

anthropology and personalism. The concept of human existence in existentialism, based primarily on fundamental ontology of M. Heidegger have been analysed. Studied a particular expression of Humanities and anthropological orientation existential philosophy – philosophical anthropology. It was shown anthropological aspects of American, French and «dialogue» personalism.

Keywords: Existentialism, Dasein, philosophical anthropology, human, personalism, «person».

Стеценко В. И., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории культуры, Львовский национальный университет им. Ивана Франка (Украина, Львов), *kafedra_kultury@mail.ru*

Особенности человекомерного содержания экзистенциальной философии: от экзистенциализма к религиозному персонализму

Цель исследования – определить специфику выражения человекомерного содержания экзистенциальной философии в таких её направлениях, как экзистенциализм, философская антропология и персонализм. Использованные методы исследования: принципы научности, плюрализма, историзма и системности, общенаучные методы (анализа, синтеза, обобщения и т.п.), философско-антропологический подход, герменевтический и историко-компаративный методы. Рассмотрены особенности человекомерного содержания экзистенциальной философии в контексте таких направлений этого лично ориентированного философского течения, как экзистенциализм, философская антропология и персонализм. Проанализировано концепцию человеческого существования в экзистенциализме, которая опирается, прежде всего, на фундаментальную онтологию М. Хайдеггера. Исследовано особенное проявление гуманитарно-антропологической ориентации экзистенциальной философии – философскую антропологию. Выяснено антропологические аспекты американского, французского и «диалогического» персонализма.

Ключевые слова: экзистенциализм, Dasein, философская антропология, человек, персонализм «персона».

* * *

УДК 219:273

Богомолец О. В., доктор медичних наук, народний депутат України (Україна, Київ), *gileya.org.ua@gmail.com*

СПЕЦИФІКА ЯЗИЧНИЦЬКОГО СВІТОГЛЯДУ СЛОВ'ЯН В КОНТЕКСТІ ЙОГО ХРИСТІАНСЬКОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Висвітлюється специфіка язичницького світогляду слов'ян. З цією метою розкрито змістовну відмінність слов'янської та греко-римської міфології та доведено, що вона обумовлена особливостями тлумачення бога. В той час як римська міфологія мала велику кількість боголюдей, слов'янський міфологічний світогляд характеризувався анімїзмом та рудиментарним антропоморфізмом, що значно гальмувало поширення християнства. Жорстке протистояння християнського та язичницького світогляду на киеворуських теренах повністю нівелювалося у відношенні до ікони, яка сприймалася крізь призму поширеного на руських теренах персоналізованого культу предків, уособленням якого виступали ідоли. На цьому тлі сформувалося традиційне для вітчизняного соціогуманітарного дискурсу думку про те, що ідоли виступають богом, а не образом бога як християнські ікони.

Ключові слова: ікона, ідол, культ, язичництво, християнство, боголюдина, анімїзм, антропоморфізм, міфологія.

Відродження українського православ'я актуалізує проблеми пов'язані з вивченням його витоків, змісту та регіональної специфіки. Остання, як свідчать християнські джерела XV – XVII ст., зокрема роботи І. Вишенського, П. Могили, Т. Ставровського та ін., була обумовлена надзвичайно сильним впливом язичницького світогляду, панування якого зберігалося в українському світогляді до початку XVIII ст., а у віддалених сільських районах Західної України проявлялося навіть у XIX ст.

Визнання виразного впливу язичницького світогляду на специфіку не тільки киеворуського, але й українського православ'я, у вітчизняному інтелектуальному дискурсі, тісно співвідноситься з думкою про несумісність цих двох світоглядно-релігійних світів, що обґрунтовано доводили мислителі різних історичних періодів. Серед них варто насамперед згадати Арнобія, Августина

Блаженного, О. Афанасьва, Татіана, Тертуліана, І. Вишенського, В. Войтовича, М. Грушевського, Іларіона (Митрополита Київського), П. Могили, І. Огієнка, М. Поповича, Б. Рибаківа, В. Соловйова, арх. Хрисанфа (В. Ретінцева) та багато ін. Показовим в цьому контексті стало те, що кожен із згаданих філософів, зосереджуючи свою увагу на специфіці поширення християнства на руських теренах, користується теоретичними засновками даними у християнських письмових пам'ятках. Такий дещо есенційний підхід, на наш погляд, неспроможний запропонувати об'єктивне та незаангажоване дослідження особливостей розвитку християнського віровчення на вітчизняних теренах і, тим паче, виявити специфіку киеворуського язичництва.

