

**Петленко І. В.**  
аспірантка, Київський національний  
університет ім. Т. Шевченка  
(Україна, Київ), irzza@ukr.net

### СПЕЦИФІКА АКТУАЛІЗАЦІЇ ПРОБЛЕМИ ТЕОДИЦЕЇ В ІНДУЇЗМІ

*Дане дослідження є філософською розвідкою, що актуалізує розгляд проблеми теодицеї в рамках індійського філософського дискурсу, та спрямоване на з'ясування специфіки та умов її появи. Мета роботи: дослідити історико-культурні умови формування індійського філософського дискурсу та розкрити умови для появи в ньому проблеми теодицеї.*

**Ключові слова:** теодицея, ливара, страждання, зло, даршана, астика, настика.

Проблема теодицеї пов'язана з проблемою зла, яка є наріжним каменем будь-якої релігії. Через зіткнення людини зі злом з'являються запитання про сенс життя. Тому кожна релігія намагається дати відповідь на питання: що ж таке зло? Яка його природа? Його походження?

Враховуючи синкретичний характер індійської філософії та релігії, варто не варто шукати корені проблеми теодицеї лише в сфері релігійного. Гімни Вед, безперечно, мають віроповчальне та ритуальне навантаження. Але вже Упанішади починають креслити лінію філософії, що буде продовжена усіма школами астики та, хоча й дещо іншим чином, настики. Концепції вирішення проблеми теодицеї актуалізуються не відірвано від загальної системи. Вони входять в коло філософської, зокрема онтологічної, гносеологічної та аксіологічної проблематики.

Світова філософська думка проявила зацікавлення філософською спадщиною Індії лише в середині XIX ст. Відкриття нового і захоплення ним, розширення горизонтів. М. Мюллер свої дослідження санскриту переводить з русла філології до філософії та релігієзнавства. В XX столітті ці процес лише поширюється. І чи не показним є той факт, що в Британію приїздить відомий історик індійської філософії та представник неоведантизму С. Радхакрішнан. Значний внесок в розвиток індології зробили А. Воттс, В. Донігер О'Флаєрти, М. Еліаде, Т. Чаттерджи, Д. Датта, М. Ф. Альбеділь, Н. В. Ісаєва, В. С. Костюченко, Є. О. Торчинов, В. К. Шохін.

Серед українських дослідників варто виділити філософські штудії С. С. Гогоцького, О. М. Новицького, О. О. Козлова, О. М. Гілярова, П. Г. Рітера. Та сучасників Г. В. Бокал, Ю. Ю. Завгороднього, С. В. Капранова, В. О. Кіктенко, А. Ю. Стрелкову.

Та все ж залишається чимало білих плям на полі дослідження філософії Індії. Тому дана тема має великий потенціал та перспективу дослідження. Вона є актуальною, оскільки розширює ракурс дослідження проблеми, зачіпає ті її сторони, які раніше були залишені без уваги. Адже в ознайомленні із чимось новим та відмінним, можна краще зрозуміти власну культуру, а також ті впливи, які посприяли її становленню.

Проблема теодицеї постає особливо гостро в монотеїстичних релігіях. Як зазначає М. Вебер у своїй роботі "Соціологія релігії": "Чим більше розвинута релігія наближається до концепції єдиного Бога, тим гостріше постає проблема, як узгодити безмірну владу

такого Бога із недосконалістю світу, який він створив і яким управляє" [1, с. 181].

У зв'язку з цим виникла потреба в узгодженні тезисів про всемогутність і всеблагість Бога та факту існування зла і страждань в світі, вона виникає в "будь-якій раціональній релігійній свідомості, спроби відстояти можливість такого узгодження концептуально завжди постають у вигляді відповіді тим, хто їх заперечує" [3, с. 227]. Зокрема, тими, хто заперечував будь-яку раціоналізацію релігії були скептики і матеріалісти. Вони ставлять під сумнів не лише всемогутність Бога, а й саме його існування. Варто зазначити, що для філософського дискурсу стародавньої Індії основними опонентами теїстичної лінії Вед були даршани настики. Їх визначають як неортодоксальні. Саме в їх вченні чітко прослідковується тенденція до намагання утримуватися від однозначних тверджень, вважаючи світ надто мінливим для однозначної і сталої його оцінки. Такою є, наприклад, логіка джайнізму. Радикальні погляди чарваки та локаяти взагалі ставлять собі за мету обґрунтування буття в світі поза Божою волею, тобто не звертаючись до релігії. Пояснюють явища у світі без інтенції до трансцендентного. Тому власне вони і заперечують існування Бога, так як не бачать слідів його втручання у земні справи.

