів споживання (reduce); ремонт замість заміщення новим товаром (repair); повторне (багаторазове) використання певних видів продукції, наприклад, упаковки (reuse); вторинна переробка або компостування відходів (recycle); насамкінець, спалювання відходів з метою отримання енергії; захоронення відходів на звалищах. Кож-

на зі складових цього правила стосується індивідуальної та корпоративної поведінки, а також вимагає відповідного менеджменту й інфраструктури. Водночас, наукові рекомендації мають реалізуватися у складному сучасному соціально-політичному контексті з урахуванням інтересів і впливів різних груп суспільства та бізнесу, потребуючи розширеної спільноти експертів не лише з академічного середовища, а й поза ним. У цьому полягає, власне, політична складова. Складність розв'язання науково-політичних проблем характеризується зростанням невизначеності, ціннісним навантаженням, високими ставкою (ціною), ризиками та терміновістю рішень [9]. З урахуванням названих обставин, Д. Коллінгрідж (D. Collingridge) і К. Рів (C. Reeve) порушують питання про вироблення такої моделі взаємодії науки і політики, яка «пристосовувала» б, з одного боку, політиків до адекватного сприйняття наукової інформації, рекомендацій, експертних висновків, а з іншого – науковців до подачі інформації у спосіб, прийнятний для політиків та інших зацікавлених сторін [5]. Це актуалізує питання «про умови співіснування одного з одним різноманітних традиційних етосів, що належать до окремих людських спільнот» [3, с. 9] та пошуку суспільного консенсусу щодо вирішення складних проблем. Відповідно, зростає роль комунікації між науковими експертами, політиками та громадами, котрі є однією з ключових сторін у питаннях поводження з відходами.

Відповідна, національна та регіональні політики мають враховувати інтереси і настрої громад, спиратися на громади, здійснювати з ними постійний діалог та інформаційно-просвітницьку роботу. В Україні цей процес набуває особливої актуальності у процесі реалізації реформи з децентралізації та посилення спроможності громад і місцевого самоврядування. При цьому надзвичайно важливим є засвоєння міжнародного досвіду в царині поводження з відходами, а також урахування як негативних, так і позитивних уроків (кейсів). До поліпшення спроможності у сфері поводження з відходами нас зобов'язують Цілі сталого розвитку на 2016–2030, євроінтеграційні устремління України, інші

міжнародні зобов'язання держави та її залученість до глобалізаційних процесів.

Громади, як споживачі різноманітних матеріальних ресурсів і благ, у процесі своєї життєдіяльності на рівні домогосподарств та під час користування спільним простором продукують різноманітні відходи, які зазвичай кваліфікують як муніципальні і тверді побутові відходи. Тому повсякчас постає питання про шляхи зменшення їхньої кількості, їхнє збирання, транспортування й утилізацію, а громади неминуче стикаються з необхідністю вибору відповідної управлінської моделі на локальному рівні.

Поводження з відходами значною мірою є індикатором ставлення населення до свого найближчого й безпосереднього оточення, довкілля, що описується поняттям «sense of place», «відчуття місця», або «почуття місця». Англійське слово «place» може також перекладатися як містечко, селище, садиба, житло, домівка, тобто за своїм змістом воно охоплює все те, що становить основу і сенс повсякденного життя людини. Через ставлення людей до свого безпосереднього довкілля формуються місцеві, зокрема й екологічні цінності, а також уявлення громадян щодо своїх зобов'язань стосовно безпосереднього довкілля та практичних дій, спрямованих на збереження цього довкілля, а відтак – і засад свого життя [1; 4].

Зі станом локального довкілля безпосередньо пов'язані здоров'я, добробут, працездатність, психоемоційне самопочуття людей, їхня здатність протистояти шаленим ритмам урбанізованого життя та не піддаватися депресіям. Власне, йдеться про ті ресурси, які неподільно належать усім членам громади і мають слугувати загальному благу, добробуту та щастю, незалежно від соціального чи майнового становища окремо взятого члена суспільства. Здебільшого такі ресурси не мають чітко визначеного власника – приватної фізичної чи юридичної особи або держави. У сучасній соціальній та економічній науці їх описують за допомогою поняття «спільне» (або commons).

Дослідження спільного викликає чималий теоретичний і практичний інтерес насамперед через вади як ринкових, так і

адміністративних механізмів управління, незрілість професійних еліт, повсюдне загострення екологічної ситуації та наростання екологічних криз. Спільне може мати свої окреслені межі (наприклад, міський парк) або взагалі не мати меж (атмосферне повітря). Дослідження взаємодії людини та довкілля і використання природних ресурсів тривалий час пов'язували з поняттям «трагедія спільного» (*tragedy of the commons*), яке запровадив у науковий обіг у 1968 р. Гарет Гардін (*Garret Hardin*) для означення складності менеджменту природних ресурсів спільного доступу та користування (водні ресурси, ліси, рибні запаси, річки й прибережні території, пасовища тощо). Трагедія спільного є наслідком того, що ними користуються різні групи людей, внаслідок чого цим ресурсам загрожує надмірна експлуатація і виснаження. Зрештою, вони скінченні. Значущість дослідження спільного засвідчує присудження професорці політекономії Індіанського університету (*Indiana University, USA*) Елінор Остром (*Elinor Ostrom*) Нобелівської премії в галузі економіки 2009 р. В основі «трагедії спільного», відзначала Елінор Остром, лежить людська поведінка та її мотивація, як-от: конкуренція, особисті інтереси, прибуток, або турбота про інших людей та громаду, суспільство в цілому тощо. Ринкові механізми в цьому разі не можуть бути універсальними регуляторами, а такі соціальні механізми контролю особистих інтересів, як комунікація, довіра, аргументація не завжди достатні та ефективні. Утім, ці механізми можуть попередити «трагедію спільного», а управління спільним може мати позитивні результати як для підтримки збалансованості довкілля, так і для добробуту громад [2]. Аспект спільного містять у собі всі екологічні проблеми, особливо проблеми великого міста, а від розуміння природи спільного значною мірою залежить і успіх управління ним.

Аналіз ставлення людей до безпосереднього довкілля полегшує розуміння об'єктивної оцінки ролі чинників довкілля під час планування економічного розвитку на національному, регіональному і локальному рівнях та діяльності приватних кампаній, а також у процесі формування екологічної політики на всіх рівнях. Оцінка довкілля, ґрунтована на ставленні людей до безпосередньо-

го довкілля («place-based approach to environmental values») дістала назву теорії місця, або теорії локалізації («A Place-Based Theory») [8], яка ґрунтується на тому, що певні форми територіальності є універсальними для всіх культур, особливо в тих аспектах, що співвідносять людей та громади з їхнім екологічним, соціальним і культурним контекстом. Ця універсальність, зокрема, виявляється у тому, що всім людям подобається жити неподалік шкіл, церков, крамниць, парків і скверів і якомога далі від каналізацій, складів, електростанцій, магістралей, звалищ, в'язниць тощо.

До речі, таку універсальність добре розуміють і використовують будівельні компанії, які доволі агресивно реалізують свій бізнес в українських містах, нерідко спричиняючись до конфліктів з місцевими громадами й екоактивістами.

Експлуатацію універсальних цінностей у приватних інтересах, зокрема, можна виявити через рекламу тих чи інших будівельних компаній з вигідною і привабливою пропозицією інвестицій у житло. До того ж привабливість значною мірою полягає у місцевості, де зводиться чи планується зводитися черговий житловий комплекс. Для заохочення приватних інвесторів чи покупців житла до реклами залучаються відомі особистості, зірки спорту й шоу-бізнесу, які зі щасливими посмішками пропонують нам з вами стати їхніми сусідами. Але зірці за рекламу треба заплатити, й заплатити немало. Тому девелопери вдаються до дешевшого рекламного прийому, який, утім, робить їхню пропозицію не менш, а то й більш привабливою для потенційного споживача. Йдеться про використання, а точніше – експлуатацію образу природи в рекламі, коли застосовуються ходи на кшталт «Парк, озера, чисте повітря», «Завітайте в казку – парк поруч», «Білочка мріє з вами познайомитися», «Вид на мільйон» у пропозиції перспективного житла біля парків, рік, озер тощо. Справді, наявність парків чи інших рекреаційних територій значно підвищують привабливість (і ринкову вартість) об'єкту, адже всі хочуть дихати чистим повітрям, чути спів пташок, мати поруч місце, куди можна піти відпочити родиною або просто прогулятися після робочого дня чи тижня. Тобто, людей приваблює спільне, яке слугуватиме їхньому особистому

благу. Утім, ми ніколи не побачимо реклами житла біля звалища, промзони чи сміттєпереробного заводу, оскільки громадянам, згідно з теорією локалізації, притаманне неприйняття сусідства з непопулярними об'єктами: люди воліють жити ближче до речей, які їм подобаються, і далі від речей, які викликають у них страх, підозру, занепокоєння або роздратування.

У разі відсутності чіткої стратегії поводження з побутовими/муніципальними відходами, неналежної комунікації та освітньо-інформаційного забезпечення у сфері збалансованого споживання і виробництва тощо, території громад на певному етапі починають потерпати від накопичення відходів. Це спричиняється до погіршення стану довкілля, зниження якості атмосферного повітря, води, ґрунтів, рекреаційного потенціалу та туристичної привабливості і, відповідно, має наслідком виникнення додаткових ризиків для здоров'я та зростання соціальної напруги і конфліктів.

Причиною зростання соціальної напруги можуть бути конфлікти з розташованим на території громад бізнесом, що продукує відходи, а також з іншими громадами, регіональною і національною владою як реакція на спроби розміщення шкідливих (або таких, що здаються потенційно шкідливими) виробництв та об'єктів, зокрема пов'язаних з накопиченням та переробкою відходів. Громади чинять опір спробам побудови таких об'єктів, бо вони автоматично належать до групи «потенційно непривабливих».

Спротив місцевого населення будівництву нових потенційно шкідливих і небезпечних виробництв характеризують як феномен «не на моєму подвір'ї», або феномен NIMBY (аббревіатура від англійського «Not-In-My-BackYard»), чи синдром NIMBY [6]. Дослідження феномена NIMBY як активного спротиву місцевих громад зовнішнім втручанням під гаслами «не на моєму подвір'ї» та організованого руху за право на чисте і безпечне довкілля в Західній Європі та США на хвилі загального підйому екологічної свідомості та активізму починаючи 1970-ми роками важливе для комплексного розуміння шляхів розв'язання проблеми поводження з відходами. Феномен/синдром/рух NIMBY охоплює сукупність

чинників (історичних, психологічних, соціально-економічних) і явищ (індивідуальна та колективна поведінка, форми протесту тощо), пов'язаних з місцевою опозицією до впровадження рішень згори. У нашій країні він також виявляє себе у спротиві громад до створення непопулярних виробничих об'єктів, до яких належать підприємства з переробки відходів.

Серед причин виникнення синдрому NIMBY можна назвати: 1) брак достовірної, правдивої інформації щодо нових проєктів, його екологічних впливів, очікуваних вигод і ймовірних ризиків для громад і локального довкілля; 2) «підрив культури» у значенні усталеного укладу й способу життя: коли на території громади або неподалік розпочинається впровадження нових «непривабливих» проєктів без попереднього узгодження з громадою, люди сприймають це як «зовнішню» загрозу їхній усталеній культурі; 3) боязнь змін: будівництво нових об'єктів частіше сприймається негативно.

Одним з парадоксів синдрому NIMBY є те, що місцеве населення не заперечує проти утилізації їхніх відходів деінде (тобто збільшенню відстані між об'єктом і «географічним», фізичним довкіллям) або навіть наполягає на цьому, водночас категорично заперечуючи такі дії на власній території, навіть якщо інвестор обіцяє дотримання екологічних норм будівництва, нові робочі місця, поліпшення інфраструктури тощо. Зазвичай синдром NYMBY розглядають як перешкоду територіальному, у тому числі й промислового розвитку та реалізації бізнесових ініціатив, а також впровадженню екологічної політики згори. Водночас, не слід оцінювати це явище спрощено й однобічно, зважаючи на весь спектр взаємозв'язків між культурою, системою цінностей, географічним, фізичним простором. Тому комплексний аналіз проблеми може сприяти напрацюванню адекватного інструментарію для опису й пояснення дій місцевих громад та організацій, які з позицій традиційної бюрократії кваліфікуються як радикальні.

Будь-яка демократична екологічна політика має брати до уваги не лише наукові рекомендації, а й зважати на феномен NYMBY і пов'язані з ним настрої, активно залучаючи громади до

процедур вироблення й ухвалення рішень. Місцеві настрої й ініціативи виступають каталізатором діалогу між локальними (внутрішніми) інтересами та інтересами суб'єктів вищих рівнів, які є зовнішніми агентами стосовно конкретної громади і місцевості. Відсутність же проявів спротиву місцевих громад можуть засвідчувати те, що населення в принципі не здатне впливати на рішення «згори» і є лише пасивним об'єктом маніпулювання, а отже, й низьку громадянську свідомість і політичну активність місцевого населення, брак демократії й нерозвиненість структур громадянського суспільства.

Глобально рух NIMBY досяг значних успіхів у протидії будівництву шкідливих виробництв, забезпечення дотримання екологічних критеріїв і стандартів і продемонстрував спроможність громад і громадянського суспільства. Він тісно пов'язаний з рухом за екологічну справедливість, оскільки актуалізує питання справедливого розподілу екологічних благ і ризиків, турботу про спільне. Крім протестних характеристик, феномен NIMBY також включає і низку позитивних практик, спрямованих на поліпшення соціально-економічного та екологічного стану територій місцевих громад, намагаючись у такий спосіб продемонструвати їхню спроможність. До таких практик, зокрема, належать: організація інформаційно-просвітницьких кампаній, поширення позитивного досвіду поводження з відходами, навчання та заохочення людей і домогосподарств до заощадження ресурсів, налагодження діалогу з бізнесом, іншими громадами, урядом тощо.

Формою розв'язання суперечностей феномена NIMBY є рухи, які об'єднуються загальною назвою «не на планеті Земля», або NOPE («Not On Planet Earth»-movements) і декларують принципову неприпустимість небезпечної для довкілля і здоров'я людини діяльності будь-де.

Отже, Україна має ретельно вивчити досвід поводження з відходами іншими, особливо європейськими країнами, приділяючи особливу увагу освітній складовій, яка має надавати об'єктивну інформацію про поводження з відходами. Успіх розв'язання пи-

тання мінімізації відходів визначатиметься можливістю їх практичної реалізації в повсякденному житті.

Для розробки та реалізації стратегії поводження з відходами та подолання негативних проявів синдрому NIMBY слід спиратися на:

- методологічний потенціал Місцевих порядків денних на XXI століття;
- цілі відповідального споживання (12 Цілей сталого розвитку на 2016–2030);
- глобальні принципи для громад без відходів (Global Principles for Zero Waste Communities), які передбачають заощадження всіх ресурсів через відповідальне виробництво, споживання, багаторазове використання та відновлення товарів, пакування і матеріалів без спалювання та захоронення в землі, без скидання у воду та викидів у повітря, щоб не завдавати шкоди довкіллю та здоров'ю людини [7];
- диверсифікацію моделей поводження з відходами та залучення всіх можливих інструментів з урахуванням місцевих особливостей і традицій громад.

Теперішня агресія Росії в Україні з її масштабними руйнівними наслідками для міст, селищ і сіл нашої держави додала нових аспектів до проблеми поводження з відходами і значною мірою ускладнила реалізацію попередніх планів. Ці обставини вимагають пошуку ефективних і нестандартних рішень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гардашук Т. В. *Концептуальні параметри екологізму*. К. : ПАРАПАН, 2005. 200 с.
2. Гардашук Т. В., Мовчан Я. І. Від «трагедії спільного» до «менеджменту спільного». *Досвід інтерпретації дикої природи в Україні (Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (15 березня 2013 р., м. Миколаїв)*. Одеса–Миколаїв, 2013. С. 44–47.
3. Єрмоленко А. М. *Комунікативна практична філософія*. Підручник. К. : Лібра, 1999. 488 с.

4. Роль експертних товариств в сфері політики, охорони довкілля, культури та релігійного життя в Україні та Білорусі. К., 2014. 152 с.
5. Collingridge D., Reeve C. *Science speaks to power: The role of experts in policy making*. London : Frances Pinter, 1986.
6. Driscoll A. *NIMBYmovements*. URL: www.researchgate.net/publication/319534707_NIMBY_Movements
7. *Global Principles for Zero Waste Communities*. URL: <http://zwia.org/zero-waste-community-principles>
8. Norton B. G., Hannon B. Environmental Values: A Place-Based Theory. *Environmental Ethics*. 1997. 19(3). P. 227–245.
9. Ravetz J. R. What is Post-Normal Science. *Futures*. 1999. 31. P. 647–653.

REFERENCES

Collingridge, D. & Reeve, C. (1986). *Science speaks to power: The role of experts in policy making*. London: Frances Pinter.

Driscoll, A. *NIMBYmovements*. Retrieved from: www.researchgate.net/publication/319534707_NIMBY_Movements

Gardashuk, T. V. (2005). *Conceptual parameters of ecologism*. Kyiv: PARAPAN. [In Ukrainian].

Gardashuk, T. V. & Movchan, Ya. I. (2013). From the "tragedy of the commons" to the "management of the commons". *Experience of Wildlife Interpretation in Ukraine* (Proceedings of the All-Ukrainian Scientific and Practical Conference (15 March). Odesa-Mykolaiv, p. 44-47. [In Ukrainian].

Global Principles for Zero Waste Communities. Retrieved from: <http://zwia.org/zero-waste-community-principles>

Norton, B. G. & Hannon, B. (1997). Environmental Values: A Place-Based Theory. *Environmental Ethics*. 19(3), 227-245.

Ravetz, J. R. (1999). What is Post-Normal Science? *Futures*, 31, 647-653.

The role of expert societies in the field of politics, environmental protection, culture, and religious life in Ukraine and Belarus. (2014). Kyiv. [In Ukrainian].

Yermolenko, A. M. (1999). *Communicative Practical Philosophy*. Textbook. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].

Tetiana Gardashuk

Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department of Logic and Methodology of Science, H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: gardashuk@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1831-2021>

Scientific, political and communicative aspects of the solution of environmental problems (example of waste management)

Abstract

Reducing the amount of waste and its negative effects on the environment and the quality of human life is one of the global environmental challenges of today, which requires a comprehensive response. The article is dedicated to the analysis of approaches to solving the problem of waste management at the local level since it largely determines the success of problem-solving globally. Waste management is defined as a scientific-political problem since the success of solving depends on scientific justification, expertise, and recommendations, as well as on the understanding of these recommendations by politicians and society in general. The complexity of solving scientific-political problems (issues) is characterized by increasing uncertainty, value burden, high stakes (price), risks and urgency of decisions (Ravetz). It is shown the productivity of engaging local values (A Place-Based Theory), management of the common (Ostrom), and interpretation of the NIMBY phenomenon for the formation of approaches to the development of management and communication strategies in the field of waste management at the local level. The current Russian aggression in Ukraine with its large-scale destructive consequences for the cities, towns, villages and the environment as a whole added new aspects to the problem of waste management and greatly complicated the implementation of previous plans. This calls for a search for effective and integral solutions taking into account the methodological potential of the “Global Principles for Zero Waste Communities” and involvement in the problem solution of all actors and

available tools and taking into account particular characteristics and traditions of communities.

Keywords: *global environmental problem, local level, waste management, communication.*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1(091)

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.4

З. О. Дубняк,

доктор філософії, асистент кафедри філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка,

м. Львів, Україна

e-mail: zlatyslav.dubniak@lnu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7487-1816>

ФІЛОСОФІЯ ПРАГМАТИЗМУ: ВІД ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИХ ДО ЛІБЕРАЛЬНИХ ТЕОРІЙ

У статті розкрито зв'язок між епістемологічними теоріями філософів прагматизму та їхніми ліберальними проєктами. За допомогою використання концептуального та компаративного аналізу у дослідженні висвітлено особливості осмислення природи знання та свободи такими представниками прагматизму, як Джон Дьюї та Річард Рорті. Показано, що для Дьюї натуралістична епістемологія вела до критики традиційного лібералізму з його легітимацією нерівності, як і до реконструкції лібералізму, переосмислення ролі індивіда, спільноти й держави у процесі соціальної зміни. Тоді як Рорті, що потрактував прагматизм у дусі постмодернізму і виступив з деструкцією традиційних концептів, здійснив переопис лібералізму, результатом якого була відмова від приписування цій ідеології інших цілей, крім захисту свободи індивідів та їхньої приватності. У такий спосіб на засадах своїх епістемологічних теорій американські філософи сформували дві оригінальні лінії прагматичного лібералізму, що став частиною ширших ідеологічних дискусій кінця XX і початку XXI століття.

Ключові слова: Джон Дьюї, Річард Рорті, філософія прагматизму, епістемологія, ідеологія, лібералізм, індивід, спільнота, держава, свобода, рівність.

Як відзначав американський політичний теоретик Томас Шпрагенс, жодна з великих модерних політичних ідеологій не постає як єдина ідеологія, а завжди як сімейство ідеологій [11, с. 36]. Не існує лібералізму, а є лише сімейство лібералізмів, що включає традиційний лібералізм Адама Сміта, новий лібералізм Леонарда Гобгауза тощо. Це не дивно з огляду на природу самої політики: вона є справою організації нашого спільного майбутнього, щодо якого ми завжди можемо лише робити припущення. Час ніколи не завершується і ми ніколи не можемо сказати, наприклад, що досягнута наразі свобода є тією жаданою, омріяною свободою. Тож навряд стихатиме дискусія щодо того, як повинне виглядати лібералізоване суспільство. Ліберальна політика зазнає успіху, однак частина лібералів у підсумку виявляють подальші горизонти ліберального поступу, які для них відкриває новопостала ситуація. Такий плюралізм позицій в межах великих ідеологічних напрямів є сприятливим для нас. Бо різні погляди розкривають для нас різні проблеми, з якими ми змушені зіштовхуватись у своїй практиці. Крім того, зіткнення цих поглядів – це можливість вироблення нових, ефективніших ідей.

Якщо продовжити міркування про причини урізноманітнення політичних ідеологічних традицій і говорити не лише про людську спрямованість в майбутнє, то очевидним є значення теоретичного багажу, з яким інтелектуали підходять до осмислення політики. Теорія, яка може стосуватися багатьох фундаментальних питань про реальність чи істину, часто-густо є для інтелектуалів не просто продуктом їхньої творчості, а невіддільною складовою їхньої самості. Тому в багатьох випадках котрий-небудь філософ має свою оригінальну політично-ідеологічну позицію, бо дійшов до неї за сприяння своєї метафізики. Інші численні випадки засвідчать нам, що такого зв'язку може не бути. Наприклад, геній Мартіна Гайдегера у галузі онтології важко узгодити з його симпатією до нацизму, яку можна назвати політично безрозсудною. Іноді філософи можуть бути поверхневими в політичних питаннях, а іноді вони просто відділяють свої метафізичні розмисли від політичних. Однак часто ми бачимо таке ставлення і воно стає предметом до-

сліджень, особливо коли прагнемо сповна відкрити для себе оригінальні традиції в історії філософської думки.

Однією з таких недостатньо досліджених традицій на українських теренах є прагматизм. Хоча такі українські дослідники, як Анна Лактіонова, Андрій Синиця, Ніна Поліщук, Володимир Жарких, зробили значний внесок у відкриття філософії прагматизму для нашого науково-освітнього середовища, однак ширші зв'язки між різними розділами філософії прагматизму досі залишаються нерозкритими. Звісно, це стосується й вивчення цієї тематики в інших країнах, де знаходимо лише поодинокі дослідження у цьому напрямку, наприклад, представлені Ричардом Бернстейном, Метью Фестенстейном, Ричардом Шустерманом. Важко переоцінити вплив, який мали прагматисти на політичну теорію ХХ ст. Цей вплив не був одноманітним, адже прагматизм ніколи не був шкільною традицією, в якій би погляди однієї постаті канонізувалися. Навпаки: різні прагматичні філософії породили різні політичні ідеї. У цій статті нашою метою є окреслити зв'язок між теоретичною філософією прагматизму та ідеологічною теорією прагматистів на основі праць двох провідних політичних філософів прагматизму: Джона Дьюї й Ричарда Рорті. Супутньою метою цього дослідження також є порівняння ліберальних проєктів цих мислителів. Наша гіпотеза полягає у твердженні про те, що відмінні епістемологічні теорії двох прагматистів спричинили суттєві розбіжності у їхніх політичних поглядах та допомогли сформувати дві оригінальні версії лібералізму.

Прагматичний зв'язок знання і свободи у філософії Дьюї й Рорті. Як відомо, один з найвпливовіших філософських напрямів останніх двох століть – це прагматизм, який виник на американському інтелектуальному ґрунті у другій половині ХІХ ст. та поширився світом у ХХ ст. Подібно до більшості філософських напрямів модерної доби прагматистів цікавила передусім епістемологія, тобто осмислення природи знання та істини. Творці прагматизму, як от Чарльз Пірс і Вільям Джеймс, не займалися політичною філософією. Інший класик прагматизму, Джон Дьюї, спершу також працював у галузях епістемології та логіки, однак

водночас він починав і з філософії освіти. Коли Пірс і Джеймс вже померли, у світі почали відбуватися політичні події, які дали стимул різнобічному інтелектуальному таланту Дьюї і зробили його політичним філософом: йдеться про I світову війну, виникнення європейських демократій і Радянського Союзу, зрештою – Велику економічну депресію. За словами американського дослідника філософії прагматизму Корнела Веста, бути прагматистом після Дьюї означало, серед іншого, бути соціальним критиком [12, с. 71]. Сам Дьюї ніколи не виставляв свою політичну філософію під знаменням прагматизму. Але можна виявити зв'язок між ними. У цьому допомагає звернення до його розмислів щодо ліберальної ідеології.

Дьюї вважав, що сучасний йому лібералізм у його смітінанській версії вичерпав себе і перестав відповідати політичним потребам епохи. Якщо в XIX ст. ця ідеологія могла вважатися радикальною, спрямованою на докорінне перетворення суспільного життя, то у XX ст. вона стала засобом збереження *status quo* наявних арелів несвободи та нерівності. Тому, на думку Дьюї, потрібно відновити жилку реформізму у лібералах. Потрібно позбутися індивідуалізму Сміта, уявлень про те, що: 1) люди – це істоти, якими керує прагнення покращувати передусім своє індивідуальне становище; 2) спільнота необхідна лише для того, аби був обмін і взаємна індивідуальна вигода, а 3) держава – лише для пильнування за дотриманням правил обміну. Така ідеологія призводить до виправдання наявної несвободи й нерівності, бо не передбачає для маси індивідів можливості звільнення від ярма злиденності й неосвіченості, а отже, можливості повноцінної участі у взаємовигідному обміні. Лібералізм має стати соціальним – на такий позиції стояв Дьюї у своїй програмній праці «Лібералізм та соціальна дія» [2].

До цього американського філософа підштовхували його епістемологічні погляди. Він вважав, що пізнання не є спогляданням предметів самих у собі, воно є реакцією на подразники. Пізнання існує для пристосування й зростання індивідів у їхніх середовищах: природних і соціальних. Його метою є істина не як відображення прихованої реальності, а як спосіб ефективної дії у

довкіллі. Істина – це видобуті з природи корисні наслідки [3, с. 128–129]. Тому, так, люди – це істоти, що прагнуть покращення свого індивідуального становища, але невіддільною складовою цього покращення є інтеграція у соціальні середовища та їх спільне перетворення. Тож спільнота є не грубим інструментом для корисливих індивідів, а способом їхнього буття. У межах спільнот люди формують свою індивідуальність та розвиваються. А відтак і держава є не «нічним сторожем», а механізмом регулювання суспільних умов. Якщо люди є соціальними істотами, що їх становище залежить від суспільних умов, то варто змінювати останні. За Дьюї, цінністю лібералізму має бути не лише індивідуальна свобода, а й соціальна рівність, бо без другої перша стає неможливою.

Таку лінію думки Дьюї від натуралістичної епістемології до соціального лібералізму підхопив і головний його послідовник Сидні Гук. Погляди Гука здебільшого були підтримкою і розвитком напрацювань Дьюї. Хоча на час написання головних ліберальних праць Дьюї його учень був головним дослідником Маркса в Америці й прихильником демократичної версії соціалізму, та вже з початком II світової війни Гук переосмислив свої погляди і став на більш помірковані дьюїанські позиції соціального лібералізму та новопосталої соціал-демократії [12, с. 118]. Його цікавила та сама проблема вироблення політичної ідеології, яка уникала б, з одного боку, крайнощів традиційного лібералізму, а з іншого – соціалізму.

Однак не завжди філософія прагматизму у теоретичній філософії перетікала у соціальний лібералізм дьюїанського типу. Ричард Рорті, найвпливовіший прагматист останніх десятиліть, у деяких питаннях пристав на позиції традиційних лібералів. Варто підкреслити, що прагматизм Рорті був неопрагматизмом. Цей напрям був спробою одночасного відновлення головних ідей класичних прагматистів та поєднання їх з новопосталими напрямками думки. У випадку Рорті йшлося про постмодерну філософію [4, с. 54]. Американський філософ ніколи не зараховував себе до постмодерністів, але є підстави пов'язувати його творчість з цим інтелектуальним рухом. Він бачив спорідненість між прагматиз-

мом і постмодернізмом. Постмодерністи виступили з непримиримою критикою класичної філософії з її універсалізмом та логоцентризмом. Але ще у прагматистів був наявний цей скептичний елемент. Тому Рорті здавалося цілком виправдано називати його натхненника, Дьюї, «передчасним постмодерністом» [9, с. 327]. До того ж прагматисти не лише займалися деструкцією класичної філософії, а й намагалися говорити про значущість практичного.

Ці два елементи чітко виражені в епістемологічних напрацюваннях Рорті. Він розвінчував думку про пізнання як спосіб відображення природи: ні філософія, ні, тим паче, звичайні людські переконання не є «дзеркалом природи» [8, с. 170–171]. Натомість пізнання є способом практично давати собі раду зі світом. Це нагадує точку зору Дьюї про пізнання як спосіб пристосування й зростання у середовищах, однак є важлива відмінність. На відміну від Дьюї, Рорті не вважав, що світ раціонально обмежує вибір словників, які допомагають нам справлятися зі світом. Людина як мовна істота вільна створювати різноманіття описів про світ, а більша привабливість одного опису у порівнянні з іншим зумовлюється його кращою здатністю задовольняти людські цілі [6, с. 65].

Така епістемологія підштовхнула Рорті до відповідного погляду на лібералізм. Його ставлення до індивідуалізму традиційних лібералів було менш гострим. Лібералізм повинен захищати свободу індивідів у підприємстві, висловленні поглядів та інших сферах життя передусім тому, що не існує жодного способу відкриття непорушної моральної істини. Наприклад, ніхто не може забрати у вас право власності на засоби виробництва, вказуючи на нешляхетність вашого походження або на абсолютну рівність з іншими членами комуні. Якщо діяльність одного індивіда не спричиняється до насильницького втручання в життя іншого індивіда, то він може самостійно вирішувати, який спосіб життя вести, навіть якщо цей спосіб життя суттєво відрізняється від практик інших людей. Проблема виникає лише тоді, коли діяльність одного призводить до втручання у життя іншого. І тут цікаво, що Рорті не обмежується традиційно-ліберальним способом вирішення такого конфлікту.

Держава повинна не лише розсудити індивідів у конкретних випадках, а й викоренити системні умови, що сприяють обмеженню одними індивідами діяльності інших індивідів. Цей погляд навіть може нагадувати точку зору Дьюї. Та, з іншого боку, Рорті не готовий остаточно порвати з традиційними лібералами. Для нього зміна суспільних умов легітимна лише як спосіб ліквідації жорстокості, приниження і силювання індивідів [7, с. 65]. На його думку, держава повинна подбати про базовий дохід громадян, загальнодоступну освіту та медицину та ін. лише для того, щоб кожен індивід міг без тиску вирішити, яке життя йому прожити. Не йдеться про реалізацію індивідуального потенціалу, підвищення якості досвіду та подібні ідеали лібералізму Дьюї. Вони були б несумісними з епістемологічними поглядами Рорті.

Увиразнити цю відмінність між прагматичними проєктами двох філософів можна через аналіз їхніх поглядів на ліберальну культуру. Як відомо, чимало прихильників ліберальної ідеології захоплюються уявленням про лібералізацію як шлях раціонального впорядкування суспільства. Свого часу, лібералізм, як й інші великі ідеології, постав із Просвітництва. Тому зв'язок між розширенням простору свободи і раціональним підходом до політики завжди зберігався. Звісно, традиційні ліберали були дуже обережними з накресленням легітимної сфери поширення претензій розуму. Але вже соціальні ліберали вважали, що інтелектуальне вдосконалення громадян слугує інтересам загальної свободи. Тому, наприклад, для Дьюї ключове значення мало реформування освіти [2, с. 46–47]. Нова освіта повинна була виховувати індивідів з креативним інтелектом, щоб ті впродовж подальшої соціалізації могли розумно дбати про природні й соціальні умови свого існування. Член ліберального суспільства уявлявся за зразком вченого – як людина допитлива, експериментальна, кооперативна.

Рорті вважав таку сцієнтизацію ліберальної культури слідуванням метафізичним пережиткам. Філософи, як от Дьюї чи Габермас, намагалися спустити поняття «розуму» з неба на землю, говорити про обмежену, ситуаційну, але авторитетну раціональність. На думку ж Рорті, людина не має доступу до такої, начебто

«раціональної» позиції, що давала б їй змогу неупереджено розсудити, яка з цінностей є «морально привілейованою» чи «істинною» [7, с. 50]. Відтак будь-які розмови про авторитет «кооперативного інтелекту» чи «комунікативної раціональності» є евфемізмами, спробами приховати людську безпорадність у визначенні чогось «істинного» чи «морально привілейованого». Іноді апеляція до інтелекту також може бути спробою приховати насильство. Рорті розрізняв насильство і переконування. Насильство полягає у позбавленні людей їхніх можливостей. Тоді як переконування є переважно словесним впливом на людей з метою зміни їхніх переконань. Однак, на думку Рорті, між цими двома типами стосунку є й третій, що часто вважався далеким від насильства, хоча насправді є наближеним до нього. Це раціональне переконування. Воно вважалося сумісним зі збереженням свободи, бо порядок аргументів, експертна думка і таке інше мислилися як самоочевидні даності для натхненних Просвітництвом інтелектуалів. Однак такої думки варто позбутися, вважав американський філософ [7, с. 66–67]. Раціональне переконування містить серйозну загрозу насильства, якщо розуміється як самодостатня процедура. Водночас воно може бути прийнятним, якщо апеляція до раціональності у цьому випадку розумітиметься як спосіб нагадування однодумцям певних засад їхніх спільних переконань [7, с. 83]. Іншими словами, немає потреби відмовлятися від логіки, потрібно лише ставитись до неї як до специфічного різновиду риторики.

Із цього випливає думка Рорті про те, що ліберальна культура потребує не сцієнтизації, а поетизації [7, с. 53]. Для членів ліберальних суспільств було б добре уподібнюватись поетам, а не вченим. Бо поетам властива сильна уява. Вони не претендують на встановлення загальної істини, але займаються творенням своїх приватних ідеосинкразійних словників. Ба більше, усвідомлення творчого та індивідуального характеру своїх словників схиляє поетів до чуйного ставлення до відмінних словників інших індивідів. А що є важливішим для ліберального суспільства за свободулюбних та взаємощанобливих індивідів?

Тож, у такий спосіб можна побачити, що натуралістичний прагматизм Дьюї та постмодерністський прагматизм Рорті сформували дві відмінні основи для їхніх ліберальних теорій. Цікаво, що сам Рорті вважав, що його розбіжності з Дьюї стосуються лише теоретичної філософії, лінгвістичної тематики, і не мають жодних проявів у фундаментальних питаннях (наприклад, у площині політичних поглядів) [5, с. 106]. Проте більш прискіпливі критики, як от американські дослідники прагматизму Ричард Бернштейн чи Ричард Шустерман, прослідковували розходження [1; 10]. На нашу думку, ці розходження справді варті уваги, і їх можна сформулювати так. Ліберальна утопія Рорті – це світ індивідів, зайнятих безперешкодним особистим самотворенням. Ці індивіди є політичними істотами лише настільки, наскільки потрібно підтримувати мінімальні умови для такого самотворення через соціальну політику, яка полягає у забезпеченні загальнодоступної якісної освіти, медицини, страхування тощо. Тоді як ліберальна утопія Дьюї – це світ особистостей, що дбають про якомога повнішу реалізацію власного потенціалу та об'єднуються у політичну спільноту для створення прогресивних умов заради цієї мети. Йдеться про ті самі освітні, медичні та інші інститути, однак ніколи не завершені й завжди відкриті до подальших вдосконалень. Лібералізм Дьюї є проектом нескінченної модернізації, він передбачає постійну соціальну трансформацію. І якщо для такого критика людської спроможності пізнання, як Рорті, тріумфом лібералізму є розквіт приватної сфери людського життя, то для Дьюї ліберальна утопія неможлива без об'єднаної спільноти й мережі прогресивних інститутів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Bernstein R. J. One Step Forward, Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity* / ed. by R. J. Bernstein. Cambridge, 2007. P. 230–257.
2. Dewey J. *Liberalism and Social Action*. New York : Capricorn Books, 1963. 93 p.

3. Dewey J. The Problem of Truth. *The Middle Works of John Dewey, 1899–1924* / ed. by J. A. Boydston. Carbondale, 1978. P. 12–68.
4. Hickman L. A. *Pragmatism as Post-postmodernism: Lessons from John Dewey*. New York : Fordham University Press, 2007. 284 p.
5. Rorty R. After Philosophy, Democracy. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* / ed. by G. Borradori. Chicago and London, 1994. P. 103–117.
6. Rorty R. A World without Substances or Essences. *Philosophy and Social Hope* / ed. by R. Rorty. London, 2000. P. 47–71.
7. Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989. 201 p.
8. Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey : Princeton University Press, 1980. 401 p.
9. Rorty R. Postmodernist Bourgeois Liberalism. *Postmodernism: A Reader* / ed. by T. Docherty. New York, 2014. P. 323–328.
10. Shusterman R. Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty. *Political Theory*. 1994. Vol. 22, no. 3. P. 391–413.
11. Spragens T. A. Reconstructing Liberal Theory: Reason and Liberal Culture. *Liberals on liberalism* / ed. by A. J. Damico. New Jersey, 1986. P. 34–53.
12. West C. *The American Evasion of Philosophy*. London : Palgrave Macmillan, 1989.

REFERENCES

Bernstein, R. J. (2007). One Step Forward, Two Steps Backward Rorty on Liberal Democracy and Philosophy. Bernstein, R. J. (Ed.). In *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity, Postmodernity*, pp. 230-257. Polity Press.

Dewey, J. (1963). *Liberalism and Social Action*. Capricorn Books.

Dewey, J. (1978). The Problem of Truth. Boydston, J. A. (Ed.). *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, 6, 12-68. Southern Illinois University Press.

Hickman, L. A. (2007). *Pragmatism as Post-Postmodernism: Lessons from John Dewey*. Fordham University Press.

Rorty, R. (1994). After Philosophy, Democracy. Borradori, G. (Ed.). *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick,*

Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, Kuhn, pp. 103-117. The University of Chicago Press.

Rorty, R. (2000a). A World without Substances or Essences. Rorty, R. (Ed.). In *Philosophy and Social Hope*, pp. 47-71. Penguin Books.

Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.

Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.

Rorty, R. (2014). Postmodernist Bourgeois Liberalism. Docherty, T. (Ed.). In *Postmodernism: A Reader*, pp. 323-328. Routledge.