Зважаючи на сказане, цілком правомірним та своєчасним видається звернення до виявлення особливостей слов'янського язичницького світогляду та розкриття специфіки трансформації його окремих елементів у християнські святині крізь приму міждисциплінарного підходу та на основі методу компаративного аналізу. Використання останнього дає можливість переглянути поширену у вітчизняній соціогуманітарній науці думку щодо ідейної спорідненості слов'янської та греко-римської міфології, оскільки, незважаючи на позірні паралелі, між ними існує нездоланна прірва, світоглядна специфіка якої зумовила, з одного боку, швидке поширення християнських ідей у Римській імперії, а з іншого – тривалу еволюцію християнського віровчення серед слов'янського населення.

Зазначена світоглядна відмінність між слов'янською та греко-римською міфологією обумовлена специфікою сприйняття бога в обох культурах. Зокрема, в основі греко-римської міфології лежить цілий пантеон боголюдей та людино-богів, що мешкають на цілком реальній горі Олімп. Вони живуть поруч з людиною, у цілком реальному для неї світі, визначаючи реальні для неї події. В свою чергу, міфологічні уявлення слов'ян кардинально відрізняються, адже, як слушно зазначає І. Огієнко, первісна «людина [мова йде про давніх слов'ян – уточ. О. Б.] широкими очима дивилася на все своє довкілля, на все те, що її оточувало, від чого залежало її життя, і що було сильнішим від неї» [5, с. 12]. Цим сильнішим та втаємниченим була природа, яку людина знала досконало, – ліси, поля, річки, звірів, птахів, дерева, зілля тощо й ставилася до них як до живої істоти, яка «почуває, розуміє, має свої бажання, бореться за своє існування» [5, с. 13]. Виходячи з цього, І. Огієнко робить висновок, що саме культ природи, а не людини, «стояв в основі первісного релігійного світогляду, а релігія була одухотворенням усього довкілля» [5, с. 13].

Згодом, пише І. Огієнко, людина починає своє довкілля «уособлювати, очоловічувати, віра ставала антропоморфічною». Показово, що вчений вказуючи на антропоморфізм дохристиянських слов'янських вірувань вказує не на формування боголюдей, а перенесення властивих людині рис на явища природи: «бо все: сонце, зорі, місяць, вогонь, вода, рослини, звірини, каміння, дерева, вітер, зілля й т. ін., – усе має душу, чоловіковидне» [5, с. 14]. Наше припущення повністю підтверджують не тільки подальші зауваження І. Огієнка, але сучасна українська мова, де широко вживаними залишаються такі фразеологічні звороти як: сонце сходить, заходить, сідає, завірюха вис, грім б'є, вітер свище тощо.

На відміну від сучасної людини для якої ці вирази є всього лише традиційним фразеологічним трафаретом, у слов'ян вони були основою вірувань, і виростили з них. «Анімізм і антропоморфізм, – продовжує свою думку І. Огієнко, – це основні риси дохристиянського вірування: усе кругом живе, як і люди, усе народжується і помирає» [5, с. 14]. У свідомості слов'ян весь оточуючий світ був наділений окремими людськими рисами – здатністю ходити, розмовляти, вити, бити тощо, не отримуючи при цьому загального образу людини. Це яскраво засвідчує, з одного боку, відома історична пам'ятка – «Слово про похід Ігоревім», в якому розповідається про розмову князя Ігоря з річкою Донцем, а з іншого – усна народна творчість. Як приклад, можемо згадати широко відомий народний вірш «Ходить гарбуз по городу», в якому гарбуз ходить і розмовляє, залишаючись при цьому овочем, та велику кількість народних казок, в яких звірі розмовляють людською мовою та живуть звичайнісіньким людським життям, однак залишаються при цьому тваринами. Крім того, можна пригадати і народні пісні: «Ой хвалилася та березонька», «Зацвіла в долині», «Киця–мура» тощо.

Старі вірування, продовжує І. Огієнко, були важливими для людини й охоплювали усе її життя, і, що важливо, такими zostалися й далі і «при Християнстві, загубивши тільки старих богів та й то не всіх» [5, с. 16]. Поряд з вказаним, дослідник звертає увагу на те, що стародавня «поганська віра не мала якоїсь послідовної глибокої системи, не мала якихось своїх непохитних догматів, а тому з бігом часу легко змінювалася», незмінними залишалася переконання, що «природа жива, нею керують різні боги, що шкодять або допомагають людині, але шкідливих богів можна вмиловити» [5, с. 16].

