

4. Головаха І. Суспільно–політичні і філософські погляди Лесі українки / І. Головаха. – К., 1953. – 209 с.

5. Демська–Будзюляк Леся. Драма свободи в модернізмі: пророчі голоси драматургії Лесі Українки: монографія [Електронний ресурс] / Л. Демська–Будзюляк. – Режим доступу: <http://academia-pc.com.ua>

6. Ішук–Пазуняк Наталія. Леся Українка: Ідея свободи України у спектрі світової цивілізації. Розвідки і доповіді / Н. Ішук–Пазуняк. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2008. – 432 с.

7. Леся Українка. Твори: У 12 т. – К.: Наукова думка, 1975–1979.

8. Мороз М. О. Літопис життя та творчості Лесі Українки / М. О. Мороз. – К.: Наук. думка, 1992. – 120 с.

9. Українка Леся. Твори в чотирьох томах / Л. Українка. – К.: Дніпро, 1982.

10. Юрчук О. У тіні імперії: Українська література у світлі постколониальної теорії: монографія / Олена Юрчук. – К.: “Академія”, 2013. – 224 с.

11. Листи Лесі Українки до брата Михайла / Енциклопедія життя і творчості Лесі Українки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.l-ukrainka.name/uk/.../18910225.html> / 13(25).02.1891 р.

References

1. Ahyeyeva V.P. Poetesa zlamu stolit'. Tvorchist' Lesi Ukrayinky postmoderniy interpretatsiyi / V.P. Ahyeyeva. – K.: Lybid', 1999. – 264 s.

2. Babyshkyn O., Kurashova V. Lesya Ukrayinka: zhyttya i tvorchist' / O. Babyshkyn, V. Kurashova. – K., 1995. – 320 s.

3. Bychko A.K. Lesya Ukrayinka: Svitohlyadno–filosofs'kyu pohlyad / A.K. Bychko. – Kyiv: Ukrayins'kyu Tsentr dukhovnoyi kul'tury, 2000. – 176 s.

4. Holovakha I. Suspil'no–politychni i filosofs'ki pohlyady Lesi ukrayinky / I. Holovakha. – K., 1953. – 209 s.

5. Dems'ka–Budzulyak Lesya. Drama svobody v modernizmi: prorochni holosy dramaturhiiy Lesi Ukrayinky: monohrafiya [Elektronnyy resurs] / L. Dems'ka–Budzulyak. – Rezhym dostupu: <http://academia-pc.com.ua>

6. Ishchuk–Pazunyak Nataliya. Lesya Ukrayinka: Ideya svobody Ukrayiny u spektri svitovoyi tsyvilizatsiyi. Rozvidky i dopovidi / N. Ishchuk–Pazunyak. – K.: Vydavnytstvo imeni Oleny Telihy, 2008. – 432 s.

7. Lesya Ukrayinka. Tvory: U 12 t. – K.: Naukova dumka, 1975–1979.

8. Moroz M.O. Litopys zhyttya ta tvorchosti Lesi Ukrayinky / M.O. Moroz. – K.: Nauk. dumka, 1992. – 120 s.

9. Ukrayinka Lesya. Tvory v chotyrok' tomakh / L. Ukrayinka. – K.: Dnipro, 1982.

10. Yurchuk O. U tini imperiyi: Ukrayins'ka literatura u svitli postkolonial'noyi teorii: monohrafiya / Olena Yurchuk. – K.: “Akademiya”, 2013. – 224s.

11. Lysty Lesi Ukrayinky do brata Mykhayla / Entsyklopediya zhyttya i tvorchosti Lesi Ukrayinky [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.l-ukrainka.name/uk/.../18910225.html> / 13(25).02.1891 р.

Potsyurko O.Y., associate professor, assistant professor of philosophy, political science and legal logic Lviv State University of Internal Affairs (Ukraine, Lviv), olegfilos@mail.ru

The phenomenon of freedom in anticolonial discourse of Lesya Ukrainka

The purpose of the article is research of the concept of becoming personality and national freedom at creation of LesyaUkrainka, and his influence, on forming of the Ukrainian state system.

Such scientific methods were used in our research: analysis, comparison, synthesis, induction, deduction, analogy, and others like that.

It becomes firmly established, that freedom in creative interpretation of LesyaUkrainka is the extraordinarily problem, mansided phenomenon, as own freedom takes it beginning from opposition difficult vital circumstances, absorbing in creation social, cultural, political, genre aspects.