Таким чином, за умов натиску з вище зазначених сторін виникає потреба в обґрунтуванні істин релігії та в виправданні Бога за недосконалість нашого світу. В контексті цього формулюються різні версії теодицеї, тобто різні версії виправдання Бога (чи богів).

Сам термін "теодицея" вводить Г. Ляйбніц в однойменній роботі, що була написана як відповідь на закиди скептика П. Бейля стосовно неможливості раціоналізації істин віри. Але різні версії теодицеї (зокрема в християнстві) з'являються ще у VI–V ст. Теологам потрібно було пояснити негативний наслідок творіння – зло. Тому було запропоновано різні варіанти вирішення цієї проблеми. Зокрема, теорія Оригена щодо онтологічного не існування зла, чи теорія недолику у Діонісія Ареопагіта, чи виправдання Бога через наявність у людини свободи волі С. Боецієм.

Іншою була ситуація в індійському філософському дискурсі. Тут проблема теодицеї постала через потребу обґрунтування буття Бога та його сумісності зі злом, стражданнями та нерівністю в житті живих істот. Зокрема О. М. Шохін зазначає про появу індійського атеїзму як досить потужної течії: "Індійський атеїзм виходить з початкових стадій розвитку ведичної релігії (друга половина II тис. до н.е.), бо вже в одному з древніх гімнів Рігведи, де посилено звеличуються подвиги верховного Бога індоаріїв – Індри, виражається поклик вірити в нього – в того, про кого наважуються запитати "Де він?" чи навіть стверджувати "Його немає" (II.12.5). Перша хвиля атеїзму охопила Індію в період великого шаманського збентеження розумів (середина I тис. до н.е.), коли багато течій, що з'явилися як опозиція брахманізму, виступили не лише із запереченням ефективності ведичних обрядів, але й можливості людини досягти єдності з Брахманом, а також самого існування Брахмана. У важливому тексті Палійського канону, записаного вже у I ст. до н.е., тексти якого почали усно передаватися кількома століттями раніше, в "Брахмаджала-сутті", що

розпочинає зібрання Сутта–пітаки, буддисти навіть пропонують деміфологізувати образ Бога, ідея якого складається в результаті того, що одна із багатьох “блаженних істот” в кінці чергового світового періоду першою потрапляє до палацу Брахми, а істоти, що слідує туди за ним, починають шанувати його як “Великого, всемогутнього, самовладного, всевидячого, всесильного діяча, творця, кращого, розподільника жеребу, володаря, батька всього, що є і що буде”. Протягом раннього періоду історії шкіл індійської філософії (IV ст. до н.е. – II ст. н.е.) противники ідеї Бога діляться на тих, хто заперечує все його існування на основі онтологічних аргументів (все тілесне і тому минуше, чи, принаймні, є результатом дії анонімного і безпочаткового механізму дії причинно–наслідкового зв’язку) і “кармічних” (якщо Бог є, то він повинен наперед визначати всі дії всіх живих істот, а це суперечить загальноприйнятому закону карми)” [3, с. 227–228].

Індійська філософська думка розвивалася протягом багатьох століть. Даршани дискутували одна з одною та із школами настіки, покращуючи власну аргументаційну базу. Школи, що почали формуватися ще в шраманський період I тис. до н.е., ставали все більш впливовими. А теми дискусій охоплювали все більше коло проблем.

Взагалі, у філософській думці Індії, згідно з С. Радхакрішнаном, можна визначити наступні періоди та їх характерні ознаки:

1. Ведичний період XVI – VII ст. до н.е. Це період активного розселення племен аріїв та поширення їх культурного впливу. На цей час припала доба написання гімнів. Це не є періодом розквіту власне філософії, але він став основою для подальшого її формування.

2. Епічний період VII ст. до н.е. – III ст. н.е. Цей період починається з ранніх Упанішад і закінчується початками формування даршан. Головними письмовими джерелами цього періоду є епоси Рамаєна і Махабхарата. В цей період якраз і виникають та розвиваються такі неортодоксальні релігійні системи як буддизм і джайнізм. Це період розквіту абстрактного мислення, що досягло розквіту в школах індійської філософії.

3. Період сутр починається в III ст. Сутри є основними філософськими джерелами кожної даршани. Для кращого їх розуміння було написано багато коментарів. Деякі тексти сутр не дійшли до нашого часу, тому саме завдяки коментарям можемо говорити про їх існування та основні положення. В цей період розвитку індійської філософії утверджується критичний підхід, стимулом для розвитку якого стали постійні диспути між різними системами. Даршани логічно доповнювали одна одну. Що посилювало їх позицію відносно неортодоксальних шкіл.

4. Схоластичний період також почався в III ст. Між схоластичним та періодом сутр, як зазначає С. Радхакрішнан, не можна провести чіткої межі. Це період суперечок та закидів з боків різних шкіл одна до одної. У цей період особливо бурхливо розвивалася коментаторська література. Представниками цього часу є такі особистості як Шанкара, Мадхва, Рамануджа та інші.

Так чи інакше, розглядаючи історико–культурні умови розгортання індійського філософського дискурсу, ми не можемо оминати ці даршани, тому що вони прямо чи дотично справили свій вплив на інші течії. А також, що важливо в контексті даного дослідження, були одними із підштовхуючих сил до постановки проблеми теодицеї в індуїзмі.

Серед науковців немає однозначного ставлення до проблеми виправдання Бога за наявність зла в світі в контексті індуїзму. Професор кафедри історії та релігії Чикагського університету В. Донігер О’Флаєрти зазначає: “Проблема теодицеї і Індії була другорядною після проблеми творення світу в контексті диспуту про переродження” [8, с. 2].

Поряд з ним Дж. Боукер також стверджує, що проблема зла не могла бути широко дослідженою в індійській філософії, бо в тут ми скоріше маємо справу зі стражданням, яке є наслідком активності не лише в цьому житті, але й в усіх попередніх [8, с. 4].

Інший відомий дослідник А. Воттс наголошує: “Для індійської філософської думки немає проблеми зла. Індуїзм не ускладнюється проблемою зла” [8, с. 4].

Проблема зла в індійській філософії переплітається з розумінням таких категорій як сансара, карма, мокша. Варто зазначити, що зло в цьому випадку розуміється особливо. М. Еліаде пише про завуальованість зла і добра, і відмінність того, що розуміється під добром і злом насправді. Наприклад, він зазначає: “Багато демонів, що відомі своїми лихими і злими силами здобули ці сили внаслідок добрих дій в попередньому житті” [8, с. 6]. Іншими словами, добро може посприяти творінню зла, і навпаки. Тобто в індуїзмі добро і зло не грають особливої ролі, і набувають значення лише в явному (“нашому”) світі.

Продовжити думку можна наступним чином. Оксфордський тлумачний словник визначає зло як антитезис добра (тут йдеться про доброго Бога). В цьому контексті християнство виділяє два види зла: моральне і природне (тобто свідоме вчинення неправильної дії та, наприклад, первородний гріх). Але в індуїзмі такий розподіл не спрацює, ці два види зла виступають аспектами одного феномена. В Рігведі зло визначається “як те, що ми робимо, так і те, що від нас не залежить”. Тому проблема зла тут переходить на інший рівень. Ця проблема постає вже на ґрунті індійської теології, хоча має своїм корінням міфологію. Проблема зла пов’язана не безпосередньо з богами і демонами, а із людськими стражданнями [8, с. 8]. Боги і демони служать метафорами для моделювання ситуацій в людському житті.

Саме тому індуський пантеон є одним із найбагатших. “Жодна з країн не є такою багатою на богів як Індія” – пише Дж. Фрезер. Але ці “боги–метафори” не обмежені у власних діях, вони стоять вище суспільної моралі. Що дозволено Богу – табу для людини. К. Юнг зазначав, що не можна сприймати богів мірками сучасної етики.

Важливість вирішення проблеми зла і теодицеї підкреслював М. Вебер. Він зосереджував увагу на різниці індуських місцевих богів від Бога в монотеїстичній релігії: “Проблема зла є важливою для індійської філософії, бо боги, як то Вішну, Шива чи Брахма, не всемогутні” [8, с. 5]. Він пов’язує вирішення

проблеми співвіднесення Бога і зла через посередництво карми. Таким чином, проблема теодицеї так чи інакше мала місце в індійському філософському дискурсі. Тому, потребує більш детального аналізу. Оскільки проблема виправдання Бога постала через критику релігійної доктрини індуїзму конкуруючими школами, то і вирішувалася вона у вигляді відповіді на закиди останніх. Варто розглянути позиції критикуючих індуїзм сторін, їх аргументацію. Адже це важливо для з'ясування основних умов появи концепції вирішення теодицеї школами астики.

За більше ніж шість століть зібралася маса матеріалу в контексті критики ведичної позиції щодо Бога (Ішвари). Джерелами свого поповнення вона мала не лише школи настики (як то буддизм чи джайнізм), але й такі брахманічні системи як санкх'я і міманса [2, с. 228]. Перш ніж розглянути позицію критикуючої сторони, варто розглянути, яким же чином в індуїзмі визначається поняття Бога.

Бог чи Ішвара в індуїзмі постає як особистість, його не варто плутати з великою кількістю божеств індуського пантеону, яких називають девами. В Ведах говориться про велику кількість таких богів (більше 3 мільйонів). Це небесні істоти, які своєю могутністю перевершують людей і тому є шанованими.

Сітансу Чакраварті дефініціює поняття Ішвари наступним чином: "Індуїзм – це релігія, послідовники якої вірять те, що божество проявляє себе в різних формах. Людина може поклонятися божеству в тому його прояві, який їй найближчий, і при цьому ставитися з повагою до інших форм поклоніння" [6].

Детально проблему Ішвари розглядала даршана ньяя. С. Чаттерджи і Д. Датта в роботі "Вступ до індійської філософії" зазначають, що Бог ньяйками визначався як вічне і нескінченне Я, яке створює, зберігає і руйнує світ: "Бог – першопричина створення, збереження і руйнування світу. Він створює світ не з нічого, а з вічних атомів, простору, часу, ефіра, розумів (манас) і душ" [6]. Створення світу означає таке впорядкування вічних сутностей, співіснуючих з Богом, яке утворює моральний світ, в якому індивідуальні "я" отримують задоволення чи страждання відповідно до вартості чи недоліків їх вчинків, а всі фізичні об'єкти слугують засобами досягнення моральних і духовних цілей нашого життя. Таким чином, Бог є творцем Всесвіту не в сенсі його матеріальної причини, а в сенсі його першодіючої причини. Іншими словами, Бог є, свого роду, деміургом, творцем і впорядкувальником Всесвіту. Бог – тримач світу, оскільки існування світу підтримується його волею. Бог також і руйнівник світу, що звільняє деструктивні сили, коли цього потребує гранична необхідність. Бог єдиний, нескінченний і вічний, оскільки світ простору і часу, розуму і душі не обмежує його, але відноситься до нього, як тіло відносить себе до перебуваючого в ньому "я". Він всемогутній, оскільки володіє правильним знанням всіх речей і подій. Він всезнаючий, хоча в своїх діях і керується моральними умовиводами про достоїнства та недоліки людських дій. Він має вічну свідомість як силу безпосереднього і непорушного пізнання всіх об'єктів. Вічна свідомість – це лише невід'ємний атрибут Бога, а не сама його сутність, як стверджується в адвайта-веданті. Бог наділений всіма шістьма доскональностями

(шад–айшварья), будучи великим, всемогутнім, всеславним, безкінечно прекрасним, володіючим безкінечним пізнанням і досконалою свободою від усіляких прив'язаностей.

Отже, в ключі такого розуміння Бога, можна аналізувати позиції, що критично ставилися до такого пояснення. В індійському філософському дискурсі можна знайти свідчення про суперечки опозиційних сторін, які займалися вдосконаленням власної аргументації протягом багатьох століть.

Лише в другій половині IX ст. н.е. ньяйк Джаянта Бхатта систематизував попередні зауваження опозиційних брахманізму теологів щодо заперечення існування Ішвари. Він сформулював їх у вигляді дев'яти тезисів, які мали стати основою для побудови теорії теодицеї:

1. Ішвара чуттєво не сприймається і не може бути логічно виведеним;
  2. творіння божі не є виявом творіння як такого (як творіння людей);
  3. Ішвара немає тіла для виробництва чогось;
  4. а якщо він має тіло, то його мав би хтось створити;
  5. Ішвара не може творити лише волінням, бо воно не викликає руху атомів;
  6. Ішвара не міг створити світ від задоволення власних потреб (інакше Бог не досконалий) чи з милосердя (бо ж чому тоді в світі так багато зла);
  7. для визначення долі істоти достатньо закону карми;
  8. а якщо Бог може регулювати закон карми, то він має бути від нього залежним;
  9. якщо Бог створив світ заради гри, то така гра сумнівна і жорстока (бо внаслідок неї формуються вмістилища для страждання).
- Підтвердженням вірності всіх зазначених вище аргументів слугують такі буддійські тексти як "Двадашамукха" мадхьяміків, "Абхидхармакоша" Васубхандху–сарваствадін, "Ньяянусара" Сангхабхарди тощо.

Найбільш авторитетним аргументом буддистів в їх полеміці з індійськими теїстами є аргумент "від карми" [3, с. 230]. Оскільки закон карми є невід'ємним компонентом всіх індійських релігій.

Проаналізувавши історико–культурні умови становлення і розвитку індійського філософського дискурсу, можна визначити місце і роль у ньому проблеми теодицеї. Оскільки індійський філософський дискурс – це не набір замкнута в собі вчень, а в першу чергу концепції, що розвиваються і функціонують в рамках полеміки різних шкіл між собою, то і проблема теодицеї в ньому виникає внаслідок відповідей на критику чи зауваження одних даршани іншим. Школи, ведучи активну полеміку із своїми опонентами, розвивали власну аргументаційну базу. Особливе місце в цій полеміці займала проблема буття Бога та його взаємозв'язку кармою та існуванням зла в світі. Саме закиди з боку матеріалістів (як чарвака і локаята) та буддистів з приводу сумнівності буття Бога стали основою для розгортання концепцій теодицеї в індійському теїзмі. Крім того, вирішення проблеми теодицеї тягне за собою широкий пласт питань, що виходять за рамки лише теологічного дослідження. Для

вирішення проблеми теодицеї необхідно визначення таких основоположних для усіх філософсько-релігійних учень Індії понять як Ішвара, Брахман, карма, ліла, майя та ін. що розкриває подальші перспективи для філософського дослідження.

#### Список використаних джерел

1. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М.: Юрист, 1994.
2. Лысенко В. Г., Терентьев Л. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, Л. А. Терентьев, В. К. Шохин. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1994. – 383 с.
3. Проблема зла и теодицеи: материалы международной конференции (6–9 июня 2005 года). Под общей редакцией В. К. Шохина / Российская Академия Наук Институт философии. – М., 2006. – С.226–237.
4. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: “Азбука–классика”, “Петербургское Востоковедение”, 2007.
5. Чаттерджи Т, Датта Д. Введение в индийскую философию / Т. Чаттерджи, Д. Датта. – М.: Академический проект, Альма Матер, 2009.
6. Chakravarti Sitansu S. Hinduism, a Way of Life / Sitansu S. Chakravarti. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
7. Herman A. The Problem of Evil and Indian Thought / A. Herman. – Biblio., Gloss., 1993. – 326 p.
8. O’Flaherty W. D. The origins of evil in Hindu mythology / W. D. O’Flaherty. – London, 1976. – 319 p.

#### References

1. Veber M. Yzbrannoe. Obraz obshhestva / M. Veber. – M.: Yuryst, 1994.
2. Lusenko V. G., Terentev L. A., Shoxyn V. K. Rannaya buddyjskaya fylosofyia. Fylosofyia dzhajnyzma / V. G. Lusenko, L. A. Terentev, V. K. Shoxyn. – M.: Yzdatelskaya fyрма “Vostochnaya lyteratura” RAN, 1994. – 383 s.
3. Problema zla y teodycey: materyalu mezhdunarodnoj konferencyy (6–9 yunya 2005 goda). Pod obshhej redakcyey V. K. Shoxyuna / Rossyjskaya Akademyia Nauk Ynstitut fylosofyi. – M., 2006. – S.226–237.
4. Torchynov E. A. Puty fylosofyi Vostoka y Zapada: poznanye zapredelnogo / E. A. Torchynov. – SPb.: “Azbuка–klassyka”, “Peterburgskoe Vostokovedeniye”, 2007.
5. Chatterzhy T, Datta D. Vvedeniye v yndyjskuyu fylosofyiu / T. Chatetrzhy, D. Datta. – M.: Akademycheskyj proekt, Alma Mater, 2009.
6. Chakravarti Sitansu S. Hinduism, a Way of Life / Sitansu S. Chakravarti. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
7. Herman A. The Problem of Evil and Indian Thought / A. Herman. – Biblio., Gloss., 1993 – 326 p.
8. O’Flaherty W. D. The origins of evil in Hindu mythology / W. D. O’Flaherty. – London, 1976. – 319 p.

**Petlenko I. V.**, graduate student of Kyiv National Shevchenko University (Ukraine, Kyiv), irzza@ukr.net

#### The specificity of theodicy problem actualization in Hinduism

*The present research is a philosophical investigation that urges the problem of theodicy within the Indian philosophical discourse and it is aimed to clarify the specificity and the conditions of its appearance. The aim of this work is to investigate the historical and cultural conditions for the formation of the Indian philosophical discourse and to reveal the conditions for the appearance of the problem of theodicy in it.*

**Keywords:** theodicy, Ishvara, suffering, evil, darshan, astika, nastyika.

**Петленко І. В.**, аспірантка, Київський національний університет ім. Т. Шевченка (Україна, Київ), irzza@ukr.net

#### Специфика актуализации проблемы теодицеи в индуизме

*Данное исследование – это философские поиски, что актуализируют рассмотрение проблемы теодицеи в рамках индийского философского дискурса, и направлено на выяснение специфики и условий её появления. Цель работы: исследовать историко-культурные условия формирования индийского философского дискурса и раскрыть условия для появления в нем проблемы теодицеи.*

**Ключевые слова:** теодицея, Ишвара, страдание, зло, даршана, астика, настика.

\* \* \*

УДК 265.31/34:37.03

**Пришляк М. Б.**  
аспірант кафедри релігієзнавства, теології  
і культурології, ДВНЗ “Прикарпатський  
національний університет імені Василя Стефаника”  
(Україна, Івано–Франківськ), pmb80@list.ru

#### ХРИСТІАНСЬКО–ЕКОЛОГІЧНЕ ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ

*Метою дослідження є аналіз концептуальних основ екологічної освіти дітей, що здійснюється Католицькою церквою. Застосовані методи: діалектичний, аксіологічний, системний. Основні висновки: здійснення Католицькою церквою катехизації дітей в екологічному контексті є важливим чинником у формуванні, ще з раннього дитинства, обайливого ставлення до природного довкілля – Божого створіння.*

*Церква відіграє важливу роль у християнському вихованні суспільства, екологічна сфера не є винятком. Екологічна катехизація – формування віри в Бога-Творця, який довірив людині дари свого світу на відповідальне її управління. Тому християнсько-екологічне виховання дітей є важливим чинником для формування екологічної свідомості.*

**Ключові слова:** екологічна освіта, катехизація, екологічна свідомість, діти, Католицька церква.

Сучасні масштаби екологічних змін, які створюють реальну загрозу для життя людей у цілому світі, досягли критичного рівня. Катастрофічний стан навколишнього середовища, що нині вже істотно визначає здоров'я людей, тривалість їхнього життя, можливість стабільного існування, спонукає, щоб всі – дорослі і діти – стали на шлях співробітництва з природою. Тому надзвичайно важливим є ефективне екологічне виховання дітей.

Серед вчених, котрі досліджували питання екологічного виховання дітей слід відзначити: Б. Байль, Б. Богуш, З. Запорожан, Іван Павло II, А. Капська, Б. Руше, Т. Рябчук, В. Сухар, В. Химинець та ін.

Науковим розробкам у досліджуваній галузі бракує погляду на здійснення екологічного виховання дітей Католицькою церквою. Відсутність наукового обґрунтування цієї сфери призводить до того, що більшість механізмів, які функціонують у межах системи освіти, потребують удосконалення. Тому метою нашого дослідження є християнсько-екологічне виховання дітей.

Важливу роль щодо виховання у християнському суспільстві відіграє Церква, основою існування якої та діяльності є виконання слів Христа: “Ідіть же по всьому світу та проповідуйте Євангеліє всякому творінню” (Мр. 16, 15). Завдання, яке Ісус доручив апостолам, залишається актуальним в сучасності і становить суттєвий вимір життя та діяльності Церкви.

Місійне послання впливає з самої природи Церкви, призначеної для спасіння людини та освячення всього світу. Слід виділити три основоположних виміри пасторальної діяльності Церкви:

- 1) пряме поширення Євангелії, катехизація, навчання, проповідь і т.д.;
- 2) молитва, прослава, поклоніння і всі літургічні богослужба;
- 3) свідчення віри у практиці поведінки та діла милосердя.

Ці три дії органічно пов'язані між собою.

Потрійна структура всієї пасторальної праці – Євангелізація, Богослужіння та Дияконія – має також свій екологічний вимір, без якого не може бути