

соціальні функції музики, розглянув феномен "легкої" музики, підкреслював важливу роль музики у сфері соціальної реальності і "визначив музику як шифр соціального" [1, с.73].

У радянській і вітчизняній науковій традиції плідними науковими дослідженнями в галузі соціології музики в тій чи іншій мірі займалися Б. В. Асаф'єв, Д. В. Житомирський, Р. І. Грубер, А. А. Альшванг, Б. Л. Яворський, І. Я. Рижкин. Проте як самостійна наукова дисципліна соціологія музики почала розроблятися у Радянському Союзі тільки з 60-х років минулого століття – завдяки великому творчому та науковому доробку Арнольда Наумовича Сохора.

Над соціологічними і соціально-психологічними проблемами сприйняття музики працювали Є.Я. Бурліва, Є.В. Назайкинський. Питання соціального функціонування музичного виконавства в системі масових засобів поширення музики висвітлюються у статтях Л.А. Баренбойма, Г.М. Когана, Н.П. Корихалової, Ю.В. Капустіна та ін.

Упродовж ХХ століття дослідження з соціології музики носили розрізнений і вузько спрямований характер, і в даний час виникає необхідність узагальнення отриманих знань і результатів, усунення прогалин і перегляду спірних моментів. У сучасних умовах можна спостерігати велике розмаїття методів дослідження такого об'єкта як музика з соціологічного погляду зору. Більше того, оформилися своєрідні традиції або течії з дослідження музичних практик у суспільстві.

Отже, соціологію музики можна охарактеризувати як наукову дисципліну, що вивчає різні аспекти соціальних проявів музики, яка займається також систематизацією та соціокультурною структуризацією всього різноманіття її художніх форм і суспільних проявів.

Список літератури:

1. Дамберг С.В., Семенов В.Е. Музыка как феноменом повседневности / С.В. Дамберг, В.Е. Семенов // Звучащая философия. Сборник материалов конференции. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.73-78.

2. Макаренко Г. Музыка і філософія: Шопенгауер, Вагнер, Ніцше / Герман Макаренко. – К.: Факт, 2004. – 152 с.

Марія-Катерина Сербін

Науковий керівник – доц. Починок Б.В.

Засади методології прагматизму в природознавстві та в соціогуманітарному знанні

Чітко виражений методичний характер прагматизму актуалізує проблему методу. Прагматизм – то передусім теорія та практика людських дій, які забезпечуються прагматичним методом. Ідея методу міститься в твердженні про підпорядкування знання людським потребам. Призначення науки не лише пізнавати істину, але й формувати людину й підвищувати ефективність її діяльності. Прагматичний метод у науці утвердився в останні 20-30 років ХХ ст., коли загострилось питання про її практичні та соціокультурні наслідки. Колись Маркс писав: «Питання про те, чи володіє людське мислення предметною істинністю, – це питання не теорії, а практики. У практиці людина доводить істинність, дійсність та посеїбічність свого мислення». Застосування цієї ідеї до економічних та політичних наук означає, що теорія проходить перевірку на істинність в практичній діяльності. Така ідея правильна, проте вона не прояснює ситуацію зі специфікою методів науки. Тут до уваги береться тільки істинність наукового знання, а цінність методів пізнання залишається поза увагою.

За прагматичного підходу мова йде про цінності. У процесі пізнання цінність реалізується не як пояснення, а як розуміння. Вихідним пунктом ціннісного відношення є думка, яка функціонує як проект чи стандарт. Прагматичний метод використовують і в «науках про природу, і в «науках про дух». Відповідно, методом природничих наук є пояснення, методом гуманітарних – розуміння. Висновок пояснення – судження про те, що є, висновок розуміння – судження про те, що має бути. Часто присутнє й те, й інше. У цьому разі наукові закони мають подвійний характер. Пояснення й розуміння збігаються за своєю формальною структурою: якщо пояснення – підведення під закон, то розуміння – підведення під цінність.

Прагматичний метод не належить до усталених методів у науці. Прагматика як семіотичний напрямок вивчає способи використання людьми винайдених ними знакових конструкцій та систем. Прагматика, в загальному філософському розумінні цього

слова робить акцент на ефективності, дійсності відчуттів і думок. Мова йде не про речі самі собою, а про їх значення для людей.

Прагматичний метод є підсумком зусиль представників різних філософських напрямів ХХ ст. – від герменевтики до аналітичної філософії. Прагматичний метод властивий навіть постмодерністам, які виступають проти універсальних цінностей, але не можуть уникнути цінностей через їх багатогранність. Домінує прагматичний метод у прикладному природознавстві або технічних науках, оскільки вони будуються за законами ефективності та корисності, а корисність є одним з основних принципів прагматичного методу. Природознавство відповідає на запитання «Якою є природа?» Технічні науки досліджують питання, що саме може людина виготовити з природного матеріалу заради полегшення свого життя. На відміну від раціональності в природознавстві, технічна раціональність є цілераціональністю, для якої характерна прагматична впорядкованість. Прагматична впорядкованість виступає як конструювання досягнення мети.

Отже, прагматичний метод – це передовсім метод залагодження філософських суперечок, які без нього могли б тривати вічно. Прагматичний метод у суперечках намагається витлумачити кожную думку, вказуючи на її практичний наслідок. Якщо практичної різниці немає, то різні думки, по суті, означають одне й те ж. Прагматичний метод у природознавстві та гуманітарному знанні формально подібні: в першому випадку факти співвідносять із законами, у другому – з цілями та цінностями. Та на цьому їх подібність завершується, оскільки структури їх не збігаються. У природознавстві науковий закон актуальний, в гуманітаристиці цілі та цінності – потенціальні, вони визначають бажане майбутнє. Тим-то прагматичний метод виходить за межі природничих і гуманітарних наук. Будь-яку науку – фізику, математику чи історію можна розглядати як діяльність людей для досягнення цілей та реалізації цінностей.

Список літератури:

1. Р.К.Кёттер. Отношения технической и естественно-научной рациональности // *Философия техники в ФРГ*. – М.: Прогресс, 1989.– С. 334-353.
2. Ч.С.Пирс. Как сделать наши идеи ясными // *Вопросы философии*.– 1996.– № 12.– С. 125 –333.

Шаманізм як особлива форма світовідчуття та світобачення

Шаманізм як первісна форма релігійних вірувань є надзвичайно складним і цікавим способом осмислення навколишньої дійсності. Виникнувши ще на зорі людського розвитку в певних регіонах, він існує й до тепер. Проте знання про нього до цих пір не надто систематичні. Це пов'язано з тим, що шаманізм у різних частинах світу (Аляска, Центральна Африка чи Океанія) має свої характерні особливості та відмінності. Ми зосередимо свій дослідницький погляд на проявах шаманізму у корінного населення Північної Америки.

Племена, які населяють Новий Світ, надзвичайно різнорідні, але, вивчаючи їх, можна виокремити характерні для всіх та узагальнюючі риси. Їхнє релігійне життя викликає інтерес з багатьох причин: унікальність автохтонного населення Америки та його культури, визначення впливу шаманістичних практик на релігійність сучасних американців, а також, безперечно, вивчення культур індіанців Північної Америки дає змогу більш детально розуміти первісні форми релігії, які на багатьох територіях уже «відмерлі».

Специфічно, що шаманом у індіанців ставав той, хто мав найсильніші видіння у сні (у Сибіру шаманом ставала людина з видимими фізичними чи психічними вадами) та отримав духів покровителів. Кількість духів була обмеженою, а тому людина, яка хотіла стати шаманом, могла купити (або докупити) потрібних їй духів (духи відповідали за врожай, полювання, лікування тощо). Чим більше у шамана духів – покровителів, тим сильнішим він вважався і тим більше людей до нього зверталось. Шаман перед, тим як розпочати здійснювати свої функції, розпочинав полювання на морську видру (калана), язик якої повинен зберігати до смерті. Усім іншим представникам племені заборонялося полювати на цих видр, що, очевидно є свідченням первісного тотемізму.

Головна функція, здійснювана шаманом, - лікувальна. Шамани ділились на дві групи: *вабіно* (ті, які практикують наодинці) та *міде* (ті, які об'єднувались у культовий союз, –

мідевівін). Члени союзу разом виконували суспільні та релігійні дієства й церемонії. Засновником і покровителем шаманського союзу вважався *Мінабожо* (Великий заєць – культовий герой, деміург, можливо, творець світу). Шаманська медицина спиралася на народні способи лікування, проте інколи цілком раціональні лікарські дії переходили в ритуал. Так, у індіанців Канади є традиція очищуватися шляхом відвідування бані. Обряд з аналогічним значенням існує і південніше аж до Чілі, але там для очищення пускають кров чи приймають речовини, що викликають рвоту.