Shusterman, R. (1994). Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty. *Political Theory*, 22(3), 391-413. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591794022003002>

Spragens, T. A. (1986). Reconstructing Liberal Theory: Reason and Liberal Culture. Damico, A. G. (Ed.). In *Liberals on liberalism*, pp. 34-53. Rowman & Littlefield Publishers.

West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. University of Wisconsin Press.

Zlatyslav Dubniak

Doctor of Philosophy, Assistant Professor, Department of Philosophy, Ivan Franko National University of Lviv; Lviv, Ukraine; e-mail: zlatyslav.dubniak@lnu.edu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7487-1816>

Philosophy of pragmatism: from epistemological to liberal theories

Abstract

The article examines the connection between the epistemological theories of pragmatist philosophers and their liberal projects. The American philosophy of pragmatism was devalued on Ukrainian territory throughout almost the entire 20th century. This influential intellectual tradition was considered hostile to Soviet ideologues even in the theoretical sections of philosophy, in the field of

understanding human knowledge, needless to say about the political philosophy of pragmatists. Considering this circumstance, an important task of the Ukrainian humanitarian community today is the holistic presentation of the philosophy of pragmatism in the national discourse and the development of those efforts that have been made in the last decades of independence. Using conceptual and comparative analysis, this study highlights the peculiarities of epistemological and political theories of such representatives of pragmatism as John Dewey and Richard Rorty. These two American philosophers not only proposed two versions of pragmatic epistemology, but also developed corresponding liberal theories. It is shown that for Dewey, naturalistic epistemology led to the criticism of traditional liberalism with its legitimation of inequality, as well as to the reconstruction of liberalism, rethinking the role of the individual, the community and the state in the process of social change. In contrast, Rorty, who interpreted pragmatism in the spirit of postmodernism and was interested in the destruction of traditional concepts, carried out a re-description of liberalism, the purpose of which was to refuse to attribute other goals to this ideology, except for the protection of individual freedom and privacy. In this way, American philosophers formed two original lines of pragmatic liberalism, which became part of the wider ideological discussions of the late 20th and early 21st centuries.

Keywords: John Dewey, Richard Rorty, philosophy of pragmatism, epistemology, ideology, liberalism, individual, community, state, freedom, equality.

УДК 141

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.5

С. Я. Рачук,

аспірант Чернівецького національного університету

ім. Юрія Федьковича,

м. Чернівці, Україна

e-mail: svyatoslav.rachuk2013@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2486-0366>

НАЦІОНАЛЬНІ ІСТОРІОСОФСЬКІ ІДЕЇ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ

У статті досліджено тене́зу історіософської думки в Україні на трьох хронологічних відрізках. Перший – це зародження в XIX ст. історіософських концепцій М. Костомарова, П. Куліша, В. Лесевича, І. Франка та ін. Їх спільною рисою є національне бачення історії з елементами духовності. На другому хронологічному відрізку, у XX ст., українська національна історіософська думка трансформувалась у поглядах М. Грушевського, Д. Чижевського, Д. Донцова та М. Шлемкевича. Їм властива залученість наукових підходів до тлумачення історичного процесу, роздуми над подіями XX ст. та вплив на формування національної історії та нації загалом. На третьому хронологічному відрізку сучасна історіософська думка представлена такими дослідниками, як В. Артюх, В. Кислюк, О. Прінцак, В. Потульницький, для яких характерна не лише класифікація та систематизація здобутків історіографів минулого, а й рефлексія над національними історіософськими концептами. Розкрито цінність концепту історіософії не лише в теоретичній ретроспективі, а й у площині практичної її значущості для розвитку української держави. У підсумку проведеного дослідження автор дійшов висновку, що національна історіософія не лише виконує функції віддзеркалення історичних подій, їх тлумачення та значення для сьогодення, а й формує ціннісно-смысловий потенціал для стратегії подальшого розвитку України.

***Ключові слова:** філософія, теорія пізнання, філософія та методологія науки, філософія історії, історіософія, історичне пізнання, українська історіософія.*

У зв'язку з євроінтеграційними прагненнями Української держави постає за необхідне переосмислити історіософські напрацювання українських дослідників та виявити характеристики, притаманні історіософським національним ідеям, і простежити їх сумірність сучасним векторам й ідеям розвитку української держави. Порівняння здійснюється з метою вияву причиново-наслідкового зв'язку між традиційними історіософськими ідеями та сучасними стратегіями розвитку української держави.

Особливості української історіософії в контексті її теоретичного формування вивчав К. Кислюк. Розвиток історіософії в її історичному розрізі досліджував В. Артюх. В. Тарабан і В. Тельваки визначили особливості історіософських поглядів М. Грушевського та шляхи їх формування під впливом літературної течії неоромантизму та науки соціології. Специфіку трансформації історіософії у XIX ст. досліджували О. Ясь та О. Федоренко. Сучасну українську історіософську думку представляють Я. Калакура, О. Прінцак та В. Потульницький.

Чимало сучасних дослідників, зокрема В. Артюх і К. Кислюк, скеровують свою увагу на ретроспективну рефлексію над теоретичною складовою історіософії. Водночас історіософія – царина не лише теоретичних, а й утилітарних поглядів. Тому постає потреба проаналізувати її з практичних позицій, виявивши актуальність та залученість історіософських концепцій до формування сучасних стратегій розвитку України.

У цій статті, по-перше, проаналізуємо відібрані джерела з позиції пошуку значущих повторюваних елементів національних історіософських концепцій; по-друге, дослідимо джерела з метою виявлення провідних ідей розвитку української держави; по-третє, порівняємо історіософські національні ідеї з метою аналізу їх сумірності сучасним напрямом розвитку України.

Новизна статті полягає у результатах проведеного порівняльного аналізу виокремлених праць українських історіографів, які хронологічно знаходяться у різних періодах становлення історіософії як окремої галузі знання. Також спробуємо виявити значущі елементи національної концепції, сумірної із сучасними напрямками стратегій поступу української держави.

Поняття історіософії визначене неоднозначно, проте є дефініції, які дають можливість характеризувати його як філософію історії. Такого підходу дотримується К. Кислюк, зауважуючи: «історіософія як така є синонімом (частковим чи абсолютним) поняття “філософія історії”» [7, с. 10]. Проте філософія історії – поняття більш узагальнене, метою якого є опис, вивчення та тлумачення подій з позиції окремого філософського концепту. Прикладом реалізації напряму філософії історії є погляд В. Гегеля на історичний процес, де він крізь призму єдиного концепту, а саме – світового духу, пояснює весь поступ людства.

На відміну від філософії історії, історіософія цілком може бути розділом філософії історії, оскільки її рефлексії почасті заглиблені у філософські концепти, проте із самотутнім підходом до тлумачення історичного процесу. Реалізація самотутності терміна «історіософія» простежується в її часовій спрямованості, зокрема «на усвідомлення майбутнього народу – як правило, оптимістичного, часто навіть месіанського – у всесвітній історії людства на основі аналізу його історичного минулого та сучасного» [7, с. 11]. Поєднання трьох часових компонентів (минулого, теперішнього та майбутнього) діяльності народу здійснюється з історичної (національної), а не метафізичної чи то релігійної мети (як це відбувається у філософії історії) і є основною вихідною методологічною настановою історіософії. У цьому ключі історіософія постає з'єднувальним містком між минулим, теперішнім і майбутнім напрямками розвитку суспільства як єдиного цілісного процесу.

Найбільш актуальними завдання історіософії постають для постколоніальних країн, оскільки дають можливість об'єднати різновекторні погляди корінних народів на подальший розвиток власної держави, яка до цього була у складі різних імперій і підпорядковувалася загальноімперським тенденціям, а не власним національним особливостям розвитку.

Оскільки Україна є постколоніальною країною, то і постає потреба проаналізувати історіософію як невід'ємний чинник формування національної свідомості та проаналізувати сумірність національних історіософських ідей і сучасних напрямів розвитку держави.

Національна українська історіософія представлена плеядою дослідників, для яких на вістрі уваги було як минуле, так і майбутнє української держави. Насамперед, потрібно проаналізувати історіософські погляди вчених України XIX ст., оскільки саме в цей період історіософія зароджується як методологічна настанова бачення історичного процесу. Засновниками національної історіософії були М. Костомаров, П. Куліш, В. Лесевич та І. Франко. Інтелектуальні напрацювання М. Костомарова,

на думку В. Артюха, виявляються «в тлумаченні ним концептів “народ” та “дух народу/нації”». Схема руху української історії вписується в християнську модель історичного процесу» [1]. У цьому ключі історія України постає реалізацією християнських чеснот, що відобразилося в національній українській філософії – кордоцентризмі. Спільною для концепції християнських чеснот і філософії кордоцентризму притаманне розуміння людської діяльності як такої, що виходить з настанови «любові до ближнього». Для М. Костомарова український народ є представником християнської моделі життя суспільства, оскільки ядром української національної філософії є ідеї кордоцентризму. Наступником у розвитку історіософських ідей можна вважати П. Куліша, який, на відміну від М. Костомарова, відійшов від релігійності як центральної ідеї історіософії та зосередив увагу на українській національній еліті як локомотиві розвитку держави. Це відзначає В. Артюх: «напрямок розвитку історії, яка виражає «дух народу», вказує «провідна верства», «національна аристократія» [2, с. 14]. Трансформація підходів від М. Костомарова до П. Куліша зумовлена, передусім, науковим поступом, зокрема формуванням наукової картини світу.

Значний вплив на тогочасну наукову картину світу здійснила позитивістська парадигма. Одним із представників позитивістської історіософії в Україні був філософ В. Лесевич, який убачав в актуальному на той час філософському підході емпіріокритицизмі «здатність сприяти розв’язанню суспільних проблем» [12, с. 120–121]. Розв’язок проблем суспільства поставав перспективою майбутнього функціонування держави. Саме так вважав науковець І. Франко, для якого центральною проблематикою (на думку дослідника творчості І. Франка В. Артюха) є феномен «еволюції»: «загальна еволюція не є єдиним процесом, а швидше сукупністю відносно автономних процесів, які містять, крім ускладнення та вдосконалення, також і регресивне спрощення суспільної організації» [4, с. 99]. Крім концепту «еволюції», для історіософських поглядів І. Франка властиве визнання внутрішньої багатофакторної наповненості історії, позаяк вона постає «результатом одночасної взаємодії найрізноманітніших чинників: економічних, правових, моральних, релігійних, які розглядаються в якості самостійних “прихованих сил”» [3, с. 89–90].

Хоча історія людства – це, передусім, історія розвитку, проте і в цьому розвитку є ті елементи, які стають цінним тільки завдяки тому, що вони стали пережитком минулого. Як зауважує І. Франко: «Люди йдуть наперед, то правда, знаходять по дорозі все щось нового, але часто й гублять не одне таке, за чим пізніше мусять жалкувати» [14, с. 7].

Отже, для представників XIX ст. історіософія невід’ємно пов’язана з концептами духу, духовності та релігійності. Остання у своєму вияві отримує національне забарвлення, зокрема у філософії кордоцентризму як невід’ємного складника націотворення. Водночас, витокам української історіософії притаманні індивідуальний характер бачення розвитку подій, орієнтація на тогочасну світоглядну наукову картину світу та народ як носія еволюції держави. Наприкінці XIX ст. починає формуватися наукове бачення української національної історіософії, якій притаманне прагнення здійснювати історичне пізнання в межах наукової картини світу.

Початок XX ст. ознаменувався прагненням гуманітарних наук «рівнятися» на еталони науковості природничих і математичних наук. Оскільки тенденція трансформації гуманітаристики торкнулася й історичної науки, це відобразилось у переосмисленні та поглибленій деталізації предметного поля історіософії. Основними представниками цього напрямку були М. Грушевський, Д. Чижевський, Д. Донцов і М. Шлакевич.

Одним з провідних дослідників української національної історіософії кінця XIX – початку XX ст. постає М. Грушевський. Його бачення розвитку історичного процесу наближається до сучасної наукової картини світу: «для М. Грушевського прогресивний розвиток "народу – націй" можливий лише за умови, коли нація, усвідомлюючи власну самотність, у всіх сферах свого розвитку контактує із іншими народами, збагачуючи себе та доповнюючи своїми здобутками поступовий рух людства» [10, с. 220]. Методологічно, творчість М. Грушевського тяжіла до соціальної філософії. Він приділяв особливу увагу «одиначному факту» як рушії історичного процесу [4, с. 54]. Водночас український історик, випереджаючи свій час, наголошує на необхідності використання ціннісного підходу під час аналізу формування підґрунтя історичних фактів і поглядів, ще до актуалізації цього питання у XX ст. При цьому науковість у підходах до вивчення минулого у творчості М. Грушевського є однією з основних вимог до історика. Як зауважують дослідники спадщини М. Грушевського Вікторія та Віталій Тельвак, він «закликає не впадати в крайнощі оцінювання, контролювати ціннісний підхід науковими вимогами. Загальною хвилю сучасної йому історіографії дослідник вважає зловживання публіцистичним стилем та ненауковою, “романістичною” мовою» [11, с. 115]. Однією з особливостей історичної науки постає нероздільність цінностей у поглядах історика: наукових та історіософських. Про це зауважують згадані дослідники: «в жодному разі неможливо відокремлювати громадсько-політичну складову їхньої творчості від суто наукової. Така сепарація викривить дійсний образ того чи іншого діяча,

оскільки зазвичай наукові погляди давали підґрунтя політичним ідеям, а останні визначали актуальні проблеми наукового пошуку» [11, с. 120–121]. Історіософські погляди М. Грушевського були віддзеркаленням історичного часу, а його виклад історії – «практичним утіленням позитивістського ідеалу науковості: безліч імен, дрібних та поважних історіографічних фактів, подробиць, описовість, документалізм» [11, с. 126]. З одного боку, методологічна наповненість наукових розвідок М. Грушевського засвідчує поліфонічність підходів і методів для широкого тлумачення історичного процесу, а з іншого – демонструє випередження ідей свого часу, про що свідчить настанова враховувати особисті цінності дослідника в історичному пізнанні.

Також чималий внесок у розвиток української історіософії зробив Д. Чижевський. Для нього, як і для М. Грушевського, основним джерелом розвитку історії постає народ. Це відзначає В. Артюх: «концепт народу (нації) є визначальним для розуміння специфіки історичного процесу» [4, с. 115]. При цьому В. Артюх деталізував і пояснив основні підходи до розуміння феномена нації у творчості Д. Чижевського, виокремив «два види поглядів на цю проблему – раціональний і романтичний» [4, с. 115]. Для раціонального тлумачення розвитку нації слід брати до уваги такі фактори, як «історична помилка», «необхідне зло», тобто те, що потрібно подолати для загальної реалізації раціонального. При цьому романтичне бачення нації полягало в розвитку загальнолюдського начала через конкретні окремі нації, з яких і складається загальна людяність, притаманна всім народам. Д. Чижевський як представник романтичного крила тлумачення історичного процесу вбачає за потрібне робити періодизацію історії не за історичними подіями, а за мистецтвом тієї чи іншої епохи. В. Артюх зауважує, що саме «Література чи мистецтво є складовою феномену історії, а тому те, що характерне для мистецької епохи, якоюсь мірою стосується і всього історичного процесу» [4, с. 119]. Використання трансформації стилів як методологічної настанови для періодизації історії є однією з важливих характеристик історіософських поглядів Д. Чижевського, що призводить до сумірного тлумачення української історії як частини європейської культури. На цьому наголошує О. Ясь: «застосування загальноєвропейських віх культурної історії до української минувшини дозволяє представити її як частину «європейської культурної цілості» [16, с. 190].

Отже, історіософській спадщині Д. Чижевського притаманна акцентуація на методологічних прийомах культурології, зокрема періодизація історії за витворами мистецтва та стилів. Активне використання культу-

рологічного тлумачення історії зближує історичний поступ України та Європи.

Чималий внесок у формування української історіософської думки здійснив Д. Донцов, концепція якого перегукувалася з подальшими стратегіями розвитку України. Згідно з дослідником О. Федоренком, «українська державна ідея може бути реалізована завдяки зовнішнім умовам природного простору (величина території, кордони, чорноземні ґрунти, корисні копалини, гідрографічні і сухопутні комунікаційні шляхи) та особливостей народу (чисельність населення, спільна мова, історія, культура, державна традиція)» [13, с. 126]. У формулюванні української ідеї з'являється концепт «державна ідея», що засвідчує її роль не лише для глобального значення держави на часовому відрізку, а й локального застосування історіософії для стратегій розвитку держави.

У творчій спадщині історика Д. Донцова проблема тлумачення ролі суспільства в історичному поступі була однією з центральних. Філософ вбачає у суспільстві ієрархічну систему, правити якою повинна група («каста») з найкращих людей, як зауважує сам Д. Донцов: «Під кастою розумію тут не щось подібне до замкнених каст Індії, лише щось інше. Під правлячою кастою, під «аристократією» розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству «луччих людей», як їх звала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони суворим перецідженням, «чистою» охороняла б свою духовну й моральну вищість і чистість, свою форму й силу» [5, с. 7]. У розробці своєї ідеї дослідник опирався на творчість Ортега-і-Гассета, про що писав так: «зачеплюючи найважливішу проблему загально-європейську, яку іспанець Ортега-і-Гассет схарактеризував як кризу провідних верств, як кризу “віку мас”, я б сказав – віку голоти» [5, с. 8]. Криза елітарної верстви була властива не лише українському суспільству, а й європейській культурі загалом. Позаяк найкращі зразки функціонування суспільства завжди мали місце в його минувшині, то саме з них потрібно черпати стратегії розвитку сучасного суспільства. В. Артюх зауважує щодо цього: «володіння своїм минулим, на думку національних ідеологів, надає сили для впливу на сьогодення. І навпаки, щоб оволодіти сьогоdnішньою ситуацією в національній сфері, потрібно знати історію походження нації. Хто володіє знанням національного походження, той (за аналогією до архаїчних міфів) володіє долею нації» [4, с. 197]. Криза українського суспільства, яка реалізована через відсутність елітарної касты, спонукає звертатися до традиційної форми державного управління, яка, на думку Д. Донцова, зав-

жди є кращою, ніж модерна. Традиційна форма управління завжди є націоцентричною, а вплив інших держав на історію України є «лише маргінальним моментом української історії» [4, с. 204].

Отже, для Д. Донцова причина кризи європейського суспільства полягає в розчиненні еліт, а оскільки Україна є невід'ємною частиною Європи, то ця криза позначилася й на українському суспільстві. Для її подолання потрібно звернутися до традиційної форми управління – націоцентризму, що відображається не лише в управлінні країною, а й у тлумаченні її як минулого окремішнього, самобутнього народу зі своїми особливостями і власними стратегіями розвитку.

Поєднання української історіософії та європейських філософських напрацювань знайшли своє відображення у творчості українського історіософа М. Шламкевича. Філософ поєднував ідеї історичного розвитку та філософії екзистенціалізму. Зокрема, використав термін «межова ситуація» для опису суспільно-ідейних зламів в українському соціальному процесі. Якщо у К. Ясперса «межова ситуація» має особистісний характер, і кожна людина переживає її самостійно, то для М. Шламкевича по-межів'я має колективний характер. На це звернув увагу В. Артюх: «він [Шламкевич] пише про феномен масових «душевних зламів» у носіїв української ідентичності, переживання стану «межових ситуацій»» [4, с. 180]. Спільним для обох філософів є те, що «межова ситуація» розкриває справжню індивідуально-особистісну екзистенцію людини. Проте М. Шламкевич деталізує це поняття, вказуючи на її національні особливості: «Це ще не кінець горя розщепленої української людини. Аж тут починається її розгубленість. Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духу, після якого приходять глибокі відкриття» [16, с. 32]. На протигагу європейському екзистенціалізму, у центрі якого знаходиться закинута та самотня людина, українському відгалуженню філософії існування притаманний національно-колективний аспект, тобто не лише одна окрема особистість проживає межову ситуацію, а ціла нація. Звернення М. Шламкевича до ідей екзистенціалізму дає можливість поглянути на історичний процес як не лише на розвиток свободи (що було властиво гегель'янству), а й на проблематичність її раціонального та продуктивного використання. Як відзначає В. Артюх: «Проблематичність історії – це проблематичність самої людської екзистенції. І мета екзистенціальним чином зрозумілої історії полягає у відкритті такого минулого, що допомагає розкрити й підтвердити істину неповторної екзистенції в теперішньому часі» [4, с. 182]. Проблема свободи в українському суспільстві, на думку філософа, зумовлена відсутністю еліт, які змогли б повести народ за

собою. Зокрема, це проявляється у суспільній структурі та підміні справжньої еліти на псевдо еліту. В. Артюх зауважує щодо цього: «через велику кількість претендентів на елітарність насправді творять псевдоеліти» [4, с. 184]. Знищення національних еліт, засилля чужорідних ідей в українській суспільній свідомості ХХ ст., нав'язаних засобами радянського терору, ідеологічного примусу й пропаганди призводило до відчуття «“заблуканості” української людини у світоглядних засадах свого існування» [4, с. 184]. Перспективою виходу із цієї змодельованої партноменклатурою кризи, постає екзистенційне усвідомлення власної історичної спадщини та залучення «певних історичних фактів чи цінностей у складові особистого життя індивіда» [4, с. 188]. Отже, для творчості М. Шлемкевича екзистенційне усвідомлення історичного процесу яскраво проглядається на прикладі історії України. З погляду екзистенціалізму, ключовою проблемою людського існування є свобода, відтак для українського народу ХХ ст. постає проблема відсутності свободи: як фізичної, так і духовної. Інше питання, яке посідає центральне місце в роздумах екзистенціалістів, стосується феномена справжності та автентичності існування людини. Для філософа М. Шлемкевича воно трансформується у проблему автентичного існування українського народу, зокрема в історичному контексті України у ХХ ст. Через постійний ідеологічний тиск, фізичний терор, національно-класову дискредитацію відбувається підміна справжнього існування української людини і перетворення її на радянську людину – «*homo sovieticus*». Вихід із кризи ідентичності філософ вбачає в екзистенційному усвідомленні історичної спадщини та реалізації національних цінностей під час кризових етапів розвитку суспільства – в межових ситуаціях.

Отже, представникам української історіософії ХХ ст. властивий відхід від методологічних надбань епохи романтизму та залучення до своїх досліджень сучасних наукових парадигм. Не останню роль у становленні української історіософської думки відіграла історична ситуація, яка склалася в першій половині ХХ ст. в Україні, а саме: фізичний терор, світоглядний злам, знищення українських еліт, що призвело до актуалізації екзистенційного підходу в тлумаченні історичного процесу.

Упродовж існування СРСР єдиною дозволеною радянською диктатурою парадигмою тлумачення історичного процесу була марксистсько-ленінська ідеологія. Тоді як у західному світі вчені-історики розробляли нові концепції, засновували історичні школи та створювали сучасні напрями вивчення минулого, в радянському союзі закарбували позиції представників ХІХ ст. Використання застарілої монолітної методологіч-

ної призми пізнання минулого залишило глибинний слід на історичній науці та світоглядних позиціях українського суспільства.

Розпад радянського союзу призвів до лібералізації та демократизації всіх сфер життя відродженої української держави. Винятком не стала і наука, зокрема історична. У 1990–2000-х роках відбувається «переродження історіософії» [7, с. 215]. Представниками сучасної української історіософії є В. Артюх, В. Кислюк, О. Прінцак, В. А. Потульницький.

Наукова творчість В. Артюха, присвячена історичним рефлексіям щодо формування та розвитку української історіософії. Дослідник розділяє філософсько-історичні ідеї на два напрями: історіософію та епістемологію історії [4, с. 222]. У першому філософ вирізняє дві парадигми, в межах яких розвивається українська історіософія: позитивістсько-соціологічну та екзистенціально-волюнтаристську [4, с. 222]. Щодо другого, автор зауважує, що епістемологія історії висвітлена недостатньою мірою, називаючи Б. Кістяківського одним «із небагатьох випадків присутності епістемології історії в українському філософсько-історичному дискурсі першої половини ХХ століття» [4, с. 226]. Новим виміром сучасної історії стає демократизм у науковому пізнанні, різноголосся думок, якого була позбавлена радянська ідеологічна версія історичного знання.

Теоретико-методологічний аналіз історіософських концепцій провів В. Кислюк. Дослідник звернув увагу на труднощі, які виникають у процесі їх формування: «Українська історіософія перебуває у відношеннях логічного перехрещення з українською історіографією та філософією національної ідеї. Вона становить їх своєрідне «теоретичне ядрище», однак не вичерпує ані повноти їх об'єкта і способів його дослідження, ані можливих феноменологічних проявів» [7, с. 248]. І все таки історіософія займає чільне місце в теоретико-методологічному підґрунті гуманітарно-історичних наук. Автор окреслює предметне поле української історіософії, вбачаючи в ній не маргінальне, фрагментарне уявлення про минуле, а метанастанову для подальших досліджень із залученням національних особливостей історичного знання та провідних світових напрямів науки про минуле.

Українськими історіософськими студіями в період незалежної України займався Омелян Пріцак. Його творчі напрацювання представлені як на теоретичному, так і на практичному рівні історичної науки. На теоретичному рівні вчений надає перевагу цивілізаційному підходу. Антиглобалістичні історичні візії О. Пріцака так описав Я. Калакура: «Культура кожного народу створює свої політичні, наукові й духовні цінності та по своєму сприймає інші культури, наголошував професор, тобто, араб, грек,

китаєць, європеєць є носіями різної ментальності, вони дивляться і сприймають світ різними очима. А це означає неможливість створення універсальної історії інакше як історії людських цивілізацій та ментальностей» [6]. Особливістю історіософського підходу О. Пріцака була настанова для істориків-джерелознавців не зацикловатися «лише на фактологічній стороні давніх текстів, а більше уваги звертати на їхнє світоглядне навантаження як носіїв суспільної свідомості епохи» [6]. Практичний бік досліджень вченого вирізняється орієнтацією на розкриття історичної проблеми та аналізу шляхів її розв'язання. Зокрема, у праці «Ким і коли було написане “Слово о полку Ігоревім”» автор ставить два ключові питання: хто і коли створив цей текст. Шукаючи відповіді на них «учений довів ідентичність твору і дійшов висновку про те, що його цілком імовірно написав Волинський князь, головний боярин Галича Володислав Коснятич Кормильчич, у проміжку між 1199 та 1202 рр.» [6]. Це лише один із прикладів, як формулювання історіософської концепції допомагає автору здійснити відкриття в історичному дослідженні.

Глибинний аналіз як всесвітньої, так і української історіософії здійснив дослідник В. Потульніцький. Він дійшов хоч і парадоксального, проте важливого методологічного висновку щодо історії українського народу: «Аналіз бачення історіософії німецькими, французькими, польськими, єврейськими та українськими дослідниками і співвіднесення їхніх світоглядних структур з історією України засвідчує, що всі вище означені історіософії відносили Україну до «неісторичних» народів, оскільки ніколи не існувало власне української версії всесвітньої історії з особливим узглядненням України, яка була б водночас прийнятною і для всього світу і для нас і відповідала б її реальній раціональній історії» [9, с. 461]. Тлумачення історії українського народу вважали неісторичним, оскільки не було українських історіографів, які засвідчували б її особливості.

Сучасній українській історіософії властивий як пізнавальний, так і рефлексивний вектор спрямування розвитку історичної думки. Звільнення від догм радянської системи призвели до зрушень в українській історичній науці. До нових підходів в історіософії можна зарахувати демократизацію поглядів та визначення історіософії як невід'ємної частини історії. У цей період історіософські концепції отримують нову національну орієнтацію і, як наслідок, постає нове розуміння історичного процесу, зокрема «особливого способу моделювання історії – здебільшого у формі самостійної в політичному, соціально-економічному, духовному аспектах від давнини до сучасності історії українського народу, не тільки рівноправної з історіями інших народів, але й доленосної у всесвітньо-

історичному масштабі» [7, с. 215]. Відбувається переродження історіософії, що базується на нових історичних реаліях.

Однією з властивих ознак сучасної української історіософії є пізнання минулого як з позицій національних інтересів, так і з врахуванням рефлексій над дослідженням про минуле. Водночас суттєвий вплив здійснює цифровий вимір сучасності й виняткова перевага наукового знання в усіх сферах суспільної діяльності. Посилюється вимога до історіософів у своїх дослідженнях доходити логічних історичних висновків, які безпосередньо випливають із джерельної доказової бази. Ця вимога наближає історіософію до еталонних зразків науки.

Проблеми, які потрібно розв'язувати сучасній історіософії, стосуються передусім пояснення особливостей розвитку України, зокрема історично-ментальних, та прогнозування на цій основі її подальшого поступу. Однією з функцій історіософії залишається формування національної ідеї та здійснення впливу на світогляд того чи того народу, що позначається й на сучасній історіософській думці в Україні. Помітне звернення не лише до минулого української нації, а й до подальших стратегій її розвитку. Дослідник Федір Медвідь так окреслює взаємозв'язок між історіософією та національною ідеєю: «Українська національна ідея виходить з автохтонності української нації і формується на базі екзистенційно-гуманістично орієнтованої національної ментальності українського народу. Вона базується на глибокому усвідомленні приналежності кожного українця до української національної спільноти, ідентифікації його з цією спільнотою, формування уявлень про її типові риси, етнічну територію, мову, уявлення про її історичні та духовні цінності. Важливою рисою української національної ідеї є її укоріненість в історичному минулому, піклування про історичну долю нації в теперішньому, а значить – розуміння суті нерозв'язаних проблем, національних інтересів, поступу українського народу» [8, с. 397].

Для сучасних стратегій розвитку держави залишається помітним вплив історіософських ідей українських науковців XIX ст. Так напрацювання М. Костомарова, зокрема його бачення українського народу як християнського, знайшли своє віддзеркалення у трансформованому сучасному гуманізмі. Ідея про національну аристократію представлена у концепті «прогресивної молоді».

Порівнюючи погляди представників XIX ст., зокрема М. Костомарова, П. Куліша, В. Лесевича, та І. Франка, можна дійти висновку, що спільними рисами їх історіософських поглядів є: 1) спроби історіософськи осмислити поступ історичного процесу; 2) значна роль християнських

чеснот у національній історіософії; 3) наявність кордоцентричних філософських аспектів. Водночас їх відрізняє: 1) тлумачення напрямів розвитку України; 2) поява ідеї «еволюції»; 3) тлумачення історії як багатofакторного суспільного процесу.

В історіософських візіях представників ХХ ст. – М. Грушевського, Д. Чижевського, Д. Донцова та М. Шлемкевича спільними рисами є: 1) концептуалізація поняття «народу» – «нації»; 2) тлумачення історичного процесу як розвитку нації; 3) залучення провідних європейських філософських ідей у формування національної історіософії; 4) продовження розвитку національної ідеї; 5) акцентування наукового пізнання на кризових явищах суспільства.

Початок ХХ ст. ознаменований переосмисленням історіософії. Зокрема, в історичній творчості М. Грушевського присутня думка про нерозривність історичної та громадсько-політичної думки в Україні. Їй притаманне звернення до української національної ідеї та її ролі у майбутті України як самобутньої держави. Властивою рисою творчості Д. Чижевського постає розширення історичного поля дослідження, у якому дослідник убачає Україну як частину європейської культури і, відповідно, простежується сучасна ідея європейського напрямку розвитку нашої держави. Історичній спадщині Д. Донцова притаманна орієнтація на ієрархічне суспільство, на вершині якого є найкращі люди з усіх верств населення (що частково реалізувалось у сучасній формі правління української парламентсько-президентської республіки). Актуальним залишається питання свободи вибору, порушене у творчій спадщині М. Шлемкевича, для якого набуття індивідуальної свободи безпосередньо пов'язане з буттям вільної нації. Для сучасних істориків та історіософів роль і значення української історії відображені в національній ідеї, співзвучній з національними інтересами українського народу.

Основні характеристики, які вирізняють історіософів радянського періоду ХХ ст.: 1) акцентування уваги на різних проблемах історичного буття народу; 2) монополізація тлумачення історії згідно з марксистсько-ленінськими настановами; 3) зміни у тлумаченні рушійних сил історії: «з національної боротьби на класову».

Сучасні українські історіософи представлені такими персоналіями, як В. Артюх, В. Кислюк, О. Прицак, В. Потульніцький. Об'єднавчими для них стали ідеї: 1) відхід від марксистсько-ленінських ідіом; 2) «повернення» до ідей націотворення; 3) рефлексія над дослідженнями попередніх історіософів, відкриття маловідомих аспектів і переосмислення їх ідей з позиції сучасності; 4) формування історіософії на основі сучасних історич-

них досліджень і відкриттів. Наявні також і риси, які визначають відмінності між сучасними історіософами: 1) рівні теоретизації, робота над понятійним апаратом історіософії; 2) різновекторність у тлумаченні та значенні історіософії; 3) демократичність у царині історіософського знання.

Отже, українські національні історіософські концепції характеризуються різноманітністю та динамічним розвитком упродовж останніх двох століть. У них простежуються різновекторні тлумачення ролі української держави на світовій арені. Якщо на першому етапі становлення історіософії як галузі філософії властивим було залучення елементів релігійного світогляду до тлумачення розвитку держави, то для другого етапу – наукове, зокрема соціологічне, тлумачення історії насамперед як історії суспільства. Третій етап характеризувався відходом від ідей національної історіософії, що було спричинено марксистсько-ленінською ідеологією. Акцент пізнання історії змістився на визначення її рушійних сил, зокрема крізь призму боротьби двох суспільних прошарків: «буржуазії» та «пролетаріату». На сучасному, четвертому, етапі становлення відбувається переосмислення основних концептів національної історіософії та відходу від радянської ідеології. Здійснюється переосмислення національних історіософських основ у творчості фундаторів української історіософії П. Куліша, М. Костомарова, М. Грушевського, І. Франка, Д. Донцова, М. Шлемкевича та ін., простежується сумірність із сучасними концепціями розвитку України, його історичних завдань і цілей.

Отже, сучасна українська історіософія постає окремим напрямом історичного пізнання з акцентом на філософській рефлексії основних засад, мети і перспектив розвитку української держави. Йому притаманні такі риси, як опора на історичні факти, тлумачення історичного процесу в межах еволюційної та революційної парадигм, елітарної та егалітарної теорій, переосмислення поняття нації та ролі національного складника у формуванні держави. Перспектива подальшого дослідження полягає у розкритті специфіки національної історіософської думки як самостійного філософсько-наукового напрямку історичного пізнання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Артюх В. Історіософія Миколи Костомарова. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39526/01-Artyukh.pdf?sequence=1>
2. Артюх В. Історіософія Пантелеймона Куліша: від романтизму до позитивізму. *Світогляд. Філософія. Релігія*. 2010. № 3. С. 5–18.

3. Артюх В. Позитивізм в історіософії Івана Франка. *Українське літературознавство*. 2011. № 74. С. 86–92.
4. Артюх В. Тяглисть історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини ХХ століття. Суми : СумДУ, 2010. 226 с.
5. Донцов Д. Дух нашої давнини. Дрогобич : Відродження, 1991. 342 с.
6. Калакура Я. Професор Омелян Прицак відродив історіософію в київському університеті. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/fb5c5597-569a-4a72-a7a1-48e8654de222/content>
7. Кислюк К. В. Історіософія в Українській культурі: від концепту до концепції. Харків : ХДАК, 2008. 288 с.
8. Медвідь Ф. Українська модерна нація на рубежі тисячоліть: витоки, генеза та проблеми консолідації. *Матеріали 5 Конгресу Міжнародної асоціації українців* : Зб. наук. ст. Ч. 3, м. Чернівці. Чернівці, 2005. С. 404.
9. Потульніцький В. Україна і всесвітня історія: Історіософія світової та української історії ХVІІ–ХХ ст. Київ : Либідь, 2002. 480 с.
10. Тарабан В. Погляди М. Грушевського на історичний процес. URL: https://vlp.com.ua/files/39_0.pdf
11. Тельвак В., Тельвак В. Михайло Грушевський як дослідник української історіографії. Київ-Дрогобич, 2005. 334 с.
12. Ткачук М. Лесевич володимир вікторович. *Філософська думка в Україні: біобібліографічний словник*. Київ, 2002. С. 244.
13. Федоренко О. Геополітичні погляди М. Міхновського і Д. Донцова в період Української революції. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/fedorenko_geopolitychni.pdf
14. Франко І. Я. Що таке поступ? І. Франко. Праця. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Chyzhevskiy_Dmytro/Kulturno-istorychni_epokhy_2017.pdf
15. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Нью-Йорк : «Життя і Мислі», 1954. 158 с.
16. Ясь О. Чижевський Д. І. Культурно-історичні епохи. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Chyzhevskiy_Dmytro/Kulturno-istorychni_epokhy_2017.pdf

REFERENCE

- Artyukh, V. (2012). *Historiosophy of Mykola Kostomarov*. Retrieved from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39526/01-Artyukh.pdf?sequence=1>. [In Ukrainian].
- Artyukh, V. (2010). Historiosophy of Panteleimon Kulish: from romanticism to positivism. *Outlook. Philosophy. Religion*, 3, 5-18. [In Ukrainian].
- Artyukh, V. (2011). Positivism in the historiosophy of Ivan Franko. *Ukrainian literary studies*, 74, 86-92. [In Ukrainian].
- Artyukh, V. (2010). *The heaviness of history and the history of heaviness: Ukrainian philosophical and historical thought of the first half of the 20th century*. Sumy: Sumy State University. [In Ukrainian].
- Dontsov, D. (1991). *The spirit of our antiquity*. Drohobych: Renaissance. [In Ukrainian].
- Kalakura, Ya. *Professor Omelyan Pritsak revived historiosophy at Kyiv University*. Retrieved from: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/fb5c5597-569a-4a72-a7a1-48e8654de222/content>. [In Ukrainian].
- Kislyuk, K. V. (2008). *Historiosophy in Ukrainian culture: from concept to concept*. Kharkiv: KhDAK. [In Ukrainian].
- Medvyd, F. (2005). Ukrainian modern nation at the turn of the millennium: origins, genesis and problems of consolidation. (2005). *Materials of the 5th Congress of the International Association of Ukrainianists: Collection. of science Art*. Part 3. Chernivtsi. [In Ukrainian].
- Potulnytskyi, V. (2002). *Ukraine and world history: Historiosophy of world and Ukrainian history of the XVII-XX centuries*. Kyiv: Lybid. [In Ukrainian].
- Taraban, V. *Views of M. Hrushevskiy on the historical process*. Retrieved from: https://vlp.com.ua/files/39_0.pdf [In Ukrainian].
- Telvak, V. (2005). *Mykhailo Hrushevskiy as a researcher of Ukrainian historiography*. Kyiv-Drohobych. [In Ukrainian].
- Tkachuk, M. (2002). Lesevich Volodymyr Viktorovych. In *Philosophical thought in Ukraine: biobibliographic dictionary*. Kyiv. [In Ukrainian].

Fedorenko, O. (2018). *Geopolitical views of M. Mikhnovskyi and D. Dontsov during the Ukrainian revolution*. Retrieved from: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/fedorenko_geopolitychni.pdf [In Ukrainian].

Franko, I. Ya. (2017). *What is progress?* Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Chyzhevskyi_Dmytro/Kulturno-istorychni_epokhy_2017.pdf [In Ukrainian].

Shlemkevych, M. (1954). *The Lost Ukrainian Man*. New York: "Zhyttya i Mysl". [In Ukrainian].

Yas, O. (2017). *Chyzhevsky D. I. Cultural and historical epochs*. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Chyzhevskyi_Dmytro/Kulturno-istorychni_epokhy_2017.pdf [In Ukrainian].