It is well-proven that in dramaturgy of LesyaUkrainka there is a permanent evolution from individual freedoms of man to freedom ethics, when aspirations of spirit do not contradict aspiration of heart. To this idea LesyaUkrainka went all conscious life, declared it not only for the people but also for all humanity history of which is permanent opposition of slavery and freedom.

Keywords: LesyaUkrainka, anticolonialism, slavery, freedom, enslaver.

Поцюрко О. Ю., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, политологии и юридической логики, Львовский госу-

дарственный университет внутренних дел (Украина, Львов), olegfilos@mail.ru

Феномен свобод в антиколониальном дискурсе Лесі Українки

Целью статьи является исследование концепта становления личностной и национальной свободы в творчестве Лесы Украинки, и его влияния, на формирование украинской государственности.

В нашем исследовании использовались такие научные методы: анализ, сравнение, синтез, индукция, дедукция, аналогия, и тому подобное.

Утверждается, что свобода в творческой интерпретации Лесы Украинки является чрезвычайно проблемным, многогранным явлением, поскольку ее собственная свобода берет начало из противостояния сложным жизненным обстоятельствам, вошед в творчество социальный, культурный, политический, жанровый аспекты.

Доказано, что в драматургии Лесы Украинки происходит постоянная эволюция от индивидуальных свобод человека к свободе этической, когда стремлением сердца не противоречат стремления духа. К этой идее Леся Украинка шла вся сознательная жизнь, декларировала ее не только для своего народа, но и для всего человечества, история которого является постоянным противостоянием рабства и свободы.

Ключевые слова: Леся Украинка, антиколониализм, рабство, свобода, работник.

* * *

УДК 234.24

Соломаха І. Г.

кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної педагогіки, Чернігівський національний педагогічний університет ім. Т. Г. Шевченка (Україна, Чернігів), vzg_mr@ukr.net

Філософсько–релігійний проєкт осмислення віри Паулем Тілліхом

Зазначено, що релігійна віра в осмисленні П. Тілліха – це стан захвату граничною турботою, який вміщує в собі відповідь на питання про сенс життя. Віра як центрований акт людської душі припускає її обґрунтування за допомогою мужності та розкриття питання про те, як “працює” мужність, маніфестуючи різні форми граничного інтересу.

Ключові слова: безумовна віра, мужність, граничний інтерес, релігійний символ.

Однією із сутнісних характеристик глобалізації є претин життєвих смислів як окремих людей, так і цивілізацій. Саме у цивілізаційному вимірі особливого статусу набувають ті зміни, основою яких є духовний простір культури. В цьому контексті особливого значення набувають релігійна віра, як конструкт сенсожиттєвих вимірів особистості. Адже часто саме в релігійній вірі шукають підстави для процвітання і можливості усунути певні негативні сторони суспільного розвитку. Це призводить нас до питання про сутність релігійної віри, яка є ядром будь-якої релігійної системи, невід’ємним елементом життя людини, парадигмою її мислення.

Окремі аспекти релігійної філософії П. Тілліха розглядалися в статтях і монографіях Г. Баканурського, В. Гараджі, Б. Губмана, В. Добренькова, Ю. Кімелева, Т. Ліфінцевої, С. Неретіної та ін. До ґрунтовних досліджень спадщини П. Тілліха можна віднести кандидатські дисертації О. Вільнєте (філософські основи теологічної системи), Г. Сарайкіна (теологічний екзистенціалізм), С. Ліфінцева (філософія і теологія), С. Піменова (теологія культури), К. Уколова (концепція символу) та ін. Значно менше робіт, в яких розглядаються проблеми віри. Отже, метою статті є осмислення філософсько–релігійного проєкту віри в працях Пауля Тілліха.

П. Тілліх – відомий теолог, філософ–екзистенціаліст. До 1933 року викладав у ряді німецьких університетів. Після приходу до влади нацистів емігрував до США. Викладав у Гарварді. Філософська система П. Тілліха побудована на стику теології, філософії та психології; в