Поховальний культ у племен півночі надзвичайно різний. Одні закопують своїх померлих, інші прив'язують до верхівки найвищого дерева або спалюють тіло. Загалом обряд проведення мертвого в останню путь супроводжується релігійними дієствами та інколи шаманським *камланням* (процес спілкування з духами). До тіла померлого прийнято доєднувати частку тотемної тварини, що має на меті спрощення шлях до найкращої посмертної перспективи (назвати це Раєм недоцільно). У племені могікан найкращим кінцем життя є приєднання до свого племені на небесах, яке у повному складі сидить навколо багаття.

Загалом говорити про якісь універсальні характеристики шаманізму дуже важко, оскільки він має свої характерні особливості в кожного племені й лише у Північній Америці різноманіття практик нараховує кілька сотень. Можна говорити про якісь спільні риси шаманізму ескімосів Аляски та Сибіру, оскільки ці племена раніше населяли одну територію, а потім розділилися, проте в загальному культурному розвитку не розвивалися. Шаманізм же Африки має суттєві відмінності.

А тому доцільним видається висновок проте, що шаманізм не можна вивчати як універсальне й типове явище, адже його особливості залежать від регіону та народності, тотемних коренів і природних умов. Урахування цих особливостей стане добрим підґрунтям для дослідника не лише під час вивчення первісних релігійних уявлень, а й для систематизації знань про більш зрілі форми релігій.

Юлія Спіжавка

Науковий керівник – доц. Шкрібляк М.В.

Релігійний світогляд і науковий дискурс доби постмодерну

Сучасні культурні перетворення в умовах глобалізації загострюють потребу переосмислення та нової оцінки значення взаємозв'язку між релігійними і світськими елементами світогляду. З одного боку, ми розуміємо, що європейська культура сформувалась і досягла такого високого рівня розвитку завдяки християнству, а з іншого, – неможливо не помічати, що цей рівень є головною причиною трансформації самої християнської духовності, що опинилася під пресингом секуляризації, характерної для ХХ ст.

Між тим, стає дедалі очевиднішим, що сцієнтистський світогляд уже давно себе дискредитував і не вписується в загальну картину нової ментальності, хоча в сучасній літературі дедалі наполегливіше дискутується питання про можливість інтеграції наукового та релігійного (богословського) знання.

За таких умов релігійне світосприйняття неминуче трансформується, пристосовується до нових реалій, аби зберегти свій статус і реалізувати ще не вичерпаний інноваційний потенціал. У цьому зв'язку, О. Богданова справедливо наголошує, що “дослідження спроб адаптації християнства до кризової по своїй суті культури постмодерну показує, що вони призводять лише до поглиблення секуляризації», вираженням якого є перманентний процес внутрішньої руйнації християнства. Опинившись у цьому стані, воно «не може стати духовною опорою для подолання кризових явищ у розвитку особистості західної культури кінця ХХ століття. Іншими словами, адаптація християнства до культури постмодерну призводить до того, що формується християнство, в якому немає вже нічого християнського і яке буде сприяти освяченню й поглибленню кризових явищ у розвитку особистості, що належить до цієї культури” [1, с. 126].

Зрозуміло, що зберегти свій вплив на масову свідомість у ситуації поширення постмодерністської парадигми мислення

релігія не може, не пристосовуючись і не вписуючись у загальний контекст, який ґрунтується на принципах плюралізму, діалогічності, толерантності тощо. Оскільки ці настанови ігнорувати вже неможливо, тому залишається реалізувати якраз ті можливості, які, за умови невизначеності, здатні призвести до спонтанної самоорганізації за законами синергетики (появи порядку з хаосу). Водночас постмодерн дискредитував світоглядні настанови попередньої модерністської доби, проте якісно нові світоглядні орієнтири лише формуються.

Нове світорозуміння повинно враховувати досвід аксіологічного протиставлення знання і віри. Нові реалії культури постмодерну вимагають адаптувати старі схеми до сучасної ситуації, сформованої в тому числі фундаментальними досягненнями науки, техніки, технології. Разом із тим, абсолютно виправданим є критичне ставлення до світоглядних претензій наукового мислення, пов'язаного з тією чи тією філософією. "Якщо домінуючими образами до-сучасного світу були органічні образи, в сучасному світі панували образи механістичні й дуалістичні, то для постмодерністського світу найбільш характерними є історичний, відносний і особистісний образи. А це неминуче веде до плюралізму" [2, с. 144].

Отже, якщо раніше сцієнтистське світорозуміння трактувалось як універсальна мова, то в контексті постмодерністського плюралізму християнський дискурс набуває нового ідейно-сміслового та праксеологічного і, навіть, прагматичного значення.

Список літератури:

1. Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века: Монография. – Ростов-н/Д., 2001. – 149 с.
2. Марчук М. Г. Релігійний плюралізм і сучасна західна теологія //Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. – Чернівці: Рута, 2005. – Вип. 240-241. Філософія. – с. 144-148.

Павло Старіков

Науковий керівник – асист. Роман І. О.

Інтертекстуальна герменевтика ап. Павла

Інтертекстуальність (фр. Intertextualite – міжтекстовість) – термін, що вживається для позначення спектра між текстових відношень і постулює, що будь-який текст завжди є складником широкого культурного тексту. Полягає у відтворенні в літературному творі конкретних літературних явищ інших творів, більш ранніх, через цитування, алюзії, ремінісценції, пародіювання та ін.

П. Рікер розглядає інтертекстуальність як підвид метафори. Два тексти, що не мають буквального чи логічного зв'язку, розглядаються разом – результатом цієї взаємодії є виникнення нового смислу. П.Рікер стверджує, що ця «інтертекстова» структура, завдяки якій один текст читається в світлі іншого, є ключем до метафоричного тлумачення [2,194-195]. Інтертекстуальність має універсальний герменевтичний характер, оскільки об'єктивує глибинну семантику авторської інтерпретації через взаємодію метафори, використаної в тексті з функціонально-семантичними полями історичних епох чи конкретних культур. На думку П.Рікера, ці глибинні семантичні інтертекстуальні структури оживають лише в середовищі конфлікту інтерпретацій відповідної метафори, метонімії чи тексту. Для ілюстрації, П.Рікер використовує послання ап. Павла до Римлян. Оскільки французький мислитель не ставить за мету розкрити теологічний зміст відповідних текстів, екзегетичний зміст інтертекстуальної герменевтики ап.Павла розкривається лише побіжно, неточно.[3, 373-512] Наша ідея полягає в тому щоб, згідно з принципом «герменевтичного кола», максимально конкретизувати інтенціональну структуру розуміння самого автора послань через систематичний аналіз усіх текстів ап.Павла. Експлікація ключових настанов інтертекстуальної герменевтики ап.Павла дозволить не лише чіткіше усвідомити вектори інтерпретації відповідних метафор в провідних екзегетичних традиціях, але й з'ясувати можливості герменевтичної методології в сучасному філософському дискурсі. [1, 15].

Герменевтична своєрідність тлумачення ап.Павла може бути виявлена шляхом зіставлення Рим. 10, 5-10 з відомим талмудичним текстом, *baba Mesia 59b*, що апелює до Повторення закону 30, де пропонується інше тлумачення. ап.Павло апелює до Повт. Зак. 30, 11-14 для того, щоб показати, що слово Бога близьке, а тому живе, вільне, здатне витримувати герменевтичні трансформації, розкриваючи благодать Божу так, як не могли навіть уявити собі попередні покоління читачів. (У даному випадку підтверджується здогадка про безмежність рівнів «герменевтичного кола»). Рабин Іошуа, судячи з усього, також посилається на той самий текст, доводячи, що герменевтичні відхилення неприпустимі. [1, 9].

Суть інтертекстуальної герменевтики ап.Павла полягає в тому, що він знаходить приховані Євангельські смисли в Писаннях Старого Завіту. Його тлумачення Писання показує можливість розуміти Старий Завіт як надзвичайно алюзивний за характером текст, у метафорах якого вбачається керігма. Павлів дискурс слугує підсумком алюзивної комплексності його великого субтексту. Щоб зрозуміти смисл Писань, треба інтерпретувати текст з позиції Євангельського одкровення, яке розвивається разом із збагаченням герменевтичного досвіду інтерпретатора, розширенням горизонту розуміння читача. І хоча результат досягається за допомогою різних герменевтичних стратегій, ключові настанови Павлової інтертекстуальної герменевтики залишаються незмінними.

Отже, інтертекстуальність герменевтики ап.Павла полягає не в тому, що він довільно трактує тексти Писань, а в тому, що він прагне показати смислороджуючий потенціал справжнього, прихованого змісту Старого Завіту, з перспективи свого, Євангельського, дискурсу, використовуючи при цьому алюзії та різні герменевтичні засоби.

Список літератури:

1. Ванхузер К. Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Пер. с Англ. – Черкасы: Коллоквиум, 2007. – 736 с.

2. Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла. – Черкасы: Коллоквиум, 2011. – 281 с.

3. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. — М.: Академический Проект, 2008. — 695 с.

Мар'яна Стефанів
Науковий керівник – асист. Мудеревич В.І.

Вплив християнства на духовний світ середньовічного обивателя: аспекти концептуального аналізу

Після падіння Західної Римської імперії та потужної інвазії варварів, на теренах Західної Європи починає формуватися якісно новий соціум. Старі античні морально-ціннісні, духовно-релігійні пріоритети втрачали свою актуальність, що закономірно створювало потребу у нових формах суспільної свідомості. На зміну політеїстичним віруванням в олімпійських богів приходить віра в єдиного Бога-Творця. Поступово християнське віровчення формує світогляд нового типу, який визначає цілком конкретні пріоритети для середньовічного обивателя. Тому зрозуміти тогочасну духовну культуру неможливо поза впливом християнства, яке органічно визначило ціннісні та ментальні вектори її розвитку.

Не виникає сумніву твердження про те, що середньовічне суспільство мало досить складну структуру. Представники кожного із станів (духовенство, рицарство, простолюдини) дотримувалися власних інтересів, але об'єднувало їх одне – християнство. З огляду на це, мета даного опису зумовлює необхідність векторів впливу християнського віровчення на всі сторони життя середньовічної людини. З огляду на обмежений обсяг розвідки, спробуємо сформулювати поставлені завдання тезисно.

По-перше, середньовічний обиватель сприймав християнство як єдиний шлях для досягнення вічного життя. Це була своєрідна «терниста» дорога, якою мав пройти вірянин до абсолютного блаженства. Даний шлях сприймався, на ментальному рівні, як дотримання усіх Божих заповідей, що були зафіксовані у Святому Письмі. На думку одного із найавторитетніших західних отців Церкви Августина Блаженного, «Вони навчилися, що слід любити Того, Хто постраждалих за Нього збагатить вічним блаженством...» [с. 21.]

По-друге, у дотриманні релігійних ритуалів й моральних настанов людина бачила сенс свого земного життя. Він зводився до смиренного дотримання обов'язку християнської доброчесності у повсякденній життєвій практиці. Авторитетами у цьому були життя святих, а також напучування отців й учителів Церкви, у творах яких актуалізувалася саме така життєва позиція. Цінності земного життя розглядалися ними як гріх, а покірність, аскетизм постають у вигляді найважливіших критеріїв життєвої практики.

По-третє, у свідомості середньовічного обивателя значну роль відіграла належність до громади або станової корпорації. Під впливом християнства люди прагнули до створення єдиної громади єдиновірців. У спільній молитві вони долучалися до Одкровення та їх поєднувала всезагальна християнська мораль, свідомість й практика. Отже, християнська релігія зуміла згуртувати, вибудувати універсальні цінності середньовічного соціуму. На думку окремих фахівців, людина втрачає будь-які риси індивідуальності, плинність часу визначається звуками церковних дзвонів, сходом сонця, змінами пір року, для середньовічної людини життя рухається по колу. Суспільство сприймається як єдина община, в якій домінували єдині онтологічні, сотеріологічні, ментальні, есхатологічні та ціннісні пріоритети.

Отже, можна зробити висновок, що християнське віровчення визначила духовно-релігійні й морально-ціннісні основи духовної культури Західної Європи в епоху Середньовіччя.

Список літератури:

1. Августин Блаженный О Граде Божию. – М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
2. Гуревич А. Я., Харитонович Д. Э. История средних веков: М.: Интерпракс, 1995. – 336 с.
3. Жильсон Э. Дух средневековой философии: Гиффордовские лекции, – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.
4. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 560 с.
5. Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.

Ульяна Тимошенко
Науковий керівник – доц. Козьмук Я.Р.

Постмодерністська методологія Ж.Дерріда

Один із провідних постмодерністів сучасності Ж.Дерріда зробив величезний внесок в історію філософії, відкривши і показавши кардинально новий спосіб мислення, що одночасно й зацікавлює, в ставить перед ще більшими проблемами величезну кількість сучасних дослідників. Він показав нерозв'язаність багатьох філософських питань, які вже вважалися вирішеними. І розв'язував він їх у край незвичайний та заплутаний спосіб, завжди залишаючи кожному місце для особистої інтерпретації.

Ним жорстко критикується, як особливий принцип, властива європейській культурі та філософській традиції «центрація». Попередня епоха, згідно із Ж.Дерріда - здійснювала аналіз, розклад на елементи винятково з метою пошуку принципу всіх принципів, центру всіх центрів, що виражалось у прихильності до понять «центр», «стовп», «опора», «основа» тощо. Без цього вважався немислимим ніякий порядок у всесвіті.

Натомість французьким філософом впроваджується в філософію методологія розрізнення. Цей неологізм або ж неографізм Дерріда трактує як дещо схоже на грецький середній стан – поза антитезою активності та пасивності. *Différance* – це умова формування форми, умова визначення. Позитивні науки можуть описувати лише ті чи інші вияви *différance*, але не *différance* як таке, хоча процеси та стани, пов'язані з *différance*, мають місце всюди. *Différance* складає основу опозиції наявності та відсутності, основу самого життя. *Différance* є не просто активним початком, – воно встановлює опозицію між пасивністю й активністю. Завдяки своєму німотному «а», *différance* може бути віднесене до того, що класичною мовою можна назвати джерелом розрізень, процесом їх вироблення, розрізненнями між розрізненнями, грою розрізень [2, с. 170]. *Différance*, згідно із Ж. Дерріда, створює простір, який містить філософію в собі, простір, у якому філософія «виробляє свою систему і свою історію». Поділ усього суцього на пари

протилежностей як характерний жест метафізики присутності (метафізичні опозиції), на думку Ж. Дерріда, не має ні найменшого значення для розрізнення, оскільки поняття гри знаходиться за цією опозицією, «до і по ту сторону філософії» і вказує на «єдність випадковості та необхідності».

Усередині «філософського розрізнення» Ж.Дерріда на перший план висувається проблема письма (écriture). Філософську дисципліну, яка в особливий спосіб досліджує письмо, Ж.Дерріда назвав граматологією. Поняття письма в граматології набуває специфічного значення. Ж.Дерріда стверджує, що письмо – це слід, що вказує на присутність певного змісту, який потребує подальшого розкриття. Цей зміст може бути розкритий, подібно до того як сліди коліс, що ведуть до сільської хати, можуть розказати нам про техніку, яку використовує селянин. У «Граматології» Ж.Дерріда намагається показати, як розшифровувати різноманітні види «слідів», що приховані в письмі. Прикладом може слугувати звернення до текстів Ж.-Ж. Руссо. Вони тлумачаться як своєрідне заміщення усної мови, виказаного слова, як змістове доповнення до нього. Так, у «Сповіді» Ж.-Ж.Руссо, текст, згідно з Ж.Дерріда, повинен стати опорним пунктом для розкриття чогось іншого, а саме життя Ж.-Ж.Руссо, розвитку світогляду цієї людини [1, с. 239].

Удавшись до подібних витлумачень, Ж. Дерріда розробив «логіку восповнення». Поняття восповнення часто вподібнюють добавці до деякої готової та цільної тотальності. У тексті Ж.Дерріда «Про граматологію» восповнення виступає в різних контекстах: як структурне правило, гра, ланцюг, структура, система, закон, правило, логіка, структурна необхідність, графіка, механізм, дивний спосіб буття (що передбачає одночасно й надлишок, і нестачу, і навіть, як ціла «епоха».

Список літератури:

- 1.Деррида Ж. «О граматологии» / Пер. Автономовой Н. – М.: Ad Marginem, 2000. – 508 с.
- 2.Деррида Ж. Различение [Электронный ресурс] // Marges — de la philosophie.Paris:Minuit,1972.P.1—30. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/derr_gol/04.php

Уляна Тимчишин
Науковий керівник – асист. Горохолінська І.В.

Церква та проблеми біоетики: ідейний контекст та шляхи осмислення

Сьогодні, внаслідок поступу в медицині й через те, що в культурному контексті часто не лишається місця для трансцендентного, питання біоетики набирають деяких нових характерних рис [1, с.93]. Біоетика розглядає величезну кількість актуальних проблем нашого буття, що стосуються морального вибору людини: аборт, евтаназія, смертна кара, гомосексуалізм – це все сфери зацікавлень науки біоетики, а також ті проблеми, які не можуть не хвилювати Церкву як інститут, що виконує в суспільстві ряд важливих соціальних функцій. Людина сьогодення у своїй свободі хоче контролювати усе: і народження, і життя, і смерть. Посилаючись на здобутки сучасної науки, людина бере на себе повноваження, які споконвіку Церквою відводилися винятково Богу: задавати межові параметри буття людини у світі. А тому, завдання, яке ставить перед собою сучасна Церква полягає в тому, щоб досягнути певного компромісу між науковцями та віруючими заради розв'язання найгостріших біоетичних проблем.

