

В.А. ЖАДЬКО
Г. П. МАКУШИНСЬКА

ФЕНОМЕН ЖІНОЧОЇ СВЯТОСТІ
У ХРИСТІЯНСТВІ:
ФІЛОСОФСЬКИЙ ТА РЕЛІГІЙНИЙ
АСПЕКТИ
МОНОГРАФІЯ

ЗАПОРІЖЖЯ
ЗДІА
2017

УДК (2-36)-055.2
ББК 86.3-574
Ж 178

Наукова монографія

Автори:

Жадько Віталій Андрійович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри суспільних дисциплін

Макушинська Ганна Павлівна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та суспільних наук Запорізької державної інженерної академії

Рецензенти:

Бондаренко Ольга Валеріївна – доктор філософських наук, професор, зав. кафедри філософії Запорізького національного технічного університету

Таран Володимир Олександрович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Запорізького національного університету

Ж 178

Жадько В.А. Феномен жіночої святості у християнстві: філософський та релігійний аспекти: монографія / Жадько В. А., Макушинська Г. П.; Запоріз. держ. інж. акад. – Запоріжжя, ЗДІА. – 2017. – 192 с.

У науковій монографії обґрунтовується жіночий статус релігії як одного з головних типів світоглядної свідомості загалом, християнства як певної релігійно-конфесійної ідеології та світоглядно-ціннісної суспільної соціокультурної практики зокрема. Аналіз ведеться з позицій філософського світогляду, модифікованого впливом специфічних ознак релігійного світогляду.

ISBN 978-617-685-034-2

© Жадько В.А., Макушинська Г.П., 2017 р.
Запорізька державна
Інженерна академія, 2017 р.

ЗМІСТ

Вступ	4
Глава 1. Філософське та релігійно-філософське розуміння людини ...	7
Глава 2. Філософське та релігійно-філософське розуміння святості ...	14
Глава 3. Церковно-конфесійні відмінності використання понять	18
Глава 4. Філософське розуміння релігії як духовного феномена	23
Глава 5. Онтологічний аспект феномена святості	32
Глава 6. У чому сутність жіночої святості?	35
Глава 7. Визначення понять жіночого роду, які характеризують феномен релігійної святості	37
Глава 8. Які витoki святості?	47
Глава 9. Що таке святість і свято?	50
Глава 10. Чому людина, народ, людство загалом потребують свята і святкових днів?	59
Глава 11. Що складає протилежну основу святості?	64
Глава 12. Чи може святість бути загальнонародним та загальнолюдським станом?	67
Глава 13. Жіночий статус християнської релігії попри реальний стан жінки в ній	88
Глава 14. Жіноче начало у різних релігійних вченнях	107
Глава 15. Жіночий статус основних релігійних (християнських) таїнств віри	125
Післямова	140
Література	144

В с т у п

Життя кожного народу супроводжується святами та святковими днями. Тому постають питання: «Які витoki святості?»; «Що таке святість і свято?»; «Чому людина, народ, людство загалом потребують свята і святкових днів?»; «Що складає протилежну основу святості?»; «Чи може свято бути загальнонародним та загальнолюдським станом?»; «Які душевні переживання, почуття, очікування породжують потребу в святі та святості?»; «Що є священним для людини і хто такі священики?», «У чому сутність і специфіка жіночої святості?» тощо.

Даючи відповіді на ці та багато інших питань, можна певним чином дослідити феномен релігійної свідомості під кутом зору тих мотиваційних спонукань, які спрямовують діяльність людини в напрямку, який забезпечує святість її життя. Нам здається, що досить часто святість, свято, святкування набувають статусу звичного слововжитку без того, щоб йому (слововжитку) відповідав чітко визначений понятійний зміст як такий, що не просто наповнює душу якимись емоційними переживаннями, а підносить її до досягнення повноти життя, буквально переповнює душу тією величчю, якою вона насправді володіє не лише потенційно, але й актуально, дієво.

Завданням будь-якого наукового дослідження, особливо ж такого, що відноситься до сфери соціально-духовного життя людини, є надання його змісту понятійно визначеного характеру. Без цього буде проявлятися негативний вплив ідолів площі, коли слова, як відзначав Ф. Бекон, просто гвалтують розум і, відповідно, діяльність людей стає свавільною, контрпродуктивною, врешті — нерозумною (не розумною).

На жаль, українцям, попри всі властиві їм історичні досягнення, якими, безумовно, можна і потрібно пишатись, властивий феномен індивідуалізму, що породжує постійні незгоди, протистояння, навіть конфлікти. Філософія «хутора», мешканці якого досить часто схильні діяти за принципом «моя хата скраю», не сприяє їх єднанню в потужну та міцну державу, не сприяє загальнонародній єдності. Але треба пам'ятати, що, згідно класика світової філософії Аристотеля, людина знаходить своє завершення у створенні держави як насамперед інституту, що, врешті-решт, забезпечує, попри всі негаразди з її боку, злагоджене життя її громадян. Як і про дорікання нам, спадкоємцям, з боку генія нашого народу Т. Шевченка, що «гірше ляха свої люди тебе розпинають», але і з вірою в те, що нащадки колись-таки «діждуться Вашингтона з новим і праведним законом», який дозволить здійснити його праведне бажання, висловлене поетичними рядками: «Обніміться, брати мої! Молю вас, благаю!».

Здійсненню таких мрій може, на нашу думку, сприяти підхід до проблеми релігійної святості не тільки і не стільки з позицій її церковно-конфесійного розуміння, скільки з позицій розуміння властивого їй жіночого начала. Адже саме

для жінки-матері її зв'язок навіть з «дітьми нерозумними» є чимось абсолютно й безумовно святим і священним. А, як ми спробуємо це довести своїми міркуваннями в даному дослідженні, майже вся понятійно-категоріальна структура релігії як певного типу світоглядно-мотиваційно свідомості визначена поняттями, які мають жіночий рід. Крім того, для українців жінка – щось також безумовно й абсолютно святе і священне. Принаймні, це чітко проявляється в історії художньо-поетичної творчості.

Виходячи з вище наведених міркувань, **об'єктом** дослідження є феномен святості в релігії загалом, але насамперед у християнстві; **предметом** дослідження є обґрунтування властивої феномену святості жіночої домінанти під кутом зору філософського та релігійного його розуміння.

Для отримання відповідей на поставлення проблемні питання обираємо наступну послідовність.

1. Визначимось відносно змісту поняття людина. Це не означає, що його зміст невідомий. Але ж кожна особа бажає бути кимось особливим. В першу чергу це стосується жінки.

2. Також потрібно визначитись щодо змісту поняття релігія. Адже це тип світогляду, який постулює самосвідомість людини, її особливе світопереживання. Тому тут загальне визначення як абсолютно істинне не може братись як остаточне.

3. Що таке *святість* як вияв атрибутивних *властивостей* людини, що є її *власністю* – також потрібно дати *власне* бачення, яке й буде новим одкровенням і новим відкриттям. Безумовний авторитет у розумінні релігії, яким є, принаймні – для нас, Л. Фейербах, стверджував: «Кожна нова людина є новий предикат, новий талант людства. Кількість сил і властивостей людства дорівнює кількості людей» [58, с.53].

4. Чому саме жіноча стать, жіночий рід мови як «дому людського буття» (М. Гайдеггер) загалом потребує й тому породжує почуття *святості* та стану *священного* благоговіння попри те, що священники – чоловіки? Це також потребує пошуку об'єктивних підстав для пояснення такого суспільного парадоксу.

5. Потрібно також в'яснити, яким чином релігія, оформлена як певна суспільна інституція, пояснює феномен свята, святості, священства. Насамперед, це стосується християнської релігії.

6. Безумовно, що актуальним є питання: «Як спосіб життя суспільства впливає на людину?». Адже сама релігія і як тип світоглядної свідомості, і як певна інституція надбудови є породженням суспільства.

Маючи наведений перелік проблемних питань, можемо приступити до реалізації обраного плану дослідження.

Для досягнення цілей дослідження слід звернути увагу на ключові поняття, які допоможуть зрозуміти феномен *святості* загалом, *жіночої* зокрема. Треба зважити

на те, що переважна більшість із них – це іменники жіночого роду. Ось вони: *віра, надія, любов, краса, істина, святість, наука, справедливість, природа*. Справа в тому, що рід в граматиці відповідає поняттям теорії пізнання, а саме: суб'єкт і об'єкт. В граматиці це підмет і присудок. Тому речення є першою формою мислення, визначеного в статусі судження. Це форма, яка має повідомляючий, очевидно достовірний факт про якісь ознаки та властивості об'єкта. Наступні форми мислення – умовивід і поняття – вже відносяться до категорій теорії пізнання. Так звичне повідомлення переходить в нову якість – пізнавальну, тобто – суб'єкт-об'єктну.

Чоловічий і жіночий рід понять мають суб'єктний статус. Середній рід через свою невизначеність не є суб'єктним, а значною мірою суб'єктивним. Людина, стаючи на шлях пізнання, якраз і здійснює процес переходу суб'єктивності в суб'єктність. Поняття жіночого роду певною мірою несуть в собі елемент суб'єктивності, міра якої в понять чоловічого роду має бути мінімальною. Але це відображає об'єктивний стан людини – вона потенційно здатна до абсолютної об'єктивності, але актуально це досить складно. Тому наука – жіночого роду, адже вроджена *допитливість* – іменник жіночого роду. Це вкрай важливо для розуміння проблем пізнання загалом, проблеми святості зокрема. Авторитетна думка в цьому плані належить Гегелю, який якраз і пояснював поняття священства із суб'єктивністю людини, з необхідністю її врахування.

Глава 1. Філософське та релігійно-філософське розуміння людини

Відомо, що філософія виникла за таких суспільних умов, коли перед людьми постала об'єктивна потреба в самопізнанні, в тому, щоб чітко визначитись щодо своїх реальних можливостей, себто здібностей, пізнавши й розвинувши які, вона здатна забезпечити собі достойне життя. Не знаючи себе, вона неодмінно йде по життю манівцями, не отримуючи радисть від нього.

Шлях, який обрали перші мудреці й філософи, ґрунтувався на аксіоматичному допущенні того, що людина як мікрокосм подібна макрокосму. Інакше кажучи, *подібне створює подібне*. Мудреці й філософи якраз і намагались чітко зафіксувати цю подібність: перші у вигляді лаконічних і стислих максим-аксіом; другі переймались тим, щоб засобами пізнавально оформленого мислення визначити сутність розуму як закону, знаючи який, можна жити в гармонії з космосом, Всесвітом. Геракліт це чітко визначив у положенні, згідно якого не слід слухати оманливі промови тих, хто думає, нібито «багатознайство навчає розуму», а тих, хто виводить все існуюче з єдиного Розуму-Логосу, в якому все і з якого все [див.1, с.275-280]. Тобто, свідчення органів відчуття не дають знання про істину у вигляді зовнішніх форм об'єктів сприйняття. Потрібно шукати властивий їм внутрішній закон. Звідси його теза про те, що один для нього дорівнює десяти тисячам, якщо він найкращий. Звідси ж і заклик до людей оберігати себе законом як неприступною фортецею. Не випадково, що саме зі вчення Геракліта і Гегель, і Гайдеггер, як, на нашу, і не тільки, думку, найбільш видатні мислителі, починали відлік філософії.

Отже, людина – істота, покликана до мислення як засобу водночас і світопізнання, і самопізнання, адже вона – мікрокосм. Аристотель тому й визначав філософію як такий вид пізнавальної діяльності мислителя, коли «розум мислить сам себе, якщо тільки він найпрекрасніше і мислення його є мислення про мислення» [1, с.316], яке налаштовує людину на гармонію Буття. Гайдеггер якраз і стверджував той об'єктивний факт, що, з одного боку, людина об'єктивно налаштована на «поклик Буття сущого», але, з іншого, адекватно на нього відповідає досить рідко [65, с.120]. У цьому драматизм і трагізм її життя. І в цьому також слід вбачати *формування почуття святості* до Буття загалом в його природній іпостасі у пересічного людства загалом, і в тих, хто йде шляхом пізнання й самопізнання зокрема.

Таким чином, філософське розуміння людини виходить із того, що вона має розвинути в собі *потенційну здібність* до мислення в *актуальну здатність* бути мислячою істотою. Пізніше Р. Декарт сформулював це у вигляді аксіоматичного положення «Я мислю, отже, Я існую – первинного й найбільш достовірнішого зі всіх, які тільки можуть уявитись будь-кому в ході філософування» [20, с.316], оскільки «для мислення потрібно існувати» [20, с.269] в якості мислячої істоти, а

не просто *снувати* хаотично життєвим шляхом. І якраз до такого способу «снування» підштовхує позапізнавальний спосіб життя. Е. Фромм у праці «Мати и й бути» це чітко змістовно розкрив. А саме: мати щось матеріальне в сенсі фінансового володіння ним зовсім не означає володіння в тому сенсі, що об'єкт існує як предмет пізнавального інтересу, предмет зацікавленості для мислення як основного модусу існування. У зв'язку з цим він наводить цікаве пояснення змісту слова *інтерес*: «Основне значення цього слова міститься в його корені: латинське «*inter – esse*» означає «бути в (або) серед» чогось. Такий живий, діяльний інтерес до будь-чого в середньо-англійській мові позначався за допомогою слова «*to list*».. В сучасній англійській мові «*to list*» вживається тільки в «просторовому» сенсі: «*a ship lists*» (корабель нахилиється), первинне значення в психологічному сенсі залишилось тільки в негативному «*listless*» (в'ялий, апатичний, байдужий, незацікавлений). «*To list*» означало колись «активно прагнути до будь-чого», «бути щиро заінтересованим в чомусь». Корінь слова той же, що і в «*lust*» (сильно, пристрасно бажати чогось), проте «*to list*» означало не *пасивну відданість, а вільний і активний інтерес або прагнення до чогось*. ... Той факт, що у мові це слово збереглося тільки у своєму негативному значенні, говорить про зміну духовного життя суспільства, яка відбулась за період з XIII по XX століття» [64, с.37].

Ми навели ці положення тому, що у своєму дослідженні серйозну увагу приділяємо саме значенню і визначенню понять. Мова як дім людського буття чітко відображає той очевидний факт, що матеріальні будівлі, на жаль, не завжди будують духовний дім буття людини, суспільства, людства. Хоча, звичайно, надаючи таким будівлям храмового, художньо-естетичного зовнішнього та внутрішнього вигляду, людина, перебуваючи в них, об'єктивно впорядковує та вгамовує свої аморальні схильності. Але ж постійно перебувати в них вона не може, тому вкрай важливо, аби мовний лексичний склад її душі мав статус закону поведінки постійно, адже латиною лексика, лексус – закон.

Звичайно, що кожна окрема наукова дисципліна вивчає людину як об'єкт власної зацікавленості, обираючи в ньому (об'єкті) певний предмет дослідження.

Так, біологія та генетика розглядають людину як живу природну істоту; етнопсихологія, соціальна психологія, соціологія як біосоціальну істоту; сучасна філософська антропологія (Е. Морен, К. Лоренц) як *homo sapiens est homo demens* і т. п. Оскільки в радянську добу сутність людини визначалась виключно як «сукупність усіх суспільних відносин», є потреба хоча б лаконічно послатись на її визначення в якості *розумного безумця*.

К. Лоренц (1903–1987рр.). Антропологія як вчення про природно-соціальну сутність людини будується на домінуванні, іноді визначальному, в людській

поведінці природно-фізіологічних мотивацій. На подібні висновки його наштовхнули дослідження в галузі етології – науки про поведінку тварин.

Якою ж насправді є природа людини? Вона не богоподібна, тобто не розумна, а природно-географічно, «біогеоценотично» визначена. Людина формується *не зверху* – від розуму та його сутності – моралі, *а знизу* (з низу і з низин, із низин), тобто від тварин, від властивого їм способу життя, який для неї є більш безпечним, ніж той, який люди погордливо обрали, вважаючи себе подібними Богові в розумі. Сущим для людини, як і будь-чого іншого, є першооснова, в якій вона зароджується і з якої народжується. Це наближає її до природи і є визначальним для того, аби закони суспільного розвитку корелювали із законами природи, а не заперечували їх. З іншого боку, не можна вважати людину продуктом природи. Вона є її «останнім криком», але не останнім словом і не останнім кроком в еволюції, яку, можливо, тільки людина й продовжує розвивати.

Що ж у сучасній людині тваринне, яке вона, якщо сприйме об'єктивно, зможе подолати? Це агресивна поведінка, спостерігаючи яку, надто складно визначити і визнати людину розумною істотою. Ось чому потрібно усвідомити, що «соціальна поведінка людей продиктована зовсім не одними лише розумом і культурною традицією, але, як і раніше, підпорядковується ще й закономірностям, властивим будь-якій філогенетично проявленій поведінці; а ці закономірності ми достатньо глибоко пізнали, вивчаючи поведінку тварин» [31a, с.16].

Що, на його думку, заважає людині пізнати себе саму? – Хибне розуміння своєї природи, яке проявляється в: а) невизнанні факту своєї спорідненості з людиноподібними мавпами, особливо з шимпанзе; б) емоційно забарвленому невизнанні закону природної причинності, який, начебто, суперечить прояву свободи волі; в) спадщині, яка йде від ідеалістичної філософії з її презирливим ставленням до науки як форми природознавчих знань. Це призводить до того, що власну поведінку людина виводить зі сфери наукових досліджень, через що вона є не прогнозованою у своїх наслідках. „Людство перешкоджає самооцінці всіма засобами і воістину доречно закликати його до смиренності та всерйоз спробувати зруйнувати ці завали чванства на шляху самопізнання” [31a, с.10].

Звичайно, здатність до абстрагування породжує також відповідальне розумне мислення, спроможне сформувати феномен відповідальної моралі. Бажано, щоб вона була у народних керманичів, тоді вони не спровокують народи на агресивні взаємини. Адже агресія йде від сприйняття іншого *не як* подібного й рівного собі *іншого, а як чужого* й тому *ворожого*. Якщо в природі «ворон ворону око не виклює», то люди, відпустивши з інстинктивного ланцюга внутривидові заборони, творять зброю масового знищення. Хоча їх спасає наявність розумної складової, яка дає можливість задати самим собі питання про можливі наслідки своїх дій, що

дає людству певні перспективи в напрямку просування до людяної людини і людського суспільства.

Віру в це К. Лоренц пояснює тим, що людина, на відміну від тварин, не має «натури хижака». Від цього й виникає небезпека внутривидового винищення, чого немає у тварин, які мають органи самозахисту. Безпека людини, таким чином, пов'язана з такою організацією суспільства, яка дає цивілізовані форми зняття внутривидової агресії за рахунок їх спрямування в напрямку, прийнятному для суспільного загалу. Тобто, за умов сприйняття природно-фізіологічної домінантності поведінки можна виробити такі способи «заміщення» (З. Фрейд), які б розряджали агресію певними культурними формами.

Притяжіння й відштовхування у вимірах соціального простору й часу – це любов і ненависть, мир і агресія. Отже, агресія має трансформуватись у прояви любові й дружби між людьми. «Ця вимога не нова, розумом ми усвідомлюємо її необхідність, почуттям ми сприймаємо її величну красу, але так вже ми влаштовані, що виконати її не можемо. Щирі, теплі почуття любові та дружби ми спроможні відчувати лише до окремих людей; і найчастіші наші наміри нічого тут змінити не можуть. Але Великі Конструктори – можуть. Я вірю, що вони це зроблять, тому що вірю в силу людського розуму, вірю в силу відбору і вірю, що розум приведе в рух розумний відбір» [31а, с.37].