Sviatoslav Rachuk

Post-Graduate Student, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University; Chernivtsi, Ukraine; e-mail: svyatoslav.rachuk2013@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2486-0366>

National Historiosophical Ideas in the Context of Contemporary Development of Ukraine

Abstract

The article explores the genesis of historiosophical thought in Ukraine within three chronological dimensions. The first dimension encompasses the emergence of historiosophical concepts in the 19th century with representatives such as M. Kostomarov, P. Kulish, V. Lesevych, I. Franko, and others. A common characteristic for them is a national vision of history with mythological elements, such as spirit, spirituality, and religiosity. In the second chronological dimension, in particular in the 20th century, Ukrainian national historiosophical thought transformed through the views of M. Hrushevskyi, D. Chyzhevskyi, D. Dontsov and M. Shlamkevych. They are characterized by the incorporation of scientific approaches to the interpretation of the historical process. One of their main features is the reflection on the events of the 20th century and their influence on the formation of national history and the nation, and, accordingly, historiosophy. In the third chronological section, modern

historiosophical thought is presented by such researchers as V. Artyukh, V. Kislyuk, O. Printsak, V. Potulnyskyi, who are characterized by a reflective approach to national historiosophical concepts. The role and significance of the concept of "historiosophy" for the history of Ukraine as an integral element of its knowledge are defined. The importance of the concept of historiosophy is revealed not only in theoretical retrospect, but also in terms of its practical significance for the development of the Ukrainian state. The main methods, employed in the research, include general scientific methods such as analysis, synthesis, the historical method, and the comparative method. The analysis method was used to study individual representatives of national historiosophical concepts. The synthesis method was employed to establish the relevance of historiosophical ideas for the present. The historical method was implemented in the article during the structuring of the main views of Ukrainian historiographers. The comparative method facilitated the commensurability between historiosophical tendencies of different eras, specifically the 19th, 20th, and 21st centuries. Therefore, national historiosophy acts not only as a reflection of historical events, their interpretation and significance for the present, but it also realizes its valuable and meaningful potential as a strategy for the further development of Ukraine.

Keywords: *philosophy, theory of cognition, philosophy and methodology of science, philosophy of history, historiosophy, historical knowledge, Ukrainian historiosophy.*

УДК 122/129.14.17:171/172/177
DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.6

П. А. Богдан,
аспірант кафедри філософії
Національного технічного університету України
«КПІ імені Ігоря Сікорського»,
м. Київ, Україна
e-mail: eksplotator@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5892-1177>

**ДАЙМОНОЛОГІЯ СОВІСТІ:
ВІД СОКРАТИВСЬКИХ ІДЕЙ ДО ЇХ
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЧИТАННЯ
У ПОГЛЯДАХ Г. ГЕГЕЛЯ, Г. СКОВОРОДИ
ТА П. ЮРКЕВИЧА**

У статті крізь призму історико-філософського світобачення Г. Гегеля розглядається проблематика феномена совісті на матеріалі класичної античної філософії та її продовження в українській філософській традиції, втілений у поглядах Г. С. Сковороди та П. Д. Юркевича. Даються різні способи постановки питання сутності існування такого феномена, як совість, та у чому полягає її відмінність і тотожність з мораллю, як загальним законом. Метою було прослідкувати цілісну лінію у філософському вирішенні цього питання та революційні і реакційні моменти у становленні поняття совісті за різних історичних умов. Саме реконструкція Г. Гегелем етапу становлення совісті в античному світі дає нам цілісне розуміння діалектичності існування совісті на різних історичних етапах. Для Г. Гегеля відмінність між мораллю та моральністю є очевидною у контексті проблематики совісті, яка є зовнішнім і внутрішнім законом (ідеалом) для людини. Тому більш конкретне формування та відокремлення понять моралі і моральності, протиставлення традиції і совісті, а також

відокремлення суспільного та особистого ідеалу, будуть центральними темами данного дослідження.

Ключові слова: мораль, моральність, совість, ідеал, Сократ, "даймоній", Г. Гегель.

Звернення до даймонології совісті зумовлене актуальністю проблеми моральності, а саме – моральних факторів у зв'язку з політичними, соціальними викликами сьогодення та гостротою і значущістю відповіді на кожен виклик окремою особистістю у ситуації стрімголов змінюваних, гостро екзистенційних обставин. Таких обставин, втрат, випробувань, у яких може загубитися і найвпевненіша у своїй життєвій позиції людина. Тобто затребуваність, необхідність висвітлення цих проблем покладається на філософську неметушливу рефлексію з можливістю черпати мудрість її багатовікового досвіду. Історія філософії має глибоко вкорінений у її предметне поле дискурс щодо моральності. Найбільш вираженими, сутнісно сповненими є філософські роздуми в напрямі встановлення засад моральної свідомості, що своєю чергою вказує на затребуваність звернення до витоків як поняття, так і природи самого явища, чіткого контуру концептів, якими осмислюються питання контроверсійності, ділеми моральності і морального вибору, вчинку, рішення совісті як важкого «тягаря» відповідальності, насамперед перед собою, або совісті як умовності, з якою можна «домовитись» чи то зовсім не вступати у цей внутрішній діалог. Важливо звернутися до цих питань крізь історико-філософський контекст, починаючи з ідей Сократа.

У цій статті розглянемо насамперед: 1) питання, яке завжди є актуальним для досліджень з етичної проблематики, а саме: відмінність між моральністю та мораллю. З наявністю багатьох відповідей-міркувань щодо цього, питання залишається відкритим і завжди існує можливість отримати його нове розуміння; 2) чи є «даймоній» Сократа прообразом совісті? І чи взагалі такого роду міркування про совість в аспекті «прообразу» не наштовхує нас на перетин тем етичного і естетичного як спільного неподільного змісту з подальшим штучним його розподілом у сфери, відокремлені пред-

метом дослідження? А це своєю чергою означає, що свобода інтерпретації совісті звільняє інтерпретатора від необхідності аргументації, спираючись на етап її чуттєвого поставання, розумового зростання моральної свідомості, самосвідомості і ціннісної її спрямованості у «кошик» власної совісті; 3) мораль як набутий суспільний ідеал самовиховання індивідуальної моральної звички, як подолання формальності традиції, що відігравала за часів Сократа в суспільстві роль (саме роль) моральності для всіх і для кожного, заснованої на страху покарання. Як причина такої ролі очевидною є соціальна конформістська, «зручна» форма існування. Це, як ми розуміємо, не втрачає свою домінантність і для сьогодення. Принаймні сьогодні фрагментує та поляризує суспільство.

Крім сократівських ідей, що знайшли відображення у текстах його учнів, послідовників, на нашу думку, найбільш ґрунтовно з точки зору природи, сутності «даймонія» совісті, до даного питання підійшов Г. Гегель. Власне словосполучення «підійшов до питання» не відображає роль цього мислителя у поверненні філософської глибини проблемі совісті. На нашу думку, саме гегелівська трактовка розуміння всього історико-культурного спектра сократівських часів пробудження філософії совісті і є вирішальним внеском щодо можливості сучасного дискурсу цієї теми. Після Г. Гегеля до даної проблеми звертались інші автори. Серед них імена дослідників, думки яких вирізняються зламом традиції наукового дискурсу. Це представники філософії життя, екзистенціалізму та інших напрямів гуманітаристики, починаючи з другої половини XIX ст. А саме, погляди Ф. Ніцше, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартра та ін. У наш час ця проблематика є актуальною, що засвідчують її дослідження. Зокрема, розвідки Фатиха Чинара, Мевлюта Гюндюзіа [8] на тему індивідуального сприйняття компонентів совісті по різних групах з різним матеріальним статком, що показало цю відмінність між внутрішнім сприйняттям і об'єктивним існуванням суспільного ідеалу совісті. Також дослідження проблематики совісті на матеріалі фігури Сократа крізь призму мислителів різних епох є і далі нормою для європейської традиції (див., наприклад, дослідження В. Елкіча [7]).

Окремою лінією для нашого дослідження даймонології совісті постають екзистенційні ідеї філософії Г. Сковороди, оскільки імпліцитно – це сократівське поле смислів і, водночас, самобутня концепція мислителя-просвітника, мандрівника – шукача природи людини, її життєвого призначення, способу концентрації справжнього у власній діяльності тощо. У продовженні розгортання кордоцентризму як лінії філософії совісті також важливими для нашої статті є розвідки П. Юркевича. Крім цих авторів тема совісті беззаперечно знайшла відображення у поглядах як філософів різних (далеких і не дуже віддалених) історичних періодів, так і представників неklasичної, сучасної філософії XX – початку XXI ст., які знайомлять читача з різноманітними рецепціями щодо цього питання. У сучасному українському дискурсі до проблеми моралі, моральних засад виховання звертаються А. Наумовець і М. Находкін [5]. У своїй праці “Проблеми сучасності і мораль науковця” вони ставлять за мету необхідність звернути увагу на виховання моральності серед наукової спільноти, чим підкреслюють проблему розчленованості професійної освіти із загально гуманістичними ідеалами. Крім того, проблематиці взаємодії моралі і права присвячують конференції (наприклад, “Суперечності взаємодії моралі і права в сучасному українському суспільстві” [6]), що також висвітлює проблему необхідності співвіднесення законодавства, правової норми з моральними ідеалами. Це стосується як окремих законів, так і перспектив вдосконалення правової системи в цілому і ще раз показує діалектику моралі і моральності в розвитку суспільних відносин. Проте односпрямованість постановки питання (або зведення до природничості, фізіологічності у пошуку причинності щодо совісті, або суб’єктивність, навіть інтровертність, як зазірання виключно у смисли власного досвіду, або одиничність як емпірична «ілюстрація» совісті тощо) не дає нам тієї цілісності, яка тільки і може бути предметом загальності і яку ми намагатимемося зрозуміти і зберегти на основі даймонології совісті поглядів Сократа.

Опис специфічного стану Сократа, який він назвав «даймонієм» (генієм), ми зустрічаємо у Платона: «Почалось це в мене з ди-

тинства: озивається в мені якийсь внутрішній голос, який щоразу, коли з'являється, відроджує мене від того, що маю дану хвилину робити, а ніколи нічого мені не дораджує» [2, с. 39] Навіть серед учнів Сократа це явище «даймона» трактувалось по різному. А варто думати, що Сократ неодноразово уточнював у бесідах цей так званий «якийсь голос». Отже, припускаємо, що для учнів їхнє розуміння було результатом їхніх же «зазирань», власного вслуховування у дане «звучання» цього голосу. Для Ксенофонта це було мистецтво, талант передбачення, для Платона – етична, моральна звичка (совість). У різні епохи ця ідея переживала ренесанс у специфічних формах, революційних і реакційних. Цей «внутрішній голос» ставав на службу протилежним філософським напрямам.

Неможливо не погодитись з Г. Гегелем, що поява «даймонія» була результатом глибокої внутрішньої роботи духу, так би мовити всередині світу Сократа. Але не просто так ця ідея, цей голос у ньому з'являється. Можемо звернути увагу на витоки ідеї цього внутрішнього голосу розуму, а саме – на одного з його (Сократа) вчителів, на Анаксагора з його ідеєю внутрішнього закону розвитку, існування предмета. Ось, що відзначає Гегель у платонівському «Федоні»: «На цій підставі людині слід досліджувати по відношенню до самої себе і до всього іншого тільки одне, а саме: що є благами і найкращим; хто це знає, той неминуче знає і те, що є найгірше; адже знання і першого і другого є те саме. Зважаючи на все це, я дійшов тієї втішної думки, що в особі Анаксагора я знайшов вчителя про причину сущого» [1, т. 1, с. 341].

Хоча ця ідея мала притаманну античності міфологічну форму (преанімістичну), а саме – супроводжуючого генія душі, який долучався до неї у потойбічному світі і наставляв її у наступному житті. Проте, на нашу думку, саме погляди Анаксагора є витком цієї внутрішньої роботи щодо пошуку закону, першою чергою – етичного закону буття для кожного індивідуально. Сократ ще бачить цей моральний закон не індивідуально суб'єктивним, свавільним, а загальним, об'єктивно існуючим для кожного індивіда, а точніше – у кожному індивіді. Для античності, треба зауважити, що найкращі зразки моральності, загальноприйнята норма поведінки

як принципи культури грецького полісу переносяться Сократом на індивіда, для нього цей закон припиняє бути зовнішнім і починає ставати внутрішнім ідеалом, внутрішньою необхідністю, яка ще має кожного разу бути виведена самостійно кожним окремо членом суспільства. Відзначимо, що індивід у сенсі індивідуальності ще не пробуджений історією Античності. Ці процеси стають можливими набагато пізніше під впливом християнських ідей, смислів Відродження, а на практиці секуляризації суспільства Нового часу актуалізуються в новоєвропейській ментальності. Отже, поняття «індивід» має у даній статті характер означення онтологічного статусу окремішності людини. Таким чином, закон об'єктивний, проте тождний із суб'єктивною (історично неусвідомленою суб'єктністю індивіда) необхідністю, а саме – цей загальний закон єдності добра, краси та істини вступає у суперечність з конкретно історичною формою, з уявленнями про нього (закон) як про них (нарізно – добро, краса та істина), і розвиватиметься разом з розвитком суспільних форм існування. Ця нерівномірність розвитку закону (ідеалу), уявлення про нього і способу існування коштувала Сократові життя. «Ось цей голос і забороняє мені займатися державними справами. І, як мені здається, він чудово чинить, що це забороняє. Повірте мені, афіняни, якби я намагався присвятити себе державним справам, тож вже давно загинув би й не приніс би ніякої користі ні вам, ні собі самому» [2, с. 39].

Звернення до сократівського розуміння совісті потребує уточнень моралі та моральності, ці уточнення ми знаходимо у філософії Гегеля. Чим же відрізняється моральність від моралі згідно з міркуваннями німецького мислителя? А це питання прояву перших форм відмінності, питання зародження моралі (совісті) як протиставлення суспільній моральності, на думку Гегеля, є одним із суттєвих моментів становлення мислення. Ця проблема через стоїцизм увійде спочатку в основу християнства і, врешті решт, стане формою для подолання формального схоластичного мислення у самому християнстві. Гегель зауважує, що для такого розходження між моральністю та мораллю мав відбутися розпад родових відносин в античному полісі, це виявило занепад звичаїв поведінки, занепад

моральності, коли виконання суспільного закону в інтересах окремих індивідів починало шкодити самому суспільству. Саме це зробило можливим виокремлення цієї суперечності між формальністю, інерційністю «моральної звички» та необхідністю суспільного закону для індивіда. Гегель окремо відзначає, що ці конкретно історичні умови зробили можливим появу такої особистості, як Сократ. «Він бачив велич Афін і початок занепаду, він переживав найвищий розквіт і початок лиха» [1, т. 1, с. 447].

Так закінчує свою лекцію про Сократа Гегель. Саме розпад моральності античного полісу, зовнішнього закону поведінки – моральної звички, який сприймався як природний закон поведінки будь-якого громадянина, змушує Сократа переносити критерій моральності (істинність як критерій моральності), критерій єдності блага, добра і краси, що є просто різними формами єдиного, а саме – ідеалу внутрішнього світу, самоусвідомлення індивіда як відтвореної через моральність людини, тобто совість в індивідуальному поставанні цілісності закону (єдності добра, краси та істини). Так, на нашу думку, з'являється ця мораль Сократа, тобто його індивідуальне усвідомлення невідповідності життя громадян ідеалу змушує особистість філософа обирати між людяністю – даймоній совість, і громадянством, як принципу об'єктивізму культури античного полісу, між розумним ідеалом і загальноприйнятою звичкою поведінки.

Сократівська «совість» є перенесений ідеал ставлення людини до людини всередину внутрішнього діалогу пошуків істини індивіда. Цей ідеал, будучи загальним і, водночас, за необхідністю шляху відкриття його в собі окремого індивіда, закладає основи процесу розмежування моральної звички та совісті всередині особистості, породжує боротьбу між законом і віджившою конкретною моральністю, нормою поведінки громадянина. Він (ідеал) ще сприймається як щось потойбічне, як геній, як «даймоній», котрий радить з приводу того, чого не слід робити, але ніколи не вказує, що саме треба робити. Він дозволяє побачити те, де ти ще не людина, яка розуміє загальність ідеалу як власну необхідність, а громадянин, який формально дотримується прийнятих норм поведін-

ки, де ти відокремлюєшся від людяності як блага для роду, від прекрасного як від безвідносного блага. Там, де суб'єктивна воля починає не збігатися з рухом загального, не знає, не розуміє його, там і виникає суперечність між моральністю та мораллю. Це, на нашу думку, і стає зламним моментом щодо народження даймонія совісті, оскільки рух загального закону, виведений названою вище тріадою єдності добра, краси та істини, вже існує у вигляді культури – способу буття Еллади. Тільки його існування, як суспільної норми, можливе у формах чуттєвої культури, в одиницях творів мистецтва. Проте, для осмислення цього закону потрібно індивідуальне внутрішнє його усвідомлення через діалог з даймонієм, а не споглядання та лише милування прекрасним у тих самих одиницях творів мистецтва. Оскільки відокремлення краси із триєдності закону розвитку загального залишає безпідставним саму моральну його основу. Для «підказки» даймонія свідомості індивіда того, що «треба робити» потрібен аргумент краси, але не у вигляді прекрасного, а у значенні необхідного. Отже сократівський «даймоній» є особливе проявлення назрівання революційних змін у самій формі, способі існування суспільства, його узагальнення, усупільнення. «Принцип Сократа полягає, отже, у тому, що людина повинна знаходити як мету своїх вчинків, так і кінцеву мету світу, виходячи тільки із себе, і досягти істини своїми власними силами» [1, т. 1, с. 385].

Совість є особисто набуте, відмінне від інших уявлення про ідеал, прояв суперечності між суспільною звичкою поведінки і мораллю, фіксація розбіжності форми і сутності. Саме античне суспільство виховує ідеал. Точніше буде відзначити, що Софокл, Перикл, Фукидид та Сократ і являють собою, своїм життям цей ідеал. Про це пише Гегель, називаючи цих діячів – творців ідеалу та його художніх зразків у скульптурі, поезії, музиці (а це власне і є імпліцитні форми ідеалу, що тільки й існує у своїй цілісності). Проте проблема полягає у тому, що не кожен представник суспільства набуває цей ідеал через інертність традиції і страх діяти всупереч неї. Сократ зрозумів, що треба віднайти цей ідеал всередині себе. Ми скажемо, що цей ідеал формується, від нас залежить лише спосіб

освоєння, осягнення ідеалу, або він буде суцільно зовнішній (пасивний) для нас, або ми активно, критично переробляємо, осягаємо цей «зовнішній ідеал» (щиро кажучи, навіть у самій постановці питання «зовнішнього ідеалу» вже закладено пустопорожність, соціальна омертвілість його форми), самостійно виробляємо цей загальний закон. У гегелівському розумінні, мораль відрізняється від моральності тим, що вона є внутрішньою необхідністю особистості і не пов'язана зі страхом покарання, засудження, з яким пов'язана саме моральність, формальна (оформлена в традицію) звичка поведінки у суспільстві. Моральна людина ніби починає відчувати себе як представник загального «божественного» (суспільного) закону блага, а не втіленням окремої, об'єктивно існуючої традиції полісу, роду або сім'ї. Вона починає відчувати необхідність приведення своєї поведінки у тотожність з цим уявленням про ідеал, робить своє життя відповідним до свого уявлення про ідеальне, блага життя. «Щоб побачене добро було чесною, потрібно ще, щоб і вся людина, серце, душа були тотожні з цим добром» [1, т. 1 с. 415].

Для людини із совістю важливо, як формується цей зразок, цей ідеал. Не дарма Сократ і його учні Платон та Арістотель приділяли таку увагу виховній функції мистецтва. Звісно, щодо платонівських текстів потрібні уточнення стосовно ідей, тіней та симулякрів, які, на нашу думку, і є оцінкою ролі мистецтва «ідеальної» держави саме в підтвердження першої «на користь» моральнісної звички. Формування зразків культури за принципами закону єдності добра, краси та істини буде породженням моральності народу, а моральність народу, своєю чергою, буде втілюватись, поставати в моралі особистості. Звичайно, цей «даймон» совісті проробив неймовірну роботу для християнства в боротьбі з варварською натурою європейських народів під час Реформації, не менш масштабну роль він зіграв і в німецькій класичній літературі та філософії. Але нас цікавить, у яких формах цей «демон» Сократа проклав свій шлях на наших теренах.

У християнстві «даймоній» перетворюється на вчення про серце, яке є витком духовності, блага, моральності поведінки людини. Вчення про серце як джерело духовності стає чи не найголо-

внішим критерієм розумності поведінки людини, засобом пізнання божественної істини. «Середньовічна філософія містить, отже, у собі християнський принцип, що є найбільшим спонуканням до мислення, оскільки ідеї мають у цій філософії цілком спекулятивний характер. Однією стороною цього принципу є те, що ідея розуміється серцем, якщо ми називатимемо окрему людину серцем» [1, т. 3, 57].

Ця християнська форма сократичної совісті, вчення про серце, була повною мірою прийнята Г. С. Сковородою, яке на теренах української філософії набуло назви «кордоцентризму». Г. С. Сковорода взагалі виявився дуже потужним розповсюджувачем античної думки, совісті, категорії діяльності (спорідненість – сродність праці), основного сократівсько-сократівського принципу «пізнай самого себе» та інше. «Але дивно! Як це можливо, що людиною є не зовнішня чи крайня її плоть, як люди вважають, але Глибоке серце або думка його, вона-бо найточнішою є людиною та головою» [3, с. 157]; «Людина дивиться на лице, а Бог зрить на серце» [3, с. 162].

Упевненість у тому, що до Христа Бог існував у вигляді ідеї: істини, блага, краси, змушувала Г. С. Сковороду бути не задоволеним тією формальністю, в якій на його час вже перебуває християнська церква, «як народ міркує», а не Бог. Так само, як і Сократу, Г. С. Сковороді совість (серце), мораль не дозволяє погоджуватись зі звичайним ходом речей у народі, з розпадом його моральності. Як Сократ дотримується законів афінського полісу, щоб показати їх непридатність до життя, так і Г. С. Сковорода приймає форму християнського богослов'я, щоб виявити, протиставити сократичну лінію у християнстві лінії варварській, лінії зовнішнього закону, який так і не стає внутрішньою необхідністю. «Царство Боже всередині нас. Щастя в серці, серце в любові, любов же – в законі вічного» [3, с. 140].

Ми бачимо, що діяльність Г. С. Сковороди виявляється революційним способом прояву суспільного ідеалу відносно формального (тобто історично оформленого, санкціонованого церквою нерозуміння сутності і сприйняття релігії, як зовнішньо оформленого

культу, ритуалу, магічно утаємниченого дійства. Тобто, оформлено інституалізованого світобачення буття Бога і духовності в церковно-житті його часу.

Так само, як і в античності, Г. С. Сковорода розглядав людину через категорію діяльності і саме «споріднена діяльність» для нього є критерієм моральної людини, а не формальне, абстрактне знання про добро (благо). Молитов і християнських ритуалів вже для нього недостатньо, щоб вважатись набожною людиною, ще треба і діяльно відповідати цій загальній істині. Тому його совість (сердечний закон) також ще і діяльна. Він опиняється у схожій ситуації із Сократом, який убачав свою роль в образі «овода, який жалить пишну кобилу», змушує її рухатись, тобто змушує громадянина побачити неадекватність застарілих суспільних відносин, навіть ціною свого життя.

У розгортанні дискурсу філософії серця ми хочемо звернутися до поглядів П. Д. Юркевича – українського філософа ХІХ ст., продовжувача ідей Г. С. Сковороди, який прекрасно знав античну і німецьку філософську класику. Він, наслідуючи ідеї українського філософа ХVІІІ ст. звертається до ідеї «кордоцентризму», досліджує християнську літературу і вказує на важливість серця як «органу душі» людини, серця, як витoku духовної істини в кожному індивіді: «Серце є хранителем і носієм усіх тілесних сил людини» [4, с. 69].

П. Д. Юркевич, як продовжувач ідей Г. С. Сковороди, спрямовує увагу на серце людини як на центр витoku істини, він лише відводить для голови роль органу, який уточнює, вицленовує почуття, робить істинність почуттів осмисленою. Тобто для нього витoku мислення є, так би мовити, містичні. Для П. Юркевича головним критерієм розумності вчинку є сердечність, відчуття, а не теоретична раціональність чи, іншими словами, суспільно корисна діяльність, тотожність індивідуального блага із загальним. Звичайно, для філософа важливим було теж загальне, але у вигляді абстрактного уявлення про бога, а не загальність розвитку культури, в цьому сенсі він не збігається із сократичною лінією, хоча і спеціалізується на знанні текстів Платона.

Тобто П. Д. Юркевич теж досліджує совість на основі християнських чеснот. Проте для нас важливо, в який історичний період він це робить, в якому стані, статусі дослідник фіксує розвиток народної моральності (суспільної інерційності, звички моральності). Ми хочемо звернути увагу на революційні події в Європі, соціалістичні рухи, як утопічні, так і наукові, які звертають увагу на матеріальні обставини формування світосприйняття індивідуума, залежно від його місця у структурі суспільного виробництва. Також розвиток науки як суспільної свідомості і, що найважливіше, розвиток демократичного руху у боротьбі за національне визволення у самій на той час російській імперії. Філософія П. Д. Юркевича вступає у суперечність із суспільними настроями, впевненість у тому, що відношення між людьми може бути пізнане, пошук нового критерію справедливості, а, як наслідок, – нового критерію совісті, цього революційного ідеалу для особистості, не може не вступити у суперечність із закликами П. Д. Юркевича до християнської містики, із закликами повернення до того благого стану совісті, яке укорінювало звичний стан суспільних справ. Автор критикує, і доволі влучно, сучасну йому науку за спробу пояснення окремими біологічними факторами природу мислення, що сучасна йому наука психологія зачерпує свої уявлення про мислення з фізіології, а фізіологія – із психології, що утворює замкнене коло, робить сприйняття людини механістичним. Але основним об'єктом критики він обирає найпродуктивніше, що намагається дати сучасна йому наука, а це – цілісне сприйняття суспільної діяльності людини і її власного тіла. «Скільки б ми не тлумачили єдність людського організму, завжди ми будемо пізнавати людську істоту двовимірно, зовнішніми почуттями – тіло та його органи, та внутрішнім почуттям – душевні явища. У першому варіанті ми матимемо фізіологічне пізнання людського тіла, а у другому – психологічне пізнання людського духу. Чи цей дуалізм скасований спостереженнями фізіологів, зоологів та медиків?» [4, с. 114].

І такий портрет він малює сучасній йому науці: «Саме явище матеріалізму і широке поширення його у масах – ось та обставина, у якій дуже багато хто бачить ознаки занепаду філософії у тепері-

шній час» [4, с. 194]. У даному разі тут совість і її теорія, яку представляє П. Д. Юркевич, постає як протидія розвитку суспільних відносин, коли вони беруться поза історично, абстрактно, як надані одного разу і назавжди. Той сократичний спосіб пошуку ідеалу совісті, пошуку у самому собі критерію для визначення моральності вчинку за допомогою виключення себе зі звичного соціального процесу, який знов набуває актуальності в історичну добу Сковороди, у XIX ст. уже був неможливий, оскільки соціальні виклики і розвиток наук дали розуміння необхідності саме включення у зміну цього соціального процесу для адекватного історичному часові формуванню совісті окремого індивіда. Виключення себе із суспільного процесу, яке було необхідністю для побудови власної моралі у час Сковороди, вже неможливе з соціально-історичних обставин та наукової точки зору у час життєвого шляху Юркевича.

Щоб зрозуміти важливість питання протиставлення моральності і моралі, ми маємо звернутися до філософії Г. Гегеля, яка відображає, простежує лінію становлення моралі особистості як загального закону. Починаючи від Сократа показати совість як цілісність розуму і почуттів людини, цілісність життєвих переконань і відповідність поведінки людини до цих переконань. Гегель відстежує, з одного боку, вичленовування, а з іншого – тотожність об'єктивно існуючого, такого, що розвивається, постає в історичному часі, ідеалу з індивідуальною совістю учасника (індивіда, суб'єкта, людину) суспільного життя. Його філософія практична, вона надихає шукати сутність у тотожності одиничного і загального, розуміти випадковість як непізнану необхідність, тобто сприймати особливе, як тотожність одиничного і загального.

П. Д. Юркевич таким чином є представником перетворення гегелівської системи. У тому сенсі, що він не повністю згоден з моністичною позицією Гегеля, згідно з якою людина є тотожністю матеріального і ідеального, що немає нічого поза буттям світу і людини, немає нічого надприродного, що дух розвивається у формах світу і людини, зокрема. Але П. Юркевич, слідуючи за Гегелем, відзначає ті підходи у науці, які не можуть дати відповідь на питання загальності, об'єктивності індивідуальних почуттів. Він кри-

тикує філософів і науковців за те, що вони передчасно в органічних структурах тіла людини намагаються знайти причини почуттів і вчинків. Однак П. Юркевич не задоволений саме моністичною тенденцією науки, яка, на нашу думку, була прогресивною, що розвиток наук показує цілісність людського буття, а саме – цілісність індивідуальності як тілесної, так і духовної з об'єктивною загальністю існування природи і суспільства. Для нього, як і для Г. С. Сковороди, існує два тіла. «Друг. Стривай! Стривай! Як ти швидко забув – двоє, двоє! Є тіло земляне, а є духовне, сокровенне, таємне, вічне. То чому не бути двом серцям?» [3, с. 171]; «Увесь світ складається із двох натур, одна видима, а друга невидима» [3, с. 175].

П. Д. Юркевича, як християнина, влаштовує дуалізм в якості послідовного підтвердження, і гносеологічного критерію і онтологічного (метафізичного) статусу, існування індивіда. У цій «другій невидимій натурі» автор говорить про серце душі у християнській транскрипції «даймонія» Сократа. Серце душі, що втілює, привносить іншу натуру – ідеал моральний, християнський, тобто закон загального розвитку.

Доходимо висновку, що усвідомлений, утілений у життя, осмислений як друга натура даймоній – ідеал і совість, не існують окремо, вони не можуть розглядатися як форми, що ззовні існують, навіть формули закону загального розвитку, виведені на всі часи, священні і непорушні, інакше замість єдності добра, краси та істини вони перетворюються або на наукову міфологію або на релігійну містику. Ідеал є те сократівське, що його формами є діалог, який переживається індивідом як поставання розуму і совісті (даймонію, другої натури, серця душі тощо). Почуття совісті, щоб з'явитися, мають спочатку бути осмисленими.

Проте мислення, якщо відривається від чуттєвості, втрачає свою загальність, здатність до перетворення, здатність до руху. Так, для античності голос совісті є щось божественне, неосяжне, схоже на мистецтво передбачення, але, на щастя, вона ще об'єктивна для всіх, суспільний закон блага. В античному суспільстві, першою чергою, і це яскраво бачимо у постаті Сократа, лише намічається

розрізнення, протиставлення моральнісної звички, ще не осмисленої норми поведінки, і моралі. Мораль, згідно з цим, є осмисленою, прийнятою як зразок у вигляді мистецького ідеалу, виробленого як необхідність для кожного: ідеал вчинку, ідеал цілісного ставлення людини до людини і людини до природи. Цей ідеал став об'єктивно існуючим, проте особливим чином сформованим у чуттєвій культурі, зразках мистецтва, однак цілісним уявленням про єдність краси, добра і істини. Як закон загального розвитку цей ідеал може існувати в суб'єктивній формі індивідуального його поставання у діалозі з даймоном совісті. Сократ виявився першим втіленням ідеалу цієї єдності розуму і чуттєвості, чуттєвості як внутрішньої необхідності розумності. Ця внутрішня необхідність штовхала його не до життєвої норми тодішнього полісу, традиційної норми у підтвердженні власного буття, а до єдності зі своїм народом у спосіб індивідуального вибору на користь совісті, усупереч загальній нормі. Античність, виявивши одиничний і загальний момент в існуванні совісті, ще слідувала розумінню їх не розірваності, не розірваності моралі і моральності. Їхні, безперечно видатні здобутки в культурі, сама можливість постановки питання про моральний ідеал збігається з інерційністю вчинків. Для них сама проблема виникала у тому, чого саме деякі люди відхиляються від слідуванню загальноприйнятому зразку. Щоправда закріплена у такій нормі суспільна моральність вже не дає можливості рухатись благу (єдності істини, добра і краси) в Афінах.

Уже після античності, розуміння відмінності моралі і моральності виступало, зазвичай, як абсолютні протилежності, у вигляді боротьби особистого ідеалу із суспільством, або земного – з духовним, добра – зі злом. Розуміння совісті як простого заперечення породжувало зазвичай два уявлення: або героїчність вчинку, де індивід виступає проти загальної несправедливості, або як егоїзм, спрямований проти суспільства заради своїх інтересів. Такі підходи, на нашу думку, не є достатніми, вони не здатні показати: 1) яким чином совість є продуктом розвитку суспільства, культури як історично зумовленої форми виробництва людини; 2) у який спосіб совість суб'єктивно виکارбовує ідеали, вироблені об'єктив-

но, незалежною від інерції існування окремого індивіду, культури; 3) як моральність є формою розвитку культури взагалі. Тобто, у слід за античністю, ми маємо побачити мораль і моральність, совість і закон не як протилежності, не як індивідуальне проти суспільного, а як моменти розвитку загального розвитку культури відношень в цілому.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Hegel's lectures on the history of philosophy* / trans. from the German by E. S. Haldane. In three volumes. First published in England 1892 by Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd Reprinted 1955 by Routledge & Kegan Paul Ltd Broadway House, V. 1, p. 68–74 Carter Lane London, E.C. 4 Reprinted by lithography in Great Britain by Jarrold and Sons Limited, Norwich.
2. Платон. *Апологія Сократа. Діалоги* / пер. з давньогрецької; передмова В. В. Шкоди, Г. М. Куц; прим. Й. Кобова. Харків : Фоліо, 2008. 349 с.
3. Григорій Сковорода. *Повне зібрання творів*: У 2-х т. К., 1973. Т. 1.
4. Юркевич П. Д. *Вибране* / передм. А. Г. Тихолаза. Київ : Абрис, 1993. 416 с.
5. Наумовець А., Находкін М. Проблеми сучасності і мораль науковця. *Вісник НАН України*. 2006. № 5. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/2053/01-Naumovec.pdf?sequence=1>
6. Суперечності взаємодії моралі і права в сучасному українському суспільстві: *Матеріали Всеукр. наук.-практ. конференції* (30.05.2019). Харків : Право, 2019. 200 с.
7. Jelkić V. The Notion of Conscience from Ancient Greece to Nietzsche *Filozofska Istraživanja* 149 God. 38 (2018) Sv. 1 (195–203). URL: <https://hrcak.srce.hr/file/301461>
8. Çınar F., Gündüzi M. A study on the correlation between the perception of conscience and the moral components of conscience. *European Journal of Education Studies*. 2023. Vol. 10 (Is. 1). URL: www.oapub.org/edu

REFERENCES

- Hegel's lectures on the history of philosophy*. Haldane, E. S. (Trans). In three volumes. First published in England 1892 by Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd Reprinted 1955 by Routledge & Kegan Paul Ltd Broadway House, 68-74 Carter Lane London, E.C.4 Reprinted by lithography in Great Britain by Jarrold and Sons Limited, Norwich.
- Platon. (2008). *Apology of Socrates. Dialogues*. Kharkiv: Folio. [In Ukrainian].
- Skovoroda, G. (1973). *Complete collection of works*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Yurkevych, P. D. (1993). *Selected*. Kyiv: Abrys. [In Ukrainian].
- Naumovets, A., Nakhodkin, M. (2006). Problemy suchasnosti i moral naukovtsia. *Visnuk NAN Ukrainy*, 5. Retrieved from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/2053/01-Naymovec.pdf?sequence=1> [In Ukrainian].
- Contradictions of the interaction of morality and law in modern Ukrainian society*: Materials of the All-Ukrainian Scientific and Practical Conference. (2019). 30.05. Kharkiv: Pravo. [In Ukrainian].
- Jelkić, V. (2018). *The Notion of Conscience from Ancient Greece to Nietzsche* *Filozofska Istraživanja* 149 God. 38, Sv. 1, 195-203. DOI: <https://doi.org/10.21464/fi38115>. Retrieved from: <https://hrcak.srce.hr/file/301461>
- Çınar, F., Gündüzi, M. (2023). A study on the correlation between the perception of conscience and the moral components of conscience. *European Journal of Education Studies*, 10(1). Retrieved from: www.oapub.org/edu

Pavlo Bohdan

Post-Graduate Student, National Technical University of Ukraine "Ihor Sikorskyi Kyiv Polytechnic Institute"; Kyiv, Ukraine; e-mail: eksplotator@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5892-1177>

Daemonology of conscience: from Socratic ideas to their historical-philosophical reading in the views of H. Hegel, H. Skovoroda and P. Yurkevich

Abstract

The article examines through the prism of the historical-philosophical worldview of G. Hegel the problem of the phenomenon of conscience on the material of classical ancient philosophy and its continuation in the Ukrainian philosophical tradition, embodied in the views of G. S. Skovoroda and P. D. Yurkevich. Different forms of posing the question of the essence of existence of such a phenomenon as conscience are given, and in what its difference and identity with morality, as a universal law. The goal was to trace a holistic line in the philosophical solution of this question and revolutionary and reactionary moments in the formation of the concept of conscience in different historical conditions. It is precisely the reconstruction by G. Hegel of the stage of formation of conscience in the ancient world that gives us a holistic understanding of the dialecticity of existence of conscience at different historical stages. For G. Hegel, the distinction between morality and moralism is obvious in the context of the problematics of conscience, which is an external and internal law (ideal) for a person. Therefore, a more specific formation and separation of the concepts of morality and moralism, opposition of tradition and conscience, as well as separation of social and personal ideal, will be the central lines of this article. This is a contradiction in the development of the ideal between the social and the individual, which is expressed in such a sensual phenomenon as conscience, which is vividly represented by the representatives of Ukrainian philosophy, such as G. Skovoroda and P. Yurkevich. Despite the common religious form of thinking about the universal, the ideal and the conscience, they solve this question of conscience in opposite ways: if for the first one it is an inner need, then for the second one - rather an external given law.

Keywords: moral, morality, conscience, ideal, Socrates, "daimonium", H. Hegel.

УДК 101:122+159.98

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.7

І. М. Колесник,

кандидат філософських наук, доцент, докторант,
Львівський національний університет імені Івана Франка,
м. Львів, Україна

e-mail: ihor.kolesnyk@lnu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5189-3804>

РІЗНОМАНІТТЯ ВИЗНАЧЕНЬ МЕДИТАЦІЇ: ПІДХОДИ, ВИКЛИКИ І ПЕРСПЕКТИВИ

Однією із сильних сторін наукового світогляду є здатність створювати дослідницькі середовища, які постійно між собою взаємодіють, належачи навіть до різних галузей знання. Поняття медитації – це приклад того, як увага дослідників з різних наукових дисциплін фокусується на одній темі, на одному предметі, але підходи зумовлюють різні визначення. У статті розглянуто основні існуючі підходи до поняття медитації і виокремлено основні: нейронауковий, інклюзивний (партисипативний), галузевий (наприклад, психологічний) і міжгалузевий. Здійснено попередню систематизацію підходів до визначення поняття медитації з огляду на труднощі, які пов'язані з контекстами, інтпретаціями і запитами сучасного світу до контемплативних практик. У випадку з медитацією наука демонструє водночас проблему спеціалізації, схильність редукувати досліджуваний феномен згідно з власними методологіями, пояснювати локальні культурні середовища крізь призму постколоніального спадку. Особливу роль у цій дискусії відіграють саме гуманітарні науки (філософія, релігієзнавство, психологія), методологія яких більше орієнтована на людину, людські практики і значущість суб'єктивного знання.