Якщо узагальнити, то можна виділити два підходи до розв'язання біоетичних проблем: *медичний* та *духовний*. Якщо щодо першого, то його підґрунтя відоме: він апелює до того, що людина як свідомо істота, що володіє свободою має повне право на те, щоб у довільний спосіб «розпоряджатися своїм тілом». Так обґрунтовується право жінки на аборт, смертельно хворих на «легку смерть» тощо. Інколи видається, що Церква дещо обережна й не смілива у вирішенні цих не легких, колізійних біоетичних проблем. Хоча це не зовсім так. Найперше Церква говорить про те, що добрий намір потрібно реалізовувати через добре діло, тобто замало мати добрі наміри, адже через нерозуміння та незнання можна зробити невинуватну помилку, що може зашкодити найдорожчому, що є у людини – життю.

Середовище, в якому живе людина, має надзвичайно великий вплив на неї та її рішення. Церква ставить собі мету: викоренити

проблему негативного впливу стереотипних штампів, які через недосконалість і порочність нашого суспільства заповнили весь наш життєвий простір. Тобто з проблемою, наприклад, абортів потрібно починати боротися, виховуючи саме суспільство, намагаючись виховати його в такому дусі, щоб не боротися з наслідками небажаної вагітності, а попередити її. «Церква до цієї проблеми прагне залучати катехитів, соціальних працівників, медиків, які мусять пояснювати, що аборт має наслідки не лише для конкретної жінки, подружжя, а для цілого суспільства. Лише тоді можна формувати нове суспільство, коли переважатимуть цінності та «культура життя»» [Див.: 2].

У питаннях трансгендеру та гомосексуалізму Церква прагне захистити таких людей, адже такі люди дуже часто потребують ще більшої турботи та допомоги, ніж інші. Проблемою є те, що суспільство, яке знаходиться поза Церквою, замість того, щоб іти на мирний діалог з нею, навпаки провокує її та намагається знайти підтекст у кожному її слові. А для розв'язання цієї проблеми необхідно усвідомити, що інколи потрібно переступити через власну гордість і стереотипні переконання, заради суспільного блага.

Попри певну секулярність сучасного суспільства, найактуальніші та найболючіші його проблеми не можуть залишатися поза увагою Церкви, щоправда, говорити про їх остаточне розв'язання не можна. Але відкрите та широке обговорення цих проблем представниками як Церкви, так і громадських організацій, медиками, науковцями дасть можливість накреслити певні шляхи поліпшення існуючої ситуації.

Список літератури:

1. Енцикліка *Evangelium vitae* святішого отця Йоана Павла II до єпископів, священників і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя / Перекл. Мудрий Софрон. – Ватикан.

2. Пегораро Ренцо Біоетика допомагає людині стати голосом тих, хто сам не може відстояти свої права // Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://www.lds.lviv.ua/interview/1381863389>.

Леся Ткачук

Науковий керівник – асист. Радзизняк Т.І.

Проблема української філософської мови

Лінгвістичний поворот у філософії ХХ століття відкрив небачені горизонти і розмаїту сутність мови. Завдяки цьому сьогодні мова відіграє величезну роль у житті людини і людства загалом. Цей факт був встановлений ще у стародавні часи, але саме доба Постмодерну вгледіла в ньому всю повноту людського буття. Відтак мовні дослідження почали сягати найвіддаленіших закутків області свого предмета і, зрештою, утворилася низка мовознавчих і лінгвофілософських дисциплін. Однією зі сфер дослідження останніх є аналіз філософської мови. Сучасна україномовна філософська спільнота усвідомлює, що такий аналіз підводить до розв'язання першочергових проблем української філософії, насамперед, питання її автентичності та самобутності, яке червоною ниткою пронизує й інші дотичні проблеми.

Ознайомлення зі специфікою філософської мови певної нації, чи народу демонструє безліч труднощів у сучасному філософському дискурсі, в першу чергу пов'язаних із процесами глобалізації. Задля досягнення консенсусу та взаємопорозуміння світова філософська спільнота змушена створювати відповідний єдиний мовний простір, що означає перевагу однієї мови над іншою.

У цьому контексті можна говорити про асимілятивні тенденції, можуть призвести до втрати особливого колориту філософій окремих націй та народів або й узагалі їх знівелювати. «Філософія не є розумовою діяльністю, яка лише зовнішньо пов'язана з мовою, а з іншого боку, не є й діяльністю, монополюючи пов'язаною лише з певними «обраними» мовами, які одні лише мусять вважатися «філософськими». Навпаки, кожна мова надає їй носіям унікальні і неповторні ресурси філософування – певна річ, будучи при цьому сама продуктом унікальних та неповторних умов суспільного життя, історичних обставин розвитку певного народу тощо» [1, 8].

Складно описати сьогодні стан сучасної української філософської думки з огляду на ті поневіряння, які їй довелося пережити. Та все ж, на нашу думку, ми стоїмо на порозі відродження та розквіту української філософії. Тому сьогодні видається доречним питання про самовизначення українського народу, яке в першу чергу повинно відбутися через мову. Ця проблема стоїть досить гостро, оскільки у теперішній українській ситуації повного усвідомлення ролі мови та її значення у становленні нації ще й досі немає [Див: 2, 162].

Головною умовою розв'язання проблеми є визнання філософського потенціалу української мови, її схильності до філософії. Адже «справжньою основою кожної з численних європейських філософій постає набір не універсальних, а цілком унікальних філософських концептів, які повною мірою розкривають своє смислове багатство лише у рідному для них мовному оточенні» [1, 8]. Тож для українських мислителів мовне питання повинно стояти першим пунктом плану порядку денного.

Таке претензійне висловлення виправдовується онтологічним статусом мови. Це означає, що мова – це той світ, у якому живе народ – особливий, не схожий ні на який інший, світ [Див: 2]. Коли ми філософуємо однією мовою, то різкий перехід на іншу буде потраплянням у другий світ, а отже, роздвоєнням, розірваністю свідомості. Різні мови – різні світи, а не один світ з іншого погляду. Звідси випливає потреба розробки системи україномовного філософського дискурсу, тобто створення власне українського поля філософування.

Та надважливим завданням у цьому процесі є суворя політика щодо формування філософської термінології сучасної української мови. Щоб успішно справитися з цим завданням, потрібно ставитися до мови по-особливому, спираючись на твердження, що мова не є інструментом. Вона не може розглядатись як призначена винятково для комунікування чи досягнення якихось істин тощо. Її належить розглядати не як засіб, знаряддя, а як мету, самоцінність [Див: 2, 10].

Міцне коріння є умовою для росту здорового дерева, пахучого цвіту та корисних плодів. Очевидно, що мова і є тим корінням яке ми зобов'язані плекати, аби отримати гарний урожай – таку потрібну і жадану українську філософію.

Список літератури:

1. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / [пер. з фр]; [наук. керів. Б.Кассен, К.Сігов]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – Т.1. □ 576 с.
2. Возняк Т. Філософія мови / Т.Возняк. – Львів: Незалежний культурологічний журнал «І», 2009. – 176 с.

Ольга Токарик

Науковий керівник – доц. Починок І.Б.

Перспективи національної само ідентифікації української держави в ХХІ ст.

Для України, як географічного центру Європи, територією якого традиційно проходили трансконтинентальні торгові шляхи, зближення з ЄС вбачається пріоритетним напрямом її геостратегії поступового входження до європейської цивілізації. Тим більше, що за культурними традиціями та ментальністю неагресивної нації (чого варта у сьогоднішньому, досить агресивному світі, відмова України від ядерної зброї), українці досить близькі до багатьох європейських народів, а за терпимістю до негараздів – навіть можуть дати фору будь-якій нації [2].

Суттєвою компонентою суспільного життя для України залишаються водночас її відносини з Росією, з якою вона пов'язана упродовж століть спільною історією – духовними традиціями та науково-технічним співробітництвом, торговельними відносинами та економічною і культурною взаємодією регіонів, родинними й особистими людськими взаєминами. Адже, як стверджував, видатний російський лінгвіст і культуролог князь Миколай Трубецькой, "культура, що з часів Петра живе та розвивається у Росії, є органічним і безпосереднім продовженням не московської, а київської, української культури" [3].

Українська ідея, маючи протягом історії різні змістові модифікації, відрізнялася від російської насамперед тим, що була пов'язана із завданнями національного визволення або, в щасливішому випадку, утвердження державності, а не її розростання чи реформування, чи боротьби за місце в геополітичних поділах світу. Це зумовлювало її більшу «заземленість», більшу соціальну демократичність. Від російської ідеї вона відрізнялася й меншим розмахом, ніколи не претендуючи на «порятунок людства» і задовольняючись більш локальною роллю.