ній він прагнув об'єднати релігію і культуру в єдиній теорії, здатній дати відповідь на екзистенційні питання про сенс життя, самотність, взаємодію людини і світу та ін. П. Тілліх, перебуваючи під сильним впливом екзистенціалізму, так як і С. К'єркегор, вважав, що релігійні питання можуть бути правильно осмислені тільки в ставленні до проблем, які притаманні “людській ситуації”, і що теологічні твердження є не більше, ніж відповідями на богословські загадки. До речі, “сутність” людського буття С. Хайдеггер вбачав у “екзистенції”, структурі людського буття в її цілісності; він позначає її як “турботу”, яка являє собою єдність трьох моментів: “буття –в– світі”, “забігання вперед” і “буття – при – внутрісвітовому – суццюму”. П. Тілліх ставив питання про релігійне значення “людської ситуації” і стверджував, що релігійні питання виникають у контексті проблем людини. Мислитель розглядає віру, або як він називає її – як “граничну заклопотаність”, як шлях організації людського досвіду і діяльності. На його думку, віра є безумовною відданістю чому–небудь і готовністю визнати це як абсолютний авторитет. Для нього доктрина надприродною особистості, подібно всім релігійним доктринам, мислилася як спроба символізації граничної реальності, “самобуття”, яке є настільки граничним, що все, що може бути сказано про нього в буквальному сенсі, також є граничним. Ідея єдності релігії та культури, прагнення подолати їх розрив, згубний для обох, була одним з найсильніших стимулів всієї творчості П. Тілліха. Трагедія сучасної культури, на його думку, в тому, що сакральне і світське в ній взаємовідчужені. Адже все, вважає П. Тілліх, що ми називаємо культурою, несе в собі ставлення людини до Безумовного, його Граничної турботи, тобто релігійного досвіду.

Свій філософсько–релігійний проект віри П. Тілліх виголосив у працях “Динаміка віри” (1957) і “Мужність бути” (1952). “Граничний інтерес” такий, що будь–які інші інтереси людини, які йому підпорядковуються, приносяться в жертву. Філософ наполягав, що один тільки Бог і повинен бути справжнім змістом граничного інтересу. “Безумовна віра, або стан захвату Богом, який по той бік Бога, – це не те, що може існувати поряд з іншими станами душі. Вона не є щось відокремлене і певне – явище, яке можна виокремити й описати. Вона завжди становить рух усередині інших станів душі, разом з ними і в їхніх умовах. Вона є ситуація, що виникає на кордоні людських можливостей. Вона і “є” ця межа. Тому вона є як мужність відчаю, так і мужність всередині і над будь–якою мужністю. Це не місце, де можна жити, вона не дає надійних гарантій для слів і понять, у неї немає імені, церкви, культу, теології. Але вона рухається в глибині всього цього. Це сила буття, в якій всі співприймають участь і яку все частково виражає” [3, с.130–131].

П. Тілліх розглядав християнську віру як екзистенціальну спрагу людини знайти сенс свого особистого буття і здійснити його у своєму житті і діяльності: “Віра як граничний інтерес – це акт всієї особистості. Цей акт відбувається в самому центрі життя особистості і включає в себе всі її елементи. Віра – це найбільш центрований акт людської душі” [там само, с.135]. Для самого П. Тілліха принципово важливо було зберігати діяльну вірність тому творчому процесу в світі, який здійснює Бог. Це вже не екзистенціалізм, це “мужність бути час-

тиною” – частиною справи творення і боротьби всього людства в історії, де унеможливлена зневіра і розпач, але де наявне самозречення вищого гатунку– справжня мужність, яка є глибоко релігійною.

Мужність П. Тілліх розумів як рішучу протидію силам небуття. У мужньому протистоянні цим силам і виражається “граничний інтерес” людини. Мислитель наполягав, що один тільки Бог і повинен бути справжнім змістом граничного інтересу. Все інше, якщо воно стає предметом вищої зацікавленості людини, стає тим ідолом, який займає неналежне йому місце, а це веде до найважчих наслідків для духовного життя людини: віра в Бога імпліцитно вміщує момент спасіння, а всяка інша (помилкова або збочена) позбавлена цієї атрибутивної характеристики. У термінах П. Тілліха, “граничний інтерес” пов’язаний з надією, з очікуванням обіцяного “граничного виконання”, яке слід віднести до досягнення вічного життя. Філософ уточнює, що термін “граничний інтерес” об’єднує суб’єктивну і об’єктивну сторони акта віри. Акт віри спрямований на граничне, яке виражене в символах божественного. Відтак віра спрямована на самого Бога; в ній одночасно співіснують і діють, з одного боку, особистий інтерес людини, спрямований до царини Абсолютного, а з іншого – сам Бог, який вносить граничні інтенції в життєвий світ людини. Ця синергія обумовлює справжню релігійну віру, яка ніколи не буває “чистим” актом суб’єктивного життя душі. Віра означає самовіддачу Суб’єкту граничного інтересу. Людина, охоплена Богом, стверджує себе всупереч страху бути розчавленою, всупереч тривозі з приводу відсутності сенсу буття і т.д. “Полнос індивідуалізації проявляється в релігійному досвіді як особиста зустріч людини з Богом. Мужність, що виникає із цієї зустрічі, є мужність довіри по відношенню до тієї особистої реальності, яка проявляється в релігійному досвіді. На відміну від містичного єднання, таке ставлення можна назвати особистим спілкуванням з джерелом мужності. Ці два типи ставлення протиставляються, однак вони не виключають один одного. Їх єдність базується на взаємозалежності полюсів індивідуалізації та співучасті... Віра включає в себе як містичну співучасть, так і особисту довіру” [4, с.112].