Ключові слова: медитація, філософія, релігієзнавство, нейронауки, контемплативні студії.

Поняття «медитація» доволі активно застосовується у багатьох контекстах. Ця тенденція поширена глобально і завдяки мережі інтернет стала ще одним модним трендом. Ми можемо навіть простежити стрімку тенденцію до зростання у використанні поняття від 1980-х років дотепер завдяки інформаційним технологіям [19].

Однак складність полягає у тому, що поняття має величезну кількість визначень, значень, відтінків, а також належить до різних контекстів. Коли ми читаємо «медитація», далеко не завжди розуміємо, про що йдеться, навіть після ознайомлення з матеріалами.

Саме поняття позначає широкий спектр феноменів культури, релігії, науки і філософії, які мають доволі різне значення та потребують уточнення, ідентифікації, окреслення. Інтерес у різних галузях науки впродовж другої половини ХХ ст. – початку ХХІ ст. лише зростає, що зумовлене потребою у розумінні природи медитативних практик, їхнього застосування та користі, яку ми отримуємо у конкретних випадках. Психологи у практиках медитації знаходять методи для роботи зі складними психічними станами і для покращення добробуту. У прикладних науках, нейронауках, когнітивних студіях з їх допомогою досліджують зв'язок медитативних практик і тривалих змін у функціонуванні мозку, нервової системи. У медицині застосовують, виходячи з інтересу до фізіологічних змін, які сприяють кращому здоров'ю людей. У філософії дослідження медитативних практик зумовлене кількома векторами: для філософії свідомості важливе відкриття нових перспектив у розумінні природи людського розуму; для епістемології і філософії науки важливі способи рецепції, отримання нових даних для картини світу і відновлення ролі суб'єктивного у пізнанні; для феноменології медитація набуває значення як експериментальна лабораторія свідомості тощо. Звісно, у релігійному контексті медитація виконує традиційні сотеріологічні функції, однак і тут відбуваються зміни у сприйнятті спадку, застосування у нових глобальних умовах.

Хоча дискусії щодо визначення медитації тривають вже кілька десятиліть в англomовних академічних середовищах, у віт-

чизняній науці ця тема потребує озвучення і окреслення. Метою даної статті є увага саме до найзагальніших векторів руху у цій темі і подальші перспективи для науки.

Виклики у визначенні медитації

Термін медитація має латинське походження. Цим терміном визначали процес абстрактного мислення, рефлексії на якусь конкретну тему. Цей процес передбачав специфічний режим уваги, зосередженості, тиші, у якій нові ідеї набували життя, а згодом переходили у текст. У католицькій традиції медитація також сприймалася як форма релігійної, контемплативної практики із застосуванням текстів Святого Письма [20]. У західній філософії, яка мала тісний зв'язок з теологією християнства, одним з найяскравіших похідних прикладів такого застосування медитації як методу є праці Рене Декарта [3]. Навіть з поверхневого огляду різних словників, бачимо, що акцент переважно робився на дискурсивному мисленні, аналізі, судженнях на обрану тематику.

Згодом закріпилася традиція застосовувати цей термін на позначення усіх «духовних» практик, які у буддизмі, індуїзмі, даосизмі чи інших традиціях сприяють досягненню змінених станів свідомості, осягненню певної метафізичної мети. При уважному дослідженні усього спектру практик у різних традиціях науковці виявили, що у первісному західному значенні слова медитація як процедура рефлексії та аналізу не дуже вдалий термін. Йдеться про те, що до спектру належать також практики, у яких дискурсивне мислення і рефлексія можуть не бути головними акцентами, а часом навіть усуваються із внутрішнього процесу медитуючого. Наприклад, у буддійській традиції, яку найактивніше аналізують і осмислюють завдяки її систематизованості, одна з форм медитації *śamatha* може слугувати радше для заспокоєння ментальних процесів, згасання активності розуму, з метою посилити інші функції (практика концентрації уваги, *samatha*). Практика ж *vipassana* справді допомагає осмислити, рефлексувати досвід медитуючого у контексті буддійського вчення. Це відзначав Едвард Конзе ще у 1956 р. у праці «Буддійська медитація» [2]. Аналогічні труднощі з 114

цим поняттям можна побачити у застосуванні також до індійських практик, до йоги, зокрема [10].

Одна з ключових проблем і викликів для сучасних дослідників – це колоніальний спадок у західній культурі. Навіть у темі медитації, релігії вже неодноразово зауважено проблемність застосування західних понять до явищ інших локальних культур, де генеза ключових тем відбувалася за іншим сценарієм, з іншими особливостями та метою. Річард Кінг у своїх працях [1; 6]. активно критикує орієнталізм і, на основі ґрунтовного аналізу історії культури, пояснює, чому терміни «релігія», «містицизм» і «медитація» є неадекватними у їхньому колоніальному застосуванні до окреслюваних феноменів: ми не лише перекреслюємо оригінальне значення, а й породжуємо зміни у традиційному середовищі поширення практик.

Згодом у другій половині ХХ ст. колоніальний спадок та орієнталізм породив проблему комодифікації, деконтекстуалізації і комерційного використання традиційних практик у сучасному світі. Водночас можна говорити про викривлене сприйняття традицій Сходу чи інших культурних регіонів на Заході, а також на їхню самоідентифікацію і «модернізацію», відповідно до вимог «вищої культури». Прикладом може слугувати трансформація йоги у капіталістичних умовах у праці Андреа Джайн «Продаючи йогу» [5] або перетворення буддійських форм медитації на тренд стресостійкості і корпоративної культури [18]. Цікаво, що філософська традиція Заходу і її система координат з дуалізмом розум-тіло також впливає на рецепцію медитації (розум) і йоги (тіло) [11], зумовлюючи штучне розділення практик, які традиційно були незрозивними, втіленими і формувалися поза межами системи світоглядних координат західної філософії.

Загалом, вихідну ситуацію з визначенням медитації можна проілюструвати словами Карен О'Браєн-Коп і Сюзан Ньюкомб: «термін “медитація”, однак, має семантичне походження та поширеність далеко за межами Південної Азії, є більш культурно нейтральним і використовується для визначення духовних практик у низці релігій, регіонів та періодів часу. Унаслідок цього, акаде-

мічну сферу вивчення медитації складніше розмежувати..., тому що воно більш розрізнене в культурному відношенні. У випадку з медитацією всі дороги не ведуть назад у Південну Азію, як це відбувається з йогою. Різноманітні традиції споглядання можна простежити до давньогрецьких концепцій турботи про себе та медитації/споглядання, до китайських практик, які позначаються як “сидіння”, або до низки інших культурних контекстів» [11, с. 6].

Основні підходи до визначення медитації

Незалежно від окреслених труднощів, науковці не полишають надії на краще, глибше й адекватне визначення медитації. Йдеться про дуже цікаві феномени, методики, які мають не лише історико-теоретичне значення, а й практичне застосування.

Як ми можемо зрозуміти з попередніх зауваг, прагнення вивести єдине визначення медитації – це спадок минулої колоніальної епохи, який ігнорує специфіку багатьох неєвропейських культур, тому переважно у сучасних дослідженнях відмовляються від універсалізму, натомість переважає контекстуальний підхід.

Наразі у академічній науці переважає *нейронауковий підхід у визначенні медитації*, який зосереджується на дослідженнях впливу медитативних практик на розум, мозок, нервову систему людини. Майданчиком для цього підходу слугує, зокрема, Інститут розуму і життя, заснований Його Святістю Далай Ламою XIV. Інша назва цієї галузі – контемплативна наука (англ. Contemplative Science) [4]. Яскравим і часто цитованим текстом є розділ у «Кембрідзькому підручнику зі свідомості» у співавторстві Антуана Луца, Джона Данна і Річарда Девідсона [8]. Автори звертають увагу на те, що нейронаукові дослідження медитації можна зіставляти із традиційними буддійськими практиками, оскільки вони найкраще систематизовані методично, за ефектами і результатами, і ми маємо доступ не лише до загальної аудиторії практикуючих і початківців, а до «спеціалістів медитації», тобто монахів різних шкіл. Ключовими для визначення медитації є власне стани свідомості, тривалі зміни у структурах та когнітивних функціях, можливість картографувати і співвіднести досвіди з активністю мозку.

Недоліком цього підходу є його «буддоцентричність», що полягає у тлумаченні різноманітних форми медитації у контексті буддійських традицій. Це веде не лише до повернення «когнітивного імперіалізму» [13], але й до відвертого ігнорування та редукції різних традицій, які розвивалися незалежно одна від одної.

Альтернативним підходом до нейронаукового можна вважати галузь контемплативних студій (англ. *Contemplative Studies*). Зокрема, Луїса Ком'яти пропонує не відмовлятися від терміна медитація у наших зусиллях наукового визначення, але пам'ятати про те, що це радше «парасолька», яка покриває величезну палітру феноменів. Хоча це вимагатиме більше зусиль і часу, але ми мусимо кожного разу зазначати, про що саме йдеться, коли ми кажемо/пишемо «медитація». Перелік питань у цій системі координат може виглядати приблизно таким чином: До якої культури належить ця практика? Для чого застосовувалася у конкретній релігії чи вченні? Чи йдеться про досягнення певних станів, для яких ми маємо аналогічні позначення? Чи можна деконтекстуалізувати практику, не втративши попередній зміст?

Цей підхід очевидно складніший, але лише в такий спосіб ми можемо уникнути ризиків редукції. Він також пропагує інклюзивний розгляд феноменів медитації у новій галузі контемплативних студій, де мають враховуватися нюанси, види, можливі досвіди і звісно історію практик [7, с. 69] на перетині культури, релігії, філософії тощо. Медитацію можна доповнити аналогічним і ширшим поняттям «контемплативна практика», яке містить у собі релігійні, духовні, світські практики самопізнання, досягнення певної мети. У цьому випадку «контемплативні практики вказують на різні підходи, дисципліни і методи для розвитку уважності, усвідомлення, співчутливості, концентрації, присутності, мудрості тощо» [7, с. 62].

Такий підхід ми визначаємо як *інклюзивний* або *партисипативний*: медитація визначається контекстом, через родинні спорідненості, аналогічні стани свідомості та мету, яку ми прагнемо досягти. У цьому випадку дослідники прислухаються до середовища, яке досліджують, і враховують досвіди практиків медитації. Крім

монографії Л. Ком'яти, прикладом такого підходу може слугувати спроба класифікації медитативних практик Карен Матко і Петера Седлмаєра: вони взяли за основу класифікації доволі розлогу палітру контемплативних практик, провели польові студії різних груп і за певними загальними, спільними критеріями вивели схему «знизу–вгору». Згідно з їхніми результатами, визначення медитації впевнено виходить за межі дуалізму «тіло–розум» і полягає в цілісній інтеграції розуму, тілесності, емоційного змісту у конкретних практиках [9]. Медитативні практики ведуть до підсилення дуалізму, до виходу за межі цієї дихотомії у нових досвідах.

Інший *підхід галузевого визначення* можна умовно проілюструвати статтею Роджера Волша і Шони Шапіро [17], де акценти зміщено у площину психології. Це значно полегшує роботу дослідникам і фокусує на конкретних запитах: стани, емоції, їхні зміни і ментальне здоров'я. Психологічний «відтінок» можна побачити у їхньому визначенні медитації: термін “медитація” вказує на родину саморегулятивних методик, які зосереджуються на тренуванні уваги та усвідомленні, щоб підпорядкувати психічні процеси більшому вольовому контролю і таким чином сприяти загальному психічному добробуту та розвитку та/або певних якостей спокою, ясності і концентрації [17, с. 228–229].

Прикладом цього самого галузевого визначення можна вважати колективну монографію «Підручник із філософії медитації» [12] за редакцією Ріка Репетті, де автори розглядають можливості і перспективи застосування медитативних, контемплативних практик як практичного середовища для філософської освіти. Згадана монографія містить розділи, присвячені загалом визначенню ролі медитації у контексті філософії, епістемології, метафізики, цінностей (аксіології), феноменології і в діалозі різних традицій.

Інший приклад – Гаральд Валах і його дослідження про те, що медитативні практики можуть стати гарною основою для дослідження суб'єктивного виміру знання, цінностей, смислів і певних філософських методологій, які зазвичай мають спекулятивний характер. Щодо глибшого розуміння цінностей він пише: «Я вважаю, що цінності є наслідком внутрішнього досвіду реальності.

Якщо це так, то контемплативна наука про внутрішній досвід може бути одним із способів відновити цінності як базові структури реальності поза межами суспільних домовленостей суто політичного і, отже, дуже крихкого характеру» [16, с. 18].

Прикладом *міжгалузевого підходу* до визначення медитації можуть бути дослідження Франциско Варели [15] і Евана Томпсона [14], яких вважають засновниками нейрофеноменології. Йдеться насамперед про спробу поєднати наукові дослідження медитації у нейронауках, аналітичну філософію і феноменологію, ґрунтуючись на медитативних практиках як експериментальній лабораторії. Тут також йдеться про фундаментальне значення втіленості людського досвіду для формування знання про себе, інтерсуб'єктивність, загалом світ як мережу взаємодій.

Особливістю академічного середовища дослідників медитації є те, що вони часто співпрацюють між собою і в різних публікаціях застосовують результати із суміжних галузей. Зокрема для контемплативної науки важливою є філософія з її теоретичним інструментарієм, а для контемплативних студій, які мають переважно гуманітарний акцент, важливі результати останніх прикладних студій впливу медитації на людину.

Визначення медитації передбачає у сучасних умовах труднощі з відповідним контекстом та дослідницькою програмою. Залежно від того, до якої галузі належить дослідник чи дослідниця, ми отримаємо різні формулювання. Ймовірно, з огляду на тривалу історію європоцентризму, колоніальних практик і критики звичних методологій у науці, ми змушені відмовитися від універсального і єдиного визначення медитації. Однак це не означає, що сучасна наука не реагує на ці виклики і не робить спроб пояснити, проаналізувати і застосувати конкретні дефініції у дослідницьких програмах. Це зумовлює складність, дискусійність, постійну акумуляцію знань у різних галузях і необхідність в обміні між ними. Зрештою, дослідження медитації, контемплативних практик є порівняно новим вектором у науці, тому наразі можна говорити про певні загальні ескізи перспектив і тенденцій.

У статті ми окреслили основні підходи, стратегії щодо визначення медитації, до яких належать:

- 1) нейронауковий (контемплативна наука);
- 2) інклюзивний або партисипативний (контемплативні студії);
- 3) галузевий (дисциплінарний) підхід (психологія, філософія, педагогіка тощо);
- 4) міжгалузевий підхід (філософія науки, нейрофеноменологія тощо).

Кожен із цих підходів відображає особливість підготовки дослідників, їхнє галузеве підґрунтя та навіть особистий досвід. Можна ствердити точно, що без діалогу між представниками цих підходів неможливо сформулювати більш менш точну картину стану дослідження медитації, де теорія доповнюється практичними результатами. Важливим зрушенням також є те, що сучасні найактуальніші дослідження медитативних практик враховують специфіку середовищ, йдуть на взаємодію з практикуючими, дослухаючись до тих, кого у класичній науці сприймали б лише як об'єкт дослідження. Ми можемо спостерігати певною мірою повернення суб'єктивності у науку, врахування особливостей конкретних живих людей та соціальних груп, їхнього культурного контексту і цінностей. Включення знання від першої особи дає підґрунтя для долаання світоглядної кризи, коли людина повертає собі місце активного творця знання про власну включеність у світ. Це питання довіри до знання на основі власного досвіду, який зазвичай ігнорується через його невідповідність критеріям об'єктивності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Carrette J., King R. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. 1st edition. London; New York : Routledge, 2004. 194 p.
2. Conze E. *Buddhist Meditation*. New York : Routledge, 1956. 195 p.
3. Descartes R. *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 2*. Cambridge University Press, 1985. 444 p.

4. Dorjee D. Defining Contemplative Science: The Metacognitive Self-Regulatory Capacity of the Mind, Context of Meditation Practice and Modes of Existential Awareness. *Frontiers in Psychology*, 2016, 7. P. 1788.
5. Jain A. *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*. Illustrated edition. Oxford; New York : Oxford University Press, 2014. 264 p.
6. King R. *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and 'The Mystic East'*. 1st edition. Routledge, 2013. 290 p.
7. Komjathy L. *Introducing Contemplative Studies*. 1st edition. Hoboken : Wiley-Blackwell, 2017. 432 p.
8. Lutz A., Dunne J. D., Davidson R. J. Meditation and the neuroscience of consciousness: an introduction. *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge : Cambridge University Press (Cambridge Handbooks in Psychology), 2007. P. 499–551.
9. Matko K., Sedlmeier P. What Is Meditation? Proposing an Empirically Derived Classification System. *Frontiers in Psychology*. 2019. № 10. P. 22–76.
10. Newcombe S., O'Brien-Kop K. *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*. Abingdon, Oxon; New York, NY : Routledge, 2020. 544 p.
11. O'Brien-Kop K., Newcombe S. Reframing Yoga and Meditation Studies. *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*. Abingdon : Routledge, 2020. P. 3–12.
12. Repetti R. *Routledge Handbook on the Philosophy of Meditation*. 1st edition. Routledge, 2022. 410 p.
13. Roth H. D. Against Cognitive Imperialism. *Religion East and West*. 2008. № 8. P. 1–26.
14. Thompson E. Neurophenomenology and Contemplative Experience. *Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford University Press, 2006. P. 226–235.
15. Varela F. J. *The Embodied Mind, revised edition: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts; London England : The MIT Press, 2017. 388 p.
16. Walach H. Towards an Epistemology of Inner Experience. *Meditation – Neuroscientific Approaches and Philosophical Implications*. Cham : Springer International Publishing (Studies in Neuroscience, Consciousness and Spirituality), 2014. P. 7–22.
17. Walsh R. N., Shapiro S. The meeting of meditative disciplines and Western psychology: A mutually enriching dialogue. *American Psychologist*. 2006. № 61(3). P. 227–239.

18. Wilson J. Selling Mindfulness: Commodity Lineages and the Marketing of Mindful Products. *Handbook of Mindfulness. Mindfulness in Behavioral Health*. Springer, Cham, 2016. P. 109–119.

19. Використання терміну *meditation* у літературі. URL: https://books.google.com/ngrams/graph?year_start=1800&year_end=2019&corpus=26&smoothing=7&case_insensitive=on&content=meditation

REFERENCES

Carrette, J. & King, R. (2004). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. 1st edition. London; New York: Routledge.

Conze, E. (1956). *Buddhist Meditation*. Routledge.

Descartes, R. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes: V. 2*. Cottingham, J., Stoothoff R. & Murdoch, D. (Trans). Cambridge University Press.

Dorjee, D. (2016). ‘Defining Contemplative Science: The Metacognitive Self-Regulatory Capacity of the Mind, Context of Meditation Practice and Modes of Existential Awareness’. *Frontiers in Psychology*, 7, 1788. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01788>

Jain, A. (2014). *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*. Illustrated edition. Oxford; New York: Oxford University Press.

King, R. (2013). *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory. India and ‘The Mystic East’*. 1st edition. Routledge.

Komjathy, L. (2017). *Introducing Contemplative Studies*. 1st edition. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Lutz, A., Dunne, J. D. & Davidson, R. J. (2007). ‘Meditation and the neuroscience of consciousness: an introduction’. In Thompson, E, Moscovitch, M. & Zelazo, P. D. (Eds.). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Handbooks in Psychology). DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511816789.020>

Matko, K. & Sedlmeier, P. (2019). What Is Meditation? Proposing an Empirically Derived Classification System. *Frontiers in Psychology*, 10, 2276. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.02276>

Newcombe, S. & O'Brien-Kop, K. (Eds.). (2020). *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*. 1st edition. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.

O'Brien-Kop, K. & Newcombe, S. (2020). Reframing Yoga and Meditation Studies. In: Newcombe, S. & O'Brien-Kop, K. (Eds.) *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*. Abingdon: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351050753-2>

Repetti, R. (Ed.). (2022). *Routledge Handbook on the Philosophy of Meditation*. 1st edition. Routledge.

Roth, H. D. (2008). 'Against Cognitive Imperialism'. *Religion East and West*, 8. Retrieved from: https://www.academia.edu/5770211/Against_Cognitive_Imperialism_A_Call_for_a_Non_Ethnocentric_Approach_to_Cognitive_Science_and_Religious_Studies_1

Thompson, E. (2006). 'Neurophenomenology and Contemplative Experience'. In P.C. & Simpson, Z. (Ed.) *Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford University Press.

Varela, F. J. et al. (2017). *The Embodied Mind, revised edition: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts; London England: The MIT Press.

Walach, H. (2014). 'Towards an Epistemology of Inner Experience'. In Schmidt, S. & Walach, H. (Eds.) *Meditation – Neuroscientific Approaches and Philosophical Implications*. Cham: Springer International Publishing (Studies in Neuroscience, Consciousness and Spirituality). DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-01634-4_2

Walsh, R. N. & Shapiro, S. (2006). 'The meeting of meditative disciplines and Western psychology: A mutually enriching dialogue'. *American Psychologist*, 61(3). Retrieved from: <https://escholarship.org/uc/item/7885t0n6>

Wilson, J. (2016). *Selling Mindfulness: Commodity Lineages and the Marketing of Mindful Products*. In: Purser, R., Forbes, D., Burke, A. (Eds.). *Handbook of Mindfulness. Mindfulness in Behavioral Health*. Springer, Cham. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-44019-4_8

Meditation. Etymology, origin and meaning of meditation by etymonline (no date). Retrieved from: <https://www.etymonline.com/word/meditation>

Ihor Kolesnyk

Ph.D., Associate Professor, postdoc student Ivan Franko National University of Lviv; Lviv, Ukraine; e-mail: ihor.kolesnyk@lnu.edu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5189-3804>

Varieties of definitions of meditation: approaches, challenges and perspectives

Abstract

One of the strengths of the scientific worldview is the ability to create research environments that constantly interact with each other, even belonging to different fields of knowledge. The concept of meditation is an example of how the attention of researchers from different scientific disciplines focuses on one topic, on one subject, but the approaches make different definitions. Although it is intuitively clear to many that meditation refers to certain mental practices that help a person to learn about himself and his capabilities, a closer look at the topic shows a rather complex situation with a clear definition. The article examines the main existing approaches to the concept of meditation and highlights the main ones: neuroscientific (A. Lutz, J. Dunne, R. Davidson), participatory (L. Komjaty, H. Roth, K. Matko, P. Sedlmeier), disciplinary (R. Walsh, S. Shapiro) and interdisciplinary (F. Varela, E. Thompson). A preliminary systematization of approaches to the definition of the concept of meditation has been carried out in view of the difficulties associated with the contexts, interpretations and requests of the modern world for contemplative practices. In the case of meditation, science demonstrates at the same time the problem of specialization, the tendency to reduce the studied phenomenon according to its own methodologies, to explain local cultural environments through the prism of post-colonial heritage. Humanities (philosophy, religious studies, psychology) whose methodology is more focused on people, human practices and the importance of subjective knowledge play a special role in this debate. One of the key areas where discussions about meditation take place in a philosophical way are contemplative studies, presented as a discipline and research program in a number of leading universities in the USA and Western Europe.

Keywords: *meditation, philosophy, religious studies, neuroscience, contemplative studies.*

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 22.06:228

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.8

Bohdan Kuryliak,

*PhD student at the Faculty of Theology in the University of Zurich,
Zurich, Switzerland*

e-mail: bohdan.kuryliak@uzh.ch

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9947-8850>

THE BEAST FROM THE EARTH (REV. 13:11-18) IN THE INTERPRETATION OF THE ADVENTIST PIONEERS

The book of Revelation contains rich imagery that has always aroused deep interest among Christian commentators. One of the most mysterious parts is Rev. 13, where the author wrote about the forces of evil fighting with God. John introduced the two main satanic forces – the beast from the sea and the beast from the earth. There is a unique interpretation in the Adventist Church that the beast from the earth (Rev. 13:11-18) symbolizes the Protestant country of the USA. However, the emergence and development of this interpretation in the Seventh-day Adventist Church has not received sufficient attention. This article traces the development and characterizes the interpretation of the beast from the earth (Rev. 13:11-18) among Adventist pioneers. The first impetus for identifying the beast from the earth was the eschatological understanding of the Sabbath as a central issue in end-time events. Hermeneutic methods of Early Adventists were based on the principle of historicism, and they began to view Sunday as the mark of the beast from the sea (papacy) to be forcibly imposed by the beast from the land – the Protestant USA. G. W. Holt first stated that America would become an ally of the Antichrist and is a symbol of the beast from the earth. Other Adventists accepted this interpretation, which was confirmed in the visions of Ellen White. John Nevins Andrews made significant contributions to the biblical basis for the Adventist understanding of the beast from the earth. Building on his comments, John Loughborough, Uriah Smith, and Ellen White deepened and developed the argu-

ments regarding the interpretation of the beast from the earth. Anticipation of the law on mandatory Sunday observance in the USA has become part of Adventist eschatology. Based on the apocalyptic prophecies of the book of Revelation, Adventists saw a future unification of Christendom in which US Protestantism would play a key role.

Keywords: *beast from the earth, prophecy, book of Revelation, hermeneutics, Adventists, Apocalypse.*

Introduction

The book of Revelation is a unique book of the New Testament because it is written in an apocalyptic style. It contains amazing visions that have always attracted the attention of researchers. Theologians have made great efforts to understand the symbolic pictures and mysterious images. Believers throughout the history of Christianity have often associated certain events and political authorities with apocalyptic prophecies. The belief that the book of Revelation contained a map of future events that would help resist the forces of evil and recognize the manifestation of the devil in the world motivated them to explore it. In addition, Christians believed that chapter 13 of the book of Revelation described the antichrist and his allies, in whose identification they were particularly interested. There are two powers: the beast from the sea (Rev. 13:1-10), and the beast from the earth (Rev. 13:11-18). In the Adventist Church, theologians use the historical method to interpret the beast from the earth as a symbol of the United States and Protestantism. This interpretation is unique and is not supported by most theologians belonging to other denominations. The interpretation of the vision of the beast from the earth (Rev. 13:11-18) as a symbol of the United States of America is one of the features of Adventist theological thought and a manifestation of church identity that actualizes this study.

The interpretation of the beast from the earth (Rev. 13:11-18) as a symbol of the United States arose at the very beginning of the Adventist movement. Merlin D. Burt writes about this in his article, «A Brief Overview of the Unfolding Seventh-day Adventist Understanding of the Three Angels' Messages in Connection with Revelation 13 and 18 and Ellen White's Role» [13]. Burt summarizes the development of the Ad-

126

ventist understanding of the Three Angels' Message (Rev. 14), the mark of the beast (Rev. 13), and the question of worshiping the Creator through Sabbath observance. Burt provides some information on who first proposed a unique interpretation of the beast from the earth as the United States and mentions key figures who wrote research on the subject among Adventists.

It is worth noting that Merlin Burt's study presents the topic very briefly and concisely. In addition, he focuses on the Three Angels' Message, not on the image of the beast from the earth (Rev. 13:11-18). In his article, Burt does not cover the theological views and arguments of Adventist theologians. Scholars did not carry out detailed analysis of the development of interpretation Rev. 13:11-18 in the Adventist environment. Therefore, the lack of historical theological study of the development of the interpretation of the beast from the earth (Rev. 13:11-18) necessitates the study of this topic.

The purpose of the article is to trace the development and to determine the characteristic features of the interpretation of the beast from the earth (Rev. 13:11-18) among the Adventist pioneers. The realization of this goal involves the solution of the following tasks: a) to illuminate the development of the interpretation of the symbol of the beast from the earth (Rev. 13:11-18); b) to identify key studies and analyze them in chronological order; c) to analyze the hermeneutic principles of interpretation.

The emergence of the Adventist interpretation of the beast from the earth

It is worth noting that the identification of the beast from the earth as a symbol of the United States of America arose from a deeper understanding of «the mark of the beast» as a false Sabbath established by the papacy. Joseph Bates and Ellen White began to view the Sabbath celebration not simply as fidelity to God and obedience to the fourth commandment, but as an eschatological seal that would play a key role in the impending crisis. Merlin Burt writes that «Joseph Bates initially presented the end-time emphasis on the Sabbath in connection with Christ's most holy place ministry in January 1846. A few months after

this, Ellen White enriched Bates' study when she saw that the Sabbath was to be proclaimed more fully by God's people at the end of time» [13]. In contrast to the Sabbath, the celebration of Sunday began to be perceived by Adventists as the mark of the beast. Therefore, «in March 1850, G. W. Holt connected the "image to the beast" to a future role by American Protestantism in enforcing Sunday worship in cooperation with the Papacy» [13].

In his letter, G. W. Holt wrote about the Three Angels' Message (Rev. 14) and claimed that the First Angel's Message (Rev. 14:6, 7) was heard from 1840 to 1843 [16, p. 64]. This was followed by the proclamation of the Second Angel (Rev. 14:8), which led to 1844. Holt believed that after 1844 the Third Angel's Message began to be proclaimed (Rev. 14:9-11) [16, p. 64]. According to Holt, the context of the Three Angels' Message helps to understand the symbols of the book of Revelation. Rev. 14:12 says that the faithful keep the commandments of God. This means that «now those who submit to, and reverence the institution of the Pope, receive the mark of the beast, but those who throw off the last vestige of Papacy, and reverence God, by keeping his Holy Sabbath, will receive the mark, or seal of the living God» [16, p. 64]. Therefore, Holt concluded, «the image beast is similar in character to "the first beast before him," for he speaks "like a dragon." He assumes the character of a lamb, (protestant and republican,) yet he is a dragon at heart» [16, p. 64]. Thus, the idea emerged that the force that will impose the celebration of Sunday – the first day of the week – is Protestantism and Republicanism in America. Merlin Burt writes: «three months later (June 27, 1850), Ellen White had a confirming vision. "I realized, as never before, the importance of searching the Word of God carefully, to know how to escape the plagues which that Word declares shall come on all the ungodly who shall worship the beast and his image and receive his mark in their foreheads or in their hands. It was a great wonder for me that any could transgress the law of God and tread down His holy Sabbath, when such awful threatenings and denunciations were against them... Those who would not receive the mark of the beast and his image when the decree goes forth, must have decision now to say, Nay, we will not regard the institution of the beast"» [13].

Burt notes that «in the following months S. W. Rhodes, H. S. Case and Hiram Edson came to share the views presented by Holt» [13]. N. S. Case wrote that Brother S. W. Rhodes revealed the significance of the Third Angel's Message in light of Rev. 13 [14]. So, it became clear to him that «the two horned beast is the power of Church and State. It is an “image” of the Papal Beast to whom the dragon gave “his power, and his seat, and great authority.” The Papal Beast was church and state united. An image must be like the thing imitated; therefore, the image-beast is composed of church and state united-Protestant churches and Republicanism. The word of the Lord is plain» [14, p. 85].

Hiram Edson in his article commenting on the beast with seven heads (Rev. 13:2) wrote that «these texts seem to authorize us to go back to the head of gold or lion, Babylon, to count the seven heads: Babylon, one; Medo-Persia, two; Grecia, three; Rome Imperial, four; Rome Kingly, five; Rome Papal, six; and Rome Protestant, or two-horned beast, seven» [15, p. 9]. The commentator considered the heads of the beast as kingdoms that ruled one after another in the history of the earth. The seventh head is the beast from the earth (Rev. 13:11) – that is, Protestant America. He continued: «The two-horned beast is Protestant Rome, and is the seventh head. The two horns are civil and ecclesiastical power. The great and grand principle on which the Protestant churches have reared themselves was the right of liberty of conscience, and free toleration. This was, indeed, lamb-like. The civil power became deeply imbued with the same spirit. It protected, sustained, and upheld the churches in this principle. This was also lamb-like in the civil power» [15, p. 9].

Merlin Burt argues that «On October 23, 1850, Ellen White received another vision confirming and enriching the role of American Protestantism in uniting with Catholicism in persecuting those who keep the Sabbath based on Revelation 13» [13]. Ellen White wrote that she «saw that the two-horned beast had a dragon mouth, and that his power was in his head, and that the decree would go out of his mouth. Then I saw the mother of harlots, that the mother was not the daughters, but separate and distinct from them. She has had her day, and it is past,

and her daughters, Protestant sects, were next to come on the stage and act out the same mind that the mother had when she persecuted the saints. I saw that as the mother has been declining in power the daughters have been growing, and soon they will exercise the power once manifested by the mother... Then the Catholics bid the Protestants to go forward and issue a decree that all who will not observe the first day of the week instead of the seventh shall be slain, and the Catholics, whose numbers are large, will stand by the Protestants. The Catholics will give their power to the image of the beast and then Protestants will work as their mother worked before them to destroy the saints. But before their decrees bring forth or bear fruit, the saints will be delivered by the voice of God» [28].

J. N. Andrews

Merlin Burt writes that «between 1851 and 1855 J. N. Andrews provided a detailed study with biblical and historical evidence. He identified the two horns of the eschatological Protestant American lamb-like beast as the combining of civil and religious power» [13]. In the first article, published in 1851, J. N. Andrews interpreted the Three Angels' Message in the context of the missionary work of the Adventist movement and its announcement of the message of judgment [2, p. 81-82]. Since the Three Angels' Message is related to the worship of the beast out of the sea (Rev. 13:1-10), he set out to identify this power. Andrews claimed that the «beast is evidently the Papal form of the fourth beast, for it receives its seat and dominion from the dragon, Rome Pagan» [2, p. 82]. He wrote that the beast from the sea ruled for 1260 years, then was mortally wounded (Rev. 13:3), but must recover and fight against God again, which would bring him to his final end (Rev. 19:19, 20). Accordingly, Andrews concludes «that there is no other beast which is to take the place of the fourth beast, for the empire of this beast in its divided state, as represented by the ten horns, is to continue till the God of heaven shall set up his everlasting kingdom. Dan. 7; 2:44» [2, p. 82].

J. N. Andrews then moved on to the interpretation of the beast out of the earth (Rev. 13:11-18). He drew a contrast with the previous beast from the sea and argued that the two-horned beast must appear

elsewhere and at the end of the reign of the first (1798) [2, p. 82]. The commentator believed that the empires mentioned in biblical prophecy were always directed to the west. Therefore, the power that the two-horned beast symbolizes must also be in the west [2, p. 81-82]. Another argument was the connection of the time of the action of the beast with the time of the existence of God's people, since the Third Angel's Message (Rev. 14:9-11) is proclaimed as a counterbalance to the actions of the beast. Accordingly, Andrews concluded that the prophecy referred to the United States of America [2, p. 83]. The commentator drew a contrast when other empires (Dan. 2, 7) arose as a result of wars and the overthrow of the former power, but the country of the USA appeared peacefully by migration to a new continent (Rev. 13:11). He also saw a contrast with other empires in the characterization of the beast from the earth – «two horns like a lamb» (Rev. 13:11). In his opinion, they indicated «the civil and religious power of this nation – its Republican civil power, and its Protestant ecclesiastical power» [2, p. 83]. Religious freedom and the Bible as the basis of doctrine were both part of the Lamb's nature.

The next characterization of the beast from the earth is «it spoke like a dragon» (Rev. 13:11). J. N. Andrews interpreted it as a symbol of the despotism of Protestantism, which will begin to persecute the saints, as the Catholic Church did before. This will manifest itself through the creation of the image of the beast – a copy of the first beast, the papacy [2, p. 84]. The union of Catholicism and Protestantism will lead to the forcible imposition of the mark of the beast – a false Sabbath/Sunday celebration [2, p. 85].

In a publication «Angels of Rev. XIV – No. 4.» on December 23, 1851, an unknown author [30] repeated the study of J. N. Andrews in a more systematic form [1]. He listed 7 key characteristics of the beast from the earth that help to identify it: 1) *The time of its rise* – about 1798, when the power of the first beast ended; 2) *It is «another beast», beside the ten-horned beast* – the beast from the sea (Rev. 13:1-10) and the beast from the earth (Rev. 13:11-18) are different and separate powers; 3) *The manner of its rise* – peaceful emergence of power; 4) *The location of this beast* – outside Europe; 5) *The two lamb-like horns* –

Republican civil and Protestant ecclesiastical authorities of the United States; 6) *The power exercised by this beast* – a union of two beasts; 7) *The wonders and miracles performed by this beast* – scientific progress and fake miracles [1, p. 69-72].

In 1855 J. N. Andrews published «The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast», in eight issues of the magazine «The Advent Review and Sabbath Herald» [8; 7; 6; 10; 9; 5; 4; 11], [31]. Andrews' arguments became more detailed and more thorough. He tried to explain every point of his theses and answer critical questions. The Third Angel's Message was considered by Andrews to be «the most serious warning» in the Bible [3, p. 69]. He relates the fulfillment of this message to the future and connects it with the two-horned beast from Rev. 13. To understand the meaning of the beast with two horns, the author showed the interpretation of the beast from the sea in Rev. 13, which symbolizes papal authority. Andrews then wrote that the two-horned beast will create the image of the papacy and force everyone to worship this power, as warned by the Third Angel's Message [3, p. 77]. The author refuted various views on the meaning of the beast from the earth with a detailed argument and concludes that this beast symbolizes the United States. Andrews reveals in detail the characteristics of the beast from the earth and shows with the help of various historical facts how they were fulfilled in Protestant America. Some aspects of the prophecy are yet to be fulfilled in the future [3, p. 78-143].

J. N. Andrews called for caution in interpreting future events. Although he did not claim to know precisely how the end time scenario will play out, he did believe it was safe to say that in the end there will be a clear dividing line between the faithful and sinners. Therefore, the purpose of proclaiming the Third Angel's Message is to prepare the saints for the coming great conflict [3, p. 113], since the formation of the image of the first beast by the second beast will lead to the outpouring of the last seven punishments of God's wrath. J. N. Andrews also mentioned the number 666 and believed that it refers to the blasphemy and proud claims of the beast. Acceptance of the mark of the beast means belonging to that power [3, p. 113]. Because God's faithful people are described as those who keep God's commandments, this means

that the God's law will play a key role in the end-time crisis. Imposing a Sunday celebration is the mark of the beast, a false commandment. The beast from the earth will work miracles through spiritism. Therefore, the Third Angel's Message warns of the wine of the Lord's wrath and of the torments in fire and brimstone [3, p. 129].

J. N. Andrews did not stop his study of this topic and from 1860 to 1886 five editions of the book «The Three Messages of Revelation XIV:6-12 Particularly the Third Angel's Message and the Two-Horned Beast» came out from under his pen [12], [32]. J. N. Andrews' research has made a significant contribution to the Seventh-day Adventist interpretation of the book of Revelation. Andrews' approach can be described as reasoned, detailed, versatile and clear. The commentator used a variety of historical facts, linked them to biblical prophecies, and clearly refuted misinterpretations. J. N. Andrews developed qualitative arguments in favor of the idea that the beast from the earth is Protestant America, and that Protestantism will form the image of the beast. The author provides a clear understanding of the Three Angels' Message in connection with the 13th chapter of Revelation, the historical events in the proclamation of the Gospel by the early Adventists. All subsequent studies by Adventist theologians of Rev. 13 and 14 were directly or indirectly based on the developments of J. N. Andrews.

We can say that J. N. Andrews was one of the first to study Rev. 13 and 14 in depth, using his erudition and theological basis to discover a unique interpretation. Although the ideas he presented in his studies were widespread among the early Adventists, he clearly outlined the fallacies of many interpretations that existed at the time and presented arguments for his interpretation. Historical facts about spiritualism, mediums, the emergence of the United States, the spiritual state of the churches in America, various statistics – all these were new contributions by J. N. Andrews. His work was one of the most powerful in the early Adventist church and marked the beginning of a serious theological study of the Three Angels' Message and the two beasts of Rev. 13.