Користуючись давніми Літописами, І. Огієнко звертає увагу на ті відміни у культурному розвитку, які існували між давніми слов'янськими племенами. Зважаючи на те, що чітко визначити ті відхилення, які існували у світогляді регіонально розпорошеного слов'янського населення тепер вже майже неможливо, вчений дає загальні зауваження лише з власних висновків. Зокрема, користуючись даними І Новгородського літопису, зокрема, розповіддю про Кия, Щека й Хорива та про полян, а саме: «Бяху же погане, жруче (приносячи жертви) озером, і кладезем, і рошанієм (рослинам), якоже прочии погани» [Цит.: 5, с. 19], та даними Лаврентієвого Літопису, зокрема, розповіддю про 986 р., де сказано: «По дьяволу научено ови рошением, кладязем і рікам жряху» [Цит.: 5, с. 19], дослідник доходить висновку, що слов'янські племена поклонялися та приносили жертви небесним світилам – сонцю, зорям, місяцю, явищам та силам природи – вогню, воді, землі, повітря тощо, інколи це могли бути рослини та тварини тощо.

Докорінно не змінилася ситуація і згодом. Про це свідчать роботи Кирила Турівського, який у своїй проповіді на Фомину неділю радє, що християни вже не будуть богами, «стихії, ні сонце, ні огнь, ні источници, ні дерева» [Цит.: 5, с. 19]. Про широке поширення язичницьких уявлень та їх руську своєрідність свідчить і, згаданий І. Огієнком, апокрифічний твір XII ст. «Хождение Богородици по мукам», де мова йде про те, що в печлі на першому місці «мучаться безбожники, що не вірували в праведного Бога, а те, що нам Бог «на роботу сотворив, то вони все боги прозваща: сонце, місяць, землю і воду, звірі і

гади» [Цит.: 5, с. 19]. Аналогічні застереження зустрічаємо у і Слові Св. Кирила «Про злих духів».

Всі наведені І. Огієнком свідчення спрямовані показати, що слов'яни поклоняються небесним світилам та явищам природи. При цьому згадок про ідоли практично не зустрічається, за виключенням Початкового Літопису. Тут стверджується, що «Князь Володимир запровадив у Києві ідолів, і «оскверняху Землю требами, і осквернилася требами Земля Русская и холм той» [4]. В цьому контексті показовими є зауваження О. Шахматова, який, вивчаючи особливості свідчень давніх Літописів щодо князювання Володимира у дохристиянський період виявляє кілька цікавих для нас свідчень: «Інача князезити Володимир Києв єдин і поставе кумири на холму вне двора теремного і творяше потребу кумиром з людьми своїми» [12, с. 555]. В іншому місці О. Шахматов вже описує акт хрещення Володимира, в контексті якого знову ж таки згадується язичницькі кумири: «Володимир же, повелев кумири испроврещи, ови иссеши, а другиє огнєви придати» [12, с. 561].

Показово, що як в першому так і другому випадку коли мова йде про язичницькі кумири, вони згадуються без імен. Однак, звертаючись безпосередньо до самого Іпатіївського Літопису, бачимо, що тут вже постають імена Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Семаргла і Мокош [4]. Ця суперечність, як доводить О. Шахматов, обумовлена тим, що спочатку давні божки не мали імен, вони були дописані згодом християнськими просвітниками, у часи коли почалася боротьба між язичництвом і християнством» [12, с. 561]. З висновками О. Шахматова погоджується й І. Огієнко, який, на теоретичному тлі «Слова о полку Ігоревім», обґрунтовує принципово новий погляд на специфіку наших богів: «це не біси, не ідоли, але наші предки, люди – їхні онуки: «Погибашеть жизнь Дажьбожа внука», «Бояне, Велесов внуче» [Див.: 5, с. 21].

Зважаючи на неоднозначну природу давніх слов'янських богів, цілком доречним, на наш погляд, буде аналіз змісту «ідолів» («кумирів»), яким поклонялися русичі. Кумирами, як зазначає В. Войтович, називалися статуї божества [1, с. 259], виготовлені «з дерева, каменю чи іншого матеріалу, що зображає істоту, яка немає реального праобразу» [1, с. 207]. Таке розрізнення, зазначає дослідник, ґрунтується на одній із «давньоруських пам'яток присвяченій тлумаченню П'ятикнижжя Мойсея, в якій на запитання: «Идол и подобие каюе иметь различие?» – дається таке роз'яснення: «Идол оубо не бывши вещи есть идол, подобие же бывши вещи есть подобие. Прежде бо творяхоу елини образныя образы, то суть идолы. Не соуть бо бывши вещи подобие, но излияно или выдолото, а не писано, якоже по подобию написаны образ» [1, с. 207].