Самостійне історичне буття українського народу має бути забезпечене культурно, інакше залишиться неповноцінним і надломленим. Ідеться не про витіснення російської культури, і в цьому зв'язку варто зазначити про нерозумність новоукраїнського патріотичного стереотипу про російську мову як «мову іноземної держави»: адже це рідна мова багатьох українських громадян, вона

з малку знайома майже всім українцям, подобається це комусь чи ні, тому її нинішній статус не можна порівнювати із статусом англійської чи будь-якої іншої), – отже, йдеться, радше, про оптимізацію взаємин російської культури з українською, про збалансування її присутності – присутністю інших культур світу. А головне – про конкурентоспроможність самої української культури, її здатність задавати тон інтелектуальному і культурному життю свого суспільства, адаптувати для суспільства культурну реальність світу. Тільки тоді надійно зміниться співвідношення між потенціалами обох культур і взагалі, і в самій Україні насамперед. Елементами національного культурного проекту мають бути і реальне освоєння всієї повноти культурної спадщини, перетворення її на дієвий чинник самоусвідомлення суспільства, і подолання стереотипів сприйняття української культури, і модернізація інфраструктури культури, її технологічне переозброєння.

Пошук нової системи ідеалів сьогодні для України важка, але й найважливіша справа, тому що лише на цьому шляху можливий вихід із тієї духовної, культурної та соціальної кризи, яку переживає країна. Також можна зазначити, що Україна володіє усім необхідним потенціалом для ефективної міжцивілізаційної комунікації. Український соціум сформував особливу систему цінностей, що є синтезом різних цивілізаційних парадигм. Саме Україна здатна започаткувати міжцивілізаційний діалог і довести можливість логічного згладження етико-гуманітарного конфлікту цивілізацій у майбутньому.

Список літератури:

1. Февр Л. Цивілізація: Еволюція слова и групи идей // Февр Л. Бои за историю – М.: Наука, 1991. – С. 239-281.
2. Кузьменко В. П. Мегатренди людського розвитку в розбудові нового світового порядку цивілізацій та місце в ньому України і Росії.
3. Трубецкой Н.С. К украинской проблеме // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 362-380.
4. Андрій Шкіль. Місце України у двоподілі світу. Вітер імперії: збірка статей з геополітики. – ЦДРП “Євразія”. – Львів, 1997.
5. Україна-Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин. — К., 2001. — Розділ V. — С.265-333.

Монашество РКЦ: орден святого Домініка

Домініканці – монахи Ордену Проповідників, (*Ordo Fratrum Praedicatorum*). Римо-католицький чернечий монаший орден заснований на початку XIII ст. св. Домініком Гузманом в Тулузі (Франція).

Орден проповідників був заснований тоді, коли у Західній Європі масово і неконтрольовано поширювались різні еретичні рухи, які протистояли основним догматам і віровченням Католицької церкви. Ще на початку XIII ст. у провінціях Південної Франції проводила свою діяльність група католицьких священників-проповідників іспанського походження, метою їхньої проповіді було протистояння вченню альбігойців (Альбігойці були французькими послідовниками вчення катарів (від грец. *Katharos* – чистий). Суть даної ересі полягала в дуалістичній ересі, згідно з якою весь світ є творінням злого Деміурга і тільки людська душа є частинкою добра. Відповідно, завданням людини є звільнення від усього земного, тілесного. Не визнавали віри у воплощення Ісуса Христа, а стверджуючи, що Він був лише чистим духом, а його тіло було тільки примарою [2, с. 234].

Катари різко критикували Католицьку церкву за обряди, які вважали забобонними церемоніями та діями, а також за спосіб життя, який проводили римо-католицькі священники (часом розкішне). Очільником даної групи проповідників у 1207 р. стає Домінік Гузман. У квітні 1215 р. за ініціативи о. Домініка ця монашеська спільнота була реорганізована в нову чернечу громаду, яке отримало благословення від єпископа Тулузи Фулка. Після консультацій із папою Інокентієм III новий чернечий інститут прийняв і адаптував устав святого Августина.

У 1216 р. о. Домінік із братією написали першу частину конституції нового ордену. Великий акцент було зроблено на повній вбогості ченців (це великою мірою було відповіддю на закиди католикам з боку альбігойців).

Завдяки цьому правилу, домініканців відносили до одного із „жебруючих” орденів, так званих „мендикантів”. 22 грудня 1216 р. папа Гонорій III буллою *Religiosam vitam* визнав та підтвердив заснування нового Ордену проповідників.

Фундаментальний внесок у формуванні духовної традиції ордену домініканців зробив Раймонд Пеньяфортський, один із перших Генералів Ордену, який створив і написав основні правила для своєї громади. Ще при житті о. Домініка Гузмана дуже активно почали засновуватися монастирі Ордену у різних країнах Європи.

Велику роль відіграло піднесення церковного життя після IV Латеранського собору, який відбувся у 1215 р. Домініканці почали допомагати єпископам, починаючи проповідувати у їхніх єпархіях [1, с. 34.]. Станом на 1221 р. було створено вже вісім провінцій та 70 монастирів ордену домініканців у Іспанії, Провансі, Франції, Ломбардії, Римі, Угорщині, Англії та Німеччині. До кінця 1228 р. були заснована братія та монастирі в Польщі, Скандинавії, Греції, а також на Святій Землі. У 1256 році послідовниками ордену св. Франциска налічувалося вже 13000 членів.

Отож Орден Францисканців (Проповідників) є не просто однією із чинних громад Католицької церкви, але й контемплативно - чинною, що й мав на меті св. Домінік.

Список літератури:

1. Доминиканцы // Православная энциклопедия. Т. 15. М., Церковно-научный центр „Православная Энциклопедия”, 2000. – С. 34.
2. Католическая Энциклопедия. – М.: Издательство францисканцев, Т1, 2002. – 973 с.
3. Монашество в РКЦ. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://praedicator.es.org.ua/?friars,1>

Велика єктенія в Православному богослужінні: історичний розвиток та змістове наповнення

Православним богослужінням називається служба чи служіння Богу, яка складається зі співання та читання молитов, читання Слова Божого, здійснення на чолі з священнослужителем певних священнодій (обрядів), які здійснюються за визначеним чином. Через здійснення таїнств на богослужінні християни входять у таємниче спілкування з Богом, і отримують від Бога благодатні сили на праведне життя [1, с. 557].

Єктенія – слово грецького походження (грец. *ἐκτενῆς*) означає „старанне моління” [1, с. 573]. Єктенії є однією з головних складових частин богослужіння, вона входить до складу більшої частини богослужінь Православної церкви. Найчастіше використовуваних єктеній є п’ять: Велика (Мирна) єктенія, Мала єктенія, Сугуба єктенія, Благальна єктенія, а також Єктенія за спочилих. Велика єктенія відрізняється від інших єктеній повнотою змісту, у ній перелічуються різні потреби та прохання християн до Бога. Ця єктенія з перших своїх слів нагадує нам що молитися до Господа потрібно в „мирі”, тобто не мати ні на кого гніву. За вченням Ісуса Христа, ми не можемо приносити дари Богові якщо тримаємо зло на ближнього свого (Мф. 5, 23-24).

Уже з I ст. збереглася молитва, не тільки близька за змістом до нинішньої Великої єктенії, а й названа *ἐκτενή την δέησιν* (старанне, протяжне моління). Таким „старанним молінням” радить молитися св. Климент, еп. Римський, у своєму посланні до коринфських християн, написаному у 90-100 рр. [2, с. 250]. Першоджерелом великої єктенії вважають євхаристичну молитву, просительні молитви стародавніх літургій нагадують її. З цих молитов, частина яких читалися перед освяченням Дарів, а інші після, і виникли так звані єктенії. У пізніших літургіях, як Східних, так і Західних Церков, заступницька євхаристична молитва виголошувалася тільки священником. Пізніше стали залучати і дияконів, спосіб і ступінь цієї участі диякона, а слідом за ним і народу в просительній євхаристичній

молитві були різними. Диякон у своїх вигуках давав довгі перефразування священничої молитви (в запрошувальній формі), а народ відповідав на ці запрошення до молитви цілими молитвами, а не короткими вигуками на кшталт „Господи помилуй” [2, с. 253].

Єктенію на богослужіннях виголошує диякон на солії, а священник виголошує лише виголоси в кінці кожної єктенії, проте якщо диякона на богослужінні не має то єктенію виголошує священник самостійно у вівтарі. Під час виголошення єктенії диякон підносить перед собою складений кінець ораря. Після кожного прохання диякон (а також і священник) хрестяться і роблять поясний поклін. На закінчення виголосу священника, на словах: „Отця і Сина, і Святого Духа” треба також зробити хресне знамення і поясний поклін. Після виконання останнього стиха на „Бог Господь” диякон хреститься і вклоняється перед царськими вратами і йде у вівтар. Вклонившись горному місцю, престолу і священнику, диякон стає на своє звичне місце [3, с. 43-44].