John Loughborough

John Norton Loughborough initially supported J. N. Andrews' interpretation and repeated and to some extent developed his opinions in his publications. Loughborough wrote an article in two parts entitled «The Two-Horned Beast» in 1854, based on Andrews' arguments [17; 18]. The purpose of the article was to report the iniquity of the beast and to warn of the events that will take place before the Second Coming of Jesus Christ. Loughborough began his study by interpreting some Adventists who combined two beasts into one (the papacy) or claimed that the two-horned beast symbolized «movements of Napoleon Buona-parte». The author rejected such interpretations and stated that the Bible indicates the approximate time of the appearance of the beast from the earth – after 1798, when the papacy was mortally wounded [17, p. 65]. Loughborough concluded that the two-horned beast should appear on the western continent in contrast to the eastern papal continent. Accordingly, the two-horned beast is the United States of America [17, p. 65].

The author claimed that the four winds and the sea symbolize war. Therefore, the two-horned beast coming out of the earth should not appear as a result of wars, but peacefully because of its internal characteristics [17, p. 66]. Loughborough cited secular sources and statistics on US population growth, strength and power as evidence [17, p. 66]. The commentator then began to interpret the two horns as Protestant church authority and republican civil authority. Unfortunately, however, this beast speaks like a dragon, which according to the theologian means slavery, which is contrary to freedom and faith, as well as the persecution by Protestants of those who were waiting for the Second Coming of Jesus Christ [17, p. 67], [33]. Interestingly, another aspect of the dragon's voice Loughborough considered was the ban on work on the first day of the week, which is contrary to the constitution and, accordingly, the rights of those who celebrate the seventh day of the Sabbath [17, p. 67].

Commenting on Rev. 13:12, the author emphasized once again that it is impossible to unite two beasts in one power, because they act separately. The second beast forces everyone to worship the first. What is this worship? It is the keeping of the commandments of the papacy,

which changed God's law and instead enforced the following of human traditions [18, p. 73]. Loughborough cited evidence of the papacy's change from Sabbath to Sunday and showed the importance of the seventh day, which is a sign between God and His people forever. Because some states already had laws related to worship on the first day of the week, he saw this as a testament to the fulfillment of Bible prophecy [18, p. 73]. Loughborough interpreted the prophecy that the two-horned beast will work miracles and make fire out of nothing as scientific progress at the time. He quoted Nahum 2:3, 5 and saw the fulfillment of this prophecy in cars, trains, and steam engines. Referring to Benjamin Franklin's experiments, Loughborough believed that people's control over lightning and electricity is a fulfillment of the prophecy of «raising fire from the sky» [18, p. 74]. He also mentions the wonders of psychology, biology, and hypnosis. However, he also saw spiritualism and communication with the spirits of the dead as playing an important role in fulfilling this prophecy [18, p. 74].

How should we understand the concept of «image of the beast» which the two-horned beast will create? Loughborough believed that this will be a union of state power with the church, which will provoke the persecution of God's faithful children for their observance of God's commandments [18, p. 74]. The researcher wrote that when you see the publication of the law on the celebration of Sunday in the United States, it will indicate the formation of the image of the papacy, the Inquisition, which will be in the hands of church leaders. He believed the mark of the beast will be placed on the hand or forehead of people, including slaves [18, p. 74, 75].

Loughborough claimed that the mark of the beast's name is the title of the papacy. Papal power took the place of God on earth and changed of God's law. The seal of God is fidelity to His commandments, so those who worship the beast break the Law. Loughborough gave examples of laws and orders of earthly monarchs on which they put their signatures [18, p. 75]. So, the commandment of God about the Sabbath has the signature of the Lord God. The title: «Lord», the authority: «Creator», and the territory: «heaven and earth». Therefore, Sunday is the mark of the beast. The number 666, according to the theo-

logian, should be interpreted not by the method of Gematria, but as an indication of the «man of sin» of 2 Thess. 2, the papacy. At the end, Loughborough emphasized the imminence of prophecy, called for the keeping of God's commandments, and hoped for God's promises of protection [18, p. 75, 79]. Loughborough continued to explore this topic and published a series of papers in 1857 and 1858 [22; 23; 24; 21; 19; 20; 25].

Loughborough's work shows that there were different views of the two-horned beast among Adventists at the time, but his research, along with that of J. N. Andrews and the visions of Ellen White, helped popularize this interpretation. Early Adventist publications on the Sabbath and Sunday in an eschatological sense, a link to the Protestant world in the United States, and illustrative examples of existing Sunday celebration laws helped early Adventists adopt a unanimous view. The image of the beast is the union of the Protestant churches with the state and the union with Catholicism. In his study the author developed, defended, and argued that the two-horned beast is the United States following the research of J. N. Andrews.

Uriah Smith

Uriah Smith's book «The United States in the Light of Prophecy» is a commentary on Rev. 13:11-17 published in 1874 [27]. The book consists of 11 chapters. The first section is entitled «Probabilities Considered», in which the author presented ten facts about the United States and emphasized the uniqueness of this country. Smith portrayed America as a peaceful and progressive country that respects religious freedom. The author asked the question, what is the probability that such a majestic and unique country is not mentioned in biblical prophecies? Smith believed that the answer is obvious, that God's providence is behind this nation. Enumerating the kingdoms mentioned in the apocalyptic prophecies, Smith argued that the beast with two horns in Rev. 13 is probably the United States [27, p. 10-12].

In the second chapter, «A Chain of Prophecy», the author began a more thorough study of the symbol of the beast from the earth and encouraged the study of this image, taking into account the context and all

other related prophecies [27, p. 21]. Uriah Smith wrote that the line of prophecy begins in Rev. 12. The red dragon symbolizing the Roman Empire and the beast from the sea (Rev. 13) means papal authority, which in other books is presented as a little horn and a man of sin [27, p. 27]. In the third section, «Location of the Two-Horned Beast», the author focused on the characteristics of the beast from the earth. Uriah Smith pointed out that this power is different from the papacy and refuted the view that the beast from the earth is the second phase of papal power, Russia, England, or France. Uriah Smith pointed out that the location of the United States corresponds to the text of biblical prophecy [27, p. 31-40].

In the fourth chapter, «Chronology of the Two-Horned Beast», the author focused on the time of emergence of the beast from the earth [27, p. 41]. Smith drew readers' attention to the fact that the first beast from the sea ceased to rule in 1798, when the prophecy of the mortal wound was fulfilled. Therefore, the second beast from the earth should appear on the world stage at about this time [27, p. 44-45]. In the fifth chapter, entitled «The United States Have Arisen in the Exact Manner in Which John Saw the Two-Horned Beast Coming Up», Uriah Smith pointed to the nature of the beast's origin from the earth [27, p. 52]. He emphasized the contrast of the symbols «sea» and «earth». All the other beasts that symbolize power came out of the sea, where the winds blew and there were various political intrigues, wars, and enmity among large crowds of people. In contrast, the second beast arises from the earth, peacefully [27, p. 52-53]. In chapter 6, «Character of the Government Represented by the Two-Horned Beast», Smith drew attention to the appearance of the beast from the earth. He had horns like lambs, symbolizing the country's youth and innocence and modesty. He also pointed to the form of government in America – republican, where power belongs to the people. There is freedom of religion and the power has Christian values [27, p. 71-77].

In the seventh chapter, «The Dragon Voice», Uriah Smith examined another characteristic of the beast with the lamb's horns, that speaks as a dragon [27, p. 79]. According to the theologian, this indicates persecution by the authorities, as it was in the days of the Roman

Empire. The author acknowledged that the fulfillment of this prophecy in a free America may seem impossible. However, already in his time there were grounds for future oppression of God's people. Smith pointed to the problem of slavery, political corruption, bribery, deception, and the influence of the papacy [27, p. 84]. In the eighth chapter, «He Doeth Great Wonders», the author drew attention to the violent actions of the beast in forcing the inhabitants of the earth to worship the first beast whose wound was healed. Smith also wrote about the miracles performed by the second beast and argued that the whole world is now engulfed in scientific progress and the «miracles» of inventions in which America plays a leading role [27, p. 91, 92]. Although this is not a fulfillment of biblical prophecy, it characterizes the age in which they are fulfilled. False miracles are spiritualism and the actions of mediums, as well as various false teachings and false doctrines [27, p. 95-100].

In the ninth chapter, «An Image to the Beast», Smith wrote about the union between the first and second beasts, and the attempts to make an image of the first beast. The image of the beast is a power that will be created in the future in the image of papal power, so the author considered it appropriate to explore the nature of the Catholic Church [27, p. 103]. The union of church and state will be a special characteristic of the power of the image of the beast. In the tenth chapter, «The Mark of the Beast» the author revealed the meaning of the mark of the beast [27, p. 112]. He wrote that different powers must be divided: 1) The beast from the sea – the papacy, 2) The beast from the earth – the United States and 3) The image of the beast. This union will force all the people of the earth to worship the devil [27, p. 112]. Smith analyzed the Greek word *χάραγμα* (mark), and gave examples of the use of this word in various sources, and examples of the imposition of a certain sign on people in history. However, Smith concluded that the mark of the beast is a change in the law of God – the celebration of Sunday [27, p. 120]. In the final chapter, «The Beginning of the End», Uriah Smith presented his vision of the latest developments in the United States and around the world [27, p. 133].

It is worth noting that this is one of the first attempts to shed light on the role of the United States in the context of biblical prophecy to

such an extent. The book is well structured and logically constructed. Uriah Smith added new historical facts about the United States, the emergence of the country, the nature of its power, and presents his vision of recent events. He emphasized the spread of the Sunday celebration movement and said that 30-40 years ago no one would have thought that this Sunday celebration movement would reach such a scale. This, in his opinion, confirms the correct interpretation of apocalyptic prophecies. It is worth noting that his book largely repeats the ideas expressed by J. N. Andrews in his research. However, Uriah Smith added some new aspects to the ideas of J. N. Andrews. Unlike Andrews, Uriah Smith focused only on the Rev. 13 and hardly raised the issue of the Three Angels' Message.

Ellen White

A more voluminous commentary on the symbol of «the beast from the sea» (Rev. 13:11-18) was given by Ellen White in «The Great Controversy», published in 1884 and revised in 1911 [13]. Merlin Burt explains that «Ellen White even quotes Satan in his end-time strategy against God's people which includes increasing persecution in connection with Sabbath and Sunday» [13]. Ellen White in chapter 25, «God's Law Immutable», gave an explanation of Rev. 13. After identifying the beast from the sea (Rev. 13:1-10), she wrote that, «both the appearance of this beast and the manner of its rise indicate that the nation which it represents is unlike those presented under the preceding symbols» [29, p. 440]. Ellen White drew attention to the contrast between the symbols of sea and earth. The appearance of the first beast from the sea symbolizes the methods of conquest, conflicts, and wars that led to the emergence of new kingdoms. In contrast, the appearance of the beast with two horns from the earth indicates the peace and quiet of the emergence of power: «instead of overthrowing other powers to establish itself, the nation thus represented must arise in territory previously unoccupied and grow up gradually and peacefully» [29, p. 440, 441].

Ellen White also argued that the emergence of this power must have occurred after 1798, when the papacy was mortally wounded. In the West, only one country matches this prophecy exactly, and that is

the United States of America [29, p. 441]. She then proceeded to explain the characteristics of the beast. The lamb-like horns symbolize «youth, innocence, and gentleness», which in her opinion fit very well with America, because the country was founded on «civil and religious liberty» [29, p. 441]. Persecution in the old world had led many believers to look for territory where they can establish a form of government where there was no repression of religious beliefs. This was one of the factors behind the emergence of the United States on the world stage:

«Republicanism and Protestantism became the fundamental principles of the nation. These principles are the secret of its power and prosperity. The oppressed and downtrodden throughout Christendom have turned to this land with interest and hope. Millions have sought its shores, and the United States has risen to a place among the most powerful nations of the earth» [29, p. 442].

The second characteristic of the beast from the ground is that it «speaks as a dragon». Ellen White believed that this indicates a contradiction between the principles of freedom and the actions of power in practice. «“The speaking” of the nation is the action of its legislative and judicial authorities» [29, p. 442]. Accordingly, through certain laws that will contradict God’s will and honor the Catholic Church, American Protestantism will follow Rome. The USA will begin to impose complete subjugation to the papacy [29, p. 442].

Also, Ellen White gave specific commentary on the words from Rev. 13:14 «Saying to them that dwell on the earth, that they should make an image to the beast». In her opinion, «here is clearly presented a form of government in which the legislative power rests with the people, a most striking evidence that the United States is the nation denoted in the prophecy» [29, p. 442]. The image of the beast that will be formed in the future is a semblance of the hierarchy of the Catholic Church of the Middle Ages, created in Protestant America. Only the correct interpretation of the beast from the sea and understanding of its nature of reign helps to understand the symbol of the image of the beast. Ellen White wrote that as a result of the apostasy of Christianity, the power of the papacy was formed, which controlled «the power of the state and employed it to further her own ends, especially for the pun-

ishment of 'heresy'» [29, p. 443]. Similarly, for the «United States to form an image of the beast, the religious power must so control the civil government that the authority of the state will also be employed by the church to accomplish her own ends» [29, p. 443]. Ellen White cited examples showing that since the Reformation, Protestants have already followed the footsteps of the papacy and suppressed religious freedom. The problem of such a situation always lies in the unification of the Church and the State, caused by a spiritual apostasy from the Word of God and the Lord [29, p. 444]. She wrote that «when the leading churches of the United States, uniting upon such points of doctrine as are held by them in common, shall influence the state to enforce their decrees and to sustain their institutions, then Protestant America will have formed an image of the Roman hierarchy, and the infliction of civil penalties upon dissenters will inevitably result» [29, p. 446].

The image of the beast is a «form of apostate Protestantism», which will be created by the joint efforts of the united churches of America to impose their doctrines on the entire population of the earth. Ellen White tied Rev. 13 with the Third Angel's Message, and claimed that the mark of the beast is a fake Sabbath that the Catholic Church has established [29, p. 447-449].

Later, in the section «Impending Conflict», Ellen White continued to write about the latest conflict over the commandments of God. She claimed that «even in free America, rulers and legislators, in order to secure public favor, will yield to the popular demand for a law enforcing Sunday observance. Liberty of conscience, which has cost so great a sacrifice, will no longer be respected» [29, p. 591, 592].

Conclusions

In this study, I have traced the development of the Adventist interpretation of the beast from the earth (Rev. 13:11-18). The interpretation of the symbol was highlighted, and key studies were identified and analyzed in chronological order. In the early days of the Adventist movement, the idea arose that the «beast from the earth» was the United States of America and Protestantism. Joseph Bates and Ellen White articulated the eschatological meaning of the Sabbath and showed the im-

portance of keeping the commandments of God in the last conflict. Researchers such as G. W. Holt, S. W. Rhodes, H. S. Case and Hiram Edson have also concluded that the United States plays an important role in Bible prophecy. This shows that this opinion was not imposed by one person but arose as a result of the study of the biblical text by different theologians. Ellen White's visions only confirmed what was received through the analysis of the Scriptures. The main contribution to the interpretation of chapter 13 of the book of Revelation was made by J. N. Andrews, whose studies became the model and basis for subsequent Adventist commentators. Later, John Norton Loughborough, Uriah Smith and Ellen White continued to develop the interpretation of the «beast from the earth» and revealed new aspects. As a result of the analysis, the hermeneutical principles of interpretation of the Adventist scholars were established, who consistently used historicism. I see need for further consideration of this issue in modern commentaries on Rev. 13:11-18 among Adventist theologians.

LITERATURE

1. Angels of Rev. XIV, No. 4. *Second Advent Review and Sabbath Herald*. 1851, December, 23. № 2(9). Pp. 69-72.
2. Andrews J. N. Thoughts on Revelation XIII and XIV. *Second Advent Review and Sabbath Herald*. 1851, May 19. № 1(11). Pp. 81-86.
3. Andrews J. N. *The Three Angels of Revelation XIV*. Advent Review Office. 1855. № 6-12.
4. Andrews J. N. The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*. 1855, April 17. № 6(27). Pp. 209-212.
5. Andrews J. N. The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*. 1855, April, 3. № 6(26). Pp. 201-204.
6. Andrews J. N. The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*. 1855, February, 20. № 6(23). Pp. 177-178.
7. Andrews J. N. The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, (1855, February 6). 6(22). Pp. 169-171.

8. Andrews J. N. The Three Angels of Revelation XIV, 6–12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*. 1855, January, 23. № 6(21). Pp. 161–163.

9. Andrews J. N. The Three Angels of Revelation XIV, 6–12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*. 1855, March, 20. № 6(25). Pp. 193–196.

10. Andrews J. N. The Three Angels of Revelation XIV, 6–12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*. 1855, March, 6. № 6(24). Pp. 185–187.

11. Andrews J. N. The Three Angels of Revelation XIV, 6–12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*. 1855, May, 1. № 6(28). Pp. 217–218.

12. Andrews J. N. *The Three Messages of Revelation XIV: 6–12 Particularly the Third Angel's Message and the Two-Horned Beast*. Review and Herald Office. 1860.

13. Burt M. D. A Brief Overview of the Unfolding Seventh-day Adventist Understanding of the Three Angels' Messages in Connection with Revelation 13 and 18 and Ellen White's Role. *Faculty Publications*. 2021. 3395.

14. Case N. S. Letter from Bro. Case. *Present Truth*. 1850, November. № 1(11). Pp. 85.

15. Edson H. An Appeal to the Laodicean Church. *The Advent Review, Extra*. 1850, September. Pp. 1–16.

16. Holt G. W. Dear Brethren. *Present Truth*. 1850, March. № 1(8). Pp. 64.

17. Loughborough J. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 1854, March, 21. № 5(9). Pp. 65–67.

18. Loughborough J. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*. 1854, March, 28. № 5(10). Pp. 73–75, 79.

19. Loughborough J. The Two Horned Beast of Revelation XIII, Symbol of the United States. *Advent Review and Sabbath Herald*. 1857, July, 2. № 10(9). Pp. 65–68.

20. Loughborough J. The Two Horned Beast of Revelation XIII, Symbol of the United States. *Advent Review and Sabbath Herald*. 1857, July, 9. № 10(10). Pp. 73–76.

21. Loughborough J. The Two Horned Beast of Revelation XIII, Symbol of the United States. *Advent Review and Sabbath Herald*, 1857, June, 25. № 10(8). Pp. 57–60.

22. Loughborough J. The Two-Horned Beast. – Rev. XIII. Are the United States a Subject of Prophecy? *Advent Review and Sabbath Herald*. 1857, March, 12. № 9(19). P. 148.

23. Loughborough J. The Two-Horned Beast. – Rev. XIII. Are the United States a Subject of Prophecy? *Advent Review and Sabbath Herald*. 1857, March, 19. № 9(20). Pp. 156–157.

24. Loughborough J. The Two-Horned Beast. – Rev. XIII. Are the United States a Subject of Prophecy? *Advent Review and Sabbath Herald*. 1857, March, 26. № 9(21). P. 164.

25. Loughborough J. N. The two-horned beast of revelation XIII. *Advent Review and Sabbath Herald*. 1858, April, 8. № 11(21). Pp. 167–168.

26. Reggio T., Zivadinovic D. The Connection Between Slavery and Prophecy as It Relates to the American Nation in the Writings of the Adventist Pioneers During the Antebellum Period. *History Research*. 2012. № 2(5). Pp. 316–331.

27. Smith U. *The United States In The Light Of Prophecy*. Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association Steam Press, 1874.

28. White E. G. A Vision Given on October 23, 1850. *Letters and Manuscripts – Volume 1 (1844–1868)*. 1850, October, 23. Ms 15.

29. White E. G. *The Great Controversy*. Pacific Press Publishing Association, 1911.

30. It is possible that it was the editor-in-chief of the magazine – James White.

31. This study has also been published as a book [3].

32. Five editions of J. N. Andrews' book were published in the following years: 1860; 1864; 1872; 1877; 1886 [13].

33. For the connection between the theme of slavery and the interpretation of Bible prophecy among Adventist pioneers, see: [26].

REFERENCES

(1851, December 23). Angels of Rev. XIV – No. 4. *Second Advent Review and Sabbath Herald*, 2(9), 69-72.

Andrews, J. N. (1851, May 19). Thoughts on Revelation XIII and XIV. *Second Advent Review and Sabbath Herald*, 1(11), 81-86.

Andrews, J. N. (1855). *The Three Angels of Revelation XIV, 6-12*. Advent Review Office.

Andrews, J. N. (1855, April 17). The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 6(27), 209-212.

Andrews, J. N. (1855, April 3). The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 6(26), 201-204.

Andrews, J. N. (1855, February 20). The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 6(23), 177-178.

Andrews, J. N. (1855, February 6). The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 6(22), 169-171.

Andrews, J. N. (1855, January 23). The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 6(21), 161-163.

Andrews, J. N. (1855, March 20). The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 6(25), 193-196.

Andrews, J. N. (1855, March 6). The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 6(24), 185-187.

Andrews, J. N. (1855, May 1). The Three Angels of Revelation XIV, 6-12. The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 6(28), 217-218.

Andrews, J. N. (1860). *The Three Messages of Revelation XIV: 6-12 Particularly the Third Angel's Message and the Two-Horned Beast*. Review and Herald Office.

Burt, M. D. (2021). A Brief Overview of the Unfolding Seventh-day Adventist Understanding of the Three Angels' Messages in Connection with Revelation 13 and 18 and Ellen White's Role. *Faculty Publications* (3395).

Case, N. S. (1850, November). Letter from Bro. Case. *Present Truth*, 1(11), 85.

Edson, H. (1850, September). An Appeal to the Laodicean Church. *The Advent Review, Extra*, 1-16.

Holt, G. W. (1850, March). Dear Brethren. *Present Truth*, 1(8), 64.

Loughborough, J. (1854, March 21). The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 5(9), 65-67.

Loughborough, J. (1854, March 28). The Two-Horned Beast. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 5(10), 73-75, 79.

Loughborough, J. (1857, July 2). The Two Horned Beast of Revelation XIII, Symbol of the United States. *Advent Review and Sabbath Herald*, 10(9), 65-68.

Loughborough, J. (1857, July 9). The Two Horned Beast of Revelation XIII, Symbol of the United States. *Advent Review and Sabbath Herald*, 10(10), 73-76.

Loughborough, J. (1857, June 25). The Two Horned Beast of Revelation XIII, Symbol of the United States. *Advent Review and Sabbath Herald*, 10(8), 57-60.

Loughborough, J. (1857, March 12). The Two-Horned Beast. – Rev. XIII. Are the United States a Subject of Prophecy? *Advent Review and Sabbath Herald*, 9(19), 148.

Loughborough, J. (1857, March 19). The Two-Horned Beast. – Rev. XIII. Are the United States a Subject of Prophecy? *Advent Review and Sabbath Herald*, 9(20), 156-157.

Loughborough, J. (1857, March 26). The Two-Horned Beast. – Rev. XIII. Are the United States a Subject of Prophecy? *Advent Review and Sabbath Herald*, 9(21), 164.

Loughborough, J. N. (1858, April 8). The two-horned beast of revelation XIII. *Advent Review and Sabbath Herald*, 11(21), 167-168.

Reggio, T., & Zivadinovic, D. (2012). The Connection Between Slavery and Prophecy as It Relates to the American Nation in the Writings of the Adventist Pioneers During the Antebellum Period. *History Research*, 2(5), 316-331.

Smith, U. (1874). *The United States In The Light Of Prophecy*. Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association Steam Press.

White, E. G. (1850, October 23). A Vision Given on October 23, 1850. *Letters and Manuscripts – Volume 1 (1844-1868)*, Ms 15.

White, E. G. (1911). *The Great Controversy*. Pacific Press Publishing Association.

Богдан Куриляк

докторант богослов'я (Ph.D.) на теологічному факультеті в Університеті Цюріха; Цюріх, Швейцарія; e-mail: bohdan.kuryliak@uzh.ch; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9947-8850>

Звір із землі (Об. 13:11-18) в інтерпретації адвентистських піонерів

Анотація

Книга Об'явлення містить багаті на зміст образи, які завжди викликали глибокий інтерес в християнських коментаторів. Одна із самих загадкових частин – це Об. 13, де автор написав про сили зла, які борються з Богом. В адвентистській церкві існує унікальне тлумачення про те, що звір із землі (Об. 13:11-18) символізує протестантську країну США. Проте виникненню та розвитку цієї інтерпретації в церкві Адвентистів сьомого дня не було приділено достатньо уваги. В цій статті простежено розвиток і визначено характерні особливості інтерпретації звіра із землі (Об. 13:11-18) серед адвентистських піонерів. Першим поштовхом для ідентифікації звіра із землі стало есхатологічне розуміння суботи як центрального питання в подіях останнього часу. Ранні адвентисти почали розглядати неділю як знак звіра із моря/напства, який буде силою нав'язаний звіром із землі – протестантською США. Г. В. Холт вперше заявив, що Америка стане союзником антихриста і є символом звіра із землі. Інші адвентисти сприйняли це тлумачення, яке отримало підтвердження у видіннях Еллен Уайт. Джон Ендрюс вніс значний вклад в біблійне обґрунтування адвентистського розуміння звіра із землі. Опіраючись на його коментарі, Джон Лафборо, Урія Сміт та Еллен Уайт поглибили та розвинули аргументацію інтерпретації звіра із землі.

Ключові слова: звір із землі, пророцтво, книга Об'явлення, герменевтика, Адвентисти, Апокаліпсис.

УДК 272/273:2-675]316.422:2-1-0511.Контар
DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.9

А. О. Шиманович,
кандидат філософських наук,
докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Українського державного університету ім. Михайла Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: schimanovich@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

ЕКУМЕНІЧНІ ПРИНЦИПИ ЦЕРКОВНИХ РЕФОРМ У БОГОСЛОВ'І ІВА КОНТАРА

Характерна особливість того внеску, що його здійснив теолог-домініканець Ів Контар у католицьку думку ХХ ст., полягає у виразній екуменічній відкритості дослідника, у його богословській інклюзивності, турботі про буття Церкви в модерному світі та пророчому реформаторському пафосі, які були вповні органічно поєднані зі знанням і поцінюванням з боку Контара найглибших, найцінніших шарів древньохристиянської традиції часів нерозділеної Церкви. В основу даної статті покладено детальний огляд трьох засадничих трактатів І. Контара, у яких теолог докладно розгортає свою екуменічно орієнтовану програму здійснення ефективних і zarazом безпечних реформ у Церкві: «Роз'єднані християни», «Справжня й хибна реформа в Церкві» та двотомна праця «Традиція і традиції». Актуальність даної розвідки для українського релігійного поля зумовлена численними кризовими явищами в житті сучасних традиційних християнських деномінацій, їхніми почасти невиразними формами самоосмислення й самопрезентації, непереконливою риторикою у комунікації з наскрізно секулярним світом, а також не завжди вдалимими й ефективними способами горизонтальної мережевої взаємодії з новопосталим громадянським суспільством України. Відтак, дане дослідження може стати посутньою спробою популяризації й унаочнення одного з найбільш амбітних, всеосяжних і, зрештою, вдалих реноваційних

церковних проектів ХХ ст., який може бути покладений в основу процесу формування оновленої богословської ментальності сучасних українських християнських спільнот.

Ключові слова: католицизм, екуменізм, реформа, традиція, миряни, оновлення.

Теолог-домініканець Ів Конгар (1904–1995) слушно вважається не лише одним з найбільш плідних католицьких мислителів ХХ ст., «неослабним опонентом нацистської філософії та ідеології» [11, с. 219], справжнім «творцем попередньої програми *nouvelle théologie*» [16, с. 41], але також і тим, хто здійснив головний внесок у рішення II Ватиканського собору, безпосередньо вплинувши на процес написання його базових підсумкових постанов [12, с. 477]. Утім, найбільш важливим видається те, що саме Конгар запропонував на огляд академічної богословської спільноти фундаментальну й ретельно відрефлексовану програму зі здійснення доглибних, обґрунтованих і ефективних реформ у Католицькій Церкві, яка на середину ХХ ст. опинилася у радикально новому культурному, інтелектуальному та соціально-політичному контексті.

П. Келлі зауважує, що «основним богословським інтересом Конгара, який більшість вчених пояснюють його вихованням у протестантському місті Страсбурзі, був екуменізм» [14, с. 150]. Водночас Дж. Кьорвен схильний вважати, що витoki екуменічної ментальності Конгара слід шукати у періоді німецької окупації його рідного міста Седан під час Першої світової війни. Батька майбутнього теолога полонили і ув'язнили, а місцевий католицький храм був зруйнований під час бомбардувань. Тож Кьорвен висноує, що ентузіазм Конгара стосовно можливостей екуменізму має бути пояснений тим, що в цей час, сповнений невимовних скорбот, «він був неймовірно зворушений великодушністю місцевого протестантського пастора, котрий дозволив місцевим католикам проводити богослужіння у протестантській каплиці впродовж усієї війни» [15, с. 106].

Тож не дивно, що однією з перших розгорнутих праць Конгара стала книга екуменічного напрямку *Chrétien désunis: Principes d'un "œcuménisme" catholique* (з фр. – «Роз'єднані християни: принципи католицького екуменізму») [2; 3], видана у 1937 р. У цьому дослідженні автор закрив базовий принцип екуменічної діалогічності як незмінну далекосяжну мету для усіх своїх подальших богословських розвідок. На початку книги Конгар наводить наступну тезу: «Той, хто одного разу відчув біль розбитої єдності, не має права зупинятися у своїх зусиллях щодо возз'єднання, у своїй якнайбільшій вірності, мужності та повній самовідданості» [3, с. 3]. Насамперед дана розвідка важлива тим, що вона містить в собі оригінальні роздуми автора над засадничим питанням щодо сутності Церкви. У цій праці Конгар вже виявляє ознаки виразно тринітарного мислення, наполегливо оперуючи поняттям *ecclesia de trinitate* (з лат. – «Церква Трійці») [3, с. 55–56], яка одночасно є й *ecclesia ex hominibus* (з лат. – «Церква з людей»). Нині Божественне буття Церкви здійснюється «в людському режимі, пристосоване до умов грішних людей» [3, с. 64], але у прийдешній есхатологічній реальності це буття Церкви буде позбавлене відносності й затьмареності, воно досягне телеологічного звершення, буде дароване у безпосередній і досконалій духовній формі. Автор нагадує: не йдеться про дві Церкви, а про два *аспекти*, два кути зору на єдину еклезію реальність [3, с. 80]. Щоправда, безперечний пріоритет надається *ecclesia de trinitate*, до якої *ecclesia ex hominibus* спрямовується як темпорально-протяжний і «динамічний процес входження у Божественне життя» [1, с. 267]. Усі властиві *ecclesia ex hominibus* ієрархічні структури, юридичні елементи, таїнства та всі інші форми земного служіння вірян підпорядковуються й звершуються у досконалому бутті *ecclesia de trinitate*.

Найважливішою програмною працею Конгара, яка окреслює його цілісне бачення церковних реформ у дусі виваженого екуменізму, стала робота під назвою *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (з фр. – «Справжня й хибна реформа в Церкві») [9]. У цьому трактаті, опублікованому в Парижі у 1950 р., розуміння Конгаром сутності Церкви не зазнає істотних змін порівняно з розглянутою пра-

цею *Chrétiens désunis*. Залишаючись у межах раніш запропонованої дистинкції між *ecclesia de trinitate* та *ecclesia ex hominibus*, Конґар вдається лише до нового слововжитку, оперуючи такими бінарно-опозиційними поняттями, як *інституція* та *спільнота вірних* (*congregatio* або *collectio fidelium*) [9, с. 95–98], а також *центр* і *периферія* [9, с. 274–276] (які Конґар нерідко замінює синонімічними для нього термінами *структура* й *життя*). Подібне термінологічне новаторство було зумовлене бажанням теолога здійснювати розвідку водночас і у сакраментальній, і у соціологічній площинах. Ще одним очевидним наміром такого понятійного вибору було увиразнити, загострити стрижневу дослідницьку мету стосовного того, як саме, виходячи з яких уявлень про Церкву і за допомогою якого інструментарію люди можуть приступати до реформування Церкви, не загрожуючи завдати Тілу Христовому болісних ран та схизм.

Передовсім у цьому трактаті Конґар перестерігає від будь-яких можливих закидів на свою адресу, акцентуючи у якості першорядного поштовху до написання праці «любов і вірність», а не критиканство по відношенню до Церкви, щоправда, у якості уточнення автор одразу додає, що понад усе ця книга є плодом «всеохоплюючої любові та абсолютної вірності по відношенню до Істини» [9, с. 15]. Менше з тим, після публікації цього дослідження, а також на тлі енцикліки папи Пія XII *Humani generis* (1950) [13], з 1952 р. Конґар був зобов'язаний надсилати всі свої наступні книги цензорам у Рим для проведення експертизи, а деякі вже наявні у католицьких семінаріях праці теолога було вилучено [14, с. 2]. До того ж у вступі до розглядуваного трактату Конґар наголошує, що праця насамперед присвячена теоретичному аналізу місця реформ в житті Церкви, і лише у якості факультативної підтеми – розробці можливих векторів практичного впровадження реформаційних проектів [9, с. 8]. Упродовж всього дослідження Конґар час від часу попереджає про неефективність поверхово-показових змін, які не торкнулися б сутнісних проблем. Але водночас він обережно нагадує, що протягом попередніх століть цілком справедливі, обґрунтовані ініціативи із впровадження церковних реформ призво-

дили до болісних розколів, які лишаються незціленими й донині [9, с. 231, 239]. Саме тому у назві книги йдеться не про реформу Церкви, а про реформу в Церкві, що мало б підкреслити необхідність забезпечення Церкви від будь-яких потенційних розділень під час здійснення реформ.

На початку розгортання свого концептуального бачення реформ Конґар постулює тезу щодо важливості невинної саморефлексії й самокритики (*autocritique*) з боку Церкви на предмет адекватності свого наявного стану, що є незамінною практикою для будь-якого духовного організму [9, с. 35]. Чотири принципи релевантної церковної самокритики, згідно з Конґаром [9, с. 39–43], можна звести до чотирьох пунктів:

1. Самокритика Церкви повинна бути чесною, незалежно від гіркоти отриманих висновків після здійснення вичерпного неупередженого самоаналізу. Надмірна стурбованість щодо збереження усіх наявних традицій унеможлиблює чесне визнання необхідності впровадити будь-які, навіть найбільш нагальні, обґрунтовані покращення й адаптації [9, с. 41].

2. Надійність початкових теоретичних засновків (*le sérieux de ses bases*). Церковна самокритика повинна усвідомити й переконатися, що вона справді обізнана із ситуацією в Церкві за часів апостолів, що її бажані цілі бодай в імпліцитній формі містяться у вірі апостолів з оперттям на новозавітні тексти, і що вона має попередників-однодумців з новітньої історії Церкви (у якості прикладу Конґар наводить двох понтифіків-реформаторів – Лева XIII і Пія X). Водночас конструктивна самокритика нерозривно пов'язана з глибоко відрефлексованою еклезіологією та оновленим відчуттям Церкви для розширеного пастирського застосування отриманих результатів [9, с. 42].

3. Надання відчутної ролі мирянам і уможливлення їхнього залучення як до обговорення кризових явищ в сучасному житті Церкви, так і до активної реалізації ними церковного оновлення через здійснення апостольської місії у світі [9, с. 42].

4. Перевідкриття автентичних витоків віри й богослов'я (*ressourcement*), які містять у собі «найглибшу церковну Традицію»

[9, с. 43] (перше тисячоліття), що надає теологам спроможність самокритично взоруватися на історичні приклади й аналогії без заподіяння шкоди церковній єдності, не ставлячи під загрозу цілісність і непошкодженість Тіла Христового.

Цілковито в дусі древніх отців Церкви, котрі будь-які свої богословські трактати створювали з інтегральним пастирським цілепокладанням, Конґар визначає взаємини Церкви зі світом у модерну добу у такий спосіб: «Було помічено, що душпастирська діяльність Церкви вже не мала впливу на великі маси людей, зокрема на найбільш непохитних і енергійних з них. Звісно, тому що люди радше тілесні, ніж духовні, але також з причини наших власних обставин – і священників, і мирян, – адже ми приносимо людям те, що Христове, у формах, успадкованих від почесного минулого (але, тим не менш, минулого) у жестах і формулюваннях, які є лише “обрядами”, що їх недостатньо для пробудження або відображення життя» [9, с. 25]. Важливо, що Конґар закликає до христосентричного оновлення не через поверхову реставрацію церковного минулого, не здійснюючи некритичне й неадаптоване впровадження у ХХ ст. старовинних богословських моделей із глибин історії, а за допомогою творчої «зосередженості на Христі і його пасхальній таїні» [9, с. 338]. Не йдеться про поверховий «бібліцизм», про зверхнє ставлення до постновозавітної традиції чи революційну жагу до її маргіналізації. Навпаки, патристичні богословські візії епохи нерозділеної Церкви у світогляді Конґара мають статус взірцевих здобутків. Тож основоположний намір теолога може бути визначений як спроба здійснення повороту від «менш глибокої до більш глибокої традиції; виявлення найбільш ґрунтовних джерел» [9, с. 601–602]. Але безперечним є те, на що звертає увагу Г. Флін за допомогою вдалої гри слів: принаймні до 50-х років *ressourcement* (з фр. – «повернення до джерел») у баченні Конґара було невіддільним від необхідності *recentrement* (з фр. – «повернення у центр») постаті Ісуса Христа [11, с. 225].

У питанні щодо історичних витоків основних церковних реформ Конґар тримався думки, що вони зазвичай були інспіровані на периферіях, водночас центральні органи церковної влади слугу-

вали у якості стримуючого чинника, форпосту традиціоналізму. Визнаючи, що зрідка реформістські ініціативи таки виникали в осерді церковного життя під впливом церковного проводу [9, с. 274–275], теолог намагається обґрунтувати свою візію про центр як надійний гарант континуальної неперервності вчення, тягlosti усталених структур, збереження традиційних форм мислення й життя, а про периферію як про першочергове історичне джерело істотних змін, двигун церковного оновлення й прогресу: «Головним чином, ініціативи та новизна приходять з периферії, від Церкви на її пограниччі. Центральні органи виконують особливу функцію підтримувати єдність і безперервність. Вони особливо проявляють харизми, які забезпечують апостольство» [9, с. 276]. Рухи богословського оновлення мали шанси на успіх виключно у разі опертя на широкі «низові» периферійні кола, але центральні структури Церкви були і мають бути тим відповідальним легітимуючим органом, що забезпечує вдалу практичну імплементацію запропонованих змін у душі непорушної єдності [9, с. 282]. Певна діалектична напруженість між центром і периферією є неминучою, але запорукою бажаної єдності між ними Конгар пропонує вважати всепроникне упокорення всієї церковної повноти Божому Духу: «Певна напруга вписана в наш послух Духу, тобто у взаємини або взаємообмін між двома однаково необхідними полюсами. І ця покора є вповні істинною лише тоді, коли вона досягає обох полюсів і просякає все між ними» [9, с. 287].