Як бачимо, головною характеристикою кумирів–ідолів виступає відсутність традиційного для християнської культури первообразу. Першими ідолами, на території сучасної України, були ймовірно за все «кам'яні баби» – «кам'яні стовбури, які нагадують людські постаті, у більшості випадків пов'язані з поховальним обрядом», «зображення предків у скіфів» [Див.: 1, с. 220]. На просторі між Доном і Дніпром, пише В. Войтович, знайдено багато кам'яних баб із підкресленими ознаками жіночої статі, інколи це чоловіки з гостроконечними шапками чи шоломами на голові. Зроблені український

дослідником зауваження дають всі підстави стверджувати, що поставлені Володимиром у Києві кумири-ідоли були символічним зображенням предків, які ніколи не помирилися, а лише «переходили до іншого світу», «до іншого дому», залишаючись при цьому охоронцями свого роду.

Незважаючи на те, що наше припущення прямо суперечить висновкам І. Огієнка, який наголошує на тому, що «з поганськими ідолами не треба змішувати т.зв. кам'яних баб, що часто знаходяться особливо на півдні» [5, с. 157–158], все ж вважаємо за доцільне притримуватися саме цієї точки зору. Її підтвердженням слугує той факт, що найсвятішим місцем у слов'ян, тривалий час залишалися могили, які заміняли їм храми [Див.: 1, с. 258], що засвідчує й сам І. Огієнко аналізуючи особливості слов'янських поховань. З цього приводу він пише: «був час, коли померлих ховали спершу в хаті або під порогом, або під *покутам* [виділення – О. Б.], і ці місця вважалися почесними» [5, с. 234]. В іншому місці, І. Огієнко зазначає, що у наших предків «було багато ідолів, у тому й домових, – їх пильно ховали в домах. Купці вивозили своїх божків з собою при торгових подорожах, а вояки брали на війну, що б допомагали» [5, с. 156]. Згодом продовжує дослідник: «ідолів ставили на пагірках, як це було в Києві, на берегах річок, по рошах (гаях), ставили в будівлях або просто під відкритим небом» [5, с. 154]. Ймовірніше за все це відбувалося паралельно зі змінами у поховальному обряді, тобто коли занепала традиція захоронення померлих вдома.

На користь нашої гіпотези слугує й запропоноване Б. Рибаківим дослідження культу Рода, який ймовірніше за все поставав спочатку «як сукупність предків даної сім'ї» [Див.: 7, с. 423], однак згодом, трансформувався у верховне божество і почав розглядатися як «творець Всесвіту», як бог, що одухотворяє людей («творець людей»), «Бог неба і землі», бог «земної води», бог пов'язаний з «підземним пеклом», бог пов'язаний з «шаровою блискавкою» тощо [Див.: 7, с. 442–443]. Показовим в даному випадку було те, що Рід, як свідчить Збруцький ідол символізуючи єдність родини та світобудови, зображувався в образі фалоса, що нагадувало слов'янам про його творче значення.

Загалом культ Роду у сукупності із зауваженнями М. Поповича щодо індоєвропейського походження слов'янської культури [Див.: 6, с. 7] та М. Семчишина щодо культурної спорідненості народів, що проживали на території сучасної України [Див.: 8, с. 1], дає всі підстави вважати, що це культ, який, з одного боку, формується на світоглядному тлі культу предків, а з іншого – виявляється крізь призму ідеї безсмертя. Верховенство цього «небесного божества» тісно співвідноситься з ідеєю його невидимості (саме остання забезпечує його вічність) та багатогранність, що виявляється за допомогою функціональних характеристик створених та підпорядкованих йому божеств. Цю ідею символічно передає трьохгранність та чотиригранність Збруцького ідолу, детальний аналіз якого дає всі підстави говорити про те, що ідоли сформувалися в результаті розвитку міфологічних уявлень у напрямку їх персоналізації, поставши своєрідним символічним зображенням невидимого (духу предків).