Драматизм і трагізм людської історії в тому, що абстрактний розум переміг і заперечує природний. «У символі Дерева Пізнання міститься глибока істина. Знання, що зросло на абстрактному мисленні, вигнало людину з раю, в якому вона, бездумно йдучи за своїми інстинктами, могла робити все, що їй заманеться. Народжене цим мисленням зацікавлено-запитальне експериментування з довколишнім світом подарувало людині її перші знаряддя: вогонь і камінь, стиснутий в руці. І вона відразу ж вжила їх для того, аби вбивати й підсмажувати своїх «братів». ..Абстрактне мислення принесло людині панування над усім надвидовим оточенням і цим самим відпустило з ланцюга внутривидовий відбір. ..Давши людині словесну мову, абстрактне мислення наділило її можливістю передачі надіндивідуального досвіду, можливістю культурного розвитку; але це потягло за собою настільки різкі зміни в умовах її життя, що пристосувальна здатність її інстинктів зазнала краху» [31а, с.17].

Найперше, що може зняти агресію, це переорієнтація суспільства з життя в умовах мегаполісів на життя в умовах невеличких поселень (таку ж позицію знаходимо у Е. Фромма). „По-перше, для особистих уз шкідливо, коли їх стає занадто багато. Старовинна мудра поговорка каже, що по-справжньому хороших друзів у людини багато бути не може. Великий „вибір знайомих”, який неодмінно з'являється в кожному більш крупному співтоваристві, зменшує міцність кожного

окремого зв'язку. По-друге, скупченість багатьох індивідів на обмеженому просторі призводить до притуплення всіх соціальних реакцій» [31а, с.23].

Висновок для цілей нашого дослідження очевидний. А саме: Релігія, оформившись в якості суспільного інституту у вигляді Церкви, наділеної, як свідчить історія, потужним впливом на організацію державного життя, почала перейматись завоюванням територій та великих мас населення, на тлі чого її головна функція – лікування душі в її агресивно-інстинктивних природно-біологічних схильностях – відійшла на другий, а то й далі, план. Не випадково, що протестантизм, об'єднуючи невеликі групи людей, досяг більш вагомих результатів в сенсі підпорядкування людської діяльності вимогам відповідальної моралі. Адже безпосередній зв'язок між незначною кількістю членів протестантських об'єднань справді породжує почуття його святості, почуття взаємозалежності між ними як умови загального блага для всього загалу, всієї общини.

Е. Морен. Сутність людини розглядає під кутом зору структури, елементами якої є «вид – індивід – суспільство», головним чинником формування людини є Культура, ядром якої є мова. Еволюція ланцюжка: «клас ссавців – ряд приматів – родина гомінід – рід homo – вид sapiens» закінчується утворенням системи подвійної артикуляції, складовими якої є гешталти (образи) та фонemi, які разом формують слово. Так ось: «Ця система подвійної артикуляції є настільки своєрідною, що було б цілком слушно сказати: унікальною є не людина, а саме мова» [, с.96]. Мова таким чином, створила людину, але це мова гомінід.

Мова, будучи засобом комунікації та трансформації знань і навичок, породжує додаткові й до того ж безкінечні та універсальні зв'язки між людьми, оминаючи породжені безпосередні взаємини і стосунки. Душевні переживання набагато різноманітніші від вражень, породжуваних суспільно-сумісним способом життя, тому дія людини не прогнозована у своїх проявах. Навпаки, у суспільному житті маємо «справжнє вулканічне виверження психоафективності, навіть просто суцільний надмір: ubris» [41, с.104].

Ось ця надмірність і визначає природу людини, проявляючись як у Культурі, так і безкультурності, агресії. Внаслідок цього вона вносить у світ і світло природної гармонії хаос безладдя, який іде від проектування на зовнішнє середовище мороку й темряви власних психо-афективних сновидінь і одкровень, а не світла розумно впорядкованого пізнавального мислення. Саме так «назовні проривається та подоба людини, яка таїлася за обнадійливим поняттям sapiens. Йдеться про істоту, наділену інтенсивною і нестабільною афективністю – істоту, яка усміхається, сміється, плаче, непокоїться і тривожиться; істоту, яка насолоджується, є схильною до сп'яніння, екстазу, насилля, кохання й підвладною власним вигадкам; істоту, яка знає про смерть, але не може повірити в неї; істоту,

яка породжує міфи і магію; істоту, одержиму духами і божествами; істоту, яка живиться ілюзіями і химерами; суб'єктивну істоту, чії взаємовідносини з об'єктивним світом завжди позбавлені надійності; істоту, схильну до помилок і блукань; про істоту, яка під впливом своєї зарозумілості постійно породжує безладдя. Й оскільки поєднання ілюзій, непоміркованості, нестабільності, нечіткого розмежування реального й уявного, змішування суб'єктивного й об'єктивного, помилок, безладдя ми називаємо безумством, ми просто змушені визнати, *homo sapiens est homo demens*» [41, с.106-107].

Людина, зазначає Е. Морен, є суперечливою істотою. Тому на шляху її історичного поступу ми бачимо як лад, так і безладдя. Через що й потрібно «запитати в себе, чи здійснюється прогрес складності, винахідництва, розумності й соціальності всупереч помилкам, безладдю і фантазіям, разом з ними чи завдяки їм. І відповімо ми так: водночас – і завдяки, і разом, і всупереч; бо правильна відповідь може бути тільки складною і суперечливою» [41, с.109].

Ми переконані в тому, що якраз релігійно-філософське розуміння феномена релігії та *святості* зв'язків між людьми, якщо стане надбанням провідників держави і Церкви, яке також повністю заперечувалось марксистсько-ленінською філософією як «філософією підручників» (М. Мамардашвілі), здатне подолати кризові явища як в суспільстві, так і в усіх релігійно-церковних організаціях. Тому ми виходимо з того, що релігія як форма мотиваційно визначеного світогляду розвивалась теологією на основі філософського розуміння сутності людини. Адже у свій час саме теологи, насамперед Августин Святий як один із батьків Церкви, знайшли свій власний, багато в чому гуманістичний підхід.

Його суть. Якщо античні філософи скептично ставились до пізнавально-мисленнєвих можливостей переважної більшості людей через слабку спроможність до понятійного мислення, яке потребує абстрагування від предметно-речових образів буття, оскільки такі знання як свідчення органів сприйняття є «темними», істинними лише «за видимістю», а не за сутністю, то філософи, які хотіли заволодіти душами значно переважаючої частини люду, перевели абстрактно-понятійні визначення розуму-логосу в опис способу життєдіяльності певних людей, (це були символічні образи, адже суть релігії, за Л. Фейербахом, в тому, що вона розглядає їх «тільки як образи, а не як мислі... і не як речі» [58, с.10]), здатних вразити їх ним – способом життя – настільки, що вони – філософи-теологи як батьки Церкви і він – звичайний людина – виявилися здатними як до їх обожнення, так і до визнання їх святості, адже новоявлені «батьки» вже зверхньо та іронічно поблажливо не ставились до «простого» люду. Тому ми намагаємось вести мову про релігійно-філософське розуміння людини. **Філософське** – адже Логос-Розум-Закон освячуються і перед їх могутністю людина благоговіє, як і перед тими, хто, на його думку, діє згідно їх змісту. Отже, розраховує на те, що вони здатні принести

йому спасіння, допомогти очистити їх душі. **Релігійне** – адже визнається наявність Святого Духа благодаті, який передається через зв'язок з такими людьми – носіями *святості* та провідниками благодаті. Що й було закріплено в символі троїстої сутності Бога. А саме: Бог-Батько як синонім і сутність світового Розуму (теос – це розум, *умо-зріння*) породжує єдино-рідного та єдино-сутнісного собі Бога-Сина, спілкування між якими істинне, благодатне, бо це істинний, тобто – на основі понятійно визначеної та сформованої чуттєвості – зв'язок між мікро- й макрокосмом, людиною з людиною.

Філософія релігії – це фактично теологія і теологи, розуміння якими Бога не є подібним до віри в нього вірних. **Еріугена** як класик реалістичної філософії відзначав, що, по-перше, «істинний авторитет не суперечить правильному розумові, як і правильний розум – істинному авторитетові»; по-друге, «первинному за природою належить більше достоїнства, ніж первинному в часі»; по-третє, «розум первинний за природою, авторитет – за часом». А тому «розмірковувати про філософію – це те ж саме, що розкривати правила істинної релігії, засобами якої першу і найвищу причину всіх речей – бога і смиренно поважають, і розумно досліджують. Отже, істинна філософія є істинна релігія і, навпаки, істинна релігія є істинна філософія» [1, с.788-789].

Аналогічна позиція висловлена **Павлом Іоанном II** як фактично нашим сучасником. У праці «Засади етики» читаємо, що святість або релігійність людини пов'язується з тим, наскільки людина здатна у своєму житті відповідати незмінній сутності, на підставі якої, власне, ми і говоримо про природну істоту – людину. Коли говорять: «Будь людиною», йдеться про можливість бути адекватним сутності, яка визначає людиноподібну істоту як людину. «Якраз незмінність самої її сутності і дозволяє називати людьми тих, хто значно відрізняється від інших, і вважати їх здатними до морального життя» [11, с.31]. Що стосується релігійно-християнської етики, то її «народжують міркування над буттям, засновані на Одкровенні, які всією системою поглядів на людину, на смисл її існування формують особливу поведінку». Істини Одкровення носять надприродний трансцендентний характер, їх «розум приймає тільки у світлі віри (наприклад, істиною про благодать, яка освітлює душу, істиною про єднання з Богом у вічному житті і т. п.). Якщо ж говорити про самі основи поведінки, дуже багато з них збігаються з розумними принципами, які людина зобов'язана була б покласти в основу своїх дій навіть і без Одкровення; інші ж не суперечать розуму, хоч дійти до них сама вона, можливо, і не здатна. Такою є, наприклад, заповідь про любов до ворогів, складний (важкий) для розуму принцип поведінки» [11, с.31].

Для християнства віра в Одкровення, джерелом якого є Святе Письмо, сумісна з вимогами і правилами розуму. «Саме він вирішує, чи відповідають вони нашій природі, нашим устремлінням, сподіванням, можливостям. Якщо розум вирішує,

що можливості природи недостатні, починається дія благодаті (на неї розраховує просвітлений вірою розум). Але жодна з явлених моральних норм не може *суперечити* розуму і людській природі» [11, с.33].

Звернемо увагу: релігія ґрунтується на вірі, яка в жодному разі не суперечить об'єктивній дійсності, що її здатен осягнути розум. Навпаки, вона здатна відкрити (через Одкровення Святого Письма) йому іншу реальність, а саме: існують надприродні блага, при відкритті яких принципово по-новому бачиться природна ієрархія етичних норм, вибудованих розумом. Що цілком зрозуміло для філософської теології. Ще її класик **Аквінський** визначав, що лише два відправлення душі є такими, що не мають тілесних відповідників, а тому – такими, що актуалізують потенції, постійно перебувають у субстанціональному тонусі та статусі, а не випадковому, акцидентальному. Це – мислення і воління. «І тому потенції, що складають начала цих відправлень, мають своїм субстратом душу» [1, с.853]. Ясна річ, що ці потенції актуалізуються в безтілесній сутності, якою є Бог. «Отже, першодвигун, яким є бог, не має щонайменшої частини потенційності, але є чистий акт» [1, с.859]. Людина, щоб стати богоподібною, має розвивати в собі волю до мислення засобами самого мислення, яке актуалізує не лише пізнавально спрямовану волю, але й практично-діяльну, яка актуалізує діяльність всього тіла. Ось чому докази буття Бога не слід відносити до нього самого, а до людини, яка, врешті-решт, визначилась щодо природи універсалій, скільки побачила в них субстанціональність своєї власної природи. Це досить швидко дало поштовх до нового етапу розвитку європейської людності, пов'язаного з епохою Відродження. Врешті, до визнання святості людини, яка йде шляхом світо- й самопізнання. Звідси й початок Нової історії, розвиток науки й технологій, визнання цивілізованим світом інтелектуальної еліти як провідної сили розвитку.

Глава 2. Філософське та релігійно-філософське розуміння святості

Ми виходимо з того, що одне з атрибутивних значень релігії – це *святість*. Словники дають такі значення слова. «Философский энциклопедический словарь» (1983): благочестя, набожність, святиня, предмет культу [62, с.576]; аналогічний словник (1997 р.) повторює попередній, але без “предмета культу» [63, с.391]. «Словник іншомовних слів» сталінської доби (1951 р.): віра в існування надприродних сил — бога або богів, духів, ангелів і т. п. [48, с.560]; новітній «Словник іншомовних слів» (2000 р.) зупиняється на «побожності» [49, с.493]. «Этимологический словарь русского языка» М. Фасмера також подає латинське *religio, religiosus* – «набожний» [54, с.466]. «Довідник синонімів української мови» (2000 р.) наводить такий синонімічний ряд: «Релігійний (який вірить у бога), богомільний, віруючий, вірний; набожний, святобливий, благочестивий (який вірить у Бога й старанно виконує всі релігійні обряди); богобоязливий,

богобоязний, богобоязкий, богобійний (який боїться порушувати заповіді Святого Письма); христоролюбний, христоролюбивий» [21а, с.521].

Широкий перелік значень наводить «Латинско-руський лексиконь» (1849), що закономірно: християнська релігія (православ'я) була офіційною державною релігією Росії, отже, якихось атеїстично-єретичних думок у суспільстві не було, якщо не вважати такими конфесійні розбіжності, на які зважала РПЦ. «Religio, onis — боязнь, богобоязливість, богослужіння, віра, сповідування віри; совісність, совість, сумнівність, зачудування; провина, гріх; святість; зобов'язаність, посада; точність, ретельність у спостереженні, виконанні чого-небудь; повага, шанування; благочестя, благоговіння» [31, с.411].

Звідси, поєднавши всі етимологічні (семантичні) значення даного слова, можемо дати лаконічне *понятійне визначення релігії*. А саме: ***це святість зв'язку людини зі своїм власним буттям, буттям свого народу, людства загалом; це стан благоговіння перед тими атрибутами, які визначають саме існування людини; це стан духовної взаємозалежності поміж людьми***. При цьому, всі наявні ознаки суть ніщо інше, як модуси священного благоговіння перед незмінним Законом, який визначає факт існування Буття.

Отже, феномен святості, якщо брати філософське, тобто, понятійне його розуміння, можна визначити таким чином. **Святість – здатність людини до розумно-вольового способу життя, яка викликає в інших людей сакральнo-благоговійне ставлення до неї, породжуючи благодатне почуття своєї рівноправної, але все ж залежності від неї, яка не принижує, а підносить до вершин Світового Об'єктивного Духу**. Вони ніби «не від світу цього». Святість, якщо брати її у власне релігійному розумінні, – це піднесений душевний і духовний стан людини, заснований на відчутті її причетності до Універсуму, якщо це стан, досягнутий розумно-вольовим способом життя, або ж до Бога як Творця Універсуму, якщо це засновано на вірі в органічність єдності з Ним.

На цьому слід особливо зауважити, адже є окремі святкові дати, є так звані празники, які, якщо й породжують певне душевне й духовне піднесення, але це не постійний стан. Таких святкових дат і днів сотні, але вони не визначають людину в напрямку, визначеному змістом щоденної молитви, яка закликає «шукати найперше Правди Божої і на землі, як на Небі, та бути досконалим, як досконалий Отець наш Небесний».

Оскільки святість як душевний стан людини об'єктивно з плином історії поступово перестає бути нормою життєвої поведінки навіть представників церкви, не кажучи вже про пересічне людство, в дослідженні будемо виходити з того, що це феномен, який має насамперед статус ідеалу служіння людям з боку тих, для кого ідеал постає як безпосередній спосіб життя, як його норма, але засвоєна не з наукових та релігійно-філософських текстів, а як наслідок власних душевних і

духовно-пізнавальних зусиль. Без наявності таких особистостей людство починає вірити в якісь потойбічні сили, які нібито стежать за ним і оберігають його.

Ми вважаємо, що святість чітко представлена тими значеннями, які йому надав словник-лексикон 19-го ст. Крім того, наведемо критерії такого священства, представлені **Бонавентурою**. Він, звичайно, пов'язує святість із вірою в існування Бога в тому вигляді, як це властиво пересічній людині, а не теологу чи філософу-раціоналісту. Тому закликає на основі любові до них формувати в собі раціональне й містичне. Для цього потрібно йти шляхом «молитовного зітхання заради Христа Розіп'ятого, чією кров'ю ми очищуємося від бруду гріхів. Нехай він (філософ чи теолог – *авт.*) не вважає, що йому вистачить читання без помазання, умоглядності без благоговіння, дослідження без здивування (це початок філософування за Аристотелем – *авт.*), розглядання без радування, працелюбства без милосердя, знання без любові, розуміння без покірності, навчання без божественної благодаті, наслідування без богом натхненної мудрості» [9, с.146].

Можна вважати, що органічне поєднання всіх наведених у «Лексиконі» та у висловах чи визначеннях видатних релігійних філософів призведе до формування як феномена святості, так і святих людей та священнослужителів. Так званий світський філософ також є суб'єктом святості, адже лише дві дисципліни мають у своїй назві слово любов. Якщо її освятити тим, що філософ перебуває в стані любові не лише до знань чи мудрості, але насамперед до людини як об'єкта пізнання, то істинний, щирий мислитель вже є релігійним філософом. Без причетності до віри в тому статусі, який властивий вірянину, істина буде неповною. Про що вели мову видатні Платон та Аристотель, поєднуючи істину, добро і красу як ті категорії душі як органу пізнання, завдяки яким людина здатна очистити її від «гріха» однобічності.

У дослідженні ми будемо спиратись на визначення М. Гайдеггером суті філософії як діалогу дослідника з видатними мислителями, який допомагає, по-перше, зрозуміти глибину їх думок, по-друге, позбутись власної суб'єктивності, по-третє, розвинути власну здатність до продуктивної запитальності [66, с.342]. Власне кажучи, ця порада йде ще з античності. Так, Сенека в «Моральних листах до Луцілія» радив читати й вивчати небагатьох, але неодмінно знати Платона, Аристотеля, Епікура.

У зв'язку з цим візьмемо за відправний пункт наведені **Гегелем** визначення суті святості та священного. Характеризуючи релігію як щось величне, високе, він виходить з таких міркувань. «Необходимость восхождения к религии возвышенного заключается в том, что особенные духовные и нравственные силы из обособленности соединяются в одно – духовное – единство. Истиной особенного является всеобщее единство, конкретное в себе, поскольку оно

содержит в себе особенное, но содержит его так, что в своей сущности выступает как субъективность» [13, т.2; с.85-86].