Слід додати, що дехто з дослідників ставив під сумнів функціональну корисність подібної методології Конгара через занадто поляризоване функціонування двох категорій [10, с. 116–117]. Г. Бьорсма з помітною обережністю ставиться до цього категорійного розрізнення Конгара і, зокрема, пропонує не створювати теоретичну базу для внесення дисбалансу між священницьким і мирянським служіннями як відповідниками Конгарового «центру» та «периферії». Бьорсма нагадує, що «миряни, з їхньою орієнтацією на мирські справи, не мають меншої відданості Церкві, ніж ієрархія. І обов'язки як сумлінно зберігати залог віри, так і представляти необхідні реформи, є сферою відповідальності всієї Церкви, навіть

якщо ролі всередині Церкви можуть різнитися» [1, с. 273]. Примітно те, як в іншій своїй праці Конгар підважує свій раніш запропонований дуалізм і нагадує про органічну єдність мирянської та священницької складової в особі кожного рукопокладеного служителя: «Слід проголосити дуже важливу істину, про яку ніколи не можна забувати: священник, єпископ, папа – це передусім мирянин. Він повинен бути охрещений, стати християнином, принести своє життя в духовну жертву, причащатися, каятися, бути благословеним, звершувати своє спасіння. Неможливо розділити його особисте релігійне життя, життя мирянина, і релігійне життя, властиве його посаді, життя єпископа або священника: обидва поєднані в одній єдиній долі, долі однієї людини» [7, с. 181]. Із часом, у другому томі пізньої трилогії «Я вірю у Святий Дух» (1979–1980), Конгар також писатиме, що застосована ним у попередніх працях методологія була недосконалою, оскільки була надміру просякнута мисленням у дуалістичних категоріях. Згадуючи про своє «помилкове протиставлення» та «різкий поділ» між ієрархією та мирянами, Конгар зізнається, що він працював «надміру вузько в контексті дуалізму та здійснював занадто радикальне розмежування між інституцією, що походить від Христа, та вільними порухами з боку Святого Духу» [4, с. 11].

Інша важлива для теми даного дослідження праця Конгара *La Tradition et les traditions* (з фр. – «Традиція і традиції») була опублікована в двох томах у 1960 та 1963 роках [5; 6]. Ця книга ілюструє, що основна інтенція Конгара полягала не лише в адекватному й обґрунтованому оцінюванні актуального стану справ у католицькій теології, і навіть не у ретроспективному відстеженні проблемних історичних напрямів розвитку західної християнської думки. Передусім наміри теолога містили у собі і створення цілісної, монументальної й ретельно сконструйованої еклезіології (цей намір йому так і не вдалося втілити), і пожвавлення екуменічної активності Католицької Церкви, і привернення уваги богословів до людського повсякдення, але насамперед – здійснення цілісної й злагодженої реінтеграції Церкви, Біблії і Традиції у світлі думки раннях отців Церкви, яких Конгар вважав «колективною персоніфі-

кацією» зразкового періоду нерозділеної Церкви – золотой доби святоотцівської писемності [8, с. 447]. Г. Бюрсма розрізняє кілька центральних принципів для програми богословського оновлення Конгара: «Визнання надприродної присутності Святого Духу в Церкві, відновлення типологічного тлумачення Писання та належна оцінка ролі літургії у передачі Традиції. Ще однією істотною опорою для Конгарової платформи *ressourcement* була роль Отців Церкви і самого Писання як нормативних пам'яток “живої Традиції”» [1, с. 236]. Біблія, у розумінні Конгара, це богонатхненна книга про Спасителя, створена в Церкві і для Церкви, відповідно, впродовж історії «інтерпретація Писання відбувалася всередині Церкви під проводом Святого Духу і завжди з прив'язкою до Христа» [1, с. 229]. Також для Конгара був очевидним сакраментальний характер Біблії та недостатність буквально-історичної екзегези для вичерпного розуміння сакральних текстів, що змусило його прислати до обстоювання легітимності саме типологічного тлумачення Писання в дусі постнікейських отців [8, с. 64–85].

Водночас патристична доба у світогляді дослідника-домініканця – це час, коли з'явилися взірцеві зразки тлумачення Слова Божого, а віра апостолів «набула чітко окресленої форми з баченням щодо необхідності усунення певних інтерпретацій, котрі були відхилені як єретичні» [8, с. 444]. Взаємодію отців Церкви з біблійними текстами Конгар відмовляється розглядати у суто раціональних категоріях, не ототожнюючи багатопланову святоотцівську екзегезу з лише аналітичною інтелектуальною роботою: «Отці не вважали Писання лише джерелом знання: для них воно є першоосновою спасіння й удосконалення, якщо коротко, християнського життя» [8, с. 380]. До того ж, уникаючи штучного протиставлення Біблії та Традиції як нібито двох відмінних джерел віри, Конгар наполягав, що всі засадничі догмати християнства «є водночас повністю біблійними, і повністю патристичними» [8, с. 445], позаяк упродовж церковної історії жоден догмат, доктрина чи символ віри не базувалися виключно на Біблії без урахування Традиції, або ж виключно на Традиції з повним ігноруванням біблійних текстів [8, с. 168, 413].

Заради справедливості відзначимо, що Конгар вважав некритичну абсолютизацію святоотцівської спадщини за надмірну, гіпертрофовану й теологічно невиправдану практику [8, с. 441–443]. Богословські переконання Конгара давали йому можливість вбачати і в постпатристичній добі, і в подальших періодах богословського поступу чималу кількість прикладів вдалої творчої адаптації, розвитку і оновлення святоотцівської Традиції. Не варто ігнорувати й те, що Конгарова манера викладення аргументації, жага до всеохоплення та універсальності, загальна стилістика та літературна форма його праць унаочнюють очевидне перебування теолога під потужним впливом св. Томи та Тюбінгенської школи богослов'я [1, с. 237]. Тож можна принагідно виснувати наступне: сутність реформаторських прагнень Конгара полягала у реактуалізації цілісної живої Традиції у якості «досвідної реальності віри» [1, с. 227], в увиразненні цінних ліній її історичного оформлення, критерієм для віднайдення котрих має слугувати сукупність пріоритетних біблійно-патристичних свідчень, утім, без поверхового нехтування і втрати корисних елементів більш пізньої Традиції, які мають стати при нагоді у сучасному житті Церкви та в актуальній культурі богословського мислення.

Стосовно ж того, як саме Конгар розумів сутність Традиції з її найціннішими складовими, Е. Ніколс зауважує, що в системі богословських поглядів теолога-домініканця першорядними системотворчими витоками Традиції є біблійні свідчення пророків та апостолів, а в унікальному і неповторному сенсі – сам втілений Син Божий, котрий дарований світу Богом-Отцем і є серцем Євангелії [17, с. 33–36]. А у постновозавітному сенсі, церковна Традиція – «це передача спасіння, християнського життя, реальності завіту» [8, с. 279–280]. Конгар пише: «Традиція – це схоплення (що варіюється у засобах і ресурсах, яке воно використовує) того скарбу, яким живе християнство володіло як реальністю від початку, і який здійснює поступове просування уперед як результат рефлексії, від рівня імпліцитного (*l'implicite vécu*) до рівня ясно зрозумілого (*l'explicite connu*)» [8, с. 363]. Тобто Традиція – це явище, яке має внутрішню логіку свого сталого розвитку продовж розгортан-

ня людської історії. Дослідження цього явища цілком можливе з використанням наукового інструментарію, але воно неминуче вислизає з-під будь-яких спроб з боку відстороненого науковця, не долученого до християнського життя, дати цьому явищу чітку, докладну і всебічну дефініцію. Лише Церква володіє внутрішніми критеріями оцінки феномена Традиції, духовним інстинктом виявлення і неспотвореного передавання універсальної Божої істини (*sensus catholicus*) та церковним відчуттям віри (*sensus fidei ecclesiae*). Лише Церква має здатність достеменно розпізнати невикривлену сутність свого канону або правила віри (*regula fidei*), що не обмежується сукупністю доктринальних положень, але вміщує в себе такі надраціональні площини церковної реальності, як богослужбово-літургичне поклоніння у молитві, індивідуальну аскетичну, общинне спілкування християн у вірі й братерській любові, моральне життя і досконалість святих.

Насамкінець, у якості висновку, варто акцентувати, що екуменічно орієнтована програма церковного реформування Іва Конгара – із властивими їй розмахом, глибиною, змістовністю, витонченістю та аргументаційною вичерпністю – це взірець вкоріненості теолога у власній богословській традиції, приклад достеменного знання найтонших ліній історичного розвитку богословської думки, але водночас це й еталон безпретензійної інклюзивності, шляхетного піклування про долю всіх християн у сучасному світі, а також смиренного схиляння колін перед величчю й свободою Божого Духу. Наслідуючи цілісне богословське мислення апостола Павла та провідних авторів патристичної доби, Конгар спромігся подолати неорганічне відділення життя Церкви як структури від духовного життя мирян. Його безперечна заслуга полягає у здійсненні амбітної спроби створити узагальнюючу пневматологічно-еклезіологічну синтезу, всеохоплююче холістичне богослов'я Святого Духу з єдиним вичерпним аналізом усіх форм багатовимірної активності Духу Божого в житті Церкви, хай навіть ця глобальна візія й розпорошена по надзвичайно вражаючій кількості праць невідомого й пасіонарного католицького мислителя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Boersma H. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. New York : Oxford University Press, 2009.
2. Congar Y. *Chrétiens désunis : Principes d'un « œcuménisme » catholique*. Paris : Éditions du Cerf, 1937.
3. Congar Y. *Divided Christendom: A Catholic Study of the Problem of Reunion*. London : Bles, 1939.
4. Congar Y. *I Believe in the Holy Spirit, Volume II: Lord and Giver of Life*. London : Geoffrey Chapman, 1983.
5. Congar Y. *La Tradition et les traditions : essai historique*. Paris : A. Fayard, 1960.
6. Congar Y. *La Tradition et les traditions : essai théologique*. Paris : A. Fayard, 1963.
7. Congar Y. *Lay People in the Church: A Study for a Theology of the Laity*. London : Geoffrey Chapman, 1985.
8. Congar Y. *Tradition and Traditions: The Biblical, Historical, and Theological Evidence for Catholic Teaching on Tradition*. San Diego, CA : Basilica Press, Simon & Schuster, 1966.
9. Congar Y. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1950.
10. Famerée J. *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*. Louvain : Leuven University Press, 1992.
11. Flynn G. *Ressourcement, Ecumenism, and Pneumatology: The Contribution of Yves Congar to Nouvelle Théologie*. *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford : Oxford University Press, 2012. P. 219-235.
12. Groppe E. T. The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit. *Theological Studies*. 2001. Vol. 62 (3). P. 451-478.
13. *Humani generis* (енцикліка папи Пія XII від 12.08.1950). URL: https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html
14. Kelly P. *Ressourcement Theology: A Sourcebook*. London : T&T Clark, 2021.
15. Kirwan J. *An Avant-garde Theological Generation: The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*. Oxford : Oxford University Press, 2018.

16. Mettepenningen J. *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II*. New York : T&T Clark, 2010.

17. Nichols A., O.P. *Yves Congar*. Wilton, CT : Morehouse-Barlow, 1989.

REFERENCES

Boersma, H. (2009). *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology : A Return to Mystery*. New York: Oxford University Press.

Congar, Y. (1937). *Chrétiens désunis : Principes d'un « œcuménisme » catholique*. Paris: Éditions du Cerf.

Congar, Y. (1939). *Divided Christendom : A Catholic Study of the Problem of Reunion*. London: Bles.

Congar, Y. (1983). *I Believe in the Holy Spirit, Volume II: Lord and Giver of Life*. London: Geoffrey Chapman.

Congar, Y. (1960). *La Tradition et les traditions : essai historique*. Paris: A. Fayard.

Congar, Y. (1963). *La Tradition et les traditions : essai théologique*. Paris: A. Fayard.

Congar, Y. (1985). *Lay People in the Church : A Study for a Theology of the Laity*. London: Geoffrey Chapman.

Congar, Y. (1966). *Tradition and Traditions : The Biblical, Historical, and Theological Evidence for Catholic Teaching on Tradition*. San Diego, CA: Basilica Press, Simon & Schuster.

Congar, Y. (1950). *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Famerée, J. (1992). *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II : Histoire et Église. Analyse et reprise critique*. Louvain: Leuven University Press.

Flynn, G. (2012). *Ressourcement, Ecumenism, and Pneumatology: The Contribution of Yves Congar to Nouvelle Théologie*. *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 219-235.

Groppe, E. T. (2001). The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit. *Theological Studies*, 62(3), 451-478.

Humani generis (Encyclical Letter of His Holiness Pope Pius XII). Retrieved from https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html

Kelly, P. (2021). *Ressourcement Theology: A Sourcebook*. London: T&T Clark.

Kirwan, J. (2018). *An Avant-garde Theological Generation: The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.

Mettepenningen, J. (2010). *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II*. New York: T&T Clark.

Nichols, A., O.P. (1989). *Yves Congar*. Wilton, CT: Morehouse-Barlow.

Andrii Shymanovych

Candidate of Philosophical Sciences (PhD in Theology), Postdoctoral student of the Department of Theology and Religious Studies, Ukrainian State Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: schimanovich@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

Ecumenical principles of church reform in the theology of Yves Congar

Abstract

A characteristic feature of the contribution made by the Dominican theologian Yves Congar to the Catholic thought of the 20th century is the distinct ecumenical openness of the researcher, his theological inclusiveness, his concern for the life of the Church in the modern world, and his prophetic reformist pathos, which were quite naturally combined together with Congar's deep knowledge and appreciation of the most profound and most valuable layers of the ancient Christian tradition of the undivided Church's era. The article is based on a detailed review of three basic treatises by Yves Congar in which the author elaborates his ecumenically oriented program of implementing effective and at the

same time safe reforms in the Church: (1) Chrétiens désunis : Principes d'un "œcuménisme" catholique, (2) Vraie et fausse réforme dans l'Église, and (3) a two-volume study La Tradition et les traditions (Vol. 1: La Tradition et les traditions : essai historique; Vol. 2: La Tradition et les traditions : essai théologique). The relevance and topicality of this research for the sphere of Ukrainian religious life is determined by numerous crisis phenomena in the life of contemporary traditional Christian denominations, their vague forms of self-understanding and self-presentation, unconvincing rhetoric in communication with a deeply secular world, as well as not always successful and effective horizontal network interaction with the newly emerging full-fledged civil society of Ukraine. Therefore, this study can become an important and appropriate attempt to popularize and emphasize one of the most ambitious, comprehensive, and ultimately quite successful attempts of the 20th century Church renovation projects, which can be laid as a basis for the process of forming a renewed theological mentality of contemporary Ukrainian Christian communities.

Keywords: *Catholicism, ecumenism, reform, tradition, laity, ressourcement.*

УДК 271.4(477)-722.52:94(477)

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.10

В. І. Мельничук,

*доктор філософії, аспірант кафедри політичних інститутів та процесів
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника,*

м. Івано-Франківськ, Україна

e-mail: vasyi.melnychuk@pnu.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0264-8877>;

А. В. Жук,

*магістр богослов'я, магістр середньої освіти (Історія), диякон УГКЦ,
експерт Національного агентства із забезпечення якості вищої освіти,*

м. Івано-Франківськ, Україна

e-mail: zhuk.andrii.vasylovich@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6799-8977>

ДУХОВНІ НАСТАНОВИ ДЛЯ МОЛОДІ ВІД МИКОЛАЯ ЧАРНЕЦЬКОГО: МЕТА, ПРИНЦИПИ ТА ЇХ ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ

У пропонованій статті автори розмірковують над теоретичним базисом та практичністю застосування духовних настанов і філософських порад, спрямованих на виховання молоді від блаженного священномученика Української Греко-Католицької Церкви (далі – УГКЦ) єпископа Миколая Чарнецького. Наукова розвідка спрямована на формування в молодих людей почуття духовності, моральності, патріотизму та психологічної зрілості. Проблематика дослідження полягає в тому, що сучасний стан розвитку суспільства в умовах жорстокої російської агресії вимагає правильного виховання та формування зрілих особистостей. Консолідація навколо однієї мети – перемоги та відродження України найближчим часом, потребує правильного виховання молоді, в руках якої буде державотворення в майбутньому. Авторами актуалізуються питання значущості та впливу роздумів блаженного священномученика на морально-патріотичне виховання громадян. Метою статті є висвітлити та охарактеризувати повчання

блаженного священномученика Миколая Чарнецького, спрямовані на виховання молоді у християнському та морально-патріотичному дусі. Завдання полягає в розкритті мети, основних принципів застосування та філософських аспектів духовних настанов єпископа Миколая Чарнецького.

Ключові слова: Миколай Чарнецький, повчання, духовність, настанови, молодь, майбутнє, Україна.

Сучасна молодь стикається з низкою проблем у сфері духовного розвитку. Деякі з них включають відсутність цінностей, адже у суспільстві, в якому домінує споживацька культура і швидкість життя, молоді люди відокремлюються від глибоких цінностей і духовних переконань. Відсутність цілей і внутрішньої направленості може призвести до втрати сенсу життя та почуття порожнечі.

Крім цього на духовний розвиток впливає соціальний тиск: молодь може відчувати тиск з боку суспільства, однолітків або соціальних мереж щодо відповідності певним стандартам або ідеалам. Цей тиск може перешкоджати розвитку власної ідентичності та пошуку сенсу життя.

Не менш важливим аспектом є втрата зв'язку з природою та Богом: сучасна молодь дедалі менше проводить часу на природі, наодинці і відчуває зв'язок з Творцем світу, що своєю чергою призведе до втрати глибокого сприйняття світу, втрати гармонії та духовної свідомості.

Чимало молодих людей прагнуть знайти сенс і мету свого життя. Вони шукають духовність, внутрішню гармонію і розуміння своєї ролі у світі. Однак, знаходження цих аспектів може бути складним у сучасному швидкому та матеріалістичному світі.

Унаслідок цього пошуку виникає боротьба зі стресом та психічним здоров'ям. Молодь здатна сильно піддаватися стресу, тривозі та психічному навантаженню. А це водночас негативно впливає на її духовний розвиток і загальне самопочуття.

У контексті даної наукової розвідки варто наголосити, що фактор війни в Україні має значний вплив на розвиток молоді в різних аспектах. Зокрема, військові дії мають психологічні

наслідки: спричиняють психологічний стрес, тривогу та травму для молоді, яка проживає в районах конфлікту або має близьких, котрі знаходяться на передовій. Як наслідок, це призводить до появи посттравматичного стресового розладу, депресії та інших психологічних проблем.

Для вирішення названих проблем важливо звертатися до духовних світочів українського народу. Серед них особливо вирізняється блаженний священномученик єпископ УГКЦ Миколай Чарнецький, який народився 14 грудня 1884 р. у селі Семаківці (нині Коломийський район Івано-Франківської області), висвячений на священника в 1909 р. [10, с. 14], був Апостольським візитатором на Волині, Підляшші, Поліссі [9, с. 78] та, після 11-ти річного ув'язнення в таборах Сибіру (звільнений у 1956 р. внаслідок амністії [11, с. 100]), 2 квітня 1959 р. помер у Львові [1, с. 172; 18].

Проблематикою дослідження є промудрація (оприлюднення) духовних настанов, що містяться у думках та повчаннях цього релігійного діяча в часи Двох світових воєн на Галичині. Предметом наукового пошуку є змістовне наповнення повчань, виголошених єпископом Миколаєм Чарнецьким на реколекціях своїм студентам-семінаристам та мирянам, зібраних у друковану збірку під назвою «12 каменів духовного життя» [2], виданою у 2014 р. та присвяченою 130-ти літтю від дня народження автора.

На жаль, ґрунтовні наукові дослідження, присвячені проповідницькій спадщині єпископа Миколая Чарнецького, на даний час відсутні. Серед основного пошукового матеріалу наявні документи з архівів Львівської провінції ЧНІ, Державного історичного архіву. Особливої уваги заслуговують твори біографів блаженного Миколая Чарнецького отця Степана [3] та отця Романа [4] (над яким 22 листопада 2006 р. розпочато беатифікаційний процес [5]) Бахталовських. Основні відомості, що використані в даній науковій розвідці, запозичені з інтерв'ю про Миколая Чарнецького, що зберігаються в Інституті Історії Церкви Українського Католицького університету у Львові [6]. Вагоме місце серед джерельної бази займають свідчення очевидців у вигляді листів та публіцистичних розвідок про життя Миколая Чарнецького, зокрема

І. Бойка [7], В. Оприска [8], О. Жаровської [1]. Серед наукових праць відзначимо дослідження о. Івана Лебедовича [9], Маттеї Джампаоло [10], Анатолія Бабинського [11] та ін., які посередньо, в контексті загальновідомих подій Галичини та функціонування УГКЦ, згадують про постать Миколая Чарнецького.

Основним джерелом у пошуках духовних настанов для молоді серед проповідей Миколая Чарнецького є посмертно опублікована в 2014 р. збірка повчань під назвою «12 каменів духовного життя. Повчання бл. Миколая Чарнецького».

Мета духовних настанов для молоді полягає в сприянні їхнього повноцінного розвитку, знайомстві з внутрішнім світом, виявленні моральних цінностей та прагненні до гармонії із собою, навколишнім середовищем та Богом. Власне про тісний зв'язок з Творцем навчає блаженний священномученик, розмірковуючи над першим каменем духовного життя – Пресвятою Євхаристією.

Перший духовний камінь – Пресвята Євхаристія. Саме Святе Причастя, на думку Миколая Чарнецького, є «небесною поживою» та підтримкою для молоді в часі наступу пристрастей та гріхів, які звідусіль «тиснуть» [2, с. 4–5] та намагаються заволодіти людиною.

Рятівну дію Тіла і Крові Ісуса Христа у вигляді хліба та вина Миколай Чарнецький досвідчив на собі. Адже, виконуючи свої душпастирські обов'язки в селах Галичини під час вирування Першої світової війни влітку 1914 р., він мав усі шанси заразитися пошестями іспанки, тифу та швидко померти [8, с. 8]. Однак, віра у силу Пресвятої Євхаристії рятувала блаженного від смерті, який згодом навчить молодь, що «через прийняття святого Причастя Христос вчить нас великої покори, послуху, посвяти та жертви».

У контексті війни, перебіг якої молоді люди справедливо сприймають зі страхом та трепетом, блаженний Миколай Чарнецький застерігає: «коли ми гідно споживатимемо «небесну поживу», себто Пресвяту Євхаристію, будемо безсмертними» [2, с. 6], а святий Папа Іван Павло II підкреслює, що Євхаристія – спомин Христової Пасхи, за своєю природою є носієм вічного і нескінченного в людській історії [13]. Саме тому задля світлого майбутнього

України, молодь неодмінно повинна переглянути свої відносини з Христом у Євхаристії.

Другий духовний камінь – Боже Милосердя. Духовні настанови Миколая Чарнецького, на наше переконання, сприяють формуванню у молоді моральних цінностей, таких як справедливість, милосердя, чесність та повага до інших. Вони виховують в молоді глибоку свідомість про моральні норми та відповідальність за свої вчинки. Саме тому другим каменем є Боже Милосердя, яке надає молоді можливість прийняти себе та інших, навіть з усіма їхніми недоліками та помилками. Воно спонукає до прощення та здатність піднятися після провалів і розпочати заново. Латинське слово «*misericordia*», що означає «серце для нужденного», за словами блаженного Миколая, найкраще відкриває нам значення Божого Милосердя [2, с. 10], адже допомагаючи ближньому в його потребі, кожен виявляє любов до Бога, сповняючи Його заповідь: *«Істинно кажу вам: те, чого ви не зробили одному з моїх найменших братів, і мені не зробили»* (Мт. 25:45).

Милосердя Боже Миколай Чарнецький відчув на собі, коли ним заопікувалася дружина місцевого священика пані Марія Каратницька. Священича сім'я дала убогому юнакові притулок, їжу, виховання, освіченість, а найголовніше – заклала моральні цінності, котрі згодом дали плід сторицею [4, с. 9]. Переживши дію Божого Милосердя на собі, блаженний Миколай свідчить, що сила Божої любові надає молоді основу для розвитку моральних цінностей, таких як любов, милосердя, справедливість та здорову толерантність; нагадує про важливість доброти і милосердя у стосунках з іншими людьми. Боже Милосердя – це джерело надії та підтримки для молоді, особливо в часи випробувань та труднощів, прикладом чого є жорстока війна в Україні. Філософський аспект другого каменю духовності полягає в тому, що Боже Милосердя допомагає знайти сенс і мету в житті, навіть у найскладніших обставинах.

Складний період війни та повоєння в Україні вимагає від молоді активності, а Боже Милосердя підтримує молодь у розумінні важливості служіння та допомоги іншим. Воно надихає до актив-

ної участі у благодійних справах, волонтерстві та прагненні допомагати тим, хто потребує опіки.

Принцип дії Божого Милосердя ґрунтується на тому, що воно може відкривати молоді двері до духовної розширеності. Воно допомагає їм зануритися в глибини свого внутрішнього світу, відкрити зв'язок з Богом та розширити свій світогляд через духовний розвиток, благодать Святих Тайн та участі в житті Церкви [2, с. 11].

Третій духовний камінь – Покаяння. Третім каменем в ієрархії духовних настанов Миколая Чарнецького є наука про Покаяння, яке автор називає не лише прощенням гріхів, а й «кращим завтра» [2, с. 16]. Для молоді впевненість у завтрашньому дні є запорукою успіху, але молодий вік – це період, коли відбуваються інтенсивні зміни на багатьох рівнях життя. Становлення власного світогляду, прагнення самоствердження, відсутність прикладів для наслідування – філософські прикмети, на які варто звернути увагу під час Покаяння [14, с. 404]. В основі цього питання блаженний Миколай Чарнецький звертається до прикладу трьох постатей із Святого Письма – Марії Магдалини, святого апостола Петра та Юди Іскаріота. Усі троє вчинили гріх і всі покалися, однак кожен пройшов різний шлях до прощення.

Блаженний Миколай, своєю чергою, також «спотикнувся об камінь» Покаяння. Наважившись на загальну сповідь із життя у со-трудника місцевого храму, отця Григорія Хомишина, майбутнього Станиславівського єпископа [15, с. 608] та зачерпнувши сили з його духовного проводу, Миколай Чарнецький вирішив стати на духовну стежину [1, с. 152; 4, с. 10–11]. Пізнаючи силу Покаяння, Миколай Чарнецький вчить, що Покаяння відіграє важливу роль у житті молоді, пропонуючи їм можливість осмислити свої помилки, зважити наслідки своїх дій і зробити позитивні зміни у своєму житті. Покаяння надає молоді можливість визнати свої помилки та прийняти відповідальність за свої дії. Це допомагає їм розвивати моральну свідомість і здатність приймати відповідальні рішення. Філософський аспект Покаяння полягає в тому, що це Таїнство нагадує молоді про постійну потребу у самовдосконаленні. Воно

спонукає їх до рефлексії, аналізу своїх дій та прагнення до особистого зростання.

Матою Покаяння, зокрема, є зміцнення взаєморозуміння, прощення та можливість знов будувати довіру між Богом і людиною.

На основі науки Миколая Чарнецького стверджуємо, що Покаяння допомагає молоді звільнитися від вини, розчарування та інших негативних емоцій, які можуть супроводжувати їх після зроблених помилок. Святе Таїнство Сповіді надає можливість очистити свою свідомість, відновити внутрішній спокій та може бути початком нового етапу особистого розвитку молоді. Стимулює їх до вивчення своїх слабкостей та роботи над ними, щоб стати кращими: «Дякуймо Богові, що дає нам нагоду повернутися до Нього» [2, с. 15], наголошує блаженний.

Четвертий духовний камінь – Боже Провидіння. В Євангелії від Матея читаємо: «Гляньте на птиць небесних: не сіють і не жнуть, ані не збирають у засіки, а Отець ваш небесний їх годує! Хіба ви від них не вартісніші?». Очевидно, що йдеться про опіку Божу над усіма людьми впродовж існування людства. Для Миколая Чарнецького Боже Провидіння було орієнтиром та поводитирем цілого життя. Віра в те, що все в Божих руках, давала йому сили перейти через злидні дитинства, навчатися у Станиславові, згодом у Римі, стати священником, пережити дві світові війни, взяти на себе єпископську ношу і проповідувати Христа усім, хто з'являвся на його життєвому шляху. Віра в Боже Провидіння була такою великою, що блаженний Миколай одного разу навіть не зупинив свою лекцію під час прямого бомбардування Львова у 1914 р. [4, с. 12–15]. Даючи настанови про Боже Провидіння, блаженний Миколай роздумує над неспокійним сьогоdnішнім світом, котрий повний нарікань та злоби. Він виокремлює діяльність Божого Провидіння історії українського народу, наголошуючи, що наша допомога не в союзі народів, не у засіданнях амбасадорів, а в Господі Богові [2, с. 23]. Ці повчання край актуальні під час війни, адже настановляють шукати помочі в Творця.

У контексті звернення до молоді четвертим каменем духовності є саме можливість прийняти Божу волю у своє життя. Окремо єпископ окреслює значення терпіння в Божих планах. Боже Провидіння, на думку блаженного, пропонує молоді духовну підтримку, напрямок і впевненість у тому, що їхнє життя має сенс і визначену мету.

Боже Провидіння допомагає молоді знайти своє місце у світі та визначити своє покликання. Унаслідок чого кожен має відчуття спрямованості і сенсу, може приймати важливі рішення і рухатися вперед із впевненістю. На наше переконання, Боже Провидіння є джерелом надії та сподівання для молоді. Воно нагадує їм, що незважаючи на труднощі і виклики, є вища сила, яка піклується про них і має плани для їхнього майбутнього.

Віра в Боже Провидіння надає молоді впевненості і спокою у вирішенні життєвих проблем і стиках. Вона допомагає їм ставитися до складних ситуацій з довірою і знанням, що Бог має контроль і силу.

Миколай Чарнецький наголошує: «Хто має віру в Боже Провидіння, то має рецепт на все» [2, с. 18]. Тому Боже Провидіння служить опорою для молоді у збереженні їхньої віри і моральних цінностей у складних і спокусливих ситуаціях. Воно надає їм силу і настанову для прийняття правильних рішень і вибору шляху, який відповідає їхнім переконанням.

П'ятий духовний камінь – любов до Бога. П'ятим каменем на дорозі духовних настанов для молоді є любов до Бога. Блаженний навчає, що «кожний акт любові до Господа Бога є помноженням Божої ласки й нагороди, а ми марнуємо багато ласок» [2, с. 30]. На наше переконання, саме керуючись великою любов'ю до Творця, Миколай Чарнецький у 1919 р. вступає на новіціят до монашого Чину Найсвятішого Ізбавителя, щоб цілопально посвятити себе служінню Богу та людям [4, с. 44; 8, с. 10]. Любов – це глибоке філософське поняття, яке довкола свого предмету зупиняло не одну генерацію мислителів, дослідників та науковців, котрі намагалися означити сутність любові. Однак, мабуть, до сьогодні любов кожен розцінює мірою свого духовного розвитку. Блаженний Ми-

колай Чарнецький настановляє, що любов до Бога може надати молоді глибинне задоволення і блаженство. Вона заповнює їхні серця індивідуальною, безумовною любов'ю, що перебуває поза матеріальними речами, «адже людина створена до надприродного життя, а матеріальні речі та гріх це життя нищать» [2, с. 31].

Із філософської точки зору, любов до Бога надає молоді моральний компас та орієнтири у житті. Вона допомагає молодим людям розпізнавати добро і зло, приймати етичні рішення і керуватися моральними цінностями, що ґрунтуються на вірі. Любов до Бога допомагає зближувати молодь, яка поділяє спільні духовні цінності.

Любов до Бога спонукає молодь до духовного розвитку і пошуку глибшого знання про віру. Вона викликає бажання пізнавати Бога, вивчати Святе Письмо, молитися та розвивати особисті відносини з Ним. Але в цьому контексті блаженний Миколай зауважує: «щоби любити Бога, треба мати ласку Святого Духа, яка прищеплює людину до надприродного життя» [2, с. 31].

Насамкінець, любов до Бога надає молоді відчуття призначення і сенсу у житті. Вона допомагає знайти свою місію і покликання, що базуються на служінні, громадській користі і прагненні принести добро, зокрема у скрутний для суспільства час війни та лихоліть.

У Господній молитві, якої Ісус навчив молитися своїх учнів, читаємо: «Нехай буде воля Твоя, як на небі так і на землі». Це безцінна заповідь приймати і жити Божою волею. Наступною настановою для молоді від Миколая Чарнецького є наука про Божу волю у світі. Ісус Христос став тим, хто прийняв Божу волю беззастережно і безумовно. Тому є найкращим прикладом для наслідування в усіх аспектах духовного життя. На основі смиренності Христа, для виконання Божої волі у житті людини блаженний вирізняє три сходинки, де перша – не нарікати на прикрощі, друга – радо приймати всі випробування, а третьою є, хоч би як це дивно звучало, прохання труднощів для кращого загартування [2, с. 37]. На основі науки блаженного Миколая можемо ствердити, що виконання Божої волі надає молоді орієнтири для прийняття рішень у

різних сферах життя, включаючи освіту, кар'єру, стосунки та інші аспекти. Це допомагає їм керуватися вищими принципами і цінностями, а не лише особистими бажаннями чи зовнішніми впливами. Прийняття ж Божої волі допомагає молоді знайти своє покликання і напрямок у житті. Це може означати знаходження роду діяльності, в якому можна розвиватися, приносити користь оточуючим та відповідати на своє покликання у служінні іншим людям.

Як підсумок, виконання Божої волі навчає молодь послуху та покори перед Богом. Це допомагає їм відкритися для внутрішнього перетворення, розвитку характеру та формування духовної стійкості.

Шостий духовний камінь – стриманість від гріха. На екваторі своїх роздумів блаженний священномученик подає ґрунтовну науку про фактор, який може зруйнувати тісний зв'язок між Богом і людиною – про гріх. І саме боротьба з гріховністю є наступним каменем духовного життя молоді особистості. Гріх Миколай Чарнецький вважає джерелом всього болю, терпіння і нещастя [2, с. 40]. На основі навчання блаженного молодь повинна розуміти, що гріх – це свідоме порушення Божих заповідей і принципів християнського життя. Вона повинна навчитися розпізнавати та усвідомлювати, коли дії або мислення порушують моральні норми.

Знати основні категорії гріхів, вміти їх розрізнити, щоб уникати їх і бути усвідомленими про їх наслідки є основною метою навчання воюючої Церкви на землі. Натомість молодь повинна розуміти, що гріх за своєю сутністю є великою проблемою, але завжди існує можливість покаяння та прощення. Неодмінним рішенням має стати бажання з гріхом боротися. Важливо навчитися приймати відповідальність за свої дії, визнавати помилки і шукати милосердя Боже, адже «Бог – це сама мудрість, а люди, роблячи гріх, противляться Йому своїм маленьким розумом і замість зростання у чеснотах піддаються пристрастям, злим нахилам» [2, с. 41].

Тому основною настановою в боротьбі з гріхом є та, що молодь повинна бажати прагнути до святості і віддалитися від гріха.

Це вимагає усвідомленого вибору життя відповідно до Божої волі, вироблення моральних принципів і виконання заповідей Бога, а також до постійного духовного вдосконалення.

Життя Миколая Чарнецького було сповнене численних труднощів та випробувань. Проте з певністю можна вважати, що сили та насаги до навчання, служіння та місійної праці, які давалися Миколою шляхом великих зусиль, додавала передусім систематична та глибока молитва [16, с. 5; 17, с. 14–44]. Саме тому відповідаючи на питання, як боротися з гріхами, впевнено можна відповідати – молитися! Саме молитва, зі слів блаженного Миколая, є «могутнім захистом, що відриває нас від світу та зближує з Ісусом Христом, підносячи кожного понад марну буденність» [2, с. 47].

Сьомий духовний камінь – молитва. Зважаючи на руйнівну силу гріха, наступним каменем на шляху духовної дороги є велич та потреба молитви в житті молоді. Роздумуючи над розмовою з Богом та формулюючи духовні повчання Миколай Чарнецький звертається до св. Альфонса, засновника Чину Найсвятішого Ізбавителя, який сказав: «Хто молиться – спасеться, хто не молиться – не спасеться». Керуючись цими словами, блаженний настановляє майбутнє покоління подолати ту хворобу теперішнього світу – байдужість до молитви. Для того, щоб краще зрозуміти як молитися, єпископ дає поради, якою має бути правильна молитва сучасного християнина: покірною, з довірою, витривалою та з чистим наміром. «Молитися можна усно або мовчки, при тому можна клякати, стояти або й сидіти. Головне не дати дияволі жодної шпаринки до нашої душі» [2, с. 50], – підкреслює владика Миколай.

Восьмий духовний камінь – наслідування Христа. Наслідування Христа – чергове повчання для молоді, яке автор підписав своїми вчинками. Із прикладу життя отця Миколая Чарнецького дізнаємося про труднощі у справі з пошуком осідку для місіонерів-редемптористів на Волині. Упродовж шести місяців єромонах Чарнецький готував добрий духовний фундамент для заснування в Костополі монастиря Редемптористів. Це був один з найважливіших

та водночас найважчих періодів життя Миколая Чарнецького серед суспільно-політичних викликів Волині, адже потрібно було показати взірцевий приклад наслідування Христа, щоб інші потягнулися та повірили у Божу Волю. Згодом єпископ Чарнецький скаже: «Пізнавання Христа – це читання Його життя протягом цілого нашого життя, але й того замало» [2, с. 56]. Тому для молоді України, як і для християнської молоді взагалі, наслідувати Христа означає жити відповідно до Його прикладу та вчення. Молодь, яка наслідує Христа, повинна намагатися не лише розуміти та приймати вчення Ісуса Христа, як воно подане у Святому Письмі, а й втілювати ці принципи у своєму житті, робити вибір, відповідно до цих цінностей та діяти згідно із заповідями Христовими.

Миколай Чарнецький наголошує, щоб молодь намагалася наслідувати Христа, дивлячись на Його життя як на найвищий приклад людяності, милосердя, справедливості та покорі Божій Волі. Молодь може і повинна стати учнями Христа, дотримуючись Його постанов і намагаючись бути подібними до Нього у своїх вчинках, словах та ставленні до інших людей. Тож, кожен покликаний бути наслідником Христа, проте блаженний Миколай наголошує, що найбільше Його повинен наслідувати священник, який має стати «Alter Christus» – «Другим Христом» [2, с. 55].

Отож, молодь, яка наслідує Христа, має розуміти, що служіння іншим є важливою частиною християнського життя.

Дев'ятий духовний камінь – любов до Пресвятої Богородиці. Любов до Пресвятої Богородиці переповнювала серце Миколая Чарнецького. Ще перебуваючи на посаді духівника семінарії отець-доктор Миколай у 1912 р. здійснює паломництво до Люрду – відомого Богородичного паломницького всесвітнього центру, який щорічно збирає мільйони вірних [4, с. 16]. Проща до цього святого місця була ще одною сходинкою в «духовній еволюції» майбутнього єпископа. Свою шану до Матері Божої блаженний Миколай виявляє у вчинках, а майбутньому поколінню передає повчання в науці про Богородицю, називаючи її «вибраним сотворінням Божим, якому ніхто не може дорівнювати» [2, с. 61]. Пресвята Богородиця є однією з найшанованіших у християнстві, для багатьох

174

людей є джерелом духовного натхнення. Даючи духовні настанови для молоді, блаженний Миколай наголошує, що Пресвята Богородиця є втіленням материнської любові, відданості і милосердя. Її життя повинно стати прикладом того, як прислухатися до Божої волі і як виявляти любов до інших. Чарнецький спонукає звертатись до Пресвятої Богородиці у своїх молитвах, адже вона є заступницею перед Богом і може вислухати всі прохання та просити ласки для кожного.

В особливий спосіб духовне збагачення стає завдяки поглибленню свого розуміння ролі Пресвятої Богородиці у спасінні людства. Вона була обрана Богом для того, щоб стати Матір'ю Спасителя й виконала це покликання з великим послухом і вірою. Закінчуючи свої настанови блаженний спонукає практикувати духовні вправи, пов'язані з Пресвятою Богородицею, такі як розмірковування про її життя, читання роздумів або молитов, присвячених їй, а також відвідування храмів або відпустових місць, присвячених Пресвятій Діві Марії: «Тож звертаймось у своїх молитвах через всякі недомагання, прикrostі, біль, терпіння до Неї, а Вона, як Мати Неустанної Помочі не відмовить нашому прохання, бо у Неї – любляче, материнське серце» [2, с. 62], наголошує Миколай Чарнецький.