Загалом запропонований вохвами язичницький пантеон (980 р.) персоналізованих богів, з одного боку, став важливим чинником боротьби з християнськими

місіонерами, богослов'я яких було достатньо примітивним, а з іншого – дає можливість зрозуміти причини інтенсивного поширення християнських образів серед руського населення. Провідне значення тут мала змістовна близькість язичницького ідолу та християнської ікони. Наше припущення засвідчують насамперед біблійні застороги. Адже, вже в Левіті зустрічаються застереження типу: «Не звертайтеся до ідолів і не робіть собі литих божків. Я – Господь, Ваш!» (Лев., 19:4). Згодом у Книзі Псалмів знову зустрічаємо: «15. Божки людів [мова йде про язичників – уточ. О. Б.] то срібло та золото, діло рук людських: 16. вони мають уста й не говорять, очі мають вони і не бачать, 17. мають уши й не чують, в їхніх устах нема віддиху! 18. Нехай стануть такі, як вони, ті, хто їх виробляє, усі, хто надію на них покладає!» (Псалми 134:15–18).

На світоглядному тлі біблійних текстів вибудовувалася критика ікони провідними християнськими апологетами, зокрема, Татіаном, Тертуліаном, Оригеном, Климентом Олександрійським тощо. Вони доводять, що справжня ікона повинна бути єдиносущою (omoousion) зображеній на ній особі, бути тотальною з нею, мати одну природу. Виходячи з цього положення, іконоборці прийшли до природного і логічно неминучого висновку, що «єдиним образом Христа є Євхаристія, Святи Дари. Христос, говорили вони, навмисне обрав образом Свого втілення хліб, адже він жодним чином не схожий на людину і тому не може призвести до ідолопоклонства» [11].

Особливу увагу в контексті нашого дослідження привертає твір Татіана «Промова проти еллінів», де мислитель пропонує різку критику усій античній культурі, й, насамперед, міфології. З цього приводу він пише: «демони [мова йде про язичницьких богів – уточ. О. Б.] – так ви їх називаєте – які складені з речовини і отримали від нього дух, зробилися нестриманими і аморальними; одні з них звернулися до більш чистої речовини, а інші обрали більш низьке і за подобою його розташували свої дні. Їм – то ви, елліни, поклоняєтесь, – істотам які створені з матерії і ухилилися від належного порядку» [10]. Загальним же змістом апологетичної критики, одним із прикладів якої є «Промова проти еллінів» Татіана, виступає думка: «якими б гарними не здавалися твори грецького мистецтва, вони гріховні в самій своїй основі, бо збуджують пристрасті, нечисті, тілесні поривання і є основою ідолопоклонства» [9, с. 47].

Побожовання зайвої чуттєвості античного мистецтва, яке «спокуюючи очі відводило душу від чистого споглядання», в християнському світогляді викликало щонайменше здивування, а згодом і критику. Адже, як «можна насмілитися за допомогою низького [язичницького, а значить диявольського – О. Ч.] еллінського мистецтва зображати Преславну Богородицю, що вміщує всю повноту Божества, яка є вищою небес і найсвятішою з херувим?» або ж «Як не соромляться за допомогою поганського мистецтва зображати тих, хто має царювати поряд з Христом...» [3, с. 496].

Інтуїтивно визнана змістовна спорідненість ідолу та ікони, яка так сильно привертала увагу апологетів, обумовлювалася традиційними для цього періоду етимологічними розвідками. Адже, як слушно зазначає Л. Успенський, слово «ікона» походить від грецького «eikōn» і «означає «образ», «портрет». У період формування християнського мистецтва у Візантії цим словом

позначалося будь-яке зображення Спасителя, Богоматері, святого, Ангела або події Священної Історії, незалежно від того, чи було це зображення скульптурним, монументальним живописом або станковим» [11]. Таке тлумачення ікони у ранньому християнському світогляді, який у більшості випадків не визначався теологічною глибиною, формувало підстави для ототожнення ікони та ідолу.

Поряд з вказаним, важливе світоглядне значення для формування ідеї спорідненості ідолу та ікони формували соціокультурні засади становлення останньої. Формування ідеї християнських образів, аналогічно як і язичницьких ідолів, тісно пов'язане з культом померлих. Позаяк, незважаючи на жорсткі переслідування християн у I–III ст., римське право все ж забезпечувало можливість вільно здійснювати культ померлих. В межах останнього у християнській традиції склалася традиція зображати померлих на домовині, в результаті чого з'являються ікони святих. Особливою пошаною користувалися гроби мучеників – тут зображувалися сцени мук, терпіння та смерті мученика [2].

Виходячи з давньої традиції культу предків, який відзначався особливою пошаною до могил, для християн, «гробниці» стають «священними предметами народного поклоніння», адже «імператори, і консули, і начальники армій з благочестям відвідували могили людей, з яких один робив намети, а інший був рибалка, а кістки цих людей були шанобливо складені під вітьярями Христа, на яких єпископи царственного міста постійно здійснювали безкровні жертвопринесення» [2]. І лише згодом, розвиток поховального обряду та культу померлих призвів до теологічних суперечок щодо можливості та доцільності зображувати Ісуса Христа, який явився людям у плоті.