Єктенія в 1-й день Великодня і у всю Світлу седмицю вимовляються дияконом зі свічкою в руках. Заупокійні єктенії, а також єктенії при водосвяття прийнято вимовляти, супроводжуючи проголошення прохань кадінням.

Отже, з проаналізованого матеріалу ми дізналися про стародавнє походження Великої єктенії, а також за особливості виголошення єктенії дияконом і священником. Розглянули практичні дії священника та диякона під час виголошення єктенії.

Список літератури:

1. Серафим Слобідський, протоієрей, Закон Божий / Серафим Слобідський – Київ, 2003. – С. 641.
2. Скабалланович М.М. Типикон / Скабалланович М.М. ч. 2. – Київ, 1910. – С. 678.
3. Петро Бойко, свящ., Практичні вказівки для священно – та церковнослужителів при звершенні богослужінь / Петро Бойко – Київ, 2012. – С. 189.
4. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту / УПЦ КП – Київ, 2004р. – С. 1416.

Ганна Федоренко
Науковий керівник – асист. Руснак І.Г.

Мораль: концепції походження та інтегративний потенціал

Мораль – складний та різноплановий аспект індивідуального та суспільного життя, що викликає багато непростих, але завжди актуальних питань. Протягом усього періоду розвитку етико-суспільної думки створено чимало концепцій виникнення моралі, багато з яких якщо і не заперечують одна одну, то містять суперечливі моменти.

Особливо актуальним постає питання джерела моралі та моральності, необхідність систематизації філософських пошуків минулого, зокрема – пошуки детермінант сучасних моральних норм.

Протягом існування свідомого людства погляди на мораль змінювалися залежно від пануючого типу суспільної організації. Кожен окремий підхід до тлумачення моралі обґрунтовує свою перевагу і значущість. Релігійна мораль розповсюджується в якості ґрунту певних релігій. Для релігійної людини єдиним джерелом моральності є Бог. У підсумку – загальний етичний механізм повністю регулюється релігією. Тома Аквінський зазначає: «ця наука (теологія) може взяти дещо від філософських дисциплін, але не тому, що відчуває в цьому необхідність, а лише заради можливості кращого обґрунтування положень, що викладаються нею. Бо свої основоположення вона запозичує від інших наук, але безпосередньо від Бога через Одкровення. До того ж вона не слідує іншим наукам як до таких, що є вищими відносно неї, але звертається до них, як до підлеглих їй служниць» [3, с.824-827]. Це дає підставу вважати, що на той час етичні догмати поставали вторинними і були повністю підпорядковані релігії.

Деякі мислителі вважали, що у випадку зв'язку етики та релігії, можливе потенційне руйнування моральних цінностей. Зокрема Ж.-П.Сартр, З.Фрейд, Ф.Достоевський та ін. вважали мораль і моральність справою суто особистою. Якщо дієвість етичних норм залежить від того, чи є вони заповідями Бога, тоді будь-який вплив на релігію негайно позначається і на них. Історія демонструє, що недостатньо свідоме ставлення до релігії є слабким фундаментом

для моралі, тому, на нашу думку, релігію не можна розглядати як причину її виникнення.

На противагу релігійній вибудовується соціальна концепція походження моралі. На думку Е. Дюркгейма, мораль – «система об'єктивних правил поведінки, відмінною особливістю яких є імперативність, примусовість та власна зацікавленість у моральних цінностях» [1, с.110]. Тобто соціальний характер моралі підкреслює її «священний характер», який споріднює її з релігією, але не ототожнює. Дюркгейм вважав, що джерелом моралі, як і релігії, є «суспільство, яке переважає індивіда за силою та авторитетом».

Процес розвитку моралі та моральності невід'ємно пов'язаний із процесом соціальної еволюції. На ранніх етапах життя первісний колектив підпорядковувався базовим інстинктам, властивим тваринам, але згодом потреба підвищення рівня суспільної організації породила сакральні приписи. Переважно саме заборони є основою первісних соціальних норм. Незважаючи на те, що більшість з них тепер можна вважати недоцільними, деякі не зникли з часом перейшли у форму моралізаторства, тобто сліпого догматизму, що нівелює саму ідею моралі. Цієї думки дотримувався і Ф. Ніцше, який неодноразово зазначав: «Догмат про «непорочне зачаття»? Але ж ним принижено саме зачаття...» [2, гл. 34].

Отже, джерелом моралі можна вважати потребу людей налагодити вигідні взаємозв'язки один з одним. І, незважаючи на пріоритетність концепцій того чи іншого суспільного кола, визнання того факту, що людство має спільне моральне підґрунтя, має викликати в кожного прагнення наблизитись до взаєморозуміння.

Список літератури:

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э.Дюркгейм. – М.: Канон, 1996. – 431с.
2. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству / Ф.Ницше // Сочинения в 2-х томах. – Т.2 . – М.: Мысль. – 1990. Перевод – В. А. Флёровой.
3. Фома Аквинский. *Сумма теологии*. // Антология мировой философии. – Т. 1. Ч. 2. – М.: Мысль, 1969.

Павло Харишин

Науковий керівник – асист. Бойчук Н.В.

Вплив зороастризму на іудео-християнство

Звертаючи увагу на витоки найпоширеніших у світі релігій, таких, як християнство та іслам й частково іудаїзм, маємо на меті простежити їх зв'язки з давнішими релігіями, які значно раніше мали елементи монотеїзму. Мова йтиме про зороастризм – монотеїстичну релігію, яка виникла на території Персії (сучасний Іран), і яка характеризується радикальним дуалізмом добра і зла. Виходячи з особливостей віровчення та історико-культурних умов появи, з релігієзнавчого погляду актуально проаналізувати рецепції одного з перших монотеїстичних культів у інших релігіях, зокрема іудаїзмі.

Зороастризм виник у першій половині I тис. до н.е. внаслідок реформування Заратуштрою релігійного культу мідійців. Сам Заратуштра вважається пророком, оскільки отримав одкровення від бога Ахура-Мазди. Про нього як історичну особу до нас дійшло дуже мало відомостей. Зороастрійське віровчення зафіксоване у Авесті, автором якої вважається сам пророк. Цей культ виник на основі вірувань давніх племен мідійців (згодом персів) – маздеїзму, в межах якого поклонялися верховному ахурі (багові) – Ахурамазді - як такому, що очолював нижчих ахурів. Спочатку він не мав однозначно монотеїстичних рис, оскільки проголошував дуалізм, тобто двозначність планетарної енергетики, антагонізуючись на позитивну та негативну сторони, добро і зло, світло й темряву, тепло і холод.

Культ, реформований Заратуштрою, ґрунтується на таких основних положеннях: дуалізм; монотеїзм загробне життя; воскресіння; Божий Суд; добродійність. Сам засновник цієї релігії згадується як Спаситель, Месія. Це співзвучно з майбутньою ідеєю Христа, який прийшов у світ грішників спасти людей від порочності.

Ведучи мову про появу монотеїзму, одразу спадає на думку юдейський принцип *єдинобожжя*. Монотеїзм юдеїв (VIII ст. до н.е.) проявився у поклонінні Богові Ягве, яке виникло на основі політеїзму (кінець II тис. до н.е.). Давні семіти поклонялися

подружній парі – богу бурі і родючості Баалу і богині Беліт – покровительці землеробства [1, с. 19-20]. У цьому можна простежити логічний зв'язок «міграції» єдиногобожжя на Схід, до східного берега Персидської затоки і русла Тигр-Євфрату, тобто до Вавилону. Відбувся цей процес перенесення монотеїзму завдяки переселенню рабів з Палестини під час Вавилонського Полону (597-539).

Еволюційному поштовху впровадження Заратуштрою реформістського культу *єдиного Ахурамазди* передували, з одного боку, релігійно-етичне вчення рабів-юдеїв, традиції шанування Бога Ягве, а з іншого, – їх синтез з домінуючим маздеїзмом. Власне кажучи, традиція маздеїзму, яка згодом трансформувалася у зороастризм, відобразилася ще й у течіях парсизму, маніхеїв і навіть певною мірою у сучасному ісламі. Маздеїзм органічно поєднався з ідеями азидів та відродив політеїзм, порушивши так основні принципи монотеїзму Заратуштри. Усі ці маздаїстські, чи, точніше, зороастриські «ересі», здійснили вплив на християнсько-ісламську монотеїстичну традицію. Зокрема, юдео-християнська ідея «диявола» була запозичена саме у зороастрійців у часи Вавилонського полону [2]. Протистояння добра та зла виявляється в антагонізмі темної і світлої сторони – боротьбі Бога з Дияволом, Сатаною – (у християнській транскрипції) грішним Ангелом Люцифером, праобразом якого є Арріманна (Анхра-Майнью).