Цілком очевидно, що єдність як поняття чистої від природних домішок мислі значно більшою мірою властива жіночій статі, а не чоловікам. Їм притаманна діяльність, спрямована на досягнення єдності в пізнанні протилежностей, єдність об'єктивного й суб'єктивного в її, так би мовити, безпосередній інтуїтивній духовності. Тут суб'єктивне є чимось вищим, життєвим, не абстрагованим від особливого як носія всезагального. Сучасна наука про мозок стверджує, що у жінок одночасно працюють обидві півкулі, в той час як чоловіки у своїй переважній більшості є носіями однопівкульного мислення. Що можна вивести з того факту, що жінки народжують дітей обох статей, тому для них єдність статевих протилежностей є вродженою об'єктивною природною ознакою. Цілком можливо, що Гегель, ще не маючи таких наукових фактів та будучи глибоким і проникливим мислителем, інтуїтивно-дедуктивно вивів це зі світотворчої ідеї про те, що Єдине – це і є основа Буття. «Это субъективное единство есть не субстанция, а субъективное единство; оно есть абсолютная сила, а природное выступает лишь как нечто положенное, идеальное, несамостоятельное. Это субъективное единство явлено не в природном материале, а в мысли; мысль есть способ его наличного бытия, его проявления» [13, т.2; с.86]. Йдеться, очевидно, про те, що, розмірковуючи над сутністю поняття святості, потрібно брати до уваги необхідність визначити її значення, її статус як тієї необхідної об'єктивної підстави, без наявності якої людині, людству складно, а то й неможливо піднятися вище себе в якості природного матеріалу.

Саме таке розуміння святості можна вбачати в легенді про змія-спокусника, на заклик якого до пізнання першою відгукнулась Єва як образ жінки, але став на цей шлях Адам як образ чоловіка. Що цілком слушно: міфологія знає образ андрогіна як першої людини, що наочно являла собою єдність чоловічого й жіночого начал. Але у стані роз'єднання постала небезпека надання суб'єктивності статусу чогось хибного, такого, що заважає пізнанню. Між тим для об'єктивного пізнання «разумные определения свободы, нравственные определения объединены в одно определение, в одну цель, и, таким образом, эта субъективность определяется как священное. Нравственность, таким образом, определяет себя как священное» [13, т.2; с.86].

Наголосимо ще раз: суб'єктивне в людині проявляє себе як об'єктивно природне, а тому абстрагування, відчуження від нього небезпечно для її життя. Але свобода прояву суб'єктивного без того, щоб обмежувати ці прояви розумним=пізнавальним чином, породжує «війну всіх проти всіх» з її правилом «око за око, зуб за зуб». Стати вище себе як природної істоти – в цьому суть величного подвигу для людини.

Заключне положення Гегеля якраз і дає нам підстави вважати, що нами обрана вірна методологія. «Более высокая истина субъективности бога – это не определение прекрасного, где содержимое, абсолютное содержание выступает в виде внеположных друг другу особенностей, а определение священного, и отношение обоих определений подобно отношению животного к человеку: животные имеют особенный характер, а характер всеобщности свойствен человеку; нравственная разумность свободы и для себя сущее единство этой разумности есть истинная субъективность, определяющаяся в самой себе. Это – мудрость и святость. Содержание греческих богов, нравственные силы не святы, потому что они особенные, ограниченные» [с.86].

Релігія якраз і пом'якшила надто вже високу планку для пересічної людини, яку їй ставили античні філософи, що самі не здатні у своїй діяльності бути прикладом розумної вдачі, розумної моральності. Можливо тому, що вони, іронізуючи над міфологічним світоглядом пересічних греків, навіть не намагались демонструвати їм спосіб життя, адекватний істині людського, а не тваринного, життя. Цю місію взяли на себе певні люди, які витворили образ боголюдини, яка такий приклад нібито давала.

Глава 3. Церковно-конфесійні відмінності використання понять

Для досягнення цілей нашого дослідження вкрай важливо проаналізувати догматичне розуміння сутності людини та феномена святості в їх церковно-конфесійному розумінні. Це дасть можливість порівняти рівень теологічний, релігійно-філософський і фактичний – культовий, обрядовий, функціональний тощо. Завжди, щоб бути сприйнятими у своїх наукових розвідках, вчені просто зобов'язані виходити з різниці між буденно-безпосередньою свідомістю, схильною до асоціативно-предметного способу мислення й пізнання, часто на основі поверхневих аналогій, та теоретичною, умовиводи якої переважно дедуктивні, виведені із універсальних категоріально значимих понять, що мають статус філософських.

Розглянувши змістовні відмінності в розумінні понять людина, святість, її жіночність з боку філософії, релігійної філософії, перейдемо до їх розуміння з боку церкви як суспільного інституту впливу на свідомість і спосіб життя людини.

Видатні представники філософської та релігійно-філософської думки не мають суттєвих відмінностей в розумінні сутності людини. Про це вище йшлося. Звичайно, що деякі з них по-різному визначали людину, адже вплив інституту церкви на свідомість був досить потужним і небезпечним для життя. Але людина як творіння Бога визнавалось усіма. Ось чому зміст поняття Бога був все-таки дещо відмінним. Філософи виходили з того, що Бог, як поняття, – ніщо інше, як незмінний Розум, Закон, Логос, Абсолют. Теологи, для яких догмат про віру як

основу християнства був непорушним принципом, як і вимога постійно бути у спілкуванні зі звичайними вірними з властивим їм предметно-чуттєвим способом світосприйняття і світорозуміння, ясна річ також визнавали існування Бога як суб'єкта, оскільки цього вимагали символи віри. Хоча, безумовно, їх розуміння сутності Бога було ближчим до філософського, адже прийшли вони до віри з рівня філософського світогляду. Про це свідчить і той незаперечний факт, що середньовічні університети на всіх своїх факультетах – богословському, філософському, юридичному та медичному – перший період, а це переважно чотири роки, поглиблено вивчали філософію.

Ми ведемо мову про відмінності в розумінні сутності людини через те, що будь-які форми свідомості, особливо світоглядної, створює сама людина. Це чітко й виразно проявляється в міфології з її персоніфікацією природного середовища. І це об'єктивно, оскільки складно виразити сутність природи суто природним способом, а не таким, що властиво людині. Звідси філософія, яка розвивалась паралельно з міфологією, саме з її різноманітних сюжетів започаткувала свій власний спосіб світорозуміння – засобами мислення як уміння об'єднати їх спільною, єдиною, загальною понятійною основою. Аристотель тому й визначив філософію як «процес мислення про мислення» з метою знайти спільний, єдиний, загальний *знаменник*. Ним і стало поняття Бога, яке потім християнство зробило *знаменом*, під яке йому вдалось об'єднати мільярди людей. Мислення звичайної людини носить предметно-речовий, образно-асоціативний характер. Звідси практика ідолопоклонства цим власним витворам свідомості. Філософія об'єднала всі ці предметно-чуттєві образи поняттям Бога. Власне християнська продуктивна думка скоротила число цих ідолів-образів до так званої Святої Трійці. У ній Бог-Батько не має образно-чуттєвого вигляду, а Бог-Син має. Проте в протестантизмі він зникає, стаючи спорідненим з розумово-пізнавальними зусиллями кожного, хто дасть собі вольові зусилля зрозуміти сутнісний зміст євангельських текстів і намагатись діяти відповідно до нього. Тому євангельські проповідники постійно наголошують, що їх місія полягає в бажанні допомогти людині народити в собі Христа, Спасителя від буденного способу світорозуміння.

Отже, філософське розуміння людини полягає в тому, що вона – єдиний суб'єкт пізнання і водночас самопізнання. Так, Гегель стверджував, що для цього їй потрібно піднятись на, умовно кажучи, божественний рівень пізнання – понятійний. Предметно-чуттєві образи свідомості, які вони «без мислення і без поняття, всього лише деяке уявлення або навіть тільки назва; лише у визначеннях мислення і поняття вони є те, що вони є. Тому в дійсності (йдеться про дійсність мислення в людині, про дію понятійного мислення в ній – *авт.*) справа в них одних; вони істинний предмет і зміст розуму, і все те, що зазвичай розуміють під предметом і змістом на відміну від них, має значення тільки через них і в них» [14,

т.3; с.298]. Звідси й завдання, яке стоїть перед кожною людиною, хоча його виконують одиниці: «Хоч зародок і є в собі людиною, але він не є людиною для себе; для себе він такий лише як розвинений розум, який перетворив себе в те, що він є в собі» [16а, с.11].

Учень Гегеля Л. Фейєрбах стверджував, що мислення – автономний самодіяльний акт: «Мышление есть *непосредственная* деятельность, поскольку оно – *самодетельность*» [55, с.63], тому не можна мислити за іншу людину – потрібно їй показати, що, по-перше, уміння говорити не тотожне умінню мислити, по-друге, слід перед аудиторією демонструвати власні навички й методологію мислення і стверджувати, що такий же спосіб мислення властивий і їй, якщо вона буде докладати для цього належні розумно-вольові зусилля. «Не во власти философии наделять умом, она его *предполагает*; она только *определяет* мой ум» [55, с.63]. Звідси й зародження феномена святості по відношенню до тих, хто здатний мислити і на її основі творити на очах у враженої публіки щось для неї *неймовірно*, але якому вона *йме* віру. Адже так народжується Святий Дух як Дух Єдності, Зв'язку, тобто релігійний дух між спорідненими спільним Розумом людьми. Так твориться релігійне суспільство, релігійний соціум. На рівні символу – твориться поняття святого сімейства, що складається між Богом-Батьком, Богом Сином та Святим Духом. Ідея фактично запозичена з ідеальної держави Платона та вчення Епікура про те, що він бажав жити серед однодумців.

Якщо брати конфесійні відмінності, то в католицизмі святість фактично належить Діві Марії. Можна припустити, що тут інтуїтивно використовується образ Матінки-Землі, Матінки-Природи, на підставі якого був сформульований принцип, згідно якого подібне творить подібне, тому людина як мікрокосм подібна макрокосму. Завдяки цьому святість Природи органічно через жінку передається її дітям. Але дух святості передається від об'єктивного духа Природи. Ось чому в умовах общинної родини жінка за свою вагітність віддавала вдячність і шану якомусь поза статевому духу. В міфології це те, що виражає зміст аніматизму – все, що існує, має життєвий статус, все дихає життям. Саме тому й Христос воскрес, що життя Святого Духа Природи безсмертне. Те ж саме, що й Духа Закону, Духа Розуму – вони незмінні. Тобто, в католицизмі Бог-Батько й Бог-Син – це не два Боги, а один як Єдиний. Від Єдиного випромінюється Святий Дух. А дух святості належить жінці-матері по праву того, що вона народжує дітей природним чином. Чоловік в статевому розумінні тут не береться до уваги в тому сенсі, що його місія настає після того, як його жінка-дружина народить потенційно духовну істоту. Римські імператори, починаючи від Октавіана, приписували собі народження від Бога (тоді – Аполлона), були Августами, але від своїх матерів не відмовлялись. Католицизм – це вселенська церква як тіло, звичайно, духовне, самого Бога.

Відносно православної конфесії ситуація дещо відмінна. Тут Святий Дух йде від Бога-Батька, втіленого в Бога-Сина, роздвоєного на Христа і на царя. Тому це не вселенська церква, а автокефальна, підлегла фактично державі, її правителям, а не Богові-Сину. Останній вважається за самого Бога, йому приписується святість, але це такий її рівень, який не забезпечує єдності в суспільстві, єдності між віруючими, не породжує суспільну єдність загалом. Адже Христос несе на собі печатку жіночої залежності, оскільки і духовно, і фізично народжений жінкою. Звідси Святий Дух своїм джерелом має Бога-Батька, який за відповідних суспільно-історичних умов значно більшою мірою асоціюється з правителем, аніж із Богом-Батьком як він розуміється філософією й теологією. Христос як Бог-Син постійно обожнюється й освячується як носій страждань за гріхи людства, ніж як носій Святого Духа. Звідси й зародження ідеї Святої Русі не стільки завдяки просвітницьким і моральним зусиллям її народу та правителів, скільки завдяки його стражданням та святим-мученикам. Звідси й принижений стан жінки в Росії яка народжує в страждених муках і страждає також від чоловіків, будучи запряжена ними однією упряжкою «браком» як «супруга», а не як «дружина» в Україні та українців засобами любові-шлюбу. У пісні: «Ти навик(-и), моя кохана (мій коханий) – Лиш смерть одна розлучить нас» співають одночасно дуєтом.

Протестантизм освячує істинну сутність Бога як суб'єкта Розуму. Звідси приєднання людини до Священного Письма та Святих Переказів дозволяє кожній людині стати носієм Святого Духа. Тут богослужіння є таїнством посвячення й освячення кожного учасника церковної общини (церква – тіло Господнє як тіло того розуму, тих смислів, які несуть тексти) засобами спільного обговорення й тлумачення змісту певних частин Євангелій, які вразили доповідача настільки, що він відчув у собі істину Христа, благу вість. Тут освячується, святиться не тільки і не стільки ім'я Господа, скільки община, церква – жіночий рід. Народжує духовно людину саме община, родина. Звідси й обожнення жінки на рівні з чоловіками, хоча керівники общин все ж чоловіки.

Отже, філософське розуміння змісту понять людина, святість, жінка, будучи тотожним з розумінням релігійно-філософією, теологією як тотожності відмінностей та діалектичної єдності протилежностей, що в релігійно-церковному, конфесійному сенсі переростає в полярні протилежності. В основному така позиція ґрунтується на ідеї креаціонізму, тобто надприродного походження людини. Звідси перманентна криза церкви, яка оголошує себе святою, але не завжди її суб'єкти демонструють людству образ святого сімейства.

Феномен святості в дослідженні будемо розглядати під кутом зору саме філософського та релігійно-філософського розуміння сутності людини. Тут чітко проявлене визначення, згідно якого не стільки людина богоподібна, скільки саме вона створює поняття Бога, піднімаючись до розуміння розумної основи

світобуття. Так, Л. Фейєрбах стверджував: «Бог есть *потребность* мышления, необходимая мысль, *высшая ступень* мыслительной способности» [58, с.67]. І далі: «Разум может верить только в такого бога, который соответствует *его сущности*, в бога, который *не ниже его по достоинству*, а, напротив, *воплощает в себе его собственную сущность*. Разум верит только в себя, в реальность, в истину собственной сущности. Не разум зависит от бога, а бог от разума» [58, с.69].

Таке розуміння, як вище зазначалось, властиве й видатним релігійним мислителям. Хоча як тотожність відмінностей, яка має тенденцію до підняття на рівень діалектичних протилежностей. Справді, можна говорити про богоподібність людини, але також і про людиноподібність Бога, але не в міфологічному сенсі, не в тілесному, а виключно розумному. Справа в тому, що релігійний світогляд як модус філософського світорозуміння бере до уваги той факт, що людям складно визнати серед самих себе когось вищого. Це по-перше. По-друге. Масовій людині складно підняти рівень власного мислення на понятійний рівень, на рівень «чистого розуму». Тому вони вірять в Бога поза людським буттям, але все ж розуміють його як вселенську сутність, як поняття, наповнене всією повнотою людської чуттєвості. Так, **Шлейєрмахер** як представник релігійної філософії зазначав, що «цінність людяної (людської) релігії визначається тим, як людина усвідомлює Божество в почутті, а не тим, як вона завжди недосконало відображає релігію в понятті» [70, с.146].

Між іншим, до розуміння Бога як втілення ідеї справедливості закликав Ф. Вольтер. «Пусть философ будет спинозистом, если он хочет, но пусть государственный человек будет деистом... Но если бы мир управлялся атеистами, то это было бы равносильно непосредственному правлению тех адских созданий, которых нам изображают терзающими свои жертвы. Словом. атеисты, обладая властью, были бы столь же опасны для человеческого рода, как и суеверные люди» [2; с.552,553]. Досвід влади робітників і селян, інтелігенції, яка вийшла з цих соціальних верств, в період існування СРСР свідчить про геніальне пророцтво видатного просвітителя. Знищення десятків мільйонів людей на основі ідеології «наукового атеїзму» стало реальністю. Ось чому слід поєднувати філософію з її розумінням релігії як вчення, в якому освячується людина. Адже історія церкви свідчить про те, що життя людини для неї, як виявилось, не є чимось священним попри заяви про її богоподібність. Саме з цих причин феномен святості, жіночої зокрема, потрібно виводити в першу чергу не з церковних вчень, а вчень філософських та релігійно-філософських. Авторитетна думка може належати й теологам, чиє служіння церкві не стало професійним обов'язком, обтяженим посадою.

Глава 4. Філософське розуміння релігії як духовного феномена

Виходячи з того визначення релігії, яке ми навели, можемо стверджувати, що всі її атрибутивні ознаки є водночас родовими, а не видовими. На цьому варто наголосити, зважаючи на те, що у формальній логіці поняття визначаються через родо-видові відмінності. Відносно ж такого феномена, як релігія, має бути інше визначення. А саме: всі її атрибутивні ознаки є родовими, тобто загально необхідними. Можливо, що це одна з причин, якщо не головна, того, чому її зміст має статус святості, статус Святого Духа. Ми це будемо враховувати, тому що суто раціонально-філософський підхід вимагає певної ієрархії основних її складових. Між тим всі вони – *віра, надія, любов, справедливість, мова* – є родовими властивостями. Без того, щоб душа людини не була просякнута, пронизана, оформлена їх змістом, не можна адекватно відобразити цей феномен. Тому до цих родових ознак додаються також атрибути людини, на яких наголошує філософія – *розум, воля, любов*. До речі, Л. Фейєрбах відносить ці категорії до визначальних для сутності людини.

Загалом же, як філософи, так і релігійні філософи-богослови, переконані, що родовою слід вважати людинотворчу функцію релігії, якою для них є феномен мови. Тому всі ознаки стосуються мови, яка презентує духовну основу світу; духовне первоначало – це безумовна аксіома, яку непотрібно доводити, в неї потрібно свято вірити. Звідси святість і віра є визначальними характеристиками першооснови світу, яка і є Святий Дух, Бог, який творить людину як споріднену з ним (-и) істоту, яка насамперед має вірити в це і на основі віри розвиватись як духовна істота.

Доречно, визначаючи сутність релігії, послатись на авторитетні міркування К. Ясперса, висловлені ним у праці «Філософська віра». Він зазначав, що впродовж тисячоліть «філософія і релігія перебувають в союзі або ж протиставлені одна іншій», оскільки, «знаходячись в цій полярності на боці однієї з них і міркуючи про сутність іншої, не володіють власним досвідом» [72, с.456]. Чому ж тоді філософія, окремі філософи намагаються аналізувати релігію? Відповідь мислителя, з якою ми згодні, така: «Для філософії релігія не ворог, а те, що її суттєво вражає і породжує її неспокій» [72, с.456]. Відтак, людина, стаючи на шлях формування філософського типу світоглядної самосвідомості, намагається дати раціональне пояснення необхідності постійного та щирого зв'язку між людьми. Натомість релігія, представлена інститутом церкви та церковнослужителями, намагається утвердити зв'язок поміж людьми без того, аби вони йшли індивідуальним шляхом пошуку єдності. Тому не завжди дослухається до аргументів мислителів.

К. Ясперс дає пояснення цьому феномену таким чином. Теологи, з одного боку, «відчувають себе впевненими (уверенными) у своїй істині, з другого – їм уявляється, що не варто займатись нами (філософами – *авт.*), як їм видається,

замкненими у своєму зневір'ї людьми. Між тим розмова одного з іншим вимагає вислуховування співбесідника і щирої правдивої відповіді, не допускає мовчання чи спроби ухилитись від питань, вимагає насамперед, щоб кожне висловлювання віри, яке, будучи виражене людською мовою і спрямоване на предмети, було відкриттям у світі, було б знову поставлене під питання і перевірене не тільки зовнішньо, але й внутрішньо. Той, хто думає, що повністю володіє істиною, вже не може по-справжньому говорити з іншим – він перериває щиру й правдиву комунікацію на користь того змісту, в який він вірить. ...Релігія переважно прагне до втілення, філософія – тільки до дієвої достовірності» [72, с.457].

На користь сказаного вся історія філософії, яка, ще раз наголосимо, виникла набагато раніше від інституціалізованої монотеїстичної релігії, позбавленої багато в чому «дієвої достовірності».

Оскільки дослідження йде в річищі філософської рефлексії, наведемо авторитетну думку щодо духу святості як духу Всесвіту, що промовляє через людину, властиву давньо-китайському мудрецеві **Лао цзи**. Він вважав, що йти слід шляхом *дао*, органічно сприймаючи й відчуваючи його в своєму тілі, а не просто називати його. В даному разі це відхід від *дао*, адже назвавши його вже певною мірою відходиш, відчужуєшся, абстрагуєшся від нього у своїй душі, у своєму тілі. Звідси, можливо, й причина розбіжності між словами і діями людини. Тільки слово, підняте розумно-вольовими зусиллями до рівня поняття виправляє напрям душевних схильностей. Отже, в існування *дао* як універсального закону буття слід просто вірити як в аксіоматичну даність.

У цьому є великий сенс. Суть мудрості – в аксіоматичності її положень, доведення яких справді відволікає від життєво-практичних завдань народу. Звідси вихідна максима даосизму: «Хто знає – не говорить, хто говорить – не знає». Чому так? – «*Дао*, яке може бути виражене словом, не є постійне *дао*. Ім'я, яке може бути назване, не є постійне ім'я. Безіменне є начало неба і землі; все, що володіє іменем – мати всіх речей» [19, с.115]. Відзначимо, що постійне – це закон. Він діє й без того, чи знають його формулювання люди. Тому називання закону (*дао*) тільки відволікає людину від слідування йому.

Дао – світотворча сила, воно у всьому, але ніщо створене не може адекватно його презентувати. Тому методом його пізнання є душевний спокій, *недіяння*. Спокій і є адекватна дія *дао* у свідомості (в душі) мудреця. Йому не властива марнота духу, тому не він, а народ ставить його попереду себе; він же реалізує свій власний інтерес найкращим чином.

Сутність *недіяння* в тому, щоб не вважати себе творцем і перетворювачем. Слід у всьому бачити прояв *дао*. Такий підхід був реалізований в давнину, пращурами. Тому має бути поклоніння перед ними, адже вони реалізували древній принцип *дао*: «Це були ті, які своїм умінням зробити довговічний рух спокійним

сприяли життю. Вони дотримувались *дао* і не бажали багато. Не бажаючи багато, вони обмежувались тим, що існує, і не створювали нового» [19, с.119].

Звернемо увагу на життєдайну мудрість принципу *дао* як людського недіяння. Природа сама забезпечує життям все, що нею створене. В тому числі й людину, можливо, що її насамперед. Звідси негативне ставлення до виробничо-перетворюючої діяльності у всіх древніх філософських системах (релігійних також). Це справді пророча мудрість, яка дивилась у глибини, у витoki, у давнину, щоб там знайти незатьмарені діяннями народів принципи вічності. Це при тому, що вплив трудової діяльності на природу в ті часи був мінімальним!

Пізнавальна суть недіяння доводилась таким чином: «У світі – велика різноманітність речей, але всі вони повертаються до свого начала. Повернення до начала зветься спокоєм, а спокій зветься поверненням до сутності. Повернення до сутності називається постійністю. Знання постійності називається досягненням ясності, а незнання постійності породжує безпорядок і, як наслідок, зло. Хто знає постійність, стає досконалим; хто досяг досконалості, стає справедливим; хто набув справедливості, стає государем. Той, хто стає государем, виконує волю неба. Той, хто наслідує небо, наслідує *дао*. Той, хто наслідує *дао*, вічний і до кінця життя такий государ не буде піддаватись небезпеці» [19, с.119].

Даосизм фактично не розрізняє між природою, суспільством і людиною. В полі сущого все єдине. Оскільки люди не йдуть за мудрістю і мудрими, вони деформують суще, попадаючи в залежність до його деформованих проявів. З огляду на це такі категорії, як «людинолюбність» і «справедливість» якраз і свідчать про втрату вихідної гармонійної єдності в системі «людина-природа», «людина-суспільство». Тобто, поява цих понятійно-категоріальних визначень є свідченням, говорячи європейською мовою, регресу, отже, недоречно і некоректно говорити, для прикладу, про прогрес у встановленні справедливості, гуманізму і т. ін. Адже «коли усунули велике *дао*, з'явилися «людинолюбність» і «справедливість». Коли з'явилося мудрування, виникло й велике лицемірство. Коли шість родичів у розбраті, тоді з'являється «синовня шанобливість» і «батьківська любов». Коли в державі панує безпорядок, тоді з'являються «вірні слуги» [19, с.120].

Вихід слід шукати тільки у поверненні до древніх принципів життя, до відновлення дії закону неба, – така суспільна доктрина даосизму. Мудрець той, хто відвертається від норм сучасного йому буття і йде в небуття минулого, яке, проте, є істинним буттям, тотожним єдності *дао* і *де*. Ось чому мудрецю не слід бути красномовним, а знанням бути надбанням народної свідомості. Набуття знання – зайве бажання і марна поведінка. «Таких ненавидять всі істоти» [19, с.122]. Звичайно, що тут перебільшення відносно *всіх* людей. Але якщо б природні істоти

мали свідомість, то вони б підтвердили свою ненависть до людей, які своїм існуванням все більше й більше знищують природу, її істотність та її істот.

Істинне знання невимовне. Його сутність не в говорінні, яке може охопити лише сферу речового буття, а усвідомленому розчиненні в істині *дао*, в *дао* як істині. *Дао* «безкінечне і не може бути назване. Воно знову повертається до небуття. І ось називають його *формою без форм*, образом без істоти (курсив наш – *авт.*). Тому називають його невиразним і туманним. Зустрічаюсь із ним і не бачу лица його, йду за ним і не бачу спини його» [19, с.118].

Це справді щось трансцендентне, але все-таки не містифіковане на зразок якихось містерій. Тут розуміння, по-перше, значимості першооснов для життєдіяльності людини і народу в цілому; по-друге, необхідності її аксіоматичного визнання; по-третє, відповідальності мудреця перед народом. Справді, знати першооснову і вберегтись від спокуси поставити себе над і попереду народу – ознака великої мудрості. «У давнину ті, хто йшов за *дао*, не навчали народ, а робили його невігласом. Нелегко управляти народом, коли в нього багато знань. Тому управління країною за допомогою знань приносить країні нещастя, а без їх допомоги приводить країну до щастя. Хто знає ці дві речі, той стає прикладом для інших. Знання цього прикладу є знанням найбільш глибинного *де*. ..Воно протилежне всім істотам, але приводить їх до повної відповідності з ним» [19, с.134].

Тут потрібно звернути увагу на роль і значення прикладу. Саме він, а не говоріння й повчання, є проявом глибинного *де*. Мудрець знає більше, знає все, але діє прикладом як засобом, завдяки якому народ ставить його своїм управителем, наставником, вождем. «Це називається глибокою мудрістю. Таким чином, добродетель є вчителем для недобрих, а недобрі – її опорою. Якщо недобрі не цінують свого вчителя і добродетель не любить свою опору, то вони, хоч і вважають себе розумними, занурені в сліпоту. Ось що найбільш важливо і глибоко» [19, с.123].

Багатьом поколінням людей, що зросли протягом віків на тезі «знання – сила», нелегко змиритись із апологією невігластва. Їм дуже хочеться похвалитись своїми знаннями, врешті, їх рівень визначає нашу соціальну функцію. Покоління, що зросли на згаданому принципі, переконані в тому, що незнання принижує нас, а не вивищує, як про це говорить філософія даосів. Як, до речі, й перша заповідь Нагірної Проповіді, згідно якої «блаженні вбогі духом, бо їх є Царство Небесне». Тому переважна більшість представників насамперед європейських народів з «чистим серцем», а саме така його якість дозволяє «Бога побачити», говорять, що знають, хоча насправді не знають. Лиха з такого розуму настільки очевидні, що допомагають визнати справедливність твердження: «Хто, не маючи знань, робить вигляд, що знає, той хворий» [19, с.136]. Це слід пам'ятати людству на межі

тисячоліть – воно пояснить йому причини його хворобливого розвитку, особливо в ХХІ столітті. Інша справа, чи зробить практичні висновки, чи повернеться до першооснов, чи поставить досконаломудрих своїми провідниками...

Звичайно, що є певні відмінності в розумінні Бога європейцями і закону дао східними народами. Але є спільне в тому, що насправді освячується не незнання та недіяння, не практика повідомлення про зміст знання іншим людям, а практика поведінки мудреця. У християнському контексті – священика. Звідси й вимоги до нього не промовляти від імені Христа, а діяти так, як він радить. Що можливо лише на шляху самопізнання й самовизнання єдиної основи світу.

Якщо взяти вчення **Сенеки**, який не чинив так, як писав, то він єдність людини і світу сформулював у такому вигляді: «Розум – ніщо інше, як частка божественного духу, занурена в тіло людини» [1, с.506]. Частка тому, що тіло людини несумірне з тілом Всесвіту, що заважає людині відчувати свою абсолютну причетність – через розум – до нього. Звідси його твердження: «Найвище благо міститься в розумі, а не в почуттях. Що в людині найкраще? Розум. Силою розуму вона перевищує тварин і йде нарівні з богами. Отже, розум в його досконалості є благо, властиве людині, тоді як вся решта відчуттів – спільні з тваринами і рослинами» [1, с.506-507]. Будучи «батьком» християнського євангельського вчення, він не став батьком Церкви якраз через неспроможність чинити згідно максим вчення. Цього не могли досягти також і євангелісти, тому твердили, що написане ними від натхнення Святим Духом, Святим Словом Христа. Останньому також було тяжко нести свій земний хрест, але «на все воля Батька» та тимчасове перебування серед людей.

Щодо самого Сенеки, то він також визнавав дію закону дао, тільки в нього це тяжіння долі. Світом править закон долі і його слід дотримуватись і виконувати. «Долі ведуть того, хто хоче, і тягнуть того, хто не хоче» [1, с.506].

Люди за природою (= за долею) споріднені як зі Всесвітом, так і між собою: у них спільна матерія і спільна причина – розум. Він ріднить людей із богом і відрізняє від тварин і рослин.

До онтології людського буття, крім розуму, належить також суспільство. «Філософія навчила нас поважати божество, любити людей, вірити, що у богів влада, а поміж людьми тісне співтовариство» [1, с.507]. Воно буває божественним, якщо людина сягає своїм духом, своєю свідомістю сонячної і небесної визначеності, і земним, державним, якщо кругозір обмежується визначеністю випадковості простору і часу її матеріального буття.

Зміст і сутність бажань і пристрастей людини позначається на її тілі мірою його наповненості духовністю, морально-етичною благодійністю. Тому тіло є віддзеркаленням її духу: темним і злим, якщо пристрасті суто матеріальні; світлим і добрим, якщо в ньому панує чистий дух небесної благодаті. Його чистота

визначається спрямованістю на вічне й нетлінне, безтілесне. Тіло – темниця і пута, ярмо душі, якщо її дух прикутий до нього; навпаки, світлиця, якщо дух має вищі устремління – моральні, образно кажучи – небесні. Не церква і не жреці наближають людину до духовних висот: «всередині нас знаходиться дух святий, що слідкує за нами і спрямовує нас серед добра і зла; залежно від того, як ми його пестимо, він оберігає і нас: без бога не можна стати чесною людиною» [1, с.508]. Чому всередині нас? – Тому що кожна людина – це цілісний мікрокосм, цілісний організм, в якому все зі всім взаємопов'язане. Отже, святе, релігійне.

Раб в людині, людина в якості раба – це її тілесна природа; дух – «носій начал гордості, честі, мужності, великодушності, дарованих усім людським істотам, яким би не було їх суспільне положення», а тому «немає рабства більш ганебного, ніж рабство добровільне» [1; с.508, 509].

Як позбутись рабського стану душі і духу? Для цього потрібно, по-перше, не йти за «вожаками стада», по-друге, за натовпом, по-третє, йти за велінням обов'язку, визначеного розумом, оскільки він об'єктивний, автономний і загальний, а не просто спільний для значної більшості. Навпаки, «схвалення натовпу – доказ повної неспроможності. Предметом нашого дослідження має бути питання про те, який спосіб дій найбільш гідний людини, а не про те, який зустрічається найчастіше; про те, що робить нас здатними володіти вічним щастям, а не про те, що схвалюється черню, цією найгіршою тлумачницею істини. ..Про духовне достоїнство зобов'язаний судити дух» [1, с.510].

Духовний спосіб життя, згідно вчення стоїків, у тому, щоб жити відповідно до природи речей. Сенека приймає його як мудрий і водночас щасливий спосіб життя. Воно «можливе лише в тому випадку, коли, по-перше, людина постійно володіє здоровим глуздом; потім, якщо її дух мужній і енергійний, шляхетний, витривалий і підготовлений до будь-яких обставин; якщо він, не впадаючи в тривожну підозрілість, турбується про задоволення фізичних потреб; якщо він взагалі цікавиться матеріальними сторонами життя, не спокушаючись жодною з них; нарешті, якщо він уміє користуватися подарунками долі, не стаючи їх рабом» [1, с.510-511].

У Сенеки, як бачимо, розум виступає в якості критерію доброчесної поведінки і щасливого життя. Ось чому «людина, не маючи поняття про істину, ніяким чином не може бути названа щасливою. Отже, життя щасливе, якщо воно незмінно ґрунтується на правильному, розумному судженні. Тоді дух людини відрізняється ясністю; він вільний від усіляких негативних впливів, позбувшись не тільки від мук, але й від дрібних уколів: він завжди готовий утримувати зайняте ним положення і відстоювати його, незважаючи на жорстокі удари долі» [1, с.512].

Але поняття про істину не є чимось абстрагованим від чуттєвої природи світу і самої людини, не є надбанням мислення, що розчинило світ у собі. Природа істини

в її природності, тобто належності до Всесвіту, який є матерія і причина, матерія і розум як причина, як її дух, що творить форми. Отже, істина – це дух формотворчості і життєтворчості, якщо брати його по відношенню до людини. Це означає, що істиною Всесвіту є дух, який у всьому зобов'язана бачити і бачить розумна людина. За таких обставин «її почуттям буде властивий істинний розум, який від них і буде отримувати свої елементи, тому що в нього немає іншого вихідного пункту, іншої точки опори для польоту до істини і для наступного самозаглиблення. Адже й всеохоплююча світова стихія, бог, що управляє Всесвітом, має устремління, правда, до втілення у зовнішніх тілах, проте повертається зі всіх сторін до свого всеєдиного начала. Нехай те ж саме робить і наш дух. Йдучи за своїми почуттями і дійшовши за їх допомогою до зіткнення із зовнішніми тілами, він повинен оволодіти як ними, так і собою і, так би мовити, привласнити собі найвище благо...» [1, с.514-515].

Це те, про що тільки-но йшлося, а саме: «Про духовне достоїнство повинен судити дух...». Складне завдання для людини зі свідомістю черні, але його вирішення має бути саме таким. Адже «найвище благо полягає в самій свідомості і в досконалості духу», тому нелогічно запитувати про мету духовного вдосконалення: нею є доброчесність як самоцінність – вона існує не заради і для чогось, а заради себе самої. Збагнути це нерозвиненій свідомості важко, здійснити тому, хто розуміє, нелегко. Але на дорікання про розбіжність етичних декларацій зі способом життя, властиву багатьом мислителям, включаючи самого Сенеку, він відповідав, що, по-перше, моральна досконалість – це ідеал; по-друге, цілком достатньо бути кращим від поганих людей; по-третє, критикуючи й засуджуючи свої вади, мислитель завжди має на увазі свої власні, адже для нього головне – самопізнання; по-четверте, самокритика завжди сприяє моральній досконалості й облагородженню суспільно-практичної поведінки; по-п'яте, самопізнання підводить людину до постановки й вирішення загальнонаукових питань, роблячи весь світ батьківщиною людини, а богів, які управляють ним, духовними батьками, які суворо, відповідно до вчинків кожного, судять їх.

Загалом, якщо людина просякнута духом Святого Письма так, як радить церква і святі отці, серед яких і **Бонавентура**, то вона вчиться й живе не афективно, а цілеспрямовано і доцільно, набуває навичок очищення, просвітлення і вдосконалення. Афекти і пристрасті пом'якшуються, окультурюються у «злагоді з трьома законами, переданими в ньому» (Святому Письмі – *авт.*), а саме: «законом природи, законом Писання і законом благодаті; або, швидше, у злагоді з трьома його головними частинами: очищувальним законом Мойсеевим, просвітлюючим одкровенням пророчим і вдосконалюючим настановленням євангельським. Або, ще вірніше, у злагоді з трьома способами досягнення його духовного смислу: тропологічним, який очищує, сприяючи доброчесному життю; алегоричним, який

вдосконалює, сприяючи ясному розумінню; аналогічним, який вдосконалює засобом натхнень розуму і сприйняття мудрості як насолоди» [9, с.160].

Наслідком усіх цих душевних зусиль є те, що душа стає розумною, стає святилищем, гідним перебування в ньому Бога та його мудрості. «*Розумна душа* тепер – *донька, наречена і улюблениця Божя*; причетниця до Христа, нашого голови, його сестра і співспадкоємниця; вона – храм Святого Духа, причому віра надає йому підґрунтя, надія воздвигає його, а святість душі й тіла присвячує його Богові. І все це витворює найчистіша і найщиріша любов до Христа» (виділено нами – *авт.*) [9, с.161]. Маємо жіночий статус розумної душі як образу святості. Це також слід брати до уваги дослідникам релігії. Тобто, жіноча святість це не обов'язково святість жінки. Це, найперше, святість залежності людини від Матері-Природи. Душа – іменник жіночого роду. Розум робить її джерелом пізнання і потреби звільнення від свавілля – воно, середній рід, не визначений розумом – чоловічим родом.

Якщо не забувати, а постійно пам'ятати, що Христос – це Слово, то любов до нього і є філософія і філологія. Це відкриття має стати для людини головним у її постійному само-вдосконалювальному становленні.

Ще раз наголосимо: Дух Божий як Дух Святий (якщо позбавитись містики, до якої звична міфологічна свідомість простолюдина) є дух Мови і дух Мовлення. Тому духовне відродження народу (-ів) слід пов'язувати не стільки з відродженням церков, які не дають повних і достатніх можливостей своїм прихожанам (не завжди вірним і віруючим) вдосконалюватись у розумі, скільки з розумінням благодатної сили і духу мови, здатної просвітлити душу народну, подвигнути її на героїчні діяння, що народжують у людині волю, відкривають власними мовно-пізнавальними зусиллями інший світ, який, попри свою неприхильність, усе ж стає для неї світом і світлом Царства Небесного, явленим тут і тепер, а не у загробному житті, як обіцяє церква, і вірити в яке, бачачи тлінність мертвих тіл, абсурдно. Віра духовна, якщо надихає на богопізнання, а не на предметне існування чогось надзвичайного.

Святе Письмо святе тому, що сама віра в нього свята і благодатна, адже здоровий глузд повсякдення формує предметно-речову визначеність мови і мовленого слова, отже, віру в предметну реальність, значно потужнішу, ніж віра в метафізику слова, оскільки його фізика – звук – постійно втікає, і зберегти його в пам'яті як дієслово і дію слова – вже вольова віра. Перебування в текстах, у лексиці мови відкриває в людині відчуття вічності, адже споживання мови не знищує текст, але відчутно наповнює душу. Крім того, записані думки, міркування, серйозні наукові дослідження дають можливість кожній людині мати, було б тільки бажання, постійний зв'язок із духовними надбаннями пращурів. Якщо ж вони не записані, то цей зв'язок переривається. Ось саме цей зв'язок поколінь між собою і є

об'єктивною умовою для формування шляхетного і чи не найважливішого для людини почуття святості.

Як бачимо, значення релігійності – у чистій вірі у Слово як Логос і справу Бога. Її, звичайно, немає у найвидатніших філософів, на що звертав увагу **Лютер** ще пів тисячоліття тому назад. Тому вони сміються з «воскресіння й життя вічного». Проте це не означає, що для «вбогого духом», «чистого серцем», «гнаного за свою правду», сильного вірою не існує воскресіння й життя вічного у тих образах, які органічно притаманні їх свідомості і для яких і написано Святе Письмо. Тим, хто в це не вірить, некоректно судити про об'єкти і предмет віри, яким є Святе Письмо. Якщо ж все-таки є бажання і потреба висловитись і дати свої судження, потрібно прийняти його дух, потрібно постійно бути разом зі словом Христовим, як він і заповідав, разом із вірою. Остання, як про це говорить Святе Письмо, особливий і рідкісний дар Божий: «Бо благодаттю ви спасались через віру, і це не від вас, це – Божий дар: Не від справ, щоб ніхто не похвалявся» [8; Еф., 2:8-9]. Виявляється, що віра – особливого роду таланти, відносно якої більшість погоджується, що вона – Божий дар. Мабуть тому Тертуліан, якщо ці слова належать йому, справедливо зазначав: «Вірую, тому що абсурдно». А саме: абсурдно, не маючи віри як таланту, що від Бога, заперечувати буття Бога. Він, очевидно, все-таки є, адже папська інквізиція не змогла засудити фактично богоподібного у вірі Лютера.

Про себе ми не можемо сказати, що «сміємось», адже слід поважати свободу совісті кожної людини. Але нам складно збагнути, як саме вірить у Бога наймудріший наш сучасник Папа Іоанн Павло II: адже повірити в те, що він вірить у фізично тілесного Бога не можна – це буде ідолопоклонство. Не повірити в те, що він віруючий у «слово і справу Божу» також не можна: у його віру вірить майже мільярд католиків. Вірити в те, що його віра суто філософська, можна – для цього є всі підстави. Але чому тоді він, Лютер, тисячі теологів і священнослужителів усе-таки церковнослужителі, а не просто мудреці і мислителі? Відповідь може бути такою: проблема метафізики, фактична постійна присутність в людській свідомості реальної наявності трансцендентного робить людину духовною істотою, власне – людиною. Тільки одні «гуманізуються» засобами мислення, інші – містичного одкровення й осяяння.

Ось чому ми вважаємо за потрібне апелювати до авторитету Лютера та його розуміння суті релігії. Хоча цілком закономірно, що воно не було таким у всьому обсязі, адже автори не мають такого рівня таланту віри в Бога, тому бачать те, у що вірять самі – Бога як дух Мови.

Глава 5. Онтологічний аспект феномена святості

Згідно релігійної концепції, чітко вираженій, починаючи з «Одкровення Іоанна Богослова», в книгах Нового Завіту, образ Бога представлений Словом. У своїх видіннях Іоанн сприймає його в якихось невизначених образах, найбільш виразним з яких є промовлене з небес визначення: «Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадем; Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обагренную кровью. Имя Ему: Слово Божие» [8; Одкр.; 19, 12-13].

Слід зважати на те, що біблійні тексти писались в період, коли в свідомості людини домінувало міфологічне образно-асоціативне предметно-речове мислення. Звідси поєднання у них всіх структурних складових міфології – *тотемізму, аніматизму, анімізму, магії та фетишизму*. Головне, що слід враховувати при їх раціонально-філософському аналізі, це, по-перше, голос, який людина сприймає з небес, це не просто звучання, а певний символ, виражений написаним словом; по-друге, вкрай важливо також те, що уміння написати властиве не кожній людині. Відтак богоподібність людини полягає в тому, що вона має перейти від процесу проголошення якихось своїх вражень до їх написання і потім до розуміння написаного. Власне, Євангеліє від Іоанна якраз і починається з констатації того, що «Споконвіку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог. Воно у Бога було споконвіку. Все через Нього постало, і ніщо, що постало, не постало без Нього. В Ньому було життя, і життя було світлом для людей. І світло у темряві світить, і темрява не огорнула його» [8; Іоанн, 1:15]. Споконвіку, завжди Слово презентується у Всесвіті тим, що фізика називає полем, яке має певну енергетичну напругу, а Старий Заповіт у Книзі Буття називає Духом Божим, інакше – світотворчим.

Розуміти одкровення слід таким чином, що євангеліста з неймовірною силою вразило усвідомлення того, що суть Буття, в тому числі людського, виражена в текстах, які люди з необхідністю мають не просто сприймати і навіть запам'ятовувати, а постійно перечитувати, молитись на них, сподіваючись на те, що з часом механічне повторення перейде в осмислене, здатне змінити суб'єктивну душевну темряву на світло благодатного духу, завдяки якому можна жити у злагоді як з природою, так і поміж людей. У цьому суть спасіння від невігластва, зумовленого хаосом душевних поривань, під впливом яких люди й чинять зло. Таке розуміння прийшло до Мухаммада, який в аналогічному спілкуванні з архангелом Джабраїлом отримав наказ читати тексти, а не просто вивчити молитви. Коран і перекладається як Читанка [25, с.43].

«Одкровення» закінчується тим, що Слово Боже, його вісник Ангел (у перекладі це якраз і означає *вісник*) наказує Іоанну не поклонятись йому як якійсь особі (це язичництво, ідолопоклонство), а розуміти значення Слова, його смисл.

Без розуміння розуму в Слові як основі Буття «неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще. Се, грядущи скоро, и возмездие Моё со Мною, чтобы воздать каждому по делам его. Я есмь Алфа и Омега, начало и конец, первый и последний. Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами. А вне – псы и чародеи, и любодееи и убийцы, и идолослужители и всякий любящий и делающий неправду» [8; Одкр., 22:11-15].

Бачимо, що розуміння Слова як носія Розуму Буття, його Закону, робить людину праведною і святою. Постійне заглиблення в Буття Слова, в тексти дозволяє їй бачити й розуміти Правду Буття і жити згідно неї. Про це в щоденній молитві та у всіх настановах Нагірної Проповіді. «Нехай буде воля Т і на землі, як на небі... І не введи нас у спокусу, але позбав нас від лукавого, бо Твоє є Царство і сила і слава навіки» [8; Матв., 6:9-10,13]. Щоденне завдання перед людиною наступне: «Шукайте перш за все Царства Божого і правди Його» [8; Матв., 6:33].

Це слід розуміти не буквально, не натурально. Небесне й вічне в людині – це її розум «як частка світового розуму» (Сенека). І цей Розум – святина. Його складно усвідомити, через що наступна настанова: «Не давайте святині собакам: не кидайте перли ваші перед свинями, щоб вони не осквернили їх ногами своїми, обернувшись, не розтерзали вас» [Матв., 7:6]. Оскільки переважна більшість людей не здатна розвинути в собі здатність до абстрагування від предметно-речового світу настільки, щоб зрозуміти його як чистий розум (Гегель – абсолютна ідея – це світ до його створення; по відношенню до людини – це існування логіки історичного процесу пізнання до того, як вона почала його вивчати, адже одне зі значень слова абсолютне – це відокремлене від його втілення в щось чи в когось), релігійний підхід до них, утворившись на основі філософії, став більш поблажливим. У церковному варіанті достатньо відноситись до абстрактного бога як до надприродної сутності та до церковників як втілення святості, щоб потрапити в Царство Небесне не будучи свідомим його сутності, але маючи віру. Звідси також освячення віри. Але вона також від Бога.

Суттєвою суспільною проблемою у зв'язку з таким розумінням Святості Слова, його божественності є невідповідність проголошуваних слів проповідниками як нібито такими, що адекватно пізнали його сутність. Ось чому проблема святості має вирішуватись саме на філософському рівні як святість об'єктивного духу пізнання, який сучасникам залишили пращури. Все згідно моральної максими: «Про мертвих або нічого, або добре». Церква також свідомо цього, тому освячує померлих праведників. Хоча критерії для філософії, релігійної філософії та церкви мають бути різні. А саме. Для філософії «чистого розуму» це абсолютна об'єктивність буття, позбавлена впливу на його сутність, за Беконом,

ідолів роду. Для релігійної філософії це, на наш погляд, покаяння філософського розуму перед звичайним людом, над яким його представники іронізували через нездатність до понятійного осмислення сутності Бога-Розуму-Закону, але який фактично захищений об'єктивно від абстрагування як способу пізнання. Тому тут святість покаяння дає інший вимір Божого (підпорядкованого Розуму-Закону) Буття завдяки новому філософському жанру – **Сповіді**. Адже самий Розум вустами Бога-Творця застерігає людство від шляху зняття плодів з дерева пізнання. Нарешті, для церкви святість полягає в тому, щоб священики були у своїй поведінці прикладом єдності, як відзначав Гегель, «монотеїзму розуму й серця, політеїзму уявлення й мистецтва» [15, т.1; с.212]. Інакше кажучи, їх ставлення до людей повинно мати жіноче спрямування, адже всі вони – діти Божі. Тому Церква – Мати. Це складно. Але не так складно, якщо виходити з того, що Церква як тіло Бога – це насамперед Слово. Так Христос, якого слід тлумачити як образ Боголюдини, говорить, що «там, де Слово моє серед вас, там і Я разом із вами».

Таким чином, коли йдеться про онтологічний статус феномена святості, слід виходити з єдності духовного й матеріального, з об'єктивності наявності двох видів реальності – речової та ідеальної, духовної. Це цілком відповідає змісту самого слова *realis* – речовий, дійсний. Як речовий світ, так і світ духу, закону діють на органи сприйняття і викликають у них певні враження. Тому й потрібно дотримуватись «монотеїзму розуму й серця».

Висновок очевидний: для пізнання правди Святого Письма слід виходити з органічної єдності онтології і гносеології. Слово не тільки інструмент мовлення й мислення, а й саме буття, суще у вимірах вічності, яку вони презентують і яку інакше, як мова і мислення Всесвіту, не можна називати, тому що це шлях безвиході для розвитку людини й суспільства. Історія людства якраз і свідчить про те, що люди й народи не завжди вирішують питання, які є людино- і народотворчими, і на цій основі – державо-творчими.

Святе Письмо якраз і слід розуміти в єдності світо- і людинотворення, світо- і людинопізнання. Доти, доки людство (окремі розрізнені народи) не стало на цей шлях, воно було органічною складовою самої природи, було об'єктом, а не суб'єктом. Його, фактично, взагалі не було як носія культури, адже десятки тисяч років воно не актуалізувало свої духовні потенції, не фіксувало їх у текстах, які б зберігали їх зміст для нащадків, робили їх духовно-змістовну присутність обов'язковою умовою подальшого морального вдосконалення.

Писемне слово має ту перевагу перед мовленим, що воно «звучить», єднаючи віки й тисячоліття, вічно. Але не лише в цьому його святість: ще більшою мірою вона полягає в тому, що писемне слово спонукає людину до роздумів, воно ніколи не мовчить: ні потенційно, ні актуально, коли людина читає, тим більше, читає уважно і цілеспрямовано, шукаючи і знаходячи в ньому різноманітні смисли і

значення. Ненаписане слово залишається неоформленою й аморфною матерією буття, темною («невидимою і пустою»). Написане вже не пусте, а оформлене і змістовне, містить у собі видиме для зосередженої на ньому душі світло, яскравість якого, у міру зростання уваги до нього, зростає.

Глава 6. У чому сутність жіночої святості?

Вище ми вже відзначили взаємозалежність та вплив на розуміння феномена святості, який мають поняття чоловічого, жіночого та середнього роду. При цьому відзначили ключові поняття, що характеризують релігію як духовний феномен, мають переважно жіночий рід.

Отже, релігійна людина та, для якої існує почуття святості, засноване на любові потрійного зв'язку чоловічої та жіночої статей та його наслідку – народження (*воно*)істоти середнього роду, яким є дитятко (*воно*). Дорослішання дитятка переводить його в стан суб'єктності, адже дитина – вже іменник жіночого, тобто – суб'єктного – роду. Вже тут проявляється роль жінки, адже освітній та навчально-виховний процес в дитячому віці здійснюють переважно жінки. Церква, будучи власністю чоловіків, допускає жінку до навчання, в тому числі до виховання святості. Адже в ній – засади святості. Любов сина до матері – це процес перенесення матір'ю своєї благодатної святості на чоловічу раціональність. Чоловік народжує розум, а жінка прищеплює йому любов.

Згідно гуманістичного розуміння релігії, яке маємо у творчості Л. Фейєрбаха, атрибутивними властивостями людини якраз і є *розум, воля, любов*. Крім того, він відзначав: «*Первой, истинной, божественной сущностью является не свойство божества, а богоподобие или божественность свойства. Поэтому то, что теологией и философией признавалось богом, абсолютом, сущностью, не есть бог. Бог – это именно то, что они не считали богом, то есть свойство, качество, определенность, действительность вообще. Подлинным атеистом ... надо считать не того, для кого божественный субъект – ничто, а того, кто отрицает божественные предикаты, как то: любовь, мудрость, справедливость. Отрицание субъекта не есть отрицание предикатов самих по себе. Они имеют собственное, самостоятельное значение: человек необходимо должен признавать их в силу их содержания, их подлинность заключается непосредственно в них самих; они действительно обнаруживают себя. ...Качество божественно не потому, что оно свойственно богу, а, напротив, оно свойственно богу, потому что божественно само по себе, потому что без него бог был бы существом несовершенным*» [58, с.51].

Висловлене твердження підтверджується аргументами сучасної філософської антропології. Для того, аби об'єктивно властиве дитині всезагальне особливе в ній розвинулось, потрібні виховні зусилля матері. Звичайно, свідомої своєї навчально-

освітньої на виховної місії, а не лише місії годувальниці «хлібом насущним». Так, відомий генетик В. Ефроїмсон, посилаючись на феномен імпресингу, зазначав: «До кожної людини слід підходити з індивідуальними мірками, індивідуальними вимогами і способами впливу. І цей індивідуальний підхід має починатись відразу ж після народження. Тому що фундамент палацу, в якому буде (чи не буде) жити геній, – це умови життя людини, починаючи з самого раннього віку», [71, с.18-19]. При цьому він стверджує, що «мати і материнська любов – вирішальний чинник в розвитку генія» [71, с.23]. Адже «дитина до восьми років вже досягає 90% всіх своїх інтелектуальних можливостей» [71, с.24].

Жінка «ближче» до природи, тому зародження дитини на початку становлення людини як потенційно розумної істоти вона пов'язувала з тим, що в її тіло вселився благодатний, святий, звичайно, обожнений дух природи. Звідси її релігійність, тобто святість зв'язку з природою. А релігія і означає святість і благоговійність благодатної сили зв'язку з природою. Тобто, святість – це фактично втілений в людину об'єктивний дух природи, її закони. Це з особливою виразністю проявляється в первісному типі світоглядної свідомості як самосвідомості – міфології. Всі її складові – *тотемізм, аніматизм, анімізм, магія і фетишизм* – суть способи безпосередньої єдності людини і природи, яку вона сприймає як своє невідокремлене органічне тіло. А **ПРИРОДА** – це і є наша матір, жінка, яка вистраждала народження не завжди, як писав Т. Шевченко, «своїх діток нерозумних». Звернемо увагу також на тому, що всі, крім *магії*, складові міфологічної світоглядно-мотиваційно визначеної свідомості є іменниками чоловічого роду. Відомо, що саме маги – попередники вчених, адже вони свої дії підпорядковували важливій цілі встановлення зв'язку з природними явищами, тобто – були фактично суб'єктами пізнавальної діяльності.

Жінка не лише в міфології підштовхнула чоловіка до пізнання, але й у житті саме вона підштовхує його до праці в поті чола, в якому сконцентрована вся сутність Буття. Вона ж значно раніше починає говорити, а мова – не просто дім людського буття, але й арсенал мислення. Не випадково, якщо брати українську мову, то вона в ній – іменник жіночого роду. Т. Шевченко, ідеалізуючи жінку, вірніше – образ жінки-нареченої та жінки-матері, писав: «Серце рвалося, сміялось – Виливало мову. Виливало, як уміло, За темнії ночі, За вишневий сад зелений, За ласки дівочі...» [69, с.57]. Жінка опікується новонародженою дитиною фактично все життя, оскільки для неї саме життя є святістю в першу чергу сина, адже донька здатна народити власних дітей. Тому життя жінки-матері – це подвиг, в якому постійно змінюється радість і страждання. Чому церква не освячує жінок такою мірою, як чоловіків, це питання. Можливо, що в цьому її криза.

Це можна сказати також і про філософію «чистого розуму». Якщо взяти її класика – Гегеля, то не випадково вона в колі гуманістично налаштованих

філософів його часу і вже після нього оцінювалась як «філософія мізантропії». І він це розумів, особливо в більш ранньому періоді своєї творчості. Ось що можемо прочитати в одній із його ранніх праць: «Я переконаний, що найвищий акт розуму, який охоплює всі ідеї, є акт естетичний і що істина і благо з'єднуються спорідненими узами лише в красі. Філософ, подібно поетові, повинен володіти естетичним даром. ...Філософія духу – це естетична філософія. В жодній галузі знань не можна бути духовно розвиненим, навіть про історію не можна розмірковувати серйозно, не володіючи естетичним почуттям. ...При цьому ми часто чуємо, що у натовпу має бути чуттєва релігія. Але не тільки маса, філософ також має потребу в ній. Монотеїзм розуму й серця, політеїзм уявлення й мистецтва – ось що нам потрібно» [15, т.1; с.212].

Ось чому йдеться про єдність філософії, яка без релігійного статусу стає просто логікою, гносеологією, «філософією мізантропії», та релігії як модусу філософії, що додає їй життєвості, чуттєвості, людяності. Врешті – жіночності.

Отже, можна стверджувати, що саме жінка, як «своє інше» (Гегель) чоловічій статі, породжує феномен святості, адже саме в ній (з неї, завдяки їй) народжуються не лише діти, але й *наука, філософія, релігія, міфологія, справедливість* і т. п. Їй властиве чуттєве, тобто естетичне сприйняття світу набагато більшою мірою, ніж чоловікові. Суто пізнавальне народження знання не можна прирівняти з тими почуттями, які жінка відчуває при народженні дитини як, в майбутньому, можливого суб'єкта раціонального пізнання.

Глава 7. Визначення понять жіночого роду, які характеризують феномен її релігійної святості

Душа – надто складне поняття для того, аби його визначити в суто логічному сенсі. Тобто – через рід і видові відмінності. Тут все родове і водночас родовидове. Історія пізнання дає безліч визначень. Загалом душа – орган пізнання, якщо брати гносеологічний підхід. Якщо виходити з позицій онтології, то душа – сукупність наявних в тілесному організмі людини потреб та інтересів, які їй потрібно задовольнити. Тут ми виходимо з трипостасної сутності людини як суб'єкта духу, душі й тіла. Вже у цих складових маємо вираження її сутності як єдності протилежностей *інь* та *ян*, чоловічого й жіночого. Адже саме *душа (вона)* поєднує протилежності, якими є *тіло* (середній, невизначений рід – *воно*) і *дух* (чоловічий, визначений суб'єктно – *він*). Проявляючи себе окремо, тіло і дух не можуть утвердити в суспільстві мир і злагоду, утвердити святість людського буття, її абсолютну цінність. Не будучи визначене душевно, тіло своїм духом, духом своєї суто біологічної потреби чинить «війну всіх проти всіх»; натомість дух, не будучи пом'якшеним жіночністю душі, поспішає втілити свої пізнавальні відкриття у

технологічні вироби, також сприяє тому, що їх використовують та спрямовують далеко не завжди в мирне річище насамперед чоловіки-воїни.

Віра – душевний стан людини, орієнтований на здійснення тих мрій, якими вона жила в дитячому віці. А це вік казковий, міфологічний, заснований на фантазії, на уявленні про бажане й можливе для кожної людини. У нашому визначенні, це віра в *чудесний* спосіб здійснення мрій. Суть *чуда* – ефект швидкодії, спосіб подолання «примар простору і часу» (Августин), які заважають здійсненню мрії тут і тепер. Відомий радянський філософ, один із зовсім небагатьох визнаних в ті часи в Європі мислитель О. Лосєв визначав міф наступним чином. «Ім'я особистості і є те, що ми, власне кажучи, маємо у міфів. Ім'я є те, що виражене в особистості, що виявлене в ній, чим вона являється і собі і всьому іншому. Отже, *міф є ім'я*. Але міф ... є ще чудо. ... Ми будемо праві, якщо назовем його *магічним іменем*. *Міф є розгорнуте магічне ім'я*» [32, с.579]. Йдеться про міф як сутність імені тому, що саме «в імені – *діалектичний синтез особистості та її виявленості, її осмисленості, її словесності*» [32, с.579]. Звідси міфологія – це магічна й водночас героїчна історія власного імені людини, виявленої в усій сукупній цілісності її душевних поривань, душевних змістів. Жінки більше вірять в чудо, ніж чоловіки, адже об'єктивно чоловік покликаний природою речей до захисту жінки, до здійснення її мрій. Чоловік – це в першу чергу суб'єкт дії. Але напрямок дій визначає жінка, на користь чого й той об'єктивний факт, що вона, по-перше, раніше починає говорити, по-друге, її спосіб мислення є синтезом раціонального й асоціативного, по-третє, вона є об'єктом притягіння для чоловіка, об'єктом його любові, завжди ставлячись до нього як до сина, навіть якщо він її чоловік. Звідси прощення йому навіть попри негідну поведінку.

Надія – душевний, споріднений з вірою, стан людини, зумовлений очікуванням того, що об'єкт віри стане її надбанням. Це сподівання на дію чуда. Це тривожний стан очікування необхідної події, оскільки життєвий досвід не дає підстав для віри в чудо подолання простору і часу. Але все ж таки «вірую, тому що абсурдно». Через це, очевидно, Л. Фейєрбах стверджував, що «релігія – це сон людського духу; проте й у ві сні ми знаходимось не на небі, а на землі – в царині дійсності; тільки ми бачимо дійсні предмети не в реальному світлі необхідності, а в чарівному, довільному сяянні уявлення і примхи» [58, с.23]. А якраз жінки значно більшою мірою, ніж чоловіки, вірять у сні і надіються на їх здійснення. І найбільша надія жінки – це віра в любов як принцип життя не тільки з чоловіком, але й поміж усіма людьми. Звичайно, винятки існують, але, очевидно, вони зумовлені певною природною патологією, підкріпленою чоловічою зрадливістю.

Любов – душевний стан переживання людиною або факту єдності з об'єктом віри й надії, або ж факту їх втрати, коли вона переходить у віру й надію на

повернення втраченого минулого щастя. Тому жінки проти того, щоб їх життя вимірювалось привидами простору й часу. Жіноче начало в чоловікові проявлене в поезії, покладеній на музику (поезія й музика – також жіночого роду): «Я верю, что любовь всегда права. Я ждатель её всю жизнь готов». Жінці більш потрібна вічна любов, а чоловіки можуть задовольнятися любовними втіхами. Але якщо вони проявляють любов до пізнання, то народжують «дітей», імена яких носять... жіночий рід.

Ми вже неодноразово наголошували на тому, що всі науки мають жіночий рід. Аристотель, завдяки прочитанню якого Святий Августин прийшов до «розуміння й розумування» [4, с.64] логіки існування буття, виділив наступні вільні науки: *граматику, діалектику, риторику, арифметику, геометрію, астрономію, музику*. Проте швидкість, з якою він зрозумів вчення Філософа, він пояснив даром Бога і тому полюбив його як свого батька, фактично ж матір, адже полюбив він жіночу сутність вчення, сутність буття загалом. Ось чому завдячуючи видатному Філософу християнство цілком об'єктивно вважається формою аристотелизму.

Об'єктивне – це загальне, а загальне якраз і пов'язує все різноманітне єдиною спільною основою. А нерозривний зв'язок – це і є прояв сили притягіння, яку має любов. Тому вона не розрізняє між тимчасовими мінливими формами цього різноманітного, вона абстрагується від відмінностей, оскільки діє як закон загального у всьому існуючому. Августин переносе цю силу на Бога, «бо наша сила тільки з Тобою». Але водночас: «Якщо ж її обмежимо лише до себе самих, то це вже буде не сила, а безсилля» [4, с.65]. Певну невдячність по відношенню до Філософа можна пояснити тим, що легке розуміння нелегких текстів видається людині як прояв допомоги з боку якоїсь надсвітової сили, адже допомоги від самого автора він не мав. Крім того, у людини є схильність, яка також є модусом любові, до певних наук, а до інших вона відсутня. Що також наштовхує на думку про напередвизначеність людської долі, якій вона не може чинити опір, але яка неодмінно в певний час проявиться.

Воля – на наш погляд, це стан душі, який поєднує попередні стани, визначені як віра, надія та любов. Взяті окремо, вони всього лише абстракції, відчужені від діяльної суті людини. Справді, віра є формою прояву свідомості масової пересічної людини, змістом якої є сподівання на здійснення омріяних бажань без усвідомленої потреби докладання власних енергійних зусиль заради досягнення бажаного способу життя. Віра – це *надія* на те, що *події* в бажаному напрямку відбудуться самі собою за допомогою прояву якоїсь потойбічної суспільству персоніфікованої сили, яка опікується людьми, а *не надія на дію* власної розумної волі, яка нібито властива лише цій персоніфікованій силі, тобто – Богу. Христос як спаситель якраз і апелював до віри у власні сили хоча б з «гірчичне зернятко», але слухачі бажали,

щоб він здійснив для них чудесні дії, аби вони повірили в його божественний статус.

Звичайно, що сформувати в собі розумно-вольовий спосіб життєдіяльності складно, тому масова свідомість обирає віру в Спасителя, яка ослабляє їх волю. Крім того, в ній домінує віра в необхідність єдності з ним, любов до нього як реальної *істоти*, без того, щоб *істотно* змінити свідомість з віри в щось/когось зовнішнє/зовнішнього на любов до себе на тій підставі, що в кожному є даний від природи талант, який і потрібно відкрити й реалізувати. Адже в цьому спасіння. Проте виявилось, що віра в особу для буденної свідомості суттєво переважає здатність до розуміння тих проповідей, які, будучи запозичені у філософів античності та отримавши нову жанрову форму притч, все ж не підняли її до понятійного способу пізнання.

Подібне життєве кредо нищить любов до ближнього, найперше – до самого себе. Приклади релігійного чи будь-якого іншого фанатизму віри супроводжують всю історію людства, роблячи її в багатьох вимірах абсурдною. Сліпа нерелексивна віра перемогла й продовжує перемагати, витісняючи із цілісної свідомості людини любов як принцип суспільного світоустрою. Не випадково, що Августин Святий до невід’ємних атрибутів Бога відніс не лише розум, але й волю, оскільки без неї не було б акту творіння, не було б часу в його співвіднесеності з вічністю.

Зрозуміло, що йдеться не стільки й не тільки про творіння буття, скільки про діяльно-вольове творіння людини себе самої з суто тілесно-фізіологічної істоти в істоту розумно-вольову. Це підтверджує сам факт життєвої долі одного з батьків Церкви: зміст його «Сповіді» і є демонстрацією зусиль власної волі до надання суто філософським абстрактним поняттям релігійно-чуттєвого стану як стану діяльного, такого, який змінив стихійно сформований спосіб життя. Врешті, зрозуміти сутність Бога живого у своїх власних відчуттях, а не у вигляді мертвих скульптур чи просто понять.

Краса – також інтегральне поняття, яке відображає природну *гармонію* (жіночий рід!) буття як основу, на якій воно розвинулось і яка має стати для людини зразком для наслідування, врешті, об’єктивною підставою формування в ній *почуття благоговійної святості перед нею – гармонією буття*. Не випадково, що більшість видатних мислителів визнавали головною категорією естетики категорію прекрасного. А естетика, естетизм – це і є прояв чуттєвості, чуттєвої єдності людини з природою, підсиленої засобами мистецтва, яке постійно вражає людину, не дозволяючи їй занадто далеко абстрагуватись від неї. Адже вона – природа – має в собі також тимчасові моменти дисгармонії, сумірні з часом людського життя, на підставі чого можна прийти до хибної думки про її недосконалість. Ось чому потрібно кожному вдосконалювати свою розумну волю,

щоб мати можливість мислити не судженнями на основі безпосереднього сприйняття, а з включенням до змісту свідомості відомостей про минуле, для чого слід наповнювати її пам'яттю про нього. Отже, слід приєднуватись до Святого Письма, представленого не лише власне релігійними текстами, але й науковими, філософськими, мистецькими і т. п.

Важливо підкреслити той факт, що естетичне сприйняття буття як сприйняття на основі насамперед органів відчуття неможливо сформувати без їх підпорядкування діалектичному способу організації мислення, в тому числі й первинного, яким є асоціативне образне мислення. Це дозволить зняти однобічне сприйняття протилежностей. Застереження Бога про те, що, ставши на шлях пізнання, люди не справляться з діалектикою категорій добра і зла, залишається вірним і для категорій естетики. Відчуття слід перетворити в почуття, що можливо в тому разі, коли від зовнішніх об'єктів, які сприймають органи відчуття, перейти до внутрішніх душевних *поривань*, які *розриваються* на протилежності, як це має місце в самій природі. І в ній, і в самій людині міститься *прекрасне безобразне* (але не образливе!) як *безобразне прекрасне*. Це означає, що людина здатна внести в своє суспільне середовище ті *образи*, які в природному вигляді видаються їй (через тимчасовість її буття, несумірну з часом існування природних об'єктів) *безобразними* та *потворними*. Це також означає, що мають діалектично взаємодіяти також категорії *піднесеного потворного* як *потворно піднесеного*. В цьому драматизм існування людини в діалектиці *комічного трагічного* як *трагікомічного*.

Щоб діяти подібним чином, потрібно формувати цілісність людської свідомості не одним лише естетичним впливом релігійної літургії, яка переважно апелює до живопису, архітектури, музики, але й до понятійної сфери свідомості віруючих, оскільки звичні проповіді, щоденні молитви, сприйняті без «чутства, толка, расстановки», не формують релігійно-філософського змісту свідомості, не дають підстав для твердження, що «краса врятує світ».

Істина – це не лише центральна категорія теорії пізнання, але й душевний стан єдності людини і буття на основі осмисленої єдності з ним. Проте не в сенсі відчуженого від способу життєдіяльності розуміння, а в сенсі відповідного до його законів, отже, відповідального. Гегель не випадково відзначав, що правильна характеристика людини, в якій наведені її властивості, не тотожна тому, що вона відповідає істині людського буття. Якщо це властивості егоцентричні, не окультурені, не просвітлені світлом об'єктивного знання, то правильність не тотожна істинності. Має бути такий рівень знання про природу й суспільство, коли вони переходять на рівень *ідеї* (знов жіночий рід!), яку Гегель визначав в якості деміурга дійсності, її творця. А П. Копнін визначав ідею як суб'єктивний засіб її об'єктивації [29, с.250-254].

На наше переконання, у філософії Гегеля найбільш глибоко відображена саме естетична сутність духу як істини буття. Це не мізантропія. Такою вона є для слабко розвиненої волі до пізнання. Наведемо його думки.

Він вважав, що пізнавальне завдання полягає в тому, щоб знати логічну природу духу: він має знати себе не лише в предметно-речовій, але й духовній формі, якою є його самосвідомість. Він має бути відомий собі, знаний собою і для себе. Звичайно, що знаний людиною, а не сам в собі. Звідси його висновок про те, що неосвічений спосіб мислення здійснюється тоді, коли мислять про щось інше, ніж те, в чому є мислення. «Своє» для мислення – це поняття, категорії, це інші їх визначення і значення, це внутрішні трансформації самого мислення, завдяки яким воно є самодостатнім у собі процесом. Логіка мислення і є його практикою і методом, завдяки чому мова буденної свідомості, жорстко прикута до матерії природного буття, переходить у понятійну свідомість як пізнавальну, в межах якої з необхідністю здійснюється абсолютна тотожність змісту і форми, істини і достовірності. Ця «межа» збігається зі всією системою логічного саморозкриття мислення, являючи світові пізнання абсолютне знання того, що всі його проблеми вирішуються в синтезі всіх протилежностей, охоплених діалектичним методом. «Абсолютне знання є *істина* всіх способів свідомості, тому що... лише в абсолютному знанні повністю долається розрив між *предметом* і *достовірністю самого себе*, і істина стала рівною цій достовірності такою ж мірою, як ця достовірність стала рівною істині» [11, т.1; с.102].

Емпіричні науки починають з аксіом і дефініцій, взятих із поза-пізнавального процесу. Це неприпустимо. Предмет філософії пізнавальне мислення. Тому щоб відбулась філософія, має бути історія пізнання. Саме через це буденна емпірична свідомість не є розумною – вона не бере і не може взяти уроків у історії.

Істина відкривається не на початку, а в кінці пізнавального процесу, – лише тоді видно, початок був обраний вірно чи ні. Якщо вірно, маємо чисту науку, звільнену від однобічного розуміння протилежності свідомості та її предмета. Це чистота логіки, тому така філософія є науковою, об'єктивною. Логіка діалектичного мислення, на відміну від індуктивно-емпіричного способу узагальнення, оминає небезпеку формування звички мислити від окремого й особливого, яка фактично закриває шлях до істинно філософського мислення в стихії загального, і від нього до особливого одиничного й окремого. В діалектичному мисленні поняття й категорії не визначаються за формальними ознаками – всі вони мають статус необхідності як органічної сходинки пізнавального процесу в цілому. «Система логіки є цариною тіней, це світ простих сутностей, звільнених від будь-якої чуттєвої конкретності. Вивчення цієї науки, тривале перебування і праця в цій царині тіней є абсолютна культура і дисципліна свідомості. Свідомість зайнята тут справою, далекою від чуттєвих споглядань і

цілей, від почуттів, від світу уявлень, які мають лише характер гадок» [14, т.1; с.113].

Отже, система логічно сформованої філософії базується на принципах розуму, які є розумними принципами. Це, по-перше, принцип тотожності начала і принципу, який дозволяє реалізувати моністичну модель саморозвитку і світу, і пізнання, врешті, як окремої людини, так і суспільства; по-друге, принцип сходження системи від абстрактного до конкретного знання, яким і є системно-цілісне теоретичне його відтворення; по-третє, принцип тотожності історичного і логічного, де історичне є логічно впорядкована емпірична свідомість, підпорядкована принципам системи і трансформована в понятійно-категоріальне буття пізнавального діалектичного мислення.

Завдячуючи застосуванню системотворчих принципів до історії пізнання, ми отримуємо, на думку Гегеля, поняття науки й наукові поняття. В ній пізнавальний процес «закінчується» формуванням абсолютної ідеї як єдності теоретичного і практичного, ідеї життя й ідеї пізнання. Це і є абсолютний метод філософії, оскільки сама філософія явила себе світові як абсолют, як світотворча ідея, як ідея світо- й людинопізнання. Тут все необхідне як певні сходинки пізнання; тут виключена будь-яка випадковість. Звідси також його твердження про те, що способом існування самосвідомості (а не свідомості, як це тлумачилось в марксистсько-ленінській філософії для того, аби сформулювати й нав'язати думку про те, що суспільна свідомість визначає індивідуальну свідомість) є знання як власне надбання кожної конкретної людини, яка здобула його зусиллями власної волі, відтіснивши волю свавільну.

Таким чином, «завдання полягає в тому, щоб усвідомити цю *логічну природу*, яка оживлює дух, рухає і діє в ньому... Найголовніший пункт, що прояснює природу духу, – це відношення не тільки того, що він є *в собі*, до того, що він є *в дійсності*, але й того, чим він *себе знає*; через те, що дух за своєю сутністю є свідомістю, то це знання є головним визначенням його *дійсності*» [14, т.1; с.88].

На підставі наведених міркувань можемо зробити висновок про те, що істину потрібно не лише знати, але й уміти її реалізувати у власному житті. Тому це не абстрактний дух пізнання, але також і дух безпосередньої життєдіяльності, який освячує істину, а разом із нею і людину також. Принаймні тим, що вона стає носієм почуття святості.

Ми навели авторитетні думки Гегеля з тієї причини, що середовище, представлене церковнослужителями, принаймні, православними, твердо переконане в тому, що їм відома істина, а філософи лише її шукають. Це заважає діяльності церков, які, на жаль, маючи великий вплив на свідомість пересічного люду, формують і в нього також догматичне, а не діалектичне мислення. Істина – це процес набуття свідомістю людини впродовж усього її життя конкретного

знання як знання, в цілісному вигляді існуюче лише у формі відносно завершених теорій. Саме такий рівень свідомості відповідає, як про це писав ще Святий Августин, стану любові як принципу життя і основоположенням істинного християнства. Відсутність розуміння цілого й цілісності буття відволікає віруючого від сутності любові, породжуючи ненависть, небажання (й не бажання) йти в житті до вдосконалення поведінки цілісним знанням як істинним, розумним, врешті, богоподібним, священним.

Справедливість – стан душі, який постійно супроводжує життя людини в тому разі, коли цей стан не викликає в неї почуття задоволення. А воно завжди проявляється тоді, коли щось відбувається проти її волі. Ясна річ, що її воля має бути розумно впорядкованою, аби мати право на таке невдоволення. Філософське розуміння справедливості вимагає того, щоб людина йшла шляхом самопізнання в тому вигляді, в якому знання носять об'єктивний характер, тобто, підтверджені історією пізнання як відображенням історії суспільства, окремих народів, цивілізацій. Релігійно-філософське більш поблажливо ставиться до формування розумного розуміння справедливості, задля чого й представляє Бога як світовий розум з властивим йому божественним священним статусом. Церква у своїй практиці впливу на людей намагається навести приклади святенницького способу життя певними святими, яких вона підносить на рівень преподобних, подібних самому Богові.

Отже, якоюсь мірою можемо стверджувати, що душевні стани, визначені як стани ***віри, надії, любові, волі, істини, краси, справедливості***, характеризують релігійну філософію або ж філософію релігії як науку про святість людського життя, а саму людину в єдності раціонального й чуттєвого в її свідомості. Звичайно, що це відноситься й до феномена суто релігійної святості. Не забуваймо, що релігія – це святість постійно відновлюваного духовного зв'язку людини з минулим, спроектованим на майбутнє. Це безпосередньо впливає із вчення Августина про три виміри часу – пам'ять про минуле, безпосереднє споглядання теперішнього, надія на майбутнє. Аналогічно Гегель: «Бог – по своїй сутності дух в качестве знающего духа. И речь, следовательно, идет об отношении духа к духу. Это отношение духа к духу лежит в основе религии» [13, т.1; с.282].

Аристотель відзначав, що єдність істини, добра (справедливості) і краси породжує у людини стан душевного очищення – катарсису. Це той стан, який можна охарактеризувати як стан перебування людини в стані святості як стані релігійно-філософської чистоти тіла, душі, духа. Це стан самого Бога, про якого Платон писав, що він перебуває поза пізнавальним станом, оскільки сприймає світ в його безпосередній істинності.

Платон онтологізував ідею, вважаючи, що вона не може бути лише гносеологічною категорією. Це означає, що можна бути благим, добрим, мужнім,

справедливим, прекрасним і поза процесом автономно-пізнавального мислення. Якщо ідеї мають об'єктивний статус, то вони діють на будь-які матеріальні об'єкти, включаючи й людину, поза їх бажанням, надихаючи їх на певний спосіб руху й поведінки. Отже, мудрість – це онтологічна сутність світу, адже саме він – світ, а не суспільство, демонструє всесвітню космічну гармонію.

Бог і є образ ідеї мудрості, який і яка тотожні між собою і тому споглядають себе самих у видимому світі. «Мисль бога живиться розумом і чистим знанням, як і мисль будь-якої душі, що прагне сприйняти те, що їй до вподоби; тому вона, коли бачить суще хоча й час від часу, насолоджується ним, любить його, живиться спогляданням істини і блаженствує... У своєму кругообігу вона споглядає знання, не те знання, якому властиве виникнення, і не те, що змінюється залежно від змін того, що ми тепер називаємо буттям, але те справжнє знання, що полягає в істинному бутті» [1, с.378].

Що ж саме полягає в бутті істини? – Її суцї визначення, які й слід брати за основу: «прекрасне саме по собі, і блага, і величне, і все інше. Якщо ти погодишся зі мною і визнаєш, що так воно і є, я сподіваюсь, це дозволить мені відкрити і показати тобі причину безсмертя душі» [1, с.377].

Суще як істина і істина як саме суще якраз і полягає в тому, щоб за матерією форм його втілення в різні речі і явища «уміти розуміти» (Монтень в добу Відродження вбачав у цьому суть пізнання) їх ум, образом якого є ідея сама по собі, а не образ будь-якого предмета. Ідея прекрасна тому, що вона творить красу предметів, а не навпаки. Змінюючи форми, не можна змінити ідеї, які для неї випадкові, відносні; вона ж завжди залишається самовдоволеною і самодостатньою, такою, що відноситься тільки до себе самої, отже, абсолютної та об'єктивної. Ідея завжди «знає» себе як ідею, в той час як матерія в різноманітності своїх форм перебуває в стані небуття, якщо не знає себе як ідею. Ось чому «безглуздо думати, що блага і краси немає ні в тілах, ні в багато чому іншому і що вони містяться тільки в душі; але й тут вони зводяться до однієї лише насолоди, мужність же, розважливість, розум і інші блага, що випадають на долю душі, не такі» [1, с.379].

Людина і є такою істотою, яка розумом може вийти за межі форм свого тіла і визнати розум як універсальну форму форм, якого (розуму) ніколи не стає менше чи більше від того, що вони (форми) змінюються якісно чи кількісно. Отже, прогрес пізнання йде в напрямку усвідомлення органічної гармонії єдності ідей любові, краси, істини, добра, блага як вічних у своєму бутті. В такому разі сама людина стає суцєю не тільки в тілесних, але й духовних сутностях: знаючи вічність, вона може дивитись у вічі вічності, насолоджуватись її спогляданням, тотожним спогляданню самого бога і його розуму.

Існує також визначення, згідно якого тільки людина, що відчула у своєму житті стан любові, має право називатись людиною. Це, здається, судження когось із відомих поетів. Потрібно це доповнити тим, що сама по собі любов не робить людину людиною. Лише в поєднанні з іншими станами, серед яких вже згадані істина, добро, краса, породжують почуття й відчуття святості життя. Більш широко й глобально – святості Буття. Це відчув Фалес, коли стверджував вдячність долі за те, що народився людиною, а не твариною. Проте він ще й дякував долі за те, що народився чоловіком, а не жінкою, елліном, а не варваром. Можливо, що це якимось чином вплинуло на стан жінки в християнстві, оскільки таким, а саме – приниженим, він був і в античну добу, яка дала світові, людству свій неоціненний продукт – філософію, яку дещо модифікувала християнська релігія, залишившись з вірою в те, що богоподібність більше до лиця чоловічій статі.

Ми не будемо судити Фалеса, як і багатьох інших видатних мислителів, за такі судження. Адже істина – донька часу. Важливо, щоб у наш час таке ставлення до жінки змінилось, в тому числі завдяки розумінню жіночої сутності релігії, наук загалом. Ці судження можна розуміти в тому сенсі, що усвідомлення себе людиною зумовлене усвідомленням нею сутності святості. І підтвердити це відповідними власне релігійно-філософськими максимами. Наприклад, послатись на І. Канта, на сформульовані ним категоричний та практичний імперативи, зміст яких налаштовує на святенницький спосіб життя. Перший імператив: *«дій тільки згідно такої максими, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом»* [3, с.159]; другий: *«дій так, щоб ти завжди відносився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого також, як до цілі, і ніколи не відносився б до нього тільки як до засобу»* [3, с.160]. Продовження тут важливе для розуміння складності, з якою людина зіштовхнеться, якщо забажає без розумно-вольових зусиль, необхідних для утвердження святості, діяти відповідним чином. Ось застереження: *«Цей принцип людства і кожної розумної істоти, як цілі самої по собі, взятий не з досвіду»* [3, с.160]. Ось чому наше дослідження ґрунтується на єдності філософії та релігійної філософії. А сама релігія в її філософському осмисленні є утвердженням святості досвіду пізнання, а не досвіду безпосереднього життя, в якому навряд чи людина людині брат навіть в одній родині...

На складність святості як способу життя звертав увагу також і Ф. Шлейєрмахер: *«религия сама по себе не влечет человека к действию»* [70, с.103]. Ось чому *«человек не должен ничего делать из религии, а должен все делать и осуществлять с религией; непрерывно, подобно священной музыке, религиозные чувства должны сопровождать его деятельную жизнь, и нигде и никогда он не должен терять их...»* [70, с.105]. *«Что касается... священного благоговения, если вы можете его постигнуть (курсив наш – авт.), то я охотно соглашусь, что оно есть*

первый элемент религии. ..Ибо любить мировой дух и радостно созерцать его действие – вот цель религии, страх же не есть любовь» [70, с.111]. «Среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение – в этом бессмертие религии» [70, с.150].

Тут маємо філософське розуміння релігії, або ж позицію релігійної філософії. Якщо людина як мікрокосм тотожна з макрокосмом, то її об'єктивне покликання в тому, щоб людина постійно шукала і знаходила єдність зі світовим духом, оскільки тілесної єдності вона не досягне.

Глава 8. Які витоки святості?

Вище вже наведені основні складові та чинники, що породжують душевний стан святості. Але спробуємо відволіктись від вже зазначеного, хоча це й досить складно. Можливо, вдасться щось відкрити нове методом входження в стан «мук мислення» (Гегель), щоб витиснути з душі якісь нові відкриття.

Якщо ми всі родом із дитинства, яке, згідно Христа, і є Царством Небесним, в якому ми всі були у цьому віці, то, очевидно, варто пригадати себе в дитячому віці. Мета: пригадати щирі, безпосередні душевні стани та ті мрії, той спосіб пояснення, який їх визначав і породжував благодатну силу блаженства від них. Блаженство в християнстві – синонім щастя. У Конфуція щирість – шлях Неба. У Лао цзи, про що вже йшлося, стан блаженства – це стан злиття із законом *дао*, який породжує діяння згідно нього, але і потребує стану недіяння в пізнавальному сенсі. Адже це стан відчуження від першооснови, оскільки людина в мотивації своєї поведінки переважно *природно*-соціальна, а не *соціально*-природна істота.

Отже. Дитячий стан як стан безпосередньої близькості людини до мотивації, властивої суто природним істотам, вже є станом освячення природного начала, проте не усвідомленого, а стихійного, що водночас є об'єктивним. Тут суб'єктивні бажання є природними, органічними, тобто суб'єктивними. Не забуваймо, що природа по відношенню до себе самої є не просто об'єктом, але й суб'єктом, оскільки для неї самої закон є її внутрішнім стрижнем, навколо якого вона здійснює своє зовнішньо оформлюване буття. Це проявляється в тому, що ієрархічні *відношення* (*відносини* вже між людьми, враженими, наповненими якимись морально-етичними та правовими нормами поведінки) між природними істотами потрібно сприймати як фактично суб'єкт-суб'єктивні. Адже все живе, включно з рослинними організмами, пристосовується до умов природного середовища, насиченого й навіть кількісно перенасиченого, якщо можна так висловитись, «бажаючими» пристосовуватись засобом витіснення конкурентів. Боротьба за існування стає нормою життя, його законом, який діє не просто як щось об'єктивне й загально-необхідне, але також і як внутрішня сутнісна потреба

щоденного й постійного повторення спроб виживання. Іншими словами – як потреба знаходити якісь особливі ресурси для життя.

Переконані, що ми тільки-но описали суб'єктність еволюційного процесу становлення різноманітного у своїх проявах буття, підпорядкованого природному, отже, об'єктивному закону. Адже всі ознаки, наведені нами, це ознаки закону. Те, що вони не усвідомлені, не є підставою для заперечення об'єктивної суб'єктності взаємодії між природними організмами. Адже ми не повинні переносити властивості людини на властивості природних явищ та організмів. Людина, ставши на шлях пізнання, хоча біблійний сюжет вимагає того, щоб люди не зривали плодів з дерева пізнання, як виявилось, не стала здатною до того, щоб еволюціонувати в напрямку, визначеному пізнаним законом. Це, на нашу думку, своєрідний самозахист розуму природи, висловлений нібито Богом, від невігластва людей, які завжди схильні переоцінювати свої пізнавальні можливості, тому чинять з природою зле.

Дитячий вік людини як базисний якраз і можна вважати віком формування в неї почуття святості як прояву правдивої щирості. «Вустами дитини промовляє істина» – не даремно сказано. Тобто, освячується сама Природа, хоча осмислення цього належить дорослим. Але дорослим в духовно-пізнавальному розумінні слід вважати лише того, хто піднявся на рівень осмисленого розуміння світового об'єктивного Розуму, Закону. Критерієм цього, в свою чергу, можна вважати лише тих, хто здатний вибудувати певну ієрархію розвитку природних схильностей, втілюючи які в практику суспільної міжлюдської взаємодії, вони не руйнують властивий дитячому віку стан задоволення життям.

Правда і святість дитячого віку також і в тому, що вони, змагаючись між собою у своїх природних талантах, піднятих на рівень казково-героїчних (визначення міфу) і проявлюваних під час ігор (перше визначення людини – *homo ludens*– істота, яка грається, грає в ігри), не вмотивовані якимись моральними заборонами. Знаючи їх, вони не керуються ними, а виключно, або ж переважно, бажанням проявити у змагальній грі свої здібності на рівні переможця. Міфологічний тип світогляду до цього спонукає, оскільки природа персоніфікується і дитина з нею спілкується так, ніби вона наповнена людськими істотами. Це і є освячення правомірності природної актуалізації внутрішніх потенцій. Коли дорослі щось забороняють, дитина цим незадоволена, вона нервується, плаче, говорить, що не любить своїх батьків, оскільки їх заборони проти їх природи, їх вдачі, врешті, них самих. Натомість, батьки, постійно забороняючи душевну щирість, також постійно запитують дітей про їх любов до них...

Сократ, якого вважають засновником етичного напрямку в філософії, якраз і ставив перед собою і людьми завдання зрозуміти, чому люди знають, що таке,

наприклад, добро, але не діють добродійно. Природа в самій людині не дозволяє діяти всупереч її законам. Його висновок від спілкування з людьми, як в першу чергу природними істотами, такий: має бути бажання систематично мислити над даною проблемою, оскільки природне в людині не лише святе, але й таке, що доставляє невдоволення необхідністю постійної боротьби за життя, яке сприймається як цінність, але яке можна втратити в боротьбі, або ж не відчувати від нього насолоди, задовольняючись рабським станом або у фізичному, або в духовному аспектах.

Тут проявляється той об'єктивний факт, що для пересічної масової людини *природно*-соціальна сутність має домінуючу істотність. Але її душа не лише рослинна, тваринна, але й розумна. Отже, потрібно мати усвідомлене власними зусиллями знання того, як діяти злагоджено і розумно, для чого слід постійно розвивати в собі абстрактне понятійне мислення, яке б дозволяло жити, як відзначав Епікур, розумно, морально і справедливо. Його «вчитель» Демокріт визнавав також право на істинність за органами відчуття, у зв'язку з чим давав і негативну оцінку розумові: «Жалюгідний розум, взявши у нас докази, ти намагаєшся ними нас заперечувати! Твоя перемога – твоє ж падіння!» [1, с.331]. Це, очевидно, тому, що розум для нього тотожний не процесові мислення, а душі, яка, в свою чергу, тотожна образам (ідолам), що випромінюються, витікають від усіх речей. Тому істинним є те, що людині являється від них – їх душа, розум у різноманітних формах атомів. Коли людина *ум-ирає*, її покидає *ум* або ж душа; відтак душа безсмертна, але не в якості тілесної форми людини, а як форма розуму, атоми якого сферичні, *проникливі* у все існуюче, що й забезпечує можливість пізнавального процесу.

Що стосується мислення, то воно не розглядається Демокрітом в якості абстрагуючої здібності людини. Воно тотожне відчуттям, які фіксують будь-які зміни тілесного стану людини. Темний рід пізнання ґрунтується на даних усіх органів відчуттів і є, фактично, основою самопізнання людини: істинний ґрунтується на тотожності людини зі світом завдяки тому, що витікання-випромінювання від об'єктивних речей впізнаються певними атомами душі, подібними до них. Тобто, основа пізнання – подібне пізнається подібним як однорідне, а не як логічне.

Але однорідне не означає людиноподібне, антропоморфне, а душевно, духовно, розумно тотожне. Образ цієї тотожності і є сфера – вона все огортає, все містить у собі, всюди проникає; сфера *всюди суця* і *всюдисуця*. Тому Космос має сферичну форму, форму самої душі, самого розуму. Розумне бачення, таким чином, можливе за наявності виходу свідомості за межі показань органів відчуттів і входження в межі простору космічної сфери. Звідси різниця між розумним мисленням, джерелом якого є сприйняття змін тілесних станів під впливом

зовнішніх подразників-випроміненнь, і розумним *умозрінням*, що прозирає істину, без'якісну в своїй основі, що дає їй можливість бути спорідненою субстанціонально-субстратною основою якісно різноманітного світу речей і явищ природи. Тож воістину все – атоми і порожнеча.

Філософська теорія Демокріта, таким чином, об'єктивна і тому наукова. Звичайно, не на рівні сучасних наукових уявлень, в яких цілісність як сферичність представлена теоретичним викладенням всієї сукупності взаємозв'язків всіх складових об'єкта дослідження. Але в ній найбільшою мірою реалізоване античне уявлення про матеріально-чуттєвий космос як об'єкт і про людину як однорідний з ним мікрокосм. «І в людині (як і у Всесвіті – *авт.*) одні частини, як розум, тільки управляють, другі ж, як серце, і покораються, і управляють... треті ж тільки покораються, як пристрасність» [1, с.327]. Можливо, що жіночий рід *пристрасті*, як і *душі*, не дозволяє жінкам адекватно *пізнати* об'єктивний розум природи, тому йому надається образ людини, який можна *описати*.

Не надто заглиблюючись в історію філософського пізнання, відзначимо думку Гегеля про те, що у давніх греків ми відчуваємо себе вдома. Маркс додав, що давні греки були «по старечому дорослими дітьми». Ці думки дозволяють зробити умовивід про те, що виток святості є не лише сама по собі природна складова людини, але і її соціальна, суспільна сутність. Але щоб її освятити, щоб вона набула форми святості, людині зобов'язана (релігія – це святість зв'язку двох істот: коли він є в такій іпостасі, маємо істинну форму людини) стати на шлях самопізнання як водночас світопізнання. Так постає проблема злагодженої дії природних і соціальних чинників. Проблема складна, але її потрібно вирішувати. Наше дослідження – крок в даному напрямку. Можливо, що на когось наші міркування вплинуть і вони (достатньо й одного) підуть шляхом формування в собі розумно-вольового, а не природно-афективного, способу життя. Такий шлях заслуговує на більшу святість, тому ним йде незначна кількість людей.

Глава 9. Що таке святість і свято?

Виходячи з витоків феномена святості та її визначення, наведеного на с. 8, можемо поміркувати над тим, яким чином святість переходить у свято.

Тут, очевидно, слід розрізняти певні рівні.

Перший. Рівень свідомості людини, для якої святість стала нормою її життя. Так, саме стала, адже в дитячому віці органічним є спосіб життя, визначений суто природними задатками. Адже від природи об'єктивно діє даний від народження характер. Тут варто звернути увагу на значення слова характер – тавро, клеймо. Це підтверджено також біологічною наукою. Вище вже згадувався феномен імпресингу. В. Ефрїмсон зазначав, що феномен імпринтингу являє собою інстинкт наслідування, який закріплюється в перший момент появи живої істоти, в даному

разі, новонародженої дитини «іноді по життєво, але завжди на дуже тривалий термін визначає мотиви діяльності людини, її цілі, її ціннісну шкалу» [71, с.27]. «Подібні закарбування у людини називаються імпресингами» [71, с.27].

Отже, святість може бути проявлена від самого народження тими закарбованими враженнями від зовнішніх – природних та соціальних – умов, які можуть накласти на людину печатку святості. Не випадково, що народження Христа в біблійних текстах описується в супроводі певних природних катаклізмів і потрясінь. Саме природних, адже враження від них набагато більш потужні, ніж від якихось суспільних. Від останніх, до речі, дітей досить часто оберігають. Крім того, вони не можуть бути сприйняті в повному обсязі й об'ємі. Щодо природних, то вони діють поза просторовими вимірами. Не випадково, що найперше обожнюються небесні світила та явища. Це і Сонце, і зірки, Небо загалом. Явища блискавки, вітру, води вражають настільки, що відповідні божества є головними. Якщо йдеться про Єдиного Бога, то це Голос із Небес. Він же одночасно і Логос Небесний, Закон.

Якщо брати до уваги народження дитини, то перші враження, які вона отримує, це *враження від Матері*. Звідси й об'єктивні жіночі витoki святості та святості жінки. Адже дитина невід'ємна від неї із самого початку зачаткування, вкарбування в її тіло всього лише незначної частки чоловічого начала, яке вона розвиває до рівня богоподібності. «Мати й материнська любов бачаться мені, між іншим, як і багатьом, хто займався розглядом цієї проблеми, як вирішальний фактор в розвитку генія» [71, с.23] – з цією думкою В. Ефроїмсона ми солідарні. Як і з наступною, яка підтверджує первинність впливу на розвиток людини, включно з формуванням у неї почуття святості, природних умов: «Імпресингами є не нав'язані батьками враження, а агресивний вплив зовнішнього світу, що проломлює всі загородки і вторгається в життя дитини» [71, с.28]. Одкровення Іоанна Богослова якраз і наповнене суцільними катаклізмами як засобами, вплив яких на свідомість з необхідністю породив ідею Бога та його визначення і значення для людини і людства. Тут же й вплив на почуття феномена чуда, яке породжується, з одного боку, у свідомості людини, тобто – є формою самосвідомості, з іншого, вражає настільки, що народжує феномен віри в чудо. Звідси «вірую, тому що абсурдно». Звідси й слова української народної пісні: «Без віри не родить жито. Без віри вода не біжить. Без віри не можна жити – Не можна нікого любити». А це категорії святості. В радянську добу віру замінили на мрію, статус якої не є життєвим і *життєспроможним*.

Другий. Очевидно, що це рівень, визначений суспільними умовами життя людини. Її розвиток, починаючи з дитячого віку, актуалізується залежно від того, в якому соціально-духовному середовищі вона перебуває. Найбільш виразно це підтверджується духовною практикою буддизму. Тут відбирають дітей для того,

аби виховати з них майбутніх лам і навіть Далай-Ламу за спеціальною методикою, що передбачає здатність до усвідомленого служіння людям і людству, виходячи, звичайно, з відповідних релігійних установок буддизму. А це, як відомо, специфічна релігійна філософія, в якій наведена чітка практика самовдосконалення. Йдеться про восьмеричний шлях Будди, який просвітлює свідомість людини повною мірою. Для цього вона має йти праведним шляхом, тобто спрямовувати власну волю на самовдосконалення. А мета відома – відкрити в собі Світло Буття, в якому немає тих протилежностей, на які людину наштовхує звичка сприймати видиме, сприйняте органами відчуття за істину.

Досягти стану, в якому відкривається Світло Буття, можна якщо намагатись у пізнання використовувати *правильне розуміння, правильне спонукання, правильну мову, правильну поведінку, правильний спосіб життя, правильне устремління, правильне мислення, правильне споглядання*. Правильне означає згідно чітко визначених певних правил, головне з яких – максимально можливе зосередження пізнавально спрямованої свідомості на об'єкті пізнання. Це і є медитація або вольове зосередження на об'єкті, який адекватно відображає і сутність людини як мікрокосму. В разі докладання належних правил «кожен, хто слухає, запам'ятовує, переписує, заучує, читає «Лотосову сутру», набуває 800 достоїнств ока, 1200 – вуха, 800 – носа, 1200 – мови, 800 – тіла, 1200 – мислі» [30, с.9].

Третій. Щойно наведені міркування дозволяють виділити головний рівень – індивідуальний. Людина, якщо долучилась до розуміння сутності феномена святості, здатна знайти в собі вольові зусилля для того, аби жити відповідно до такого розуміння. Так, апостоли, будучи звичайними людьми, не були готові до проповідництва. Але їх вразили думки і вчинки Христа і вони пішли за ним. Аналогічно з багатьма видатними філософами, які, усвідомивши недоліки суто раціонально-філософського способу мислення, який не обов'язково формує адекватний його висновкам спосіб життя (Сенека не міг жити так, як писав, тому й писав і поступово змінювався під впливом написаних і проголошених максим), стали на шлях релігійно-філософського способу мислення, який значно більшою мірою сприяв веденню належного способу життя. Це, насамперед, Августин як один із перших батьків Церкви. Його «Сповідь» вражає не тільки глибиною власних роздумів, але й щирістю покаянь за попередню хвалькуватість та зверхність по відношенню до християнських думок. Не випадково це знайшло своє відображення в тому, що він увійшов до історії як Августин Святий.

Це може свідчити про те, що людина, яка стала на шлях розуму, здатна, врешті-решт, змінити спосіб життя зі свавільного на розумно-вольовий. Наведений ще в «Лотосовій сутрі» масштаб розвитку пізнавально-вдосконалювальних можливостей людини зовсім не є таким у наш час. Все залежить від того, настільки та чи інша людина, з одного боку, здатна вплинути і вразити інших людей і

суспільство, з другого, наскільки суспільство відчуває потребу в святості, а не просто у святкуванні, у прийнятті певних дат про свята.

Щодо окремої людини, то тут багато що залежить від того, якою мірою її свідомість просякнута об'єктивним світлом закону як світлом об'єктивності. Адже від народження народній більшості властиво бути носіями «темних» знань. Тобто, існує звичка дані органів відчуття, їх свідчення ототожнювати з об'єктивністю. Це і є прояв так званого суб'єктивного ідеалізму, який, згідно вчення Ф. Бекона про ідоли свідомості, є серйозною перешкодою на шляху до істинних аксіом пізнання. Чітко відносно неістинності знань на основі свідчень органів відчуття висловився Д. Бруно. «Почуття не бачать безкінечності», вона не є їх об'єктом. Їх призначення в тому, «щоб збуджувати розум; ...адже почуття, якими б вони досконаліми не були, не бувають без деякої каламутної домішки. Ось чому істина походить від почуттів лише незначною часткою, як від дуже слабкого начала, але вона не міститься в них. – А у чому? – Істина міститься в чуттєвому об'єкті немовби у дзеркалі, в розумі – засобами аргументів і розмірковувань, інтелекті – засобами принципів і висновків, у духові – у власній і живій формі» [2, с.166]. Такі думки, ясна річ, не могли подобатись вищому католицькому духовенству через цілком реальну можливість відлучення від святості мільйонні маси віруючих, оскільки ті свою прихильність до церкви формують на чуттєвих образах. Отже, вони не можуть бути носіями духу в «його власній і живій формі». На таку звитягу здатні лише ті, хто все своє життя підпорядковує пізнанню істинної сили духу. Все згідно Сенеки, який, на що ми вже посилались, стверджував, що «про духовне достоїнство зобов'язаний судити дух».

Щодо суспільства, то тут ще більше підстав для того, аби воно санкціонувало святість, але намагалось брати за приклад і зразок поведінки святих. Воно схильне до відзначення свят, але не до утвердження святості як закону повсякдення. Причина тут в тому, що також об'єктивно існує феномен суспільної психології, колективна душа народу як фундамент, як тверде підґрунтя незмінності. Звідси закон про те, що «громадська думка править світом». Згадуються влучні поетичні рядки Є. Євтушенка: «Народ, хто сам себе не врет. Народ, хто враг духовной лени. Лишь тот, кто мыслит, тот народ. Все остальное – население».

Слід відзначити, що наведені думки не потрібно вважати за образу народу. Стати на шлях пізнання не так легко. Саме тому лише незначна частина населення кожної країни, людства загалом, обирає цей подвижницький шлях. Гегель у зв'язку з цим відзначав: «Людина сама по собі розумна; в цьому полягає *можливість* (курсив наш – *авт.*) рівноправності всіх людей... Народ, постільки це слово позначає особливу частину членів держави, являє собою ту частину, *яка не знає, чого вона хоче*. Знання того, чого хоче в собі і для себе суцільна воля, розум, є плід *глибокого пізнання і проникнення* (курсив наш – *авт.*), яке якраз і не є справа

народу» [3, с.348]. І далі: «Людам взагалі трудно підняти до такого стану, за якого пізнання і мислення стає звичкою» [17, с.67]. Як бачимо, тут чітко наголошено на тому, що лише та частина людей, яка візьме на себе тягар формування розумно-вольового способу життя, здатна усвідомити істину буття і стати на шлях святості.

Доречно буде навести й думки інших видатних мислителів. Так, в колишньому СРСР правляча КПРС хвалькувато проголошувала свою святість і впроваджувала в життя багато свят, посилаючись на одного разу висловленої В. Леніним думки про те, що партія має стати «умом, честю і совістю нашої епохи». Але цього не сталося, тому що не було релігійно-філософського розуміння не те що у рядових її членів, але й насамперед у її вождів. Хоча К. Маркс попереджав, що визвольна місія пролетаріату зовсім не в тому, що він перебуває у пригніченому економічному й соціальному стані. Тут доречно навести посилання на нього: «Подобно тому как философия находит в пролетариате своё *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии своё *духовное* оружие, и как только молния мысли **основательно** (слово виділено нами – *авт.*) ударит в эту нетронутую народную почву, свершится эмансипация *немца в человека*. Из всего этого вытекает: Единственно *практически* возможное освобождение Германии есть освобождение с позиции *той* теории, которая объявляет высшей сущностью человека самого человека» [34, с.428].

Ми можемо сказати, що лише тоді «відбудеться емансипація» будь-якої людини. Але йти цим шляхом, а це шлях, який визначає *та* теорія, яка називається філософією, дуже тяжко, адже тільки той досягає сяючих вершин науки, хто, не боячись втоми, продирається її каменистими стежинами. Вожді через обмеженість власного розуму не розуміли подвигу інтелектуальної еліти країни, тому вона виявилась неспроможною вирішити насправді святі цілі. Але це тяжкий шлях для масової людини загалом, в тому числі й пролетарів, на яких покладав сподівання Маркс. Ще Лао-цзи зазначав: «Якщо б я володів знанням, то йшов би по великому шляху. Єдина річ, якої я боюся, – це вузькі стежинки. Великий шлях цілковито рівний, але народ полюбить стежинки» [19а, с.130]. Це звужує його свідомість до повного суб'єктивізму й соліпсизму. На жаль, дуже властивого українцям.

Отже, ми фактично визначили, що є свято і хто може претендувати на статус святого. На індивідуальному рівні для тих, кому засобами подвижницьких зусиль розумно спрямованою волею відкрилась об'єктивна істина Буття, тотожна істині самого Бога як суб'єкта світо- й людино творчості, носія розумної волі, повсякденне життя стає святом. На рівні суспільства, як правило, святість проявляється досить різноманітно. Звичайно, що найбільшою мірою у дні свята. Церква як суспільний інститут намагається продовжити ці дні так званими головними святами, витoki яких тісно пов'язані з головними персонажами тієї чи

інших релігії. Такий підхід має своє виправдання, оскільки переважна більшість прихожан ототожнює свою релігійність із вірою в них, у властиву їм святість. Але такий варіант долучення до неї не можна вважати достатнім, адже, як ми, посилаючись на авторитет Ф. Шлейєрмахера, вище відзначали нічого не потрібно робити «із релігії», а лише разом із нею. А разом означає наявність щирої повсякденної віри або ж щирого повсякденного й постійного розуміння саме такого способу життя.

Церква, цілком зрозуміло, звертає увагу на те, що такий підхід до святості, тобто, через практику святкових днів, не можна вважати достатнім. Тому особлива увага звертається на священиків, зобов'язаних своєю щоденною поведінкою демонструвати відданість найперше культово-обрядовій стороні проблеми. З особливою силою це проявляється в намаганні представити Бога як феномен сходження на віруючих благодатної сили Святого Духа через служителів культу. Що, в свою чергу, досягається її тісним зв'язком із тими видами мистецтва, які формують високодуховну чуттєвість, відповідні почуття, які, іноді навіть попри бажання конкретних індивідів, створюють у них стан блаженного священства. Тут об'єктивно діє феномен колективної психології, колективної соціальної душі. Що цілком природно, адже діє соціально-духовна субстанція, яка охоплює своїм впливом всіх учасників такого священнодійства. Щоденна молитва також сприяє формуванню такого стану, як і таїна покаяння.

Звичайно, що «мистетизація» релігійної ідеології та обрядово-культової практики досягає своєї мети. Але вона, по-перше, діє лише в певний період, коли відбувається богослужіння, по-друге, така діє виключно на емоційно-чуттєвий стан віруючих, а не на розумно-вольову складову свідомості. Звідси, очевидно, прояв того безумовного факту, що впродовж тисячоліть релігійна свідомість не виправила вдачу людини, не стала тим видом духовно-практичної дії, засобами якої між людьми і народами утвердилась взаємна повага і любов. Свято і святкові дні не можуть замінити щоденну роботу людини над самовдосконаленням і пошуком «правди Його і на землі, як на Небі», до якого закликає зміст всієї Нагірної проповіді загалом, зміст щоденної молитви зокрема. Природна вдача навіть у священиків не здатна (і нездатна) трансформуватись настільки, щоб вони буквально і поза межами культової діяльності світилися світлом Святого Духа. Все згідно відомої поговірки: «Звичка – друга натура, а натура – дура». Слід, таким чином, перетворити її не в буденну роботу, а в щирий душевний прояв, шукаючи щодня якісь нові форми душевного і духовного впливу на аудиторію. Святість і священство – це не стільки робота, скільки душевний і духовний стан щоденного піднесення священиків над самими собою вчорашніми. Це складно, але таку місію Церква взяла на себе, тому *не повинна ставити у провину* людям їх нібито вроджену гріховність.

На аналізі змісту Нагірної проповіді під кутом зору того, яким чином вона здатна сприяти формуванню й утвердженню в людині почуття святості, варто зупинитись більш детально. Йдеться найперше про зміст щоденної молитви. Тому спробуємо його проаналізувати.

Перше. Вона досить лаконічна, проте при вдумливому її прочитанні достатня для того, аби усвідомити в ній всю суть душевної й духовної роботи кожного, хто її проголошує з вірою у зміст, здатний просвітлити душу, тіло, дух. Йому передусє, так би мовити, методологічна настанова, без якої очікуваного сподівання на її цілющу функцію не буде. Ось вона: «А молясь, не говорите лишнього, как язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; Не уподобляйтесь им; ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у него» [8; Матв., 6:7-8].

Вкрай важливе застереження. Пересічна масова людина сприймає глибокі сутнісні визначення не завдяки філософським чи теологічним трактатам, а в лаконічній афористичній формі у вигляді сконцентрованої мудрості, яка сприймається кожним як аксіома. Чому? – Тому що вона адекватно відгукується в його душі як щось самоочевидне, достовірне. В такому разі людина вірить не у щось потойбічне своїй власній сутності, а собі самій. Бог-Батько знає все наперед через те, що об'єкти молитовного прохання як зітхання викликає до життя природа людини, які дає їй Природа-Матінка, яка її народжує у своїй тривалій еволюції. Тобто, людину народжує Мати-Природа, а Батько – це розумна воля, властива Природі як її чоловіче начало, її Закон, Ми всюди пишемо Закон, а не закони, тому що всі вони мають одну-єдину сутність. Отже, Батько знає те, що у Природі є всі об'єкти життєзабезпечення для кожної істоти, які вона народжує а він створює.

Отже, вже уважний аналіз попередньої настанови дає людині просвітлення. Звичайно, хоча це й лаконічна порада, але вона все одно потребує аналізу. Звідси й заклик до людини «не бути, як язичники», не бути ідолопоклонниками, а мати віру у власні сили, у власну розумно спрямовану волю, дані їй Батьком-Законом-Розумом і Природою-Матір'ю, хоча б «з гірчичне зернятко».

Варто відзначити, що ідолопоклонство породжується не лише поклонінням язичницьким божествам, чи, як у наші часи, якимось кумирам, а нині – харизматичним особам. Ще більшою мірою зараз важливо брати до уваги дію ідолів театру, про які застерігав Ф. Бекон. Христу закидали те, що він, не читаючи Писання, проповідував. Його відповідь була філософською: кожна людина як мікрокосм здатна з себе самої і в собі самій відкрити суще, якщо вона позбудеться бажання слави прижиттєвої. Або ж знання, сприйняті на віру, буде видавати за свої. Так, не лише книжники й фарисеї, проти яких свідчив Христос, але й, якщо брати СРСР, партійні пропагандисти лукавили, думаючи, що їх погляди є марксистами, вірячи на слово В. Леніну, який «не терпів жодної хули на Маркса»,

оскільки «вчення Маркса всесильне, тому що воно вірне». Тут слід брати до уваги те, що мислення, згідно Р. Декарта, започатковується із сумніву в достовірності для самої людини отриманих нею під час шкільного навчання більше на віру, ніж за переконанням.

Друге. Власне зміст молитви починається зі слів: «Отче наш, сущий на небесах; да святится имя Твоє; Да приидет Царствие Твоє; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» [8; Матв., 6:9-10].

Звернемо увагу на наступні аспекти. 1. Батько людей, або суще як Закон Буття, знаходиться на небі, а не на землі. І саме його потрібно постійно святити на землі. Чому так? Тому що небо в пізнавальному сенсі символізує просторову безкінечність і вічність, яку земля не здатна сформувати, оскільки за горизонтом завжди людина сприймає... небо. 2. Крім того, земля мінлива, а небо постійно демонструє людині свою усталеність і спокій рівноваги. 3. З іншого боку, небо сприяє формуванню у людини почуття вічності, яку вона здатна здобути лише у випадку пізнання сущого. Не випадково, що, наприклад, закони Ньютона є фактично законами природи, але, відкривши їх, він увічнив своє ім'я саме завдяки таким відкриттям.

Суще у вигляді закону діє в людині як прояв її волі, але розумної. Якщо це воля свавільна, то причини такої дії в тому, що горизонт свідомості звужений у людей до безпосередньої взаємодії із земними об'єктами, отже, визначений не вічним і незмінним (ми вище вже зазначали, що Сенека як батько християнства вірно стверджував, що вивчати можна лише незмінне), а обмеженим простором і часом як характеристиками матеріального земного, а не вічного й безкінечного небесного. Про це також Августин, стверджуючи, що істина сущого відкривається людині тоді, коли вона засумнівається в знаннях, отриманих на засадах примарності простору й часу як також і визначеннях своєї власної сутності. Можливо, що він отримав також ім'я Святий саме за адекватне розуміння святості сущого в статусі розумної волі.

До речі, в українській мові розрізняють батька й матір, але також рівнозначним є назва батьки (в російській наголос на тому, що це – *родители*, тобто домінанта природно-біологічна) своїх дітей. Нами вже неодноразово зазначалось, що