П. Тілліх писав про непереборність “граничного ризику” на шляхах віри. Якщо є такий ризик – ризик повірити в те, що негідно віри – значить, людина повинна безстрашно піддавати суворій критичній перевірці власне розуміння того, у що і як вона вірить. Це – ризик найбільший, він пов’язаний із змістом нашого життя, з тим, що саме життя особистості поставлене на карту. Це – не раціонально–науковий сумнів, а екзистенційний: Екзистенційний сумнів і віра – два полюси однієї і тієї ж реальності, стану граничного інтересу. Якщо цей ризик усунути, то віра перетвориться просто в поведінкову модель, орієнтовану на соціальні потреби, яка нічого не дасть для того, щоб людина знайшла єдність з Богом. Віра – це не спокій чи психологічний комфорт. Вона не означає спокійного і безпечного життя, не гарантує задоволення, могутності, або самореалізації, але вказує на осмисленість людського буття. Немає віри без змісту, до якого вона спрямована. Завжди є щось, що осмислюється в акті віри. Отже, “віра – це цілісний і центрований акт особистого Я, акт безумовного, нескінченного і граничного інтересу” [3, с.138].

За П. Тілліхом безумовна віра включає такі компоненти: по–перше, – це досвід сили буття, яке наявне навіть перед ликом найбільш радикальних проявів небуття; по–друге, – це залежність досвіду небуття від досвіду буття, а досвіду відсутності сенсу – від досвіду сенсу; по–третє, – це ємство власного прийняття. Саме така віра, з одного боку, трансцендує містичний досвід, а з іншого – зустріч Бога та людини. “Безумовна віра трансцендує і зустріч Бога і людини. Ця зустріч описується за допомогою суб’єкт–об’єктної схеми: певний суб’єкт (людина) зустрічається з певним об’єктом (Богом). Можна стверджувати зворотне: певний суб’єкт (Бог) зустрічається з певним об’єктом (людиною). Однак і в тому, і в іншому випадку сумнів здатний зруйнувати суб’єкт–об’єктну структуру. Теологи, настільки переконано і самовпевнено міркують про зустріч Бога і людини, повинні розуміти, що можлива ситуація, в якій радикальний сумнів перешкоджає цій зустрічі, і тоді не залишається нічого, крім безумовної віри. Прийняття подібної ситуації як релігійно значущої веде, однак, до необхідності піддати аналізу і перетворенню конкретний зміст звичайної віри. Мужність бути в її радикальній формі – це ключ до такої ідеї Бога, яка трансцендує як містицизм, так і особисту зустріч” [4, с.124].

Православний публіцист і дослідник О. Дорошенко зазначає в своїй статті “Філософія віри і філософська віра”[1], що визначення віри П. Тілліхом в основі своїй збігається з визначенням М. Бубера і відповідає концепції діалогічного персоналізму, який, оперуючи новими екзистенційними категоріями (Я, Ти, Ми) прагне подолати гносеологічний Я–центризм класичної філософії, виносячи проблему пізнання на новий онтологічний рівень проблеми творчості. Розглядаючи співвідношення віри і сумніву, П. Тілліх підкреслює, що якщо віра розуміється як стан граничної зацікавленості, то сумнів є складовою компонентою віри і є наслідком ризику віри. Причому екзистенційний сумнів і віра – два полюси однієї і тієї ж реальності, стану граничного інтересу. Віра, згідно П. Тілліху, “екстатична”, вона трансцендує як пориви нерационального несвідомого, так і структури рационального свідомого, вона є синтезом індивідуального і колективного, Я і Над–Я, рационального та іррационального. Необхідним елементом віри він вважає мужність, оскільки в кожному акті віри мається “можливість провалу”, і сумнів є наслідком ризику віри і складає також необхідний її елемент (в даному випадку мається на увазі екзистенційний сумнів). Це складає два полюси однієї реальності, стану граничного інтересу.

П. Тілліх також зупиняється на визначенні поняття “святе”, нерозривно пов’язаного з поняттям віри. Він звертається до ідей Р. Отто, який розробив концепцію “святого”[2], яке використовується ним для означення ціннісної сфери буття, в якій наявна таємниця, котра розкривається в передчуттях, вчуванні, як нумінозна налаштованість душі. Варто зазначити, що хоча переживання святого носить ірраціональний характер, Р. Отто намагається описати його основні моменти. Німецький мислитель розглядає їх як психологічні стани, які охоплюють релігійну свідомість при зустрічі з нумінозним, і є наступними: 1) відчуття творчості (Kreaturgefuhl); 2) містичний жах (misteruemtremendum); 3) момент урочистості (numinoseHymnen); 4) захопле-

ність (Fascinaus); 5) священне як чудовище (Ungeheuer). В свою чергу, почуття містичного жаху поділяється на декілька ступенів: 1) власне жаху (misteriumtremendum), 2) величі (majestas), 3) божественної енергії (energicum), 4) таємниці (mysterium) [там само]. Досвід благоговійного страху і трепету – це досвід постання створеної істоти перед Творцем. “Святе” незрівнянне з сущим, воно не належить світу речей, це “невимовне Щось”. Краще б сказати, “невимовний Хтось”, але Р. Отто воліє говорити про Бога в середньому роді: “Святе”, а не “Святий”. У досвіді релігійних зустрічей усвідомлюється вища присутність Святого як неприступної Величі (majestas), а нашою реакцією на Нього стає благоговіння і смиренність людини як тварної істоти. Смирення Р. Отто висловлював словами Авраама та Іова: ми лише “порох і попіл” (Бут. 18:27; Йов. 30:19). Переживання нумінозного досвіду доволі вражаючі. Головне в них – це почуття mysteriumtremendumetfascinans. Сенс цього латинського словосполучення – почуття великої страхітливої таємниці, що приводить душу в заціпеніння і здивування, водночас приголомшуючи та притягаючи. Також П. Тілліх зустріч з святим ідентифікує як переживання сакрального, акцентуючи увагу на складових самого переживання. Проблема священного переноситься в контекст релігійної інтенційної свідомості, яка виражається в психологічно–аксіологічному спрямуванні.

Кожен смисловий акт передбачає присутність безумовного сенсу, однак цей сенс не може бути виражений у ньому самому. Тобто рефлексія безумовного сенсу, з одного боку, трансцендентна стосовно конкретного смислового досвіду, а з іншого – кожне конкретне смислове здійснення з необхідністю передбачає присутність безумовного. Дане протиріччя П. Тілліх називає початковою парадоксальністю абсолютного: самому абсолютному властиве безпосереднє самоздійснення при збереженні своєї трансцендентності: це означає, що абсолютне ніколи не може бути без свого конкретного подання. Саме дане зіткнення двох протилежних рухів П. Тілліх і вкладає в своє поняття символу. Будь–яка релігія в своїй системі має своєрідну символічну “матрицю”, яка формує унікальність даної релігійної системи та відмінність її від інших. Знаково–символічні форми відіграють роль репрезентації реальності людини, оскільки ця реальність ніколи не дається їй безпосередньо. Релігійна свідомість є певним смисловим актом, складеним з елементів смислової форми і смислового змісту. При цьому в кожному смисловому акті присутній також і сенсожиттєвий горизонт. П. Тілліх відніс до релігійних символів всі ті символи–імена, які демонструють “граничний інтерес” людини. Релігійний символ, як ім’я сакрального предмета, таїть у собі енергію того, що він символізує, і пробуджує у віруючого відповідну силу. Звідси єдність містики і магії в релігійному імені. Так, для християнина символ хреста означає не тільки хрест як окремий матеріальний предмет, але разом з тим всю містичну історію Бога–Спасителя; сприйняття хреста магійно активує віру в особисте спасіння і вічне життя. Релігійні символи мають значний квінтесуючий потенціал; вони генерують бажані психологічні стани. В одну символічну подію, знак або вчинок вони спресовують та конденсують почуття захвату, смирення, вдячності тощо. Символ, особливо,

релігійний, неможливо придумати. Він народжується, а святоотцівська традиція зазначає, що він “прочитується”, і продовжує жити в традиції, поки її носії співвідносять цей символ з живою реальністю, поки він позначає і здатний відкривати для них якийсь значущий аспект буття. Неможливо замінити один релігійний символ на інший, оскільки саме в цьому символі зв’язалися, сконцентрувалися і були “упаковані” в свідомості релігійної людини найбільш значимі “пережиті смисли”.

Зазвичай кожний акт релігійної свідомості є словесним актом, складаний з елементів словесної форми і словесного змісту. При цьому в кожному словесному акті присутній також і горизонт сенсу, невведений із структурних елементів форми і змісту. Саме цей горизонт сенсу П. Тілліх називає безумовним сенсом або просто безумовним. Словесне поле релігійної символіки формується під впливом цілої низки чинників: природних умов та географічних особливостей, соціокультурних реалій, традицій, звичок тощо. Її універсальний контекст уможливує діалог між представниками різних культур, сприяє взаєморозумінню та толерантності. Причому універсальність релігійної символіки, її тематизація обумовлена певним досвідом, який закріплює її в релігійній традиції. Якщо сакральні символи є універсальними, то їх інтерпретація носить поліваріативний характер. Адаже система символіки, яка притаманна для певної релігійної традиції є самоочевидною тільки для тих громад і адептів, які її породили і культивують. Саме завдяки символам інформація і смисли, зрозумілі в одному стані свідомості, можуть бути передані і інтегровані в іншу фазу. Цю властивість було названо “крос-фазною функцією символізму”. Таким чином, символ може відкрити нам більш глибокі, складні, таємничі для звичайного стану свідомості, такі, що насилу вміщуються в площину наукового мислення прояви досвіду; символ може дати нам уявлення про сакральний вимір людського існування, у чому, мабуть, і полягає його, сутність.

Саме цей горизонт сенсу вказує П. Тілліх, зазначаючи, що в концепції релігійного символу слід розрізняти, з одного боку, власне момент релігійного переживання, з іншого – його символічне вираження, інакше кажучи – саму інтенціональність, яка спрямована на безумовне як таке і його символічне структурування. “Символи і знаки володіють однією загальною властивістю: вони вказують на те, що знаходиться поза них самих. ... Друга властивість символу: символ співприймає участь в тому, на що він вказує. Третя властивість символу полягає в тому, що він оголює ті рівні реальності, які, зазвичай, приховані від нас... Четверте властивість символу полягає в його здатності не тільки оголювати ті виміри і елементи реальності, які інакше були б недоступні нам, але і відмикати ті виміри і елементи нашої душі, які відповідають цим вимірам і елементам реальності... Навмисно створити символи неможливо: така п’ята властивість символу... Шоста і остання властивість символу – наслідок того, що символи неможливо винайти” [3, с.159–161]. Таким чином можна стверджувати, що релігійні символи презентують релігійну віру, фіксують важливі смисли релігії, активізуючи емоційно-чуттєву, волетативну та когнітивну складові психіки, що уможливує інтенсифікацію релігійної свідомості та актуалізацію релігійної діяльності.

Джерелом віри, об’єктом цього “безумовного (абсолютного) інтересу” є граничне буття – Бог. П. Тілліх вважав, що будь-яке висловлювання про Бога має символічну природу; теологія мислить символами, що створюють єдність божественної і екзистенціальної царин. Віру неможливо відокремити від екзистенції людини. Віра передує всьому, що ми робимо. Віра – це рух людини до того, що має граничний сенс і значення, і участь у ньому всім своїм буттям. В акті віри беруть участь і пізнання, і почуття, і воля. Будь-які рішення віри по суті не “теоретичні”, а екзистенційні – надають глибину, напрямок і цілісність всім іншим проявам людського буття, в тому числі і самості людини, складової центру особистості. Буття, що не має граничного інтересу, не має і центру. Віра інтегрує. Такий її вплив безпосередньо залежить від відкритості людини досвіду віри.

Отже, джерелом віри, об’єктом цього “безумовного (абсолютного) інтересу” є граничне буття – Бог. Також, за П. Тілліхом, необхідним елементом віри, як граничного інтересу (граничної турботи), є мужність (так як завжди можливий ризик віри), тому й екзистенціальний сумнів становить також необхідний її елемент. Релігійну віру презентують релігійні символи, які фіксують важливі смисли релігії, активізуючи емоційно-чуттєву, волетативну та когнітивну складові психіки, що уможливує інтенсифікацію релігійної свідомості та актуалізацію релігійної діяльності. Осмислення віри як граничного інтересу, як мужності самостверджуватися має перспективні можливості у сучасній філософії, оскільки сьогодні в поняття мужності вкладається моральний сенс, визначається в контексті оцінки відповідних дій людини.

Список використаних джерел

1. Дорошенко О. “Философская вера” (К. Ясперс) и философия веры / О. Дорошенко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pharisaia.at.ua/publ/8>
2. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто / [Пер. с нем. яз. А. М. Буткевич]. – СПб.: АНО “Изд-во С.–Петербург. Ун-та”, 2008. – 272 с.
3. Тиллих Пауль. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 132–215.
4. Тиллих Пауль. Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 7–131.

References

1. Doroshenko O. “Filosofskaja vera” (K. Jaspers) i filosofija very / O. Doroshenko [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://pharisaia.at.ua/publ/8>
2. Otto R. Svjashhennoe. Ob irracional’nom v idее bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional’nym / R. Otto / [Per.s nem. jaz. A.M. Butkevich]. – SPb.: ANO “Izd-vo S.–Peterb. Un-ta”, 2008. – 272 s.
3. Tilih Paul’. Dinamika very // Paul’ Tilih. Izbrannoe. Teologija kul’tury. – M.: Jurist, 1995. – S.132–215.
4. Tilih Paul’. Muzhestvo byt’ // Paul’ Tilih. Izbrannoe. Teologija kul’tury. – M.: Jurist, 1995. – S.7–131.

Solomacha Y. H., Ph.D., assistant professor of social pedagogy, Chernihiv State Pedagogical University T. G. Shevchenko (Ukraine, Chernihiv), vzg_mr@ukr.net

Philosophical and religious project of faith understanding by Paul Tillich

Indicated, that faith in understanding of P. Tillich is a state seizure of utmost concern, which contains a response to a question about the meaning of life. Faith as a limiting interest, as centered act of the human soul involves the reasons for using courage and disclosure of questions on how the courage “work” shows various forms of marginal interest.

Keywords: faith, courage, marginal interest, religious symbol.

Соломаха И. Г., кандидат философских наук, доцент кафедры социальной педагогики, Черниговский национальный педагогический университет им. Т. Г. Шевченко (Украина, Чернигов), vzg_mr@ukr.net

Философско–религиозный проект осмысления веры Паулем Тиллихом

Отмечено, что религиозная вера в осмыслении П. Тиллиха – это состояние восторга предельной заботой, который содержит в себе ответ на вопрос о смысле жизни. Вера как центрированный акт человеческой души предполагает ее обоснование с помощью мужества и раскрытия вопроса о том, как “работает” мужество, манифестируя различные формы предельного интереса.

Ключевые слова: безусловная вера, мужество, предельный интерес, религиозный символ.

* * *

УДК 140.8:21

Гринько О. А.

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Київський національний університет будівництва та архітектури (Україна, Київ), grinkoalena2013@yandex.ua

Шляхи соціальної адаптації новітніх релігійних рухів (на прикладі Церкви Сайєнтології)

На хвилі релігійного буму у пострадянських країнах значного суспільного резонансу набула діяльність Церкви Сайєнтології. Аналіз її культової та позакультової практики свідчить про необхідність перегляду традиційних підходів до вирішення проблем соціокультурного характеру, які виникають внаслідок функціонування релігійних новотворів в Україні.

Сайєнтологія завершує перехід від етапу “демонстративного екстремізму”, властивого багатьом новим релігійним рухам, до зрілих форм релігійності. Це свідчить про можливості соціальної адаптації Церкви Сайєнтології в Україні шляхом акцентуації на конструктивних елементах її релігійної доктрини.

Ключові слова: Церква Сайєнтології, Діанетика, одитинг, новітні релігійні рухи, релігійна практика.

На хвилі релігійного буму у пострадянських країнах значного суспільного резонансу набула діяльність Великого Білого Братства, Церкви Останнього Завіту, АУМ–Сінрікьо та інших релігійних новотворів. Характерною рисою їхніх віровчень став есхатологізм, який сформувався на ґрунті поєднання елементів окремих релігійно–філософських та містико–окультичних вчень.

На тлі цих та інших новітніх релігійних рухів доктринальною новизною, своєрідністю свого віровчення, культової та позакультової практики вирізняється Церква Сайєнтології (далі – ЦС), яка на сьогодні нараховує понад 8 мільйонів послідовників у 107 країнах світу. Її членами стали такі відомі американські кінозірки, як Том Круз, Джон Траволта та Шерон Стоун. Сайєнтологія викликає найбільшу кількість нарікань серед НРР, але одночасно вона є однією з найбільш зростаючих серед них. Зокрема, станом на початок 2010 року сайєнтологія була презентована в 165 країнах світу і нараховувала понад 8300 церков, місій та груп, понад 12 млн. осіб є парафіянами ЦС [1].

Сайєнтологія (від англ. science та грецького logos – вчення – напрямок нетрадиційної релігійності, який виник у США і віддзеркалює кризу західного варіанту індустріального суспільства.

ЦС має яскраво виражені риси неорелігійного руху харизматичного типу. Її засновник, письменник–фантаст Л. Рон Хаббард, постає у ролі своєрідного Спасителя, який “показав іншим та пройшов сам шлях духовної самореалізації” [2].

Вчення сайєнтології орієнтується на науково–технічні досягнення у поєднанні з практикою вульгаризованого психоаналізу. В ньому присутні елементи буддизму, наукової фантастики та окультизму. Засади

вчення викладено у книзі Хаббарда “Діанетика” [3, с. 25].

Засновник нового віровчення був прихильником ідеї багатобожжя (політеїзму) та переселення душ (реінкарнації). Він стверджував, що існують “боги над іншими богами та боги над богами Всесвіту”. Ідея переселення душ постає у формі вчення про “тетанів” – особливих духовних істот, які нібито живуть 300 мільйонів років і після вселення у живих істот стали залежні від світу матеріальних ілюзій. На відміну від традиційних для багатьох інших релігій уявлень про те, що у людини є душа і він становить єдність душі та тіла, у сайєнтології стверджується, що людина є власне “духовною істотою” (тетаном).

Як твердить вчення Хаббарда, основне завдання сайєнтології полягає у поверненні людям справжньої “тетанічної” природи. Метою багаторівневих процедур одитингу (“ревізії”) є досягнення стану кліра, тобто “чистого” або “ясного” (від англійського – “clear”), а потім стану “Оперуючого Тетана”, який “здатен контролювати матерію, енергію, простір та час” [2, с. 1010–1011; 4, с. 376–393]. Досягнення такого “богоподібного” стану поєднується з отриманням відповідного “ступеню посвяти” [2, с. 21–22; 5], що свідчить про вплив на світогляд Хаббарда ідей містико–окультичних вчень.

Організаційна структура ЦС побудована на принципі жорсткої ієрархічності. Окрім штатних службовців, які працюють на зразок клерків в офісах, у церкві також є священники. Тільки вони мають право проводити сайєнтологічні курси (одитинги). Священництво має 11 різних ступенів – від добровільного священника–учня до рукопокладеного священника, а старший у цій ієрархії – капелан “Флагу”.

Перша сайєнтологічна церква була започаткована у 1954 році в Лос–Анджелесі (США). Там і до цього часу функціонує так звана “материнська Церква” – Міжнародна Сайєнтологічна Церква, яка координує діяльність сайєнтологічних структур у всьому світі. Основними елементами організаційної структури ЦС є Офіс Особливих Справ, “Службова Організація “Флаг”, “Флагманська Службова Організація”, “Морська Організація” (SeaOrg).

Особлива роль відведена Офісу Особливих Справ (ООС), який відповідає за вирішення юридичних проблем церкви, а також готує інформацію для урядових організацій, засобів масової інформації, опонентів у релігійному середовищі. Також ООС здійснює перманентну кампанію проти тих організацій та структур, які загрожують інтересам ЦС. Боротьба ця відбувається під прапором захисту особистих та загальнолюдських прав. Діє ООС досить енергійно, адже ЦС практично перманентно судиться з багатьма організаціями та окремими громадянами у всьому світі. З метою формування відповідної суспільної думки навколо цих судових процесів опоненти в урядових та громадських структурах звинувачуються у порушенні прав людини, а приватні особи – в аморальній поведінці, корупційних діях, у підготовці терористичних актів проти церкви, психічній ненормальності, зловживанні наркотиками тощо.

Центр підготовки вищого персоналу церкви – Службова Організація “Флаг” – розташований в Кліруотері (штат Флорида, США). Така назва склалася істо-