Десятий духовний камінь – часта Сповідь. Серед останніх каменів духовних настанов для молоді від Миколая Чарнецького є наука про часту святу Сповідь. У контексті цього Святого Таїнства проповідник повчає про дві дороги до неба: праведного життя та дороги покаяння. Вважаємо, що український народ повинен іти двома дорогами, щоб перемогти ворога та досягнути бажану перемогу. Доброї сповіді потребує кожен, а молодь зокрема. Щоб досягнути морально-духовного та правильного патріотичного розвитку, варто подбати про умови доброї сповіді: іспит своєї совісті, жаль за гріхи, який блаженний Миколай називає болем, постанову поправи, визнання провини, покута, що є своєрідним надолуженням за скоєні вчинки. Рівночасно сповідь повинна супроводжуватися плеканням чеснот віри, надії, любові, покори та послуху.

Одинадцятий духовний камінь – протистояння спокусам. В окремих спосіб Миколай Чарнецький навчає молодь берегтися від спокус та від нагоди гріха. Джерелом спокус є диявол, світ та сама людина. Згідно з вченням Миколая Чарнецького, спокус не потрібно боятися, але коли вони приходять – молитися і відкидати, не входити з ними в дискусію [2, с. 78].

Дванадцятий духовний камінь – терпіння Христа. Допомогти боротися зі спокусами може приклад добровільного терпіння Христа. Терпіти задля святості – це випробування заради любові Христа, «котра перевищила всі сподівання і терпіла аж до краю» [2, с. 83]. Даючи в приклад терпіння Христа, єпископ наголошує: «Ми не зрозуміємо ціну терпіння, коли їх не переживемо» [2, с. 85]. Чаша терпіння українців сповнена досхоchu. А молодь має розуміти, що їх терпіння – це неоціненний внесок у майбутнє України.

Таким чином, опрацювавши наявні джерела та надавши філософського змісту повчанням блаженного священномученика Миколая Чарнецького, стверджуємо, що він був видатним духовним вчителем і патріотом своєї держави. Його повчання спрямовані на виховання молоді в морально-патріотичному дусі, а життя та проповідь священномученика Миколая Чарнецького відображають високі моральні стандарти. Він був відданий служінню Господу і сповнений любові до України. Його приклад має надихати молодих людей жити відповідно до моральних цінностей, прагнути до святості та підтримувати високі стандарти поведінки. Його приклад має надихати молодь бути вірними своїй країні, розуміти і цінувати її історію, культуру та традиції.

Як відомо з історичних джерел, вороги боялися блаженного Миколая. «Як боялися Христа, як бояться сьогодні України. Чому? Тому що він жив у правді і був правдою. Навіть коли помер, не переставав нести правду. Проглядаючи шлях Чарнецького та інших праведників греко-католицької церкви, бачимо неймовірну силу Божу та історичну справедливість. І не виникає жодних сумнівів у перемозі українського народу над російськими окупантами. Тому що правду не можна викреслити. Світло не можна заховати» [12].

Зараз цей великий мученик за віру Христову, за народ світить крізь століття своїми повчаннями та настановами до кожного з нас.

Як підсумок, молодь отримала від блаженного дванадцять каменів духовного життя – ґрунтовних, філософських та практичних настанов: про Пресвяту Євхаристію, про Покаяння, про Боже Милосердя, про Боже Провидіння, про стриманість від гріхів, про молитву, про любов до Бога, про любов до Богородиці, наслідування Христа, про часту Сповідь, про боротьбу з спокусами та про терпіння Христа.

У своїх повчаннях, священномученик Миколай Чарнецький наголошував на важливості життя відповідно до християнських цінностей. Він підкреслював необхідність любові, милосердя, правди, справедливості та взаємоповаги. Ці цінності формують моральну основу, на якій може будуватись патріотична свідомість та відповідальне громадянство.

Однак, дана проблематика потребує більш глибокої інтерпретації шляхом методу критичного пізнання, щоб застосувати плоди проповідницької діяльності блаженного Миколая Чарнецького у площині розробки навчально-методичної бази щодо виховання духовно-морального суспільства в період війни та повоєння, зокрема.

ЛІТЕРАТУРА

1. Жаровська О. *Випробувані, як золото в горнилі*. Львів, 2013. 208 с.
2. *12 каменів духовного життя*. Львів, 2014. 96 с.
3. Бахталовський С. *Миколай Чарнецький, ЧНІ. Єпископ-ісповідник*. Йорктон, 1980. 281 с.
4. Бахталовський Р. *Апостол з'єдинення наших часів*. Львів, 2001. 224 с.
5. *Слуга Божий о. Роман Бахталовський*. URL: <https://old.cssr.lviv.ua/saints/roman-bahtalovsky>
6. *Із спогадів про свмчн. Миколая Чарнецького в інтерв'ю з архіву Інституту історії Церкви / Інтерв'ю з єп. Филимоном Курчабою ЧНІ*

(1993 р.). Архів ІІЦ, спр. 142. URL: <http://ichistory.org.ua/2013/11/05/blazhennyj-mykolaj-charnets-kyj>

7. Бойко І. *Блаженний Миколай Чарнецький: ісповідник, мученик, чудотворець*. Львів, 2001. 96 с.

8. Оприско В. *Чудо життя і смерті владики Миколая Чарнецького, ЧНІ*. Львів, 1998. 32 с.

9. Лебедович І. *З мартирології духовенства Західної України*. Філадельфія, 1978. 108 с.

10. Джампаоло М. *Україна – земля мучеників*. Жовква, 2014. 194 с.

11. Бабинський А. *Історія УГКЦ за 90 хвилин*. Львів, 2018. 160 с.

12. Проповідь настоятеля храму Миколая Чарнецького Василя Скрипки. 02.10.2022, 113-та річниця священничих свячень Чарнецького. Особистий архів автора.

13. *15 цитат св. Івана Павла II про його любов до Євхаристії*. URL: <http://osbm-hoshiv.in.ua/?p=7606>

14. Смоленський Є. Як сьогодні сповідати молодь. *Мистецтво сповіді*. Львів, 2014.

15. Жук А., Делятинський, Р. Ієрархія Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії у часи підпілля Української греко-католицької церкви (1946–1989 рр.). *Грааль науки*. 2021. 2–3, 607–609. URL: <https://doi.org/10.36074/grail-of-science.02.04.2021.127>

16. *Блаженний Миколай Чарнецький – Вінець Господньої любові* / упоряд. Р. Брезіцький. Львів : Добра книжка, 2012.

17. Делятинський Р. Життя і служіння Миколая Чарнецького у Станиславові (1910-1922). «Шлях до святості» – життя і діяльність блаженного Миколая Чарнецького. *Матеріали наукової конференції* / упорядник Р. Піх. Львів, 2014. С. 14–44.

18. Мельничук В., Жук А. Єпископ Миколай Чарнецький: мученик за віру та жертва російських концтаборів (в світлі питання російсько-української війни). *Літопис Волині*. 2023. Вип. 28. С. 136–140. URL: <https://doi.org/10.32782/2305-9389/2023.28.18>

REFERENCES

- Zharovs'ka, O. (2013). *Vyprobuvani, jak zoloto v ghornyly*. Lviv. [In Ukrainian].
- 12 kameniv dukhovnogho zhyttja. (2014). Lviv. [In Ukrainian].

Bakhtalovs'kyj, S. (1980). *Mykolaj Charnec'kyj, ChNI. Jepyskop-ispovidnyk*. Jorkton. [In Ukrainian].

Bakhtalovs'kyj, R. (2001). *Apostol z'jedynennja nashykh chasiv*. Lviv. [In Ukrainian].

Slugha Bozhyj o. Roman Bakhtalovs'kyj. Retrieved from: <https://old.cssr.lviv.ua/saints/roman-bakhtalovskyy>. [In Ukrainian].

Iz spoghadyv pro svmchn. Mykolaja Charnec'kogho v interv'ju z arkhivu Instytutu istoriji Cerkvy. Interv'ju z jep. Fylymonom Kurchaboju ChNI (1993). Arkhiv IIC, spr. 142. Retrieved from: <http://ichistory.org.ua/2013/11/05/blazhennyj-mykolaj-charnets-kyj> [In Ukrainian].

Bojko, I. (2001). *Blazhennyj Mykolaj Charnec'kyj: ispovidnyk, muchenyk, chudotvorecj*. Lviv. [In Ukrainian].

Oprysko, V. (1998). *Chudo zhyttja i smerti vладыky Mykolaja Charnec'kogho, ChNI*. Lviv. [In Ukrainian].

Lebedovych, I. (1978). *Z martyrologhiji dukhovenstva Zakhidnoji Ukrajiny*. [In Ukrainian].

Dzhampaolo, M. (2014). *Ukrajina – zemlja muchenykiv*. Zhovkva. [In Ukrainian].

Babyns'kyj, A. (2018). *Istorija UGHKC za 90 khvylyn*. Lviv, 2018. [In Ukrainian].

Propovidj nastojatelja khramu Mykolaja Charnec'kogho Vasylja Skrypky. 02.10.2022, 113-ta richnycja svjashhenychykh svjachenj Charnec'kogho. Osobystyj arkhiv avtora. [In Ukrainian].

15 cytat sv. Ivana Pavla II pro jogho ljubov do Jevkharystiji. Retrieved from: <http://osbm-hoshiv.in.ua/?p=7606> [In Ukrainian].

Smolenj, Je. *Jak sjoghodni spovidaty molodj*. Mystectvo spovidi. [In Ukrainian].

Zhuk, A., Deljatyns'kyj, R. (2021). Ijerarkhija Stanyslavivs'koji (Ivano-Frankivs'koji) jeparkhiji u chasy pidpillja Ukrajins'koji ghreko-katolyc'koji cerkvy (1946-1989). *Ghraal' nauky*, 2-3, 607-609. DOI: <https://doi.org/10.36074/grail-of-science.02.04.2021.127> [In Ukrainian].

Blazhennyj Mykolaj Charnec'kyj - Vinecj Ghospodnjoji ljubovi. Lviv: Dobra knyzhka, 2012. [In Ukrainian].

Deljatynskyj, R. (2014). *Zhyttja i sluzhinnja Mykolaja Charnecjkogho u Stanyslavovi (1910-1922)*. «Shljakh do svjatosti» – zhyttja i dijalnistj blazhennogho Mykolaja Charnecjkogho. Materialy naukovoji konferenciji. Lviv. [In Ukrainian].

Melnychuk, V., & Zhuk, A. (2023). Jepyskop Mykolaj Charnecjkyj: muchenyk za viru ta zhertva rosijsjkykh konctaboriv (v svitli pytannja rosijsjko-ukrajinskoji vijny). *Litopys Volyni*, 28, 136-140. DOI: <https://doi.org/10.32782/2305-9389/2023.28.18> [In Ukrainian].

Vasyl Melnychuk

PhD student at the Department of Political Institutions and Processes Vasyl Stepanyk Precarpathian National University; Ivano-Frankivsk, Ukraine; e-mail: vasyl.melnichuk@pnu.edu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0264-8877>;

Andrii Zhuk

Master of Theology, Master of Secondary Education (History), Deacon of the UGCC, expert of the National Agency for Higher Education Quality Assurance; Ivano-Frankivsk, Ukraine; e-mail: zhuk.andrii.vasylovich@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6799-8977>

Spiritual instructions for youth by Mykolai Charnetsky: purpose, principles and their philosophical aspects

Abstract

In the proposed article, the authors reflect on the theoretical basis and practical application of spiritual guidance and philosophical advice aimed at educating young people from the blessed martyr of the Ukrainian Greek Catholic Church (hereinafter - UGCC), Bishop Mykola Charnetsky. The research is aimed at fostering a sense of spirituality, morality, patriotism, and psychological maturity in young people. The problematic of the research is that the current state of development of society in the context of brutal Russian aggression requires proper education and formation of mature personalities. Consolidation around one goal - the victory and revival of Ukraine in the near future - requires the proper education of young people, who will be in charge of the state in the future. The authors actualize the issues of significance and

influence of the reflections of the blessed martyr on the moral and patriotic education of citizens. In addition, aspects of social pressure affecting spiritual development are analyzed: young people may experience pressure from society, peers, or social networks to conform to certain standards or ideals. This pressure can interfere with the development of their own identity and the search for meaning in life. The purpose of the article is to highlight and characterize the teachings of the blessed holy martyr Mykola Charnetsky, aimed at educating young people in a Christian and moral and patriotic spirit. The task is to reveal the purpose, basic principles of application and philosophical aspects of the spiritual guidance of Bishop Mykola Charnetsky. The authors have published the content of the spiritual instructions contained in the thoughts and teachings of UGCC Bishop Mykola Charnetsky during the Two World Wars in Galicia, delivered by this religious figure at a retreat to his seminary students and lay people, collected in a printed collection entitled "12 Stones of Spiritual Life," published in 2014 and dedicated to the 130th anniversary of the author's birth.

Keywords: *Mykola Charnetsky, teachings, spirituality, guidance, youth, future, Ukraine.*

УДК 261.7(477)

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.11

Р. В. Орловський,

аспірант Київського національного університету

імені Тараса Шевченка,

м. Київ, Україна

email: orv1979@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6924-3866>

В. В. Куриляк,

доктор богослов'я, доцент,

доцент кафедри філософії, теології та історії церкви,

Український гуманітарний інститут,

докторантка Київського національного університету

імені Тараса Шевченка,

м. Київ, Україна

e-mail: v.kuryliak@ugi.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-9700>

**ВПЛИВ АДВЕНТИСТСЬКИХ ІДЕЙ
НА ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
ЗАСНОВНИКА «ДОСЛІДНИКІВ БІБЛІЇ»
ЧАРЛЬЗА ТЕЙЗА РАССЕЛА**

Дослідницький інтерес цієї статті зосереджений на визначенні рівня впливу адвентистських ідей на формування релігійної ідентичності засновника «Дослідників Біблії» (згодом «Свідків Єгови») та Товариства Вартової Башти – Чарльза Тейза Рассела. Як результат аналізу праць Рассела та його однодумців зроблено спробу дослідити ставлення Рассела та його прибічників до адвентизму в цілому. Також у зворотному напрямку визначено вплив адвентизму на формування доктринальної системи Рассела. Окремлено обрані аспекти релігійної ідентичності Рассела та «Дослідників Біблії» в контексті пошуку відповідей на питання «Чому Рассел заперечував будь-який вплив адвентизму на формування його

особистості?». У контексті наукового пошуку встановлено, що за часів Рассела суспільство презирливо ставилося до розпорошених нащадків міллеритів, які зазнали публічної невдачі 22 жовтня 1844 р. Відповідно, коли Рассел отримував питання, чому окремі аспекти його віровчення схожі на адвентистські ідеї? Він відповідав, що його вчення немає нічого спільного з адвентизмом. Однак у своїй автобіографії Рассел визнав факт того, що вплив адвентистів на його особистісне становлення відбувся в період його духовних пошуків в юнацькі роки. Отже, є низка адвентистських положень, з якими Рассел категорично не погоджується. А саме – події при Другому приході Христа, спосіб повернення Спасителя на землю і спосіб спасіння вірних і невірних. Також, є положення, з якими він погоджувався. Наприклад, погляд на несвідомий стан померлих, очікування близького повернення Христа на землю та наголос на дослідженні біблійних пророцтв книг Даниїла за двома критеріями. По-перше, це акцент на другому приході Христа. По-друге, виконання біблійних пророцтв у контексті пророчих періодів. Водночас, у своїх схвальних відгуках про ці два аспекти адвентистського вчення він неодноразово підкреслював, що адвентисти зупинилися у своїх дослідженнях. Саме тому підсумовуємо, що релігійна ідентичність Рассела та його прибічників містить адвентистські ідеї (не ототожнювати із сучасною Церквою адвентистів сьогомого дня), які Чарлз Тейз Рассел і «Дослідники Біблії» як правило заперечували.

Ключові слова: Чарлз Тейз Рассел, «Дослідники Біблії», адвентисти, міллерити, Свідки Єгови.

Термін «Свідки Єгови» було оголошено як назву релігійної організації другим президентом Товариства Вартової башти – Джозефом Рутерфордом у 1931 р. [13, с. 151–152]. До цього часу, починаючи з 1870-х років, ця релігійна спільнота мала назву «Дослідники Біблії», згодом – «Міжнародні дослідники Біблії» [13, с. 151]. На сьогоднішній день релігійна організація Свідків Єгови є однією з найвпізнаваніших деномінацій у Східній Європі. Популярність цієї конфесії на теренах пострадянських країн зумовлена не кількістю громад або членів організації, а переважно завдяки їх активній місіонерській діяльності. У релігієзнавчій науці

Свідків Єгови відносять до нових релігійних течій, які були засновані наприкінці XIX ст. [3, с. 2–3]. Відповідно детальне дослідження історії та витоків нових релігійних течій, зокрема «Свідків Єгови» у Східній Європі, триває. Про недостатність ґрунтовних досліджень щодо історії та ідентичності Свідків Єгови та їх засновника висловився З. Кнох (2018). Він відзначив, що на сьогоднішній день «не існує серйозних наукових досліджень навіть по Расселу, засновнику і лідеру організації» [15, с. 8–9]. Також поглиблене вивчення особистості Рассела та його діяльності висвітлює поширену помилку того, що часто-густо на загальному рівні Свідків Єгови історично ідентифікують як вихідців із Церкви Адвентистів сьомого дня (1863) [9, с. 10]. Поглибленим вивченням особистості Ч. Т. Рассела та походження «Свідків Єгови» в Україні займається Роман Орловський (це є темою його дисертаційного дослідження), що висвітлено в окремих його публікаціях [19; 55; 56; 58; 61]. Щодо зв'язків Рассела з адвентизмом також є окремі публікації Р. Орловського і В. Куриляк [54; 60]. Відповідно, наше дослідження є продовженням попередніх наукових пошуків щодо вивчення релігійної ідентичності Ч. Т. Рассела. Тому у статті будуть проаналізовані погляди та ставлення Рассела до адвентизму в цілому з метою визначення рівня впливу ідей адвентистів на доктринальну систему Ч. Т. Рассела, «Міжнародних дослідників Біблії» та релігійної організації Свідків Єгови.

Питання ідентичності є критично важливим у сучасній релігійній організації Свідків Єгови. Інтернет-ресурс під назвою «Індекс публікацій Товариства «Вартова башта» за 1986–2023 рр. містить низку посилань, де Свідки Єгови характеризують себе виключно як «єдина правдива релігія» або «правдиве поклоніння» [62]. Відповідно до їхніх публікацій, вони вірять, що назва організації була дана самим Богом [6, с. 21]. Унаслідок усвідомлення та утвердження своєї релігійної ідентичності Свідки Єгови не вбачають за потрібне бути залученими до будь-якого формату співпраці з іншими деномінаціями. Як результат, «поклонники Єгови не беруть участі у жодних міжконфесійних заходах» [63, с. 19]. Більше того, у публікаціях Свідків Єгови наголошується

на особливій ідентичності засновників їхнього руху. Маємо на увазі групу «Дослідників Біблії», яку у 1870-х роках заснували Ч. Т. Рассел та його однодумці. Свідки Єгови зображають цю групу як «громаду, що була повністю відірвана від релігійних систем загальноновизнаного християнства» [5, с. 752]. Крім того, вони запевняють, що їх засновники являли собою «невелику групу осіб, що не були пов'язані з адвентистами чи жодною з релігійних сект християнського світу» [8, с. 185–186]. Ці запевнення щодо релігійної ідентичності засновників групи Дослідників Біблії, яка згодом прийняла назву «Свідки Єгови», слід завершити цитатою самих Свідків: «вони навчалися самостійно, щоб не дивитися на Біблію через сектантські окуляри» [8, с. 185–186].

Відзначимо також, що в офіційному викладі історії, виданому Свідками Єгови у 1993 р., наголошується, що Чарльз Рассел все таки користувався допомогою адвентистських служителів. Наприклад, відзначається підтримка Джонаса Венделла, Джорджа Стетсона, Нельсона Барбура та одного з колишніх лідерів міллеритського руху Джорджа Сторрса [59]. Останній, після Великого Розчарування [52; 53] в очікуванні другого приходу Христа, яке пережили міллерити в 1844 р., у наступні роки тісно підтримував зв'язки з різними адвентистськими групами [13, с. 43–47]. Зауважимо однак, що у публікаціях Свідків Єгови вплив адвентизму на переконання Рассела лишається не до кінця зрозумілим. Одні публікації Свідків стверджують, що формування поглядів групи Рассела відбулося без впливу адвентистів та інших деномінацій. Водночас інші праці Свідків Єгови вказують на контакти Рассела з представниками міллеризму й адвентизму.

Звернемо увагу на твердження іншої релігійної групи, які вважають Ч. Т. Рассела своїм засновником. Це спільнота «Дослідників Біблії», яка позиціонує себе під назвою «Пасторський Біблійний Інститут». У спеціальному номері періодичного видання, присвяченого історії свого руху, наголошувалося, що з міллеритського руху 1830-х–1844 років вийшли три напрями, які зберегли «дух цього руху». Перший – це Церква Адвентистів сьомого дня, другий – Церква Адвентистів-християн, і третій – рух «До-

слідників Біблії», який був заснований Расселом. Особливий акцент зроблено на тому, що група Рассела стала нащадком і спадкоємцем руху Міллера через адвентиста Джорджа Сторрса. Саме Сторрс заклав ключові аспекти віровчення, які згодом лягли в основу переконань «Дослідників Біблії». Як висновок, «Дослідники Біблії були єдиною гілкою, яка зберегла і зміцнила зрілу адвентистську віру Джорджа Сторрса» [43]. Також підкреслено, що Ч. Рассел займав «визначне становище» серед адвентистського середовища Сполучених Штатів у поширенні доктрини майбутнього випробування людства з можливістю отримати вічне життя в період Тисячолітнього царства. Таким чином відзначимо, що деякі групи послідовників Рассела визнавали зв'язок свого засновника з адвентизмом і стверджували, що рух «Дослідників Біблії», заснованого Расселом, був спадкоємцем міллеритського руху.

Однак ґрунтовно досліджували релігійні погляди та діяльність Рассела Ф. Зідек [50], Ч. Редекер [21], Дж. Зігмунт [51]. Також можна вирізнити тих, хто висловив власний погляд щодо релігійної ідентичності Рассела та його групи Дослідників Біблії. Можемо виокремити два погляди, які побутують серед науковців щодо ототожнення ідентичності Рассела крізь призму адвентизму та, зокрема, міллеризму. Як приклад, О. Джонсон вважає, що рух Рассела є відгалуженням міллеритського руху [14, с. 43]. Погоджується із цією точкою зору Е. Грасс [7]. Продовжує цю ідею А. Райрі, коли називає Рассела «останнім, несвоєчасним апостолом міллеризму» [44, с. 216]. Протилежну позицію має В. Шульц, засновуючись на тому, що він ретельно дослідив біографію Рассела і дійшов висновку, що «жодне з вчень Рассела не зобов'язане своїм походженням міллеризму або якому-небудь з його нащадків – адвентистських організацій» [45, с. ii]. Отже, підсумовуючи, відзначимо, що існує дві категорії дослідників. Одні стверджують, що віровчення Свідків Єгови має відчутний вплив адвентизму у розумінні ідентичності групи Рассела. Інші займають протилежну позицію щодо спроб будь-якого поєднання, ототожнення чи спадкоємності ідей міллеризму та адвентистських груп у поглядах та віровченні «Дослідників Біблії», засновником яких був Рассел.

У цій статті маємо на меті дослідити вплив адвентистських ідей на формування релігійної ідентичності засновника «Дослідників Біблії» Чарльза Тейза Рассела. Використовуючи праці Рассела та його однодумців спробуємо визначити ставлення Рассела та його прибічників до адвентизму в цілому. Цей крок допоможе визначити окремі аспекти релігійної ідентичності Рассела та «Дослідників Біблії» та, певною мірою, й історичну та релігійну ідентичність сучасної релігійної організації Свідків Єгови.

Насамперед відзначимо, що в автобіографії, автором якої є сам Рассел, представлено етапи особистісного розвитку його як релігійного лідера [24]. У контексті опису системи формування доктрин «Дослідників Біблії» зазначено, що ключовим моментом його духовного зростання стало знайомство з громадою Адвентистів, яка була розташована в місті Алегейні, передмістя Пітсбурга, штат Пенсильванія. Саме там народився і зростав Ч. Т. Рассел. У стислій формі момент свого знайомства з адвентистами Рассел описав наступним чином: «серед інших теорій я натрапив на адвентизм» [24, с. 3]. У загальних рисах описуючи вплив адвентистів на своє духовне становлення він відзначив, що: по-перше, адвентизм допоміг йому у молоді роки відновити віру в богонатхненність Біблії та усвідомити, що між усіма частинами Священного Писання існує гармонійний зв'язок [24, с. 4]; по-друге, зауважує: «хоча адвентизм не допоміг мені пізнати жодної істини, однак він дуже допоміг мені відучитися від заблуджень, і таким чином підготував мене до Істини» [24, с. 4]. Також Рассел особисто визнає вплив адвентизму на формування його поглядів: «таким чином, я визнаю свій борг перед адвентистами, а також перед іншими деномінаціями» [27, с. 95].

Проаналізуємо твердження, яке є досить поширене в апологетичній літературі різних християнських деномінацій, присвяченій аналізу історії та віровчення Свідків Єгови. Згідно з ним, на Рассела та його переконання вплинуло вчення саме Церкви Адвентистів сьомого дня. Наведемо деякі приклади. Учений-соціолог, дослідник апокаліптичних релігійних рухів А. Холден у своїх дослідженнях підкреслив, що Рассел у 1870 р. відвідав «зібрання де-

яких адвентистів сьомого дня в підвалі біля свого магазину в Аллегейні». Також він наголосив, що низку своїх доктрин Рассел сформував «безперечно під впливом адвентистів сьомого дня» [10, с. 18]. У книзі, опублікованій видавництвом Коптської православної церкви під авторством Папи і Патріарха Олександрійського Шенуда III, відзначено, що на формування поглядів Рассела «вплинуло вчення аріан і адвентистів сьомого дня, а також ідеї деяких атеїстів» [20, с. 8]. Навіть у періодичному виданні для пасторів «Ministry» Церкви Адвентистів сьомого дня міститься твердження, що Рассел відвідав «євангелізаційне служіння адвентистів сьомого дня» [4].

Професор систематичного богослов'я реформатської церкви Ентоні Хоекема є більш обережний у висновках. На його думку, на Рассела вплинула спільнота, яка належала до Церкви АСД або ж до іншої групи адвентистів, які «дотримувалися доктрин, подібних до вчення адвентистів сьомого дня» [9, с. 10]. У цьому контексті відзначимо також досить яскраві твердження, що безпосередній вплив на Рассела мали праці Еллен Уайт, однієї зі співзасновників Церкви АСД. Так, теолог реформатської церкви Ван Баален був настільки переконаний у цій думці, що здивовано запитав: «Цікаво, чому Ч. Т. Рассел так не хотів визнавати свої джерела, коли його система помилок так явно виявляє сліди місіс Еллен Уайт?» [47, с. 166]. Також баптистський євангеліст Джек МакАртур стверджував, що «Праці місіс Еллен Уайт, яка була відповідальна за адвентизм сьомого дня, зачарували Рассела» [17, с. 34].

Щодо таких заяв відзначимо, що цей погляд виник внаслідок ототожнення понять «адвентизм» виключно із Церквою АСД, хоча у США в другій половині XIX ст. насправді існувало кілька адвентистських спільнот. У 1870-ті роки Чарльз Рассел мав контакти та співпрацю з представниками релігійних груп, яких можна охарактеризувати як «Адвентистів першого дня» [57]. Найбільшою мірою серед цих спільнот Рассел мав спілкування зі служителями Церкви Адвентистів-християн (Advent Christian Church) [13, с. 43–45; 48]. Водночас, не існує жодних свідчень спілкування Рассела з пред-

ставниками Церкви АСД на етапі становлення його як релігійного діяча та формування його доктринальної системи [45, с. 139].

Отже, розглянемо безпосередньо ставлення Рассела до адвентизму, і чи вважав він себе та своїх послідовників якоюсь мірою адвентистами, чи вихідцями з адвентизму. У 1911 р. Расселу, який на той час вже став досить відомою постаттю в американському релігійному просторі, поставили пряме запитання: «Чи ви колись належали до церкви адвентистів?» [49, с. 607]. Питання було поставлене, оскільки в американському суспільстві існували певні припущення щодо цієї теми. Дехто стверджував, що Рассел насправді був членом адвентистської церкви, однак він залишив цю деномінацію. Відповідно, Рассел дав відповідь: «Я ніколи не належав до жодної церкви, крім церкви Господа та конгрегаціоналістів» [49, с. 607]. Таким чином, Рассел у 1911 р. згадує лише своє членство у церкві Конгрегаціоналістів у період його юнацтва [54]. Також у відповіді на задане питання він розповідає про свій нетривалий період сумнівів у християнській вірі, хоча він не відкидав віри в існування Бога, але водночас не визнавав Біблію і сумнівався у спасительному значенні жертви Христа. Ці та інші факти він описує у своїй автобіографії [24].

Однак щодо свого шляху відновлення довіри до Біблії Рассел підкреслює, що лише «завдяки Божому провидінню я прийшов, щоб побачити ясніше світло на Божественне Слово» [49, с. 607]. У своїй відповіді він не згадує, що одним з ключових моментів цього періоду його життя було знайомство та спілкування з представниками адвентизму. Він зауважив: «Я ніколи не був адвентистом – за винятком того, що я вірю у пришествя нашого Господа – дуже радий вірити, що наш Господь знову прийде, щоб прийняти церкву до себе» [49, с. 607]. Формально, ці слова відповідають дійсності, оскільки він насправді офіційно не був членом жодної адвентистської спільноти [51, с. 200]. Однак цю відповідь Рассела не можна вважати повною, оскільки він замовчує вагомую роль впливу представників адвентизму у період його духовного становлення. Завершив свою відповідь на питання щодо належності до адвентизму Рассел словами: «я ніколи не вірив у те, що світ згорить, або щось

таке, що становить особливі риси адвентистської віри» [49, с. 607]. Ця відповідь конкретизує несприйняття адвентизму Расселом у цілому. Надалі, звернемо детальнішу увагу на ставлення Рассела до «особливих рис адвентистської віри», які він категорично не сприймає.

1. *Знищення землі буквальним вогнем.* Рассел наголошує, що «наші друзі другі адвентисти... очікують спалення світу у найближчий час» [38, с. 83]. Це відбудеться дуже скоро, при другому приході Христа, коли земля буде спалена буквальним вогнем [26, с. 154]. Також він зауважує, що подібний погляд сповідують більшість традиційних християнських конфесій, однак останні відносять цю подію до віддаленого майбутнього. Рассел не погоджується із цією ідеєю. Він стверджує, що «наш світ ніколи не буде спалений, крім як у непрямому, символічному сенсі» [40, с. 365–366]. Він наголошує: не на буквальному, а на символічному вогні, великій анархії, яка охопить політичну, релігійну та соціальну сфери людського буття. Також він згадує про один випадок, коли адвентисти висміювали його інтерпретацію, згідно з якою він очікував повернення євреїв у Палестину, що здійсниться в майбутньому через кілька десятиліть. Адвентисти запевняли ж, що набагато раніше за це передбачення Рассела відбудеться повернення Христа і вся земля вже буде перетворена на попіл [46, с. 284].

У цьому контексті можна пригадати випадок, коли автор одного листа, дописувач у журналі «Вартова Башта», написав, що дасть почитати перший том Рассела із серії «Світанок Тисячоліття» своїм сусідам, які були адвентистами, оскільки він помітив, що автор «перевернув те вчення про вогонь і лють у стилі настільки вичерпному, наскільки це було логічним» [11]. Також Рассел досить детально описує погляд адвентистів, щодо спалення землі під час другого приходу Христа. Оскільки біблійні образи настання Дня Господнього, дня Суду є такими вражаючими, що ґрунтуючись на них адвентисти побудували теорію про те, що земля згорить вщент і знадобиться тисячу років, щоб їй охолонути. І тільки наприкінці тисячі років Христос разом із Церквою, повернеться на землю для того, щоб із попелу зробити рай [1, с. 58]. Натомість Рассел був пе-

реконаний, що земля ніколи не буде знищена, оскільки «земля віковічно стоїть», аргументуючи цю позицію біблійними віршами про те що: «по всі дні землі... холоднеча та спека, і літо й зима, і день та ніч не припиняться!» (Буття 8:22; Екклезіяст 1:4). Також він, посилаючись на слова Ісаї 45:18, твердить, що земля ніколи і у жодному разі не залишиться без мешканців [26, с. 352].

2. *Мета проповіді есхатологічної звістки як загрозливий заклик до покаяння нечестивих.* Проповідь адвентистів про есхатологічні події описує настання великих природних катаклізмів, «конвульсії природи», які супроводжуватимуть другий прихід Христа, руйнування матерії, знищення більшої частини людства та перетворення землі на попіл. Це страхітливе послання адвентистів Рассел порівнює із загрозливим батогом, який має на меті пробудити нечестивих людей до покаяння та пошуку захисту і спасіння в Господі. Натомість Рассел наголошує, що його вістка про есхатологічні події та майбутні катаклізми, які торкнуться не буквальної землі та природи, а всіх сфер існуючого суспільного ладу, спрямовані саме до віруючих, щоб вони пробудилися і усвідомили пророчий час, у якому вони живуть. Щоб це пробудження змотивувало віруючих ревно служити Богові [26, с. 352].

3. *Зміна земного ландшафту.* Адвентисти вважають, що при приході Христа у Царстві Божому відновленню (первозданному стану природи, який був у раю) підлягатиме навколишнє середовище, зокрема пагорби, скелі та дерева. Тоді кардинально зміниться земний ландшафт, як наслідок – високі гори зрівняються із землею. І наводять у свою підтримку слова біблійного уривку: «Хай підійметься всяка долина, і хай знизиться всяка гора та підгірок, і хай стане круте за рівнину, а пасма гірські за долину!» (Ісаїя 40:4). Однак Рассел вважає, що ці слова не потрібно тлумачити буквально. На його переконання, «гори» представляють царства, а «долини» – поневолені верстви суспільства. І весь текст має на увазі вирівнювання соціального устрою населення землі під час Тисячоліття [26, с. 161; 36, с. 92].

4. *Другий прихід Христа – це кінець надії на спасіння для непередбачених, а майбутнього випробувального терміна вже не*

буде. Рассел вважає оманливим погляд адвентистів щодо другого приходу Христа [52], згідно з яким ця подія стане «роковою тріщиною» для мешканців світу. Від того часу буде чітко визначено дві групи людей: ті, хто духовно були пильними і готовими до повернення Христа, увійдуть у число спасених, водночас ті, хто до того часу не стали посвяченими Богові, вже ніколи не матимуть жодної надії на спасіння [39, с. 101]. На противагу цьому, Рассел дає надію на спасіння для усіх мешканців землі в період Тисячоліття. Саме тоді, під час майбутнього випробувального терміну, кожній людині буде дана можливість вибрати вічне життя, або вічну смерть. І саме це питання було однією з частих дискусій одноподумців Рассела з адвентистами [12]. На відміну від адвентистів, які розглядають поняття Божого суду як засудження на другу смерть, Рассел вбачає в ньому випробування людства з можливістю отримати вічне життя [25, с. 32].

5. *Тисячолітнє царство і час воскресіння померлих.* Адвентисти вірять, що воскресіння тих, хто не братиме участь у Першому воскресінні святих, не відбудеться доти, доки не скінчиться тисяча років. Йдеться про нечестивих та тих, хто помер у незнанні про Божий план спасіння. На думку адвентистів, вони воскреснуть наприкінці тисячолітнього віку тільки для того, щоб отримати вирок – вічне знищення. Рассел, своєю чергою, вважає, що нечестиві люди та ті, хто помер у незнанні, також воскреснуть під час цього періоду Тисячоліття. Ці воскреслі також матимуть можливість рухатись до досконалості, пізнання Божого характеру та підкорення його законам. У результаті це допоможе отримати примирення з Богом через жертву Ісуса Христа [25, с. 351].

6. *Людські тіла на небесах будуть фізичні.* Адвентисти вважають, що на небесах у вічності в Божій присутності перебуватимуть спасенні з матеріальною людською природою. «Дослідники Біблії», своєю чергою, переконані, що вони матимуть у воскресінні саме невидиму для фізичних очей прославлену духовну природу [42, с. 108].

7. *Другий Прихід матиме видимий характер.* Рассел відзначає, що адвентисти вірять у те, що другий прихід Христа з великою

славою може відбутися будь-якої миті. Ця подія буде видимою та чутною для всіх. Такий погляд Рассел називає «екстравагантним, нерозумним, нелогічним та небіблійним» [16, с. 47; 35, с. 260]. Водночас він зазначає, що подібно до адвентистів, він вважає, що під час другого приходу Христос буде особисто присутній. Однак, на його думку, Христос не буде видимий для людських очей і не помітний для інших органів чуття. Час повернення Христа можна буде розпізнати тільки через дослідження біблійних пророцтв, а те, що Христос вже повернувся, поступово свідчитимуть чітко визначені ознаки, які відбуватимуться у той час всередині суспільного ладу.

8. *Ставлення до створення церковних організацій та деномінаційних назв.* Ще одне несприйняття адвентизму він убачав безпосередньо у тому, що вони створювали власні церковні організації. Рассел вважав поділ християнського світу на деномінації невідповідним Божому наміру та свідченням великої міри світського способу мислення серед християн. Також він не сприймав будь-якої небіблійної назви, яку мала християнська спільнота. У своїй діяльності Рассел не мав на меті створення окремої церковної організації та виступав проти того, щоб спільнота його однодумців взяла якусь деномінаційну назву. Він схилився до біблійної назви «Екклезія», що означає Церкву Христа [34, с. 80–83].

Однією з ознак духовного життя та духовної свободи Рассел вважав відокремлення себе від «сектантських назв», а також від будь-яких «сектантських інституцій» [34, с. 83]. «Ми не лише засуджуємо прийняття будь-якої людської назви, але ми засуджуємо будь-яку назву, яка є або може стати сектантською чи розділяючою, що таким чином відокремлює деяких людей Господа від усіх інших, які належать йому» [34, с. 83].

Саме тому Рассел наголошує, що його однодумців можуть називати баптистами, оскільки вони приймають істинність водного хрещення шляхом повного занурення, кальвіністами – бо вони вірять, що церква складається з вибраних Богом осіб, чи адвентистами – оскільки вони вірять, що «небеса прийняли Ісуса лише до часу повернення всього» [29]. Однак вони не сприймають жодної

назви людського походження, що лише одне ім'я для них варте уваги – це ім'я Ісуса Христа. «Ми називаємо себе просто християнами, і не споруджуємо паркану, щоб відокремити від нас будького, хто вірить у наріжний камінь нашої будівлі, згаданий Павлом: «Що Христос помер за наші гріхи, за Писанням»; і ті, для кого це недостатньо, не мають права називатися християнином» [29]. Такими чином, Рассел був згодний на те, щоб називатися «адвентистом» тільки у загальному значенні, як той, хто має надію на другий прихід Христа.