На основі сказаного приходимо до висновку, що тривале поширення християнства серед слов'янського населення було обумовлено своєрідністю тлумачення бога. На відміну від римської міфології, яка мала велику кількість боголюдей та людинобогів, слов'янський анімізм з елементами рудиментарного антропоморфізму мало сприяв розумінню змісту культу Христа. Жорстке протиставлення християнського та язичницького, представлене різними соціальними прошарками, повністю нівелюється у відношенні до сприйняття християнських образів, зміст яких був близьким і зрозумілим слов'янському населенню, яке на той час вже мало чималу кількість персоніфікованих духів предків, що трансформувалися в окремих богів.

Список використаних джерел

1. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
2. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи [Электронный ресурс] / Э. Гиббон. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 704 с. – Режим доступа: http://www.e-reading.co.uk/chapter.php/1010330/110/Gibbon_-_Istoriya_upadka_i_krusheniya_Rimskoy_imperii_bez_alboma_illyustraciy.html
3. Деяния Вселенских Соборов [Электронный ресурс] // Азбука веры. – Т.7. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Pravila_Svjatyh/dejanija-vselenskikh-soborov-tom7,c.496
4. Ипатьевская летопись. – СПб., 1908. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/ipatlet/ipat04.htm>
5. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу [Іст.-реліг. моногр.] / І. Огієнко; [Вид. др.]. – Видавництво: Вінніпег, «Волинь» (1965) / Київ, Обереги, 1995. – 424 с.
6. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. Попович. – К.: «АртЕк», 1998. – 728 с.
7. Рыбаков Б. Язычество древних славян / Б. Рыбаков. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.

8. Семчишин М. Тисяча років української культури (Історичний огляд культурного процесу) / М. Семчишин. – Нью Йорк, 1985. – 550 с.
9. Степовик Д. Іконологія й іконографія / Д. Степовик; [друге вид. доп.]. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – 320 с.
10. Татиан. Речь против эллинов [Электронный ресурс] / Татиан // Антология: Ранние Отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – С.369–404. – Режим доступа: <http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/tatian.htm>
11. Успенский Л. Богословие иконы православной церкви [Электронный ресурс] / Л. Успенский. – Режим доступа: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/ouspensky_01.htm
12. Шахматов А. А. Разыскания о древних русских лионисных сводах / А. Шахматов. – СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908. – 685 с.

References

1. Vojtovych V. Ukrai'ns'ka mifologija / V. Vojtovych. – K.: Lybid', 2002. – 664 s.
2. Gibbon Je. Istoriya upadka i krusheniya Rimskoj imperii [Jelektronnyj resurs] / Je. Gibbon. – M.: OLMA-PRESS, 2001. – 704 s. – Rezhim dostupa: http://www.e-reading.co.uk/chapter.php/1010330/110/Gibbon_-_Istoriya_upadka_i_krusheniya_Rimskoy_imperii_bez_alboma_illyustraciy.html
3. Dejanija Vselenskih Soborov [Jelektronnyj resurs] // Azbuka very. – T.7. – Rezhim dostupa: http://azbyka.ru/otechnik/?Pravila_Svjatyh/dejanija-vselenskikh-soborov-tom7,c.496
4. Ipat'evskaja letopis'. – SPb., 1908. – Rezhim dostupa: <http://litopys.org.ua/ipatlet/ipat04.htm>
5. Mytropolyt Іларіон (Ogijenko). Dohrystyjans'ki viruvannja ukrai'ns'kogo narodu [Ist.-relig. monogr.] / I. Ogijenko; [Vyd. dr.]. – Vydavnytstvo: Vinnipeg, «Volyn» (1965) / Kyi'v, Oberegy, 1995. – 424 s.
6. Popovych M. V. Narys istorii' kul'tury Ukrai'ny / M. Popovych. – K.: «ArtEk», 1998. – 728 s.
7. Rybakov B. Jazychestvo drevnih slavjan / B. Rybakov. – M.: Sofija, Gelios, 2002. – 592 s.
8. Semchyshyn M. Tysjacha rokov ukrai'ns'koi' kul'tury (Istorychnyj oghljad kul'turnogo procesu) / M. Semchyshyn. – N'ju Jork, 1985. – 550 s.
9. Stepovyk D. Ikonologija j ikonografija / D. Stepovyk; [druge vyd. dop.]. – Ivano-Frankivs'k: Nova Zorja, 2004. – 320 s.
10. Tatian. Rech' protiv jellinov [Jelektronnyj resurs] / Tatian // Antologija: Rannie Otcy Cerkvi. – Brjussel': Zhizn' s Bogom, 1988. – S.369–404. – Rezhim dostupa: <http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/tatian.htm>
11. Uspenskij L. Bogoslovie ikony pravoslavnoj cerkvi [Jelektronnyj resurs] / L. Uspenskij. – Rezhim dostupa: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/ouspensky_01.htm
12. Shahmatov A. A. Razyskanija o drevnih russkikh liopisnyh svodah / A. Shahmatov. – SPb.: Tipografija M. A. Aleksandrova, 1908. – 685 s.

Bogomolets O. V., doctor of medical sciences, deputy of Ukraine (Ukraine, Kyiv), gileya.org.ua@gmail.com

Specificity of the Slavic pagan worldview in the context of its Christian transformation

The article highlights the specifics of Slavic pagan worldview. Toward this end, substantial difference between Slavic and Greco-Roman mythology was shown and proved that it is due to the peculiarities of interpretation of God. While Roman mythology had a large number of God-men, Slavic mythological worldview differed by its animism and rudimentary anthropomorphism, what considerably slowed down the spread of Christianity. Stiff confrontation of the Christian and the pagan world on the territory of Kievan Rus completely leveled in relation to the icon, which perceived through the prism of common on Russian expanses personified cult of ancestors, which were the embodiment of idols. Against this background, it refuted the traditional view for the domestic socio-humanitarian discourse that the idols are God, rather than the image of God, as a Christian icon.

Keywords: icon, idol, cult, paganism, Christianity, the God-man, animism, anthropomorphism, mythology.

Богомолец О. В., доктор медицинских наук, народный депутат Украины (Украина, Киев), gileya.org.ua@gmail.com

Специфика языческого мировоззрения славян в контексте его христианского трансформации

Освещается специфика языческого мировоззрения славян. С этой целью показано содержательное отличие славянской и греко-римской мифологии и доказано, что оно обусловлено особенностями толкования бога. В то время

как римская мифология имела большое количество боголюдей, славянское мифологическое мировоззрение отличалось анимизмом и рудиментарным антропоморфизмом, что значительно замедляло распространение христианства. Жесткое противостояние христианского и языческого мировоззрения на территории Киевской Руси полностью нивелировалось в отношении к иконе, которая воспринималась сквозь призму распространенного на русских просторах персонафицированного культа предков, олицетворением которого выступали идолы. На этом фоне опровергнуто традиционное для отечественного социогуманитарного дискурса мнение о том, что идолы выступают богам, а не образом бога, как христианские иконы.

Ключевые слова: икона, идол, культ, язычество, христианство, богочеловек, анимизм, антропоморфизм, мифология.

* * *

УДК 215

Вергелес К. М.,
кандидат філософських наук, доцент, Вінницький
національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
(Україна, Вінниця), kvergeles@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКО–РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ВІРИ ТА ЇЇ КРИТЕРІЇВ

Розглядається сутність віри як емоційно–духовного стану особистості, як стрижня її життєдіяльності. Аналізуються існуючі підходи до критеріїв віри – з точки зору відродження релігійної віри, з позицій гносеологічної й екзистенціальної проблематики, дослідження співвідношення віри і мови, трансформацій релігійних, культурних символів у сучасності, психологічні аспекти віри і віртуальність у сфері віри.

Ключові слова: віра, релігійна віра, критерії віри, людина, суспільство, культура, аналітична філософія, екзистенціалізм, релігія, теологія.

Сучасний світ характеризується процесами, що мають як негативний, так і позитивний характер. З одного боку, ми бачимо негативні й позитивні аспекти глобалізаційних процесів, що впливають на кризу культури, традиційних цінностей, національної ідентифікації, на життя соціуму в цілому. З іншого боку, сьогодні присутні пошуки ідентичності, спроби виробити та закріпити нову ідентичність – наприклад, відшукати точку опертя на національну культуру, національні традиції, релігійну ідентичність, звертання до релігії, вільний вибір релігійної приналежності, звертання до проблем релігійності, релігійного досвіду, віри і т.д. Окрім затвердження в суспільстві таких ліберальних цінностей як свобода вибору, свобода совісті, толерантність, існують й такі негативні моменти, як релігійна нетерпимість, фанатизм, фундаменталізм, релігійна ксенофобія, що впливають на загострення релігійної конфронтації, агресивність віруючих, екстремізм.

У багатьох випадках саме в релігійній вірі як релігійному феномені, так і у вірі людей, шукають основу для процвітання, можливості для знищення негативних факторів у суспільному русі. Це з необхідністю приводить нас до питання про сутність релігійної віри, яка є стрижнем всілякої релігійної системи, невід’ємним елементом людського буття. Дослідження феномену релігійної віри – її сутності, елементів, типів, стадій, ролі та місця в житті людини і суспільства є особливо актуальним. Сьогодні наука звертається до онтологічних, культурологічних, психологічних основ віри. Тривалу історію в дослідженні віри має її гносеологічна проблематика, її розгляд як духовно–моральнісного феномену. У сучасних дослідженнях аналітичної філософії аналізуються проблеми мови та віри, символів віри. У соціологічних дослідженнях віра розглядається в практичному плані – релігійність, релігійна мобільність

та ін. Але всебічне дослідження віри, яке містило би у собі всі аспекти віри як релігійного феномену, практично відсутнє. Тому дослідження феномену релігійної віри, її сутнісних характеристик, критеріїв, категоріального апарату, місця і ролі в житті сучасної людини, проблеми самоідентифікації й інтеграції особистості в суспільство, залишається актуальним і своєчасним.

Віра – це багатоаспектний, багатофункціональний феномен, який привертає увагу і вітчизняних, і зарубіжних науковців. Так, у західній філософській і соціологічній традиціях до розгляду феномену віри з різних позицій звертались К. Ясперс (обґрунтування «філософської віри»); С. Кіркегор (екзистенціальні виміри віри); М. Гайдеггер (віра як спосіб існування людського тут–буття); М. Бубер (два образи віри) та ін. Різноманітні аспекти віри аналізували й інші західні вчені – Р. Белл, П. Бергер, М. Вебер, Е. Дюркгайм, Р. Отто, Т. Парсонс, Дж. Ранцо, Дж. Сантаяна, Е. Фромм. Спроби створення універсальної дефініції, встановлення загальних характеристик, створення міжкультурної типології містичного досвіду є в працях В. Стейса [9]. Відомий дослідник Дж. Келленбергер розглядав повноцінні типи віри на основі ідеї «довіри» до Бога [6]. Інші відомі науковці К. Сейер і В. К. Сміт зробили спробу концептуалізувати віру як певний міжрелігійний феномен, довести її універсальність.

У католицькій теології, у дослідженні сутності віри, її гносеологічної, етичної, аксіологічної та ін. проблематики, слід виділити таких авторів, як Іоанн Скот Еріугена, Ансельм Кентерберійський, П. Абеляр, В. Оккам, Ганс Урс фон Бальтазар, А. де Любак, В. Каспер, С. Тишкевич (віра як надприродна чеснота); Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцінгер (сутність віри в контексті процесів секуляризації; ситуації сумніву і віри; співвідношення віри і толерантності, віри й істини); А. Макінтайр (співвідношення віри і моральності); С. Дойч (віра як особистісні взаємовідносини з Богом); С. Вшолек (раціональність віри) та ін. Цю низку авторів можна продовжити ще багатьма авторами, які репрезентують протестантську ортодоксальну і неортодоксальну теологію, наприклад, М. Лютер, Ж. Кальвін, Ф. Шляйєрмахер, П. Тілліх (динаміка віри), Р. Нібур, К. Барт, Р. Саарінен (віра і святість) та ін.

Аналіз релігійної віри був предметом досліджень у різних галузях гуманітарного знання. По–перше, віра як така була розкрита у Старому і Новому Завітах, у Посланнях апостолів, особливо у Посланнях апостола Павла, аналізувалася багатьма отцями церкви, серед яких слід відмітити Афанасія Великого, який обґрунтував віру як «мистецтво життя з Богом»; Кирила Єрусалимського, для якого найголовнішими були істини віри; Макарія Великого, який вирізнив поняття «досконала віра»; Амвросія Медиоланського, який розкрив символи віри; Аврелія Августина, який зосередив увагу на гносеологічній проблематиці віри; Іоанна Дамаскіна, який вважав найголовнішим точний виклад сутності віри й віровчення.

Віра є центральною категорією релігії, але вона не завжди виходила на перший план теологічних досліджень, у багатьох випадках, віра розглядалася в контексті інших проблем теології. Необхідно зазначити, що до духовно–моральнісних вимірів віри звертались такі відомі православні богослови, як о. С. Булгаков, В. Зеньківський, М. Тарсєв; російські релігійні мислителі – О. Хомяков,