Отже, очевидний вплив зороастризму на формування засадничих монотеїстичних ідей релігій одкровення (іудаїзму, християнства та ісламу). Зауважимо, що в межах цієї наукової розвідки ми не претендуємо на вичерпність, а лише вказуємо на основні аспекти порушеної проблеми. ми не претендуємо на вичерпність. Ґрунтовніше цю проблему ще треба дослідити.

Список літератури:

1. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
2. Keith A. Roberts Zoroastrianism / Keith A. Roberts // Encyclopedia of Religion and Society [by ed. William H. Swatos, Jr Editor]. [Electronicsresearch] <http://hrr.hartsem.edu/ENCY/Zoroastrianism.htm>

Володимир Череп'юк

Науковий керівник – викл. Симчич М.Д.

**„Пасхалія” в Східній і Західній традиціях:
компаративний аналіз**

Богослужіння, яке складає істотну частину Церкви та відображає внутрішній зміст самої віри і релігійний настрій душі, завжди посідало центральне місце в християнстві, однак розрахунок свят, чисел, тижнів і т.д. завжди створювало проблемне кого. Незважаючи на багатовікову традицію святкування Христового Воскресіння і до цього часу точаться дискусії щодо питання „Пасхалії”. Кажучи простими словами Пасхалія – це методика розрахунку дати Пасхи.

Так історично склалося, що до першої чверті II ст. виокремилися дві традиції святкування християнської Пасхи. Згідно з „Церковною історією” Євсевія Кесарійського, церкви Малої Азії завжди святкували Великдень в 14-ий день місячного місяця нісана. Інша частина християнського світу дотримувалася звичаю святкування Великодня в недільний день. З плином часу ці дві традиції дійшли до конфлікту, що відомий як суперечка між римським єпископом Віктором і Полікратом Ефеським [2, с. 69].

До кінця III ст. іудейська календарна практика, на думку ряду християнських дослідників, стала надто безладною. Головна проблема була в тому, що єврейська практика іноді встановлювала 14 нісана ще до весняного рівнодення [3, с. 43]. Перший Вселенський Собор у Нікеї в 325 р. прийшов до висновку, що християни повинні використовувати єдиний метод для визначення дати Пасхи, оскільки пасхальний місяць треба вибирати так, щоб Пасха святкувалася після дня весняного рівнодення.

Згодом у Римі була розроблена власна Пасхалія, що суттєво відрізнялася від александрійської. Наприкінці III ст. в Римі були введені 84-річні таблиці. Змінений 84-річний цикл був прийнятий в Римі протягом першої половини IV ст. Вікторій Аквітанський зробив спробу адаптувати александрійський метод до римських правил в 457 р. у вигляді 532-річної таблиці. Таблиці Вікторія

використовувалися в Галлії та Іспанії, поки не були замінені таблицями Діонісія Малого в кінці VIII ст. [1, с. 83].

З початку VIII ст. александрійська Пасхалія стала загальною і використовувалася в Західній Європі аж до григоріанської календарної реформи.

У 1582 р. Римським папою Григорієм XIII була введена григоріанська пасхалія, яка використовується Римо-католицькою церквою й сьогодні. Німецькі протестантські держави використовували астрономічну пасхалію, засновану на Рудольфінських таблицях Йоганна Кеплера між 1700 і 1774 рр., в той час як Швеція використовувала цей метод з 1739 по 1844 рр. З плином часу в протестантських країнах відмовилися від цієї практики і прийняли григоріанську Пасхалію.

У 1583 р. Папа Григорій XIII направив Константинопольському патріарху Єремію II послів з пропозицією перейти на григоріанський календар. Константинопольський собор, що відбувся в 1583 р., відкинув пропозицію як таку, що не відповідає канонам святих Соборів. Крім того, послідовники григоріанської Пасхалії, як і послідовники григоріанського календаря, були піддані анафемі.

Уже у XX ст. робилися спроби спрямовані на відновлення пасхалічної єдності християнського світу. Щодо Пасхалії Всеправославна нарада в 1923 р. прийняла ухвалу, яка скасовує обчислення за будь-яким циклом і наказує святкувати Пасху в першу неділю після 1-го повного місяця, після весняного рівнодення, яке визначається астрономічно для Єрусалимського меридіану [3, с.103].

Отож з проаналізованих матеріалів видно, що всі пасхалічні реформи є частинками довготривалого і складного розвитку всієї християнської Пасхалії, яка триває і сьогодні.

Список літератури:

1. Болотов В.В. Споры о времени празднования пасхи / В.В. Болотов // Лекции по истории Древней Церкви. – Т. 3. глава V. – 1985. – С. 83.
2. Селешников С. История календаря и хронология / С.Селешников. – М., 1970. – С. 69.
3. Климишин И.А. Календарь и хронология / И.А.Климишин. – Издание 3-е, перераб. и доп. – М. : Наука. ГРФМЛ, 1990 р. – 298 с.

Аліна Шакірока
Науковий керівник – асист. Бойчук Н.В.

Соціальний статус жінки у Стародавній Греції класичного періоду

Ще до недавнього часу (а подекуди і в сучасному світі) боротьба жінок за свої права була дуже жорсткою і разючою. Вся справа в тому, що протягом тисячоліть жінка вважалася істотою нижчого рівня порівняно з чоловіком. Як і вся європейська цивілізація, проблема гендерних відносин бере свій початок у взаєминах стародавніх греків. У цій науковій розвідці ми спробуємо проаналізувати становище жінок Стародавньої Греції у класичний період – час найбільшого розквіту грецької культури. При цьому одразу зауважимо, що мова йтиме тільки про тих осіб, які мали громадянство полісу. Ми не розглядаємо становище рабинь, метеків чи гетер.

Соціальний статус жінки у Стародавній Греції класичного періоду суттєво відрізнявся від соціального статусу чоловіка. Життєдіяльність осіб жіночої статі, особливо тих, які походили із знатних сімей, великою мірою обмежувалася. Фактично жінка все своє життя знаходилась під владою чоловіка: від народження до одруження це був батько (в разі його смерті опікунство отримували брат або інші родичі по батьковій лінії), після одруження під владою свого чоловіка. Жінка не мала права відвідувати різноманітні суспільні заходи, брати участь у народних зборах, ходити на ринок, бути присутньою на театральних виставах і, тим більше, брати в них участь. Цікаво, що всі жіночі ролі виконувались чоловіками, до них не допускалися навіть жінки низького походження. Це свідчить, що жінка як така вважалася істотою другого сорту.

Для жінки найважливішою подією ставало народження першої дитини, особливо якщо це був хлопчик. У такому разі вона набувала нового соціального статусу – матері («meter»). Спадок після смерті батька по праву належав потомкам чоловічої статі – синам, і лише якщо у жінки не було синів, то він діставався дочкам. Щоб спадок не відійшов у чужі руки, дочка-спадкоємиця мала вийти заміж за найближчого родича [1, с. 46].

Основне покликання жінки, її соціальна функція полягає у народженні дитини – громадянина поліса. Діти, народжені від рабині чи гетери, один словом, від тієї, що не мала громадянства, теж його не отримували і разом з тим будь-які права на пристойне життя. Тому в цьому аспекті статус матері був значний. На цьому вся значимість і завершувалася. Жінка, як правило, не була об'єктом любові. Навіть у славетних Афінах у «золотий вік» Перікла (V ст. до н. е.), час найбільшого економічного та культурного розквіту вона практично була вилучена із суспільного життя. Багато інтелектуалів того часу висловлювалися з цього приводу. Наприклад, Платон казав: «Ім'я чесної жінки повинно бути закрито у стінах будинку» [2, с. 128]. Фактично у стінах будинку було закрито не лише ім'я, а й сама жінка. .

Крім сказаного вище, жінка в більшості грецьких полісів не мала права здобувати освіту. Тому можна припустити, що більшість жінок були неграмотними. Читати їх не вчили, всі школи були розраховані лише на хлопчиків, книги коштували дуже дорого, їх придбати могли далеко не всі громадяни. Але вирішальним було те, що освіченість жінки вказувала на її не-благородність, це засуджувалося суспільною думкою. Втім, до нас дійшли свідчення листування деяких жінок з відомим людьми того часу. Тому, не всі, а лише переважна більшість, були безграмотними.

Отже, соціальний статус жінки в Стародавній Греції класичного періоду був суттєво обмежений. Жінки не мали права на свободу слова, не брали участі в політичному житті (а для греків це було дуже важливо), не мали права мати особисту власність, не могли відвідувати і брати участь у театральних виставах, були неосвіченими. їх головне покликання – народжувати дітей.

Список літератури:

1. Кулик Г. Правовой статус женщины в дрнегреческой семье по речам Демосфена / Г. Кулик // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. – Вип. 11 – 2008. – С. 44 – 48.
2. Платон. Государство / Платон // Диалоги. Книга вторая – М.: Эксмо, 2008. – С. 89–454.

Галина Яковлюк
Науковий керівник – асист. Кадук С.І.