Конкретно щодо різноманітних адвентистських деномінацій, що були утворені після Великого Розчарування (1844) [52] і пережити ганьбу від суспільства щодо несправджених передбачень про повернення Христа Рассел, висловився наступним чином: «Розширивши свої ряди і намагаючись уникати ганьби, деякі з них створили ще одну систему, сформулювали віровчення і прийняли іншу сектантську назву, іменуючи себе «Другими Адвентистами» [32, с. 120]. Далі він наголосив, що адвентисти з того часу перестали шукати глибшого пізнання у дослідженні істини, а зупинилися на досягнутому рівні розуміння. Водночас Рассел підмітив, що деякі з адвентистських груп не лише зупинилися у дослідженнях, а й «впали у ще безглуздіші помилки» [32, с. 120]. Також у 1896 р. він нарікав на розділення у християнському світі. Твердив, що те чи інше віросповідання поділено на чималу кількість угруповань. Щодо адвентистів він зазначив: «люди, які спеціально стверджують, що шукають Господа, і які прийняли назву «адвентисти», поділяються на півдюжини сект, кожна зі своїми деномінаційними організаціями» [31, с. 275]. Як наслідок, проблема того, що адвентисти очікують скорого знищення землі буквальним вогнем та віра в те, що при другому приході Христа спасеться тільки невеличка група святих, а всі інші мільйони мешканців землі будуть приречені на знищення і не матимуть жодного шансу на спасіння, побудила Рассела всіма силами відмежовуватися від цих релігійних спільнот.

Також наведемо як приклад статтю Рассела за 1883 р. [22], у якій він описав погляди на другий прихід Христа, які побутували у

християнстві. Він виокремив три групи, назвавши їх наступним чином: 1. Адвентисти; 2. Преміллєнаристи; 3. Постміллєранисти. Рассел описує та аналізує кожен погляд на есхатологію, відзначає позитивні і негативні аспекти. Досить важливим у контексті його ставлення до есхатологічних ідей адвентизму у цій статті є наступний момент: хоча Рассел переконаний, що другий прихід Христа передує тисячолітньому царству, однак він критикує протилежний цій думці третій погляд, постміллєнаризм, досить помірковано. Водночас, щодо поглядів адвентистів він не підбирає слів. Есхатологічні очікування адвентистів він описує як «найбрутальніші і найдалші від істини, за винятком одного пункту – стану людини після смерті» [22].

Таким чином, Рассел неодноразово наголошував на своєму несприйнятті есхатологічних поглядів адвентистів. Водночас, він відзначив, що його спільність з адвентизмом полягає у вірі в несвідомий стан померлих, погляд, який не був поширений у християнському світі. Маючи значну кількість аргументів незгоди з адвентизмом, є одна сфера досліджень, в якій Рассел не тільки погоджується з цим віровченням, а й наголошує, що цей погляд він запозичив саме від них. Ця сфера досліджень стосується тлумачення апокаліптичних книг Біблії, передусім книги Даниїла та Об'явлення.

Рассел підкреслює, що завдяки адвентизму він краще почав розуміти біблійні пророцтва. Він наголошує, що «різні пророцтва, якими ми користуємося, використовувалися адвентистами для різних цілей» [28]. Особливу увагу Рассел приділяє пророчим періодам, у вирахуванні яких він користується принципом запозиченням у адвентистів – «кожен символічний день представляє рік» [33, с. 65]. Приведемо приклади цих часових періодів, коли Рассел стверджує, що: «1260 днів, що закінчуються у 1799 р., 1290 днів, що закінчуються у 1829 р., та 1335 днів, що закінчуються у 1874 р.» [35, с. 269]. І далі відзначає: «Наші друзі, відомі як «другі адвентисти», зазвичай використовували ці «дні Даниїла», і одного разу застосовували їх так само, як ми тут» [35, с. 269].

Однак далі він продовжує, що після вирахування пророчої дати 1874 р. [57] адвентисти відмовилися досліджувати пророчі періоди, оскільки події, на які вони очікували, не справдилися. Після дати 1874 р. адвентисти не бачили можливості пролонгувати ці періоди книги Даниїла на майбутнє. І далі пояснює, що «помилка не в днях і не в їх застосуванні..; але в хибних очікуваннях» [35, с. 269]. Рассел у цьому контексті не піддає адвентистів нищівній критиці, а навпаки, твердить, що їм «глибоко симпатизує» (have great sympathy) [33, с. 29].

На переконання Рассела, адвентисти, вираховуючи пророчі дати, помилилися в очікуванні подій, які супроводжуватимуть другий прихід Христа. Він відзначає, що «нашим друзям адвентистам не вдалось розпізнати ні способу, ні цілі повернення Господа» [33, с. 29]. По-перше, адвентисти очікували побачити його появу своїми природними очима, оскільки вважали, що як він вознісся на небо і так повернеться у видимому фізичному тілі «та з голгофськими шрами» [35, с. 269]. На думку Рассела, Ісус воскрес і вознісся у прославленому, нематеріальному, духовному тілі, і тому воно невидиме для людських очей. Тому й повернення його не варто було очікувати видимим способом. По-друге, адвентисти вважали, що метою приходу Христа було зібрати вибраних, а решту людства знищити та спалити весь світ. Таким чином, щодо очікувань деякими адвентистами другого приходу Христа у 1874 р. [57], Рассел охарактеризував як «шукати *неправильну річ у потрібний час*» (looking for the *wrong thing at the right time*) (курсив Рассела) [33, с. 31]. І згодом Рассел повторив свою думку: «застосування деяких пророцтв часу, які адвентисти відкинули як невдачу, не були невдачею, а були правильним» [33, с. 32]. Він жалкував, що адвентисти не розпізнали, що Христос насправді з того року вже був присутній як могутня духовна істота. «У них (адвентистів) не відкрилися «очі їхнього розуміння», інакше вони могли б усвідомити, що ті пророчі періоди виконалися і настав період «жнив» – «день Господній» [37].

Однак Рассел зауважує, що проповідування виконання пророчих періодів та страхітливі події, які очікуватимуть невірних

людей, насправді натрапляли на байдужість до цієї вістки більшості навколишнього суспільства. У той час самих адвентистів називали «нерозумними ентузіастами». Ще більшій зневазі зазнавали ці проповідники, коли їхні передвіщення дат щоразу не збувалися. А з чим більшою кількістю несправджених передбачень стикалося суспільство, тим більшою мірою це як наслідок призводило до загального упередженого ставлення до цієї теми. Тож, просто звичайний наголос щодо важливості дослідження названого в Біблії пророчого часу навіть серед багатьох членів християнських деномінацій США викликав скептичну посмішку або навіть неприховане презирство [33, с. 29–30].

Цікавим маркером ідентичності Рассела стала його участь у заході під назвою «Пітсбурзька пророча конференція», яка відбулася у 1895 р. [30, с. 227]. Тут зібралися представники різних конфесій (здебільшого традиційних протестантських деномінацій США) для розгляду теми щодо тлумачення біблійних пророцтв. Рассел, описуючи своє ставлення до адвентистів і до представників інших конфесій, висловив власний погляд щодо цієї конференції. Він стверджує, що цей захід не може називатися «пророчим», також не може вважатися «конференцією». Більше того, останнє слово він вважає недоречним, оскільки там він не помітив ні обговорення, ні діалогу з іншими поглядами та думками. Щодо поняття «пророча», він зауважив, що майже жоден з учасників конференції не звертав уваги на пророчі слова апостола Петра в книзі Дії Апостолів 3:19-21, які для Рассела були край важливими.

Водночас, він порівнював погляди учасників конференції з поглядами адвентистів. Рассел зауважив, що теологи традиційних протестантських конфесій погоджуються з адвентистами щодо способу другого приходу Христа, однак, на відміну від них, повністю не згодні з інтерпретацією пророчих числових періодів книги Даниїла та ігнорують їхню актуальність. Рассел вважає таке ігнорування пророчих періодів тим, що адвентисти, запламували себе хибними тлумаченнями цих пророцтв. Рассел, своєю чергою, заявив, що його переконання дуже відрізняється від погляду адвентистів щодо способу другого приходу Христа, однак він прихильно

ставиться до дослідження ними пророчих періодів книги Даниїла [30, с. 227].

Однодумець Рассела Дж. Адамсон, описуючи книгу Рассела «Надійшов час» [33], яка значною мірою містить тлумачення пророцтв книги Даниїла, припускає, що серед її потенційних читачів можуть бути «усі класи адвентистів» [18]. Оскільки адвентистський рух є нащадком руху міллеритів 1830–1844 років [52], який особливо наголошував на дослідженні пророчих періодів та очікуванні близького повернення Христа, то Рассел високо його оцінював. Він навіть надавав йому пророчого значення у якості частини виконання євангельської притчі «Про десять дів» та як передвісника руху з очікування другого приходу Христа у 1874 р. [41, с. 313–314]. «Хоча ми не є ні «міллеритами», ні «адвентистами», проте ми віримо, що значна частина цієї притчі виповнилася в 1843 і 1844 роках, коли Вільям Міллер та інші з Біблією в руках та з вірою пішли за її твердженнями, чекаючи Ісуса на той час» [23]. Також один з однодумців Рассела, К. Фаулер, убачав у біблійній історії про пророка Іллію, а саме – його перше пробудження від сну (2 Царів 19:5), прообраз появи міллеритського руху через його наголос на очікуванні другого приходу Христа та розумінні біблійних пророцтв [2].

Отже, Рассел та його рух визнають, що у Біблії передвіщена поява міллеритського руху, однак при цьому наголошують, що «ми не другі адвентисти, і ці люди ні в якому сенсі чи мірі не визнають нас чи наші вчення... але ми справді віримо, що рух, який досяг кульмінації в 1844 р., був певною мірою спровокований Всемогутнім, і що він мав значний вплив, сприятливий для істини» [25, с. 36].

Коли Рассел публічно представляв своє розуміння Божого плану і висловлювався щодо другого приходу Христа, він зупинявся в описанні та намагався подати твердження: «Я не адвентист – ні другий адвентист, ні адвентист сьомого дня» [26, с. 152]. Він прямо визнавав, що питання його належності чи не належності до адвентизму є обґрунтованим значним упередженням у суспільстві [26, с. 152]. Також він наполегливо акцентував: «не зараховуйте

нас до адвентистів з усіма особливостями адвентизму» [26, с. 152]. Через невинуваті очікування міллітеритів суспільство, особливо у XIX ст. у США, негативно ставилось до адвентистів. Тому належність до адвентизму там не сприймалася і більшість релігійних діячів намагалася публічно відхреститися від адвентизму в цілому.

Саме тому Рассел наголошує, що «сьогодні, коли згадується про пророчий час або про щось, що стосується другого пришествя Господа, багато хто вигукує: «Адвентист!». І він порівнював такі настрої зі скептичними словами Нафанаїла (Івана 1:46), де виріс Ісус: «“Чи може бути щось хороше з Назарету?”». Рассел докладає у слова скептиків висловлювання: «Чи може бути щось хороше з адвентизму?» [33, с. 29–30; 32, с. 86]. Водночас, Рассел не згодний з такими скептичними оцінками, оскільки ті, хто відкидає важливість дослідження пророчих періодів, «відкидають без роздумів свідчення Господа, апостолів і пророків» [32, с. 86]. Ось тут Рассел зауважує, що він сам та його однодумці, описані як «покірні, святі, мудрі в Божих очах, хоч і безумні в оцінці світу, не поділяють такої позиції» цих скептиків. Рассел наголошує, що міллітеритський рух і адвентизм загалом став «початком *правильного* розуміння видінь Даниїла» (курсив Рассела) [32, с. 86].

У суспільстві ідентичність Адвентизму поєднувалася з двома моментами: очікування повернення Ісуса Христа та вирахування пророчого часу апокаліптичних біблійних книг. Саме ці аспекти Рассел справді запозичив з адвентизму. Однак він не визнавав низки моментів, які були також частиною адвентизму, зокрема мілліеризму. А саме – спалення землі, спасіння тільки невеликої групи святих, тоді як мільярди інших людей загинуть. Ці два моменти можна вважати його основними розходженнями з адвентистами. Саме тому він намагався замовчувати свою ідентичність з адвентизмом і всіляко намагався відсторонитися від нього, хоча, повторимо, він вважав достойним саме розуміння пророцтв адвентистами як важливого аспекту правильного розуміння Божого плану для людства.

Доходячи висновків щодо ідентичності Рассела констатуємо, що визнання фактичного впливу адвентизму на погляди Рассела та

його прибічників є складним питанням для самого Рассела. З одного боку, Рассел визнає, що ключовим моментом його духовного становлення було знайомство зі вченням адвентизму, а з іншого – він неодноразово публічно відхрещувався від поглядів адвентистів, до яких у той час зневажливо ставилося суспільство. На противагу поширеній думці, на формування релігійних поглядів Рассела жодним чином не вплинули представники Церкви Адвентистів сьомого дня чи твори Еллен Уайт. Натомість Рассел мав контакти з іншими адвентистськими групами, зокрема зі служителями Церкви Адвентистів-християн, крім того Рассел не був членом жодної адвентистської спільноти.

Якщо говорити про віровчення «Дослідників Біблії», то Рассел не був згодний з адвентизмом у таких моментах: подіях при другому приході Христа, а саме – спалення землі буквально вогнем; способі другого приходу Христа, те що він буде видимий для людських очей; у тому, що мільйони людей, які не належатимуть до числа святих, будуть знищені при поверненні Христа; про те, що другий прихід Христа стане «роковою тріщиною» для мешканців світу, а ті люди, які не були готові зустріти цю подію, не матимуть більше жодної надії на спасіння. Саме через есхатологічні погляди адвентистів Рассел не вважав за потрібне ототожнювати себе з ними. У контексті організаційних питань деномінації він вважав, що назва «адвентисти» не є біблійною. Адвентисти утворили власні деномінації, і були поділені на кілька окремих спільнот. А це, на його думку, засвідчувало, що адвентисти прагнули не до єдності, а до розділень.

Однак, Ч. Т. Рассел також підкреслював, у чому його погляди збігаються з адвентизмом, а саме: погляд на несвідомий стан померлих, очікування близького повернення Христа, наголос на дослідженні біблійних пророцтв, особливо числових пророчих періодів книги Даниїла. За часів Рассела американське суспільство ототожнювало адвентизм за двома пунктами: 1) проповідь про близький другий прихід Христа; 2) звернення уваги на виконання біблійних пророцтв та пророчі періоди. І хоча Рассел у деяких доктринальних аспектах свого віровчення не мав спільності з адвен-

тизмом, однак саме у цих пунктах його погляди були ідентичні адвентизму. Саме із цієї причини він часто отримував питання щодо свого ставлення до адвентизму та намагався, роз'яснюючи свою позицію, постійно відмежовуватися від усього адвентистського.

ЛІТЕРАТУРА

1. A Series of Articles written by Pastor Charles Taze Russell for the Overland Monthly. 448 p. URL: <https://htdb.space/MISC/Overland.htm>
2. An Interesting Letter. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1908. Vol. 29, № 14. P. 223.
3. Arweck E. Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions. London and New York : Routledge, 2006. 446 p.
4. Coon R. W. Watch Tower's Debt to Seventh-day Adventism: A Fascinating Footnote to History. *The Ministry, International Journal for Pastors*. 1969. № 10. P. 35–36.
5. Fighters Against God Losing the Battle. *The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom*. 1977. Vol. 98, № 24. P. 748–754.
6. God's Judgments Must Be Declared. *The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom*. 1988. Vol. 109, № 7. P. 18–23.
7. Gruss E. C. Russell's Bible Students Movement – A Millerite Offshoot. *Jehovah's Witnesses: Their Claims, Doctrinal Changes, and Prophetic Speculation: what Does the Record Show?* Newhall, California, 2001. P. 24–40.
8. Here Is the Bridegroom!. *God's Kingdom of a Thousand Years Has Approached*. 1973. P. 183–211.
9. Hoekema A. A. Jehovah's Witnesses. Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. 147 p.
10. Holden A. Jehovah's Witnesses. Portrait of a contemporary religious movement. London and New York : Routledge, 2002. 206 p.
11. Interesting Letters. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1900. Vol. 21, № 5. P. 80.
12. Interesting Letters. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1903. Vol. 24, № 23. P. 446–447.
13. Jehovah's Witnesses: proclaimers of God's kingdom. Brooklyn, N.Y. : Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1993. 750 p.
14. Jonsson C. O. The Gentile Times Reconsidered. 4th ed. Atlanta : Commentary Press, 2004. 559 p.

15. Knox Z. Jehovah's Witnesses and the Secular World. From the 1870s to the Present. London : Palgrave Macmillan, 2018. 316 p.
16. Letters of Interest. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1902. Vol. 23, № 3. P. 46–47.
17. MacArthur J. The Major Cults: A biblical analysis of Mormonism and Jehovah's Witnesses. Eugene, Oregon : Voice of Calvary, 1978. 53 p.
18. Millennial Dawn. Vol. II. «The Time is at Hand». *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1889. Vol. 10, № 4. P. 1.
19. Orlovskiy R. Religious Views of Charles Taze Russell and their Reflection in the Teachings of Jehovah's Witnesses. *The Scientific Quarterly Journal «Eminak»*. 2021. № 4(36). P. 123–135. URL: [https://doi.org/10.33782/eminak2021.4\(36\).561](https://doi.org/10.33782/eminak2021.4(36).561)
20. Pope Shenouda III. The Heresy of Jehovah's Witnesses. Baramous Monastery Press, 1997. 41 p.
21. Redeker C. F. Pastor C. T. Russell : Messenger of Millennial Hope, Distinguished Founder of the Bible Students and His Legacy. Temple City, CA : Pastoral Bible Institute, 2006. 456 p.
22. Russell C. T. A Harmonious View. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1883. Vol. 4, № 9. P. 5.
23. Russell C. T. And the door was shut. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1881. Vol. 3, № 4. P. 3–4.
24. Russell C. T. Harvest Gathering and Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1890. Vol. 11, № 6. P. 3–7.
25. Russell C. T. Harvest Gleanings in Three Volumes / arr. by by Chicago Bible Students Book Republishing Committee. Chicago : by Chicago Bible Students Book Republishing Committee. Vol. 2 : Newspaper Sermons. 865 p.
26. Russell C. T. Harvest Gleanings in Three Volumes / arr. by Chicago Bible Students Book Republishing Committee. Chicago : Chicago Bible Students Book Republishing Committee. Vol. 3. 889 p.
27. Russell C. T. Harvest Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence (Extra Edition)*. 1894. Vol. 15, № 8. P. 89–119.
28. Russell C. T. Knowledge and Faith Regarding Chronology. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1907. Vol. 28, № 19. P. 294–296.
29. Russell C. T. Our Name. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1884. Vol. 5, no. 7. P. 2.
30. Russell C. T. Pittsburg Prophetic Conference. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1895. Vol. 16, № 19. P. 227–229.

31. Russell C. T. Splitting Things Fine. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1896. Vol. 17, № 22. P. 275–276.
32. Russell C. T. Studies in the Scriptures. Brooklyn : International Bible Students Association, 1923. Vol. 3 : Thy Kingdom Come. 380 p.
33. Russell C. T. Studies in the Scriptures. Brooklyn : International Bible Students Association, 1923. Vol. 2 : The Time Is at Hand. 366 p.
34. Russell C. T. Studies in the Scriptures. Brooklyn : International Bible Students Association, 1923. Vol. 6 : The New Creation. 729 p.
35. Russell C. T. The Parousia of our Lord Jesus and His Subsequent Apokalupsis and Epiphania at His Second Advent. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1898. Vol. 19, № 17–18. P. 259–278.
36. Russell C. T. The Resurrection of the Just and of the Unjust. *The Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1912. Vol. 33, № 6. P. 91–93.
37. Russell C. T. The Year 1881. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1881. Vol. 2, № 11. P. 5–6.
38. Russell C. T. Truth «Wounded in the House of its Friends». *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1902. Vol. 23, № 6. P. 83–84.
39. Russell C. T. Which day is Sabbath? *The Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1912. Vol. 33, № 6. P. 100–102.
40. Russell C. T. Will the Earth be burned? *The Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1913. Vol. 34, № 23. P. 365–366.
41. Russell C. T. Wise and Foolish Virgins. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1906. Vol. 27, № 19. P. 313–314.
42. Russell C. T. Your Labor is Not in Vain. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1903. Vol. 24, № 7. P. 106–111.
43. Ryba C. The Midnight Cry. *The Herald of Christ's Kingdom*. 2014. Special History Issue. P. 9–15. URL: <https://herald-magazine.com/2014/07/11/special-history-issue>
44. Ryrle A. Protestants: The Faith That Made the Modern World. New York : Viking, 2017. 464 p.
45. Schulz B. W. A Separate Identity: Organizational Identity Among Readers of Zion's Watch Tower : 1870–1887. Flutering Wings Press, 2014. Vol. 1. 376 p.
46. The Second Zionist Congress. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. 1898. Vol. 19, № 19. P. 284–285.
47. Van Baalen J. K. The Chaos of Cults: a Study in Present-Day Isms. 6th ed. Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans Publishing Company, 1947. 280 p.

48. We are Advent Christian. *Advent Christian General Conference*. URL: <https://acgc.us/about>
49. What Pastor Russell Said: Charles Russell Answers Hundreds of Questions Regarding His Faith / ed. by L. Jones. Chicago, 1917. 854 p.
50. Zydek F. Charles Taze Russell: Jego życie i czasy. Człowiek, Millennium i posłannictwo. Białogard : Straż, 2016. 459 p.
51. Zygmunt J. F. Jehovah's Witnesses: A Study of Symbolic and Structural Elements in the Development and Institutionalization of a Sectarian Movement : PhD dissertation. Chicago, 1967. 978 p.
52. Куриляк В. Концептуальний огляд есхатологічних ідей церкви адвентистів сьомого дня. *Грані*. 2021. Т. 24, № 6. С. 34–42. URL: <https://doi.org/10.15421/172157>
53. Куриляк В. В., Овчар М. Феномен другого великого пробудження протестантизму в Сполучених Штатах Америки (період 1830-х по 1850-ті роки). *Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. 2022. № 50. С. 25–31. URL: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/50-4>
54. Куриляк В., Орловський Р. Дитинство та юність Чарльза Тейза Рассела – засновника Товариства Вартової Башти. *Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Історичні науки*. 2022. Т. 33, № 4. С. 196–203. URL: <https://doi.org/10.32782/2663-5984/2022/4.31>
55. Орловський Р. Рух міллеритів та постать його засновника у працях Чарльза Тейза Рассела. *Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. 2022. № 50. С. 56–61. URL: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/50-7>
56. Орловський Р. Часові аспекти віровчення Свідків Єгови: витоки та трансформація. *Філософсько-релігієзнавчі студії «Графе»*. 2022. № 3. С. 16–23.
57. Орловський Р. В. «Адвентисти першого дня» та очікування другого приходу Христа у 1850–1870-х рр. *Антикризовий розвиток соціальних та економічних процесів в умовах глобалізації*: Матеріали XVIII міжнар. науково-практ. конф., м. Буча, 17 травня 2023 р. Буча, 2023. С. 114–116.
58. Орловський Р. В. «Фото-драма сотворення» Чарльза Тейза Рассела як великий кінематографічний твір Товариства Вартової Башти. *Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного*

університету імені Івана Франка. 2022. Т. 58, № 2. С. 14–19. URL: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/58-2-2>

59. Орловський Р. В. Громадська та релігійна діяльність Джорджа Сторрса. «Наукова весна» 2023 : матеріали XIII Міжнар. науково-техн. конф. студентів, аспірантів та молодих вчен., м. Дніпро, 3 березня 2023 р. Дніпро, 2023. С. 252–254.

60. Орловський Р. В. Становлення та розвиток теологічних доктрин Церкви Адвентистів сьомого дня. *Історія Церкви Адвентистів сьомого дня в Україні*: У 3-х т. / ред.: В. В. Куриляк, М. П. Костюк, В. А. Шевчук. Київ, 2021. Т. 1 : Адвентисти сьомого дня: від локальної групи до всесвітнього руху. С. 52–99.

61. Орловський Р. В., Филиппчук С. В. Хронологічний огляд опублікованих праць Чарльза Тейза Рассела. *Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. 2022. Т. 2, № 57. С. 40–49. URL: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/57-2-6>

62. Свідки Єгови. *Індекс публікацій Товариства «Вартова башта» 1986–2023*. URL: <https://wol.jw.org/uk/wol/d/r15/lp-k/1200273077>

63. Цікаві думки з книги Ездри. *Вартова башта оголошує Царство Єгови*. 2006. Т. 127, № 2. С. 17–20.

REFERENCES

A Series of Articles written by Pastor Charles Taze Russell for the Overland Monthly. (n. d.). Retrieved from <https://htdb.space/MISC/Overland.htm>

An Interesting Letter. (1908). *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 29(14), 223.

Arweck, E. (2006). *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*. Routledge.

Coon, R. W. (1969). Watch Tower's Debt to Seventh-day Adventism: A Fascinating Footnote to History. *The Ministry, International Journal for Pastors*, (10), 35-36.

Fighters Against God Losing the Battle. (1977). *The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom*, 98(24), 748-754.

God's Judgments Must Be Declared. (1988). *The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom*, 109(7), 18-23.

Gruss, E. C. (2001). Russell's Bible Students Movement – A Millerite Offshoot. *Y Jehovah's Witnesses: Their Claims, Doctrinal Changes, and Prophetic Speculation : what Does the Record Show?* (pp. 24-40). Xulon Press.

Here Is the Bridegroom! (1973). *Y God's Kingdom of a Thousand Years Has Approached* (pp. 183-211). Watchtower Bible and Tract Society.

Hoekema, A. A. (1978). *Jehovah's Witnesses*. William B. Eerdmans Publishing Company.

Holden, A. (2002). *Jehovah's Witnesses. Portrait of a contemporary religious movement*. Routledge.

Interesting Letters. (1900). *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 21(5), 80.

Interesting Letters. (1903). *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 24(23), 446-447.

Jehovah's Witnesses: proclaimers of God's kingdom. (1993). Watchtower Bible and Tract Society of New York.

Jones, L. (Eds.). (1917). *What Pastor Russell Said: Charles Russell Answers Hundreds of Questions Regarding His Faith*.

Jonsson, C. O. (2004). *The Gentile Times Reconsidered* (4-th ed.). Commentary Press.

Knox, Z. (2018). *Jehovah's Witnesses and the Secular World. From the 1870s to the Present*. Palgrave Macmillan.

Letters of Interest. (1902). *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 23(3), 46-47.

MacArthur, J. (1978). *The Major Cults: A biblical analysis of Mormonism and Jehovah's Witnesses*. Voice of Calvary.

Millennial Dawn. Vol. II. "The Time is at Hand". (1889). *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 10(4), 1.

Orlovskiy, R. (2021). Religious Views of Charles Taze Russell and their Reflection in the Teachings of Jehovah's Witnesses. *The Scientific Quarterly* 206

Journal «Eminak», (4(36)), 123-135. DOI: [https://doi.org/10.33782/eminaк2021.4\(36\).561](https://doi.org/10.33782/eminaк2021.4(36).561)

Pope Shenouda III. (1997). *The Heresy of Jehovah's Witnesses*. Baramous Monastery Press.

Redeker, C. F. (2006). *Pastor C.T. Russell: Messenger of Millennial Hope, Distinguished Founder of the Bible Students and His Legacy*. Pastoral Bible Institute.

Russell, C. T. (1881a). And the door was shut. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 3(4), 3-4.

Russell, C. T. (1881b). The Year 1881. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 2(11), 5-6.

Russell, C. T. (1883). A Harmonious View. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 4(9), 5.

Russell, C. T. (1884). Our Name. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 5(7), 2.

Russell, C. T. (1890). Harvest Gathering and Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 11(6), 3-7.

Russell, C. T. (1894). Harvest Siftings. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence (Extra Edition)*, 15(8), 89-119.

Russell, C. T. (1895). Pittsburg Prophetic Conference. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 16(19), 227-229.

Russell, C. T. (1896). Splitting Things Fine. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 17(22), 275-276.

Russell, C. T. (1898). The Parousia of our Lord Jesus and His Subsequent Apokalupsis and Epiphania at His Second Advent. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 19(17-18), 259-278.

Russell, C. T. (1902). Truth "Wounded in the House of its Friends". *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 23(6), 83-84.

Russell, C. T. (1903). Your Labor is Not in Vain. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 24(7), 106-111.

Russell, C. T. (1906). Wise and Foolish Virgins. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 27(19), 313-314.

Russell, C. T. (1907). Knowledge and Faith Regarding Chronology. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 28(19), 294-296.

Russell, C. T. (1912a). The Resurrection of the Just and of the Unjust. *The Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 33(6), 91-93.

Russell, C. T. (1912b). Which day is Sabbath? *The Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 33(6), 100-102.

Russell, C. T. (1913). Will the Earth be burned? *The Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 34(23), 365-366.

Russell, C. T. (1923). *Studies in the Scriptures: T. 2. The Time Is at Hand*. International Bible Students Association.

Russell, C. T. (1923). *Studies in the Scriptures: T. 3. Thy Kingdom Come*. International Bible Students Association.

Russell, C. T. (1923). *Studies in the Scriptures: T. 6. The New Creation*. International Bible Students Association.

Russell, C. T. (n. d.-a). *Harvest Gleanings in Three Volumes* (Chicago Bible Students Book Republishing Committee, V. 3). Chicago Bible Students Book Republishing Committee.

Russell, C. T. (n. d.-b). *Harvest Gleanings in Three Volumes: T. 2. Newspaper Sermons* (by Chicago Bible Students Book Republishing Committee) by Chicago Bible Students Book Republishing Committee.

Ryba, C. (2014). The Midnight Cry. *The Herald of Christ's Kingdom*, (Special History Issue), 9-15. Retrieved from <https://herald-magazine.com/2014/07/11/special-history-issue>

Ryrie, A. (2017). *Protestants: The Faith That Made the Modern World*. Viking.

Schulz, B. W. (2014). *A Separate Identity: Organizational Identity Among Readers of Zion's Watch Tower: 1870-1887* (Vol. 1). Flutering Wings Press.

The Second Zionist Congress. (1898). *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 19(19), 284-285.

Van Baalen, J. K. (1947). *The Chaos of Cults: a Study in Present-Day Isms* (6-те вид.). William B. Eerdmans Publishing Company.

We are Advent Christian. (б. д.). Advent Christian General Conference. Retrieved from <https://acgc.us/about>

Zydek, F. (2016). *Charles Taze Russell: Jego życie i czasy. Człowiek, Millennium i posłannictwo*. Straż.

Zygmunt, J. F. (1967). *Jehovah's Witnesses: A Study of Symbolic and Structural Elements in the Development and Institutionalization of a Sectarian Movement*. PhD dissertation.

Kuryliak, V. (2021). A conceptual overview of the eschatological ideas of the Seventh-day Adventist Church. *Hrani (The edges)*, 24(6), 34-42. DOI: <https://doi.org/10.15421/172157> [In Ukrainian].

Kuryliak, V. V. & Ovchar, M. (2022). The phenomenon of the Second Great Awakening of Protestantism in the United States of America (the period from the 1830s to the 1850s). *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk: mizhvuzivskiyi zbirnyk naukovykh prats molodykh vchenykh Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka (Current issues of the humanities: interuniversity collection of scientific works of young scientists of Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University)*, (50), 25-31. DOI: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/50-4> [In Ukrainian].

Kuryliak, V. & Orlovskiy, R. (2022). Childhood and youth of Charles Taze Russell, founder of the Watch Tower Society. *Vcheni zapysky TNU imeni V. I. Vernad'skoho. Seriya: Istorychni nauky (Academic notes of TNU named after V. I. Vernad'skiy. Series: Historical sciences)*, 33(4), 196-203. DOI: <https://doi.org/10.32782/2663-5984/2022/4.31> [In Ukrainian].

Orlovskiy, R. (2022). The Millerite movement and the figure of its founder in the writings of Charles Taze Russell. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk: mizhvuzivskiyi zbirnyk naukovykh prats molodykh vchenykh Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka (Current issues of the humanities: interuniversity collection of scientific works of young*

scientists of Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University), (50), 56-61. DOI: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/50-7> [In Ukrainian].

Orlovskiy, R. (2022). Time aspects of the doctrine of Jehovah's Witnesses: origins and transformation. *Filosofsko-relihiieznavchi studii «Hrafe»* (Philosophical and religious studies "Grafe"), (3), 16-23. [In Ukrainian].

Orlovskiy, R. V. (2021). Formation and development of the theological doctrines of the Seventh-day Adventist Church. In Kuryliak, V. V., Kostyuk, M. P. & Shevchuk, V. A. (Eds.), *History of the Seventh-day Adventist Church in Ukraine: In 3 vol.: Vol. 1. Seventh-day Adventists: From a Local Group to a World Movement* (p. 52-99). Kyiv: Dukh i litera. [In Ukrainian].

Orlovskiy, R. V. (2022). «Foto-drama sotvorennia» Charla Teiza Rassela yak velykyi kinematohrafichnyi tvir Tovarystva Vartovoi Bashty. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk: mizhvuzivskiy zbirnyk naukovykh prats molodykh vchenykh Drohobyskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka* (Current issues of the humanities: interuniversity collection of scientific works of young scientists of Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University), 58(2), 14-19. DOI: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/58-2-2> [In Ukrainian].

Orlovskiy, R. V. (2023). "First-day Adventists" and the expectation of the second coming of Christ in the 1850s-1870s. In *Antykryzovyi rozvytok sotsialnykh ta ekonomichnykh protsesiv v umovakh hlobalizatsii* (Anti-crisis development of social and economic processes in the conditions of globalization) (s. 114–116). Bucha. [In Ukrainian].

Orlovskiy, R. V. (2023). Social and religious activities of George Storrs. In *«Naukova vesna», 2023* ("Science Spring" 2023) (p. 252-254). Dnipro. [In Ukrainian].

Orlovskiy, R. V., & Fylypchuk, S. V. (2022). Chronological review of the published works of Charles Taze Russell. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk: mizhvuzivskiy zbirnyk naukovykh prats molodykh vchenykh Drohobyskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka* (Current issues of the humanities: interuniversity collection of scientific works of young scientists of Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University), 2(57), 40-49. DOI: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/57-2-6> [In Ukrainian].

Jehovah's Witnesses. (n. d.). *Indeks publikatsii Tovarystva «Vartova bashta» 1986-2023 (Index of publications of the Watch Tower Society)*. Retrieved from <https://wol.jw.org/uk/wol/d/r15/lp-k/1200273077> [In Ukrainian].

Interesting thoughts from the book of Ezra. (2006). *Vartova bashta oholoshuie Tsarstvo Yehovy (The Watchtower proclaims Jehovah's Kingdom)*, 127(2), 17-20. [In Ukrainian].

Roman Orlovskyi

Post-Graduate Student, Taras Shevchenko National University of Kyiv; Kyiv, Ukraine; e-mail: orv1979@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6924-3866>

Valentyna Kuryliak

Doctor of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, Theology and Church History, Ukrainian Institute of Arts and Sciences, Doctoral Student, Taras Shevchenko National University of Kyiv; Kyiv, Ukraine; e-mail: v.kuryliak@ugi.edu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-9700>

The influence of adventist ideas on the formation of religious identity of the founder of the «bible students» Charles Taze Russell

The research interest of this article is focused on determining the level of influence of Adventist ideas on the formation of the religious identity of the founder of the Bible Students (later Jehovah's Witnesses) and the Watch Tower Society, Charles Taze Russell. As a result of the analysis of the works of Russell and his associates, an attempt was made to explore the attitude of Russell and his supporters to Adventism as a whole. Also, in the opposite direction, the influence of Adventism on the formation of Russell's doctrinal system is determined. Selected aspects of the religious identity of Russell and the Bible Students are identified in the context of searching for answers to the question "Why did Russell deny any influence of Adventism on the formation of his personality?" In the context of scientific research, it has been established that in Russell's time, society treated with contempt the scattered descendants of the Millerites, who suffered a public failure on October 22,

1844. Accordingly, when Russell was asked why certain aspects of his beliefs were similar to Adventist ideas? He replied that his teaching had nothing in common with Adventism. However, in his autobiography, Russell acknowledged the fact that the influence of Adventists on his personal development occurred during his spiritual quest in his youth. Consequently, there are a number of Adventist positions with which Russell strongly disagrees. Namely, the events at the Second Coming of Christ, the method of the Savior's return to earth, and the method of saving the faithful and the unfaithful. There are also a number of provisions with which he agreed. For example, a look at the unconscious state of the dead, the expectation of the imminent return of Christ to earth, and an emphasis on the study of biblical prophecies of the books of Daniel according to two criteria. First is the emphasis on the second coming of Christ. Secondly, the fulfillment of biblical prophecies in the context of prophetic periods. At the same time, in his approving comments about these two aspects of Adventist teaching, he repeatedly emphasized that Adventists had stopped in their research. That is why we summarize that the religious identity of Russell and his supporters contains Adventist ideas (not to be identified with the modern Seventh-day Adventist Church), which Charles Taze Russell and the Bible Students have constantly denied.

Keywords: *Charles Taze Russell, Bible Students, Adventists, Millerites, Jehovah's Witnesses.*

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Волковський В. П.

«РУССКИЙ МИР» ЯК СУЧАСНА РОСІЙСЬКА ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ: ПОЛІТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР ДОСЛІДЖЕННЯ	3
---	---

Ананьїн В. О., Горлинський В. В.

СУСПІЛЬСТВО РИЗИКУ: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР БЕЗПЕКИ	34
--	----

Гардашук Т. В.

НАУКОВО-ПОЛІТИЧНІ ТА КОМУНІКАТИВНІ АСПЕКТИ ВИРІШЕННЯ ЕКОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ (НА ПРИКЛАДІ ПОВОДЖЕННЯ З ВІДХОДАМИ)	51
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Дубняк З. О.

ФІЛОСОФІЯ ПРАГМАТИЗМУ: ВІД ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИХ ДО ЛІБЕРАЛЬНИХ ТЕОРІЙ	64
--	----

Рачук С. Я.

НАЦІОНАЛЬНІ ІСТОРІОСОФСЬКІ ІДЕЇ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ	76
---	----

Богдан П. А.

ДАЙМОНОЛОГІЯ СОВІСТІ: ВІД СОКРАТИВСЬКИХ ІДЕЙ ДО ЇХ ІСТОРІКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЧИТАННЯ У ПОГЛЯДАХ Г. ГЕГЕЛЯ, Г. СКОВОРОДИ ТА П. ЮРКЕВИЧА	94
--	----

Колесник І. М.

РІЗНОМАНІТТЯ ВИЗНАЧЕНЬ МЕДИТАЦІЇ: ПІДХОДИ, ВИКЛИКИ І ПЕРСПЕКТИВИ	112
---	-----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Bohdan Kuryliak

THE BEAST FROM THE EARTH (REV. 13:11-18) IN THE INTERPRETATION OF THE ADVENTIST PIO-NEERS	125
--	-----

Шиманович А. О.

ЕКУМЕНІЧНІ ПРИНЦИПИ ЦЕРКОВНИХ РЕФОРМ У БОГОСЛОВ'І ІВА КОНґАРА	148
--	-----

Мельничук В. І., Жук А. В.

ДУХОВНІ НАСТАНОВИ ДЛЯ МОЛОДІ ВІД МИКОЛАЯ ЧАРНЕЦЬКОГО: МЕТА, ПРИНЦИПИ ТА ЇХ ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ	163
--	-----

Орловський Р. В., Куриляк В. В.

ВПЛИВ АДВЕНТИСТСЬКИХ ІДЕЙ НА ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЗАСНОВНИКА «ДОСЛІДНИКІВ БІБЛІЇ» ЧАРЛЬЗА ТЕЙЗА РАССЕЛА	182
---	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті.** Подається двома мовами: українською й англійською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійською назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація.** Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються двома мовами: українською й англійською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Керівництво для авторів».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де “10” - це порядковий номер цитованого джерела, “116” - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тексті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ
ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 2(178). Том 1.**

Літературний редактор: *О. В. Бондаренко*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 05.10.2023.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 13,6. Обл.-вид. арк. 12,2.
Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2023