Проблема людської долі

Проблема долі завжди була для людини цікавою і загадковою. Вона була присутня у всіх філософських, релігійних, міфологічних системах ще з ранніх часів існування людства. Поняття «доля» – одне із найдавніших, яке й сьогодні досить актуальне і широко використовується у соціальній філософії, філософській антропології, філософії культури. Однозначного трактування цього феномену не існує, адже його визначення залежить від багатьох факторів, у тому числі релігії, національності, культури, але здебільшого доля – в міфології, в ірраціональних філософських системах, а також у буденній свідомості – це нерозумна і недосяжна зумовленість подій і вчинків людини.

Проблема долі сьогодні постає досить гостро, адже сучасне суспільство переживає кризу в усіх сферах життєдіяльності людини. "В історії людського духу, - зазначає М.Бубер, - розрізняють епохи облаштованості і бездомності. В епоху облаштованості людина живе у Всесвіті як вдома, в епоху бездомності ніби перебуває у дикому полі..."[1, с. 72]. Доля – це не рудимент давнього світогляду, а необхідний елемент сучасного соціокультурного, точніше, духовного світу, своєрідний символ взаємовідносин людини зі світом. Зараз, коли всі існуючі цінності втратили своє значення, коли навіть життя людини зводиться нанівець, панує всюдозволеність, а, для досягнення зловісних цілей з людьми поводяться будь-як, проблема долі стає досить актуальною.

Чимало дослідників стверджують, що за допомогою поняття «долі» можна здійснити опис як індивідуального, так і колективного буття. Адже вона визначає дві крайні позиції «фаталізм» і «волютаризм». Фаталізм – це наперед визначення людської долі, ходу життя кожної людини, що визначається волею Бога. Стосовно волютаризму, то представники цієї течії, насамперед, Ф.Ніцше та А.Бергсон, першоосновою всього суцього визнавали саме волю людини, а будь-яка діяльність для

них – це результат лише суб'єктивного бажання індивіда. Оголошення долею власної волі породжує «волютаризм», а підпорядкованість долі як зовнішній силі є проявом «фаталізму». Якщо ж розглядати долю з позиції фаталізму, то ми не маємо жодного впливу на своє життя, бо за нас усе вже вирішено. Фаталізм – ідея існування таємничого змісту всього, що відбувається з нами довкола, що задається вищими силами, протиставлювана ідеї випадковості, нібито керуючої життям. Волютаризм – світоглядна позиція, згідно з якою воля є вищим первнем буття людини у світі, а тому – головною умовою реалізації життєвих стратегій. Виходячи з настанов волютаризму, вольові акти нічим не визначаються, а самі визначають хід психічних процесів.

Доля людини залишається таємницею, бо якби б ми знали її ще на початку свого існування, то життя б утратило будь-який сенс. Людина сама є творцем власної долі. Її формують думки, слова, характер, рішення і вчинки, які є результатом нашого вибору – як свідомого, так і несвідомого. "Наша доля, - вказує К.-Г.Юнг, - часто буває результатом наших психологічних тенденцій" [3, с. 69]. Людина у сучасному світі відчуває себе бездомною і нещасною. Вона змушена вибирати, діяти, змінюватися.

Наш вибір визначається вихованням, спілкуванням з іншими людьми, навколишнім середовищем, генами тощо. Доля – процес будь-якого вибору протягом усього життя. Тож ми пливемо за течією, й абсолютно не здатні керувати цим процесом. Зрештою, всі люди є учасниками великої лотереї, приз якої – наша доля, що зветься життям. "Охочого доля веде, а який не бажає, – того тягне" [2, с. 448].

Список літератури:

1. Бубер М. Проблема человека / М. Бубер // Филос. науки. – 1992. – № 3. – С. 65-82.
2. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию / Л.А.Сенека. – М.: Эксмо, 2010. – 576 с. – (Зарубежная классика).
3. Юнг К. Г. Критика психоанализа / К. Г. Юнг ; пер. с нем. и англ. Под. общей ред. В. Зеленского. – СПб. : Гуманитар. агентство "Академический проект", 2000. – 304 с.

ЗМІСТ

Бабюк Олексій. Соціально-політична спрямованість ісламського таухіду	3
Бойченко Олена. «Докази» буття Бога та їх критика в історико-філософському дискурсі.....	5
Величко Андрій. Сміхова культура – невід’ємна складова середньовіччя та ренесансу.....	7
Волощук Анатолій. Принцип „аджорнаменто” в католицькій Церкві	9
Гавай Тетяна. Значення абсурду в філософії А.Камю	11
Ганущин Іван. Становище та права жінки в сучасній Туреччині і Саудівській Аравії: порівняльний розгляд.....	13
Головка Оксана. Зміст поняття «гуманітарність»	15
Грешко Оксана. Сімейні кризи як закономірний процес функціонування сім’ї.....	17
Дронь Алла. Творчість Тиціана Вечелліно як видатного митця епохи Відродження	19
Завроцька Ганна. Християнський креаціонізм: суть, принципи, ідеї	21
Западенко Олена. Проблема міжконфесійної толерантності транскордонних регіонів України (на прикладі м. Хмельницький)	23
Івасюк Іван. Теодицея в історії філософської та богословської думки	25
Калинчук Марина. Можливості застосування синергетичної методології в гуманітарному пізнанні.....	27
Калитюк Андрій. Вплив <i>Теропета pallidum</i> на світову історію та культуру	29
Карпюк Юлія. Політична еліта сучасної України	31
Ключева Дарина. Ерос у філософії Платона.....	33
Колісник Юлія. Концепція страждання в сакральній моделі буддизму.....	35
Кріслата Христина. Поняття маргінальності в американській соціології.....	37
Ковалик Ігор. Іконостас: структура та літургічне призначення.....	39
Куцак Іван. Іконоборчий рух у церковному житті Візантії.....	41
Кучерук Ганна. Наратив у контексті посмодерністської методології культурологічного знання	43
Кушнір Оксана. Становлення соціології сім’ї як галузі соціологічного знання ..	45
Лазоревич Ірина. «Божественна комедія» Данте як синтез середньовічної заангажованості та гуманістичної спрямованості думки.....	47
Лебедьова Олександра. Феномен фільмів жаху у масовій культурі.....	49
Легоняк Христина. Християнське розуміння Бога-любові у контексті наявності зла у світі	51
Мельничук Анастасія. Гендерно-географічні особливості невербальної комунікації	53
Молофій Світлана. Індивідуальні ідеали	55
Моргоч Ірина. Релігія як форма ідентифікації українців.....	57

Мороз Микола. Гуманістична спрямованість практичної філософії Ціцерона ..	59
Морська Софія. Проблеми аксіології права у філософсько-методологічних парадигмах	61
Мосін Христина. Турніри – невід’ємний елемент рицарської культури середньовічної Європи.....	63
Назарова Вікторія. Виникнення нових форм сім’ї як наслідок трансформації сімейно-шлюбних відносин.....	65
Нещеренський Назарій. Смыслотворчо-інтегративний потенціал релігійних структур свідомості за концепцією П.Наторпа	67
Панцир Андрій. Порівняльний аналіз раціоналістичного методу Р.Декарта і Г.Ляйбніца	69
Петрук Володимир. Апокаліптична концепція Сергія Нілуса.....	71
Помпуш Галина. Соціологічна юриспруденція як вчення про «живе» право ...	73
Прокоп’юк Денис. Музика як предмет соціологічного аналізу	75
Сербін Марія-Катерина. Засади методології прагматизму в природознавстві та в соціогуманітарному знанні	77
Середа Максим. Шаманізм як особлива форма світовідчуття та світобачення ...	79
Спіжавка Юлія. Релігійний світогляд і науковий дискурс доби постмодерну	81
Старіков Павло. Інтертекстуальна герменевтика ап. Павла.....	83
Стефанів Мар’яна. Вплив християнства на духовний світ середньовічного обивателя: аспекти концептуального аналізу	85
Тимошенко Уляна. Постмодерністська методологія Ж.Дерріда	87
Тимчишин Уляна. Церква та проблеми біоетики: ідейний контекст та шляхи осмислення	89
Ткачук Леся. Проблема української філософської мови	91
Токарік Ольга. Перспективи національної самоідентифікації української держави в ХХІ ст.	93
Турчинський Іван. Монашество РКЦ: орден святого Домініка	95
Ужитчак Василь. Велика екстенія в Православному богослужінні: історичний розвиток та змістове наповнення.....	97
Федоренко Ганна. Мораль: концепції походження та інтегративний Потенціал	99
Харишин Павло. Вплив зороастризму на іудео-християнство	101
Череп’юк Володимир. „Пасхалія” в Східній і Західній традиціях: компаративний аналіз.....	103
Шакірова Аліна. Соціальний статус жінки у Стародавній Греції класичного періоду	105
Яковлюк Галина. Проблема людської долі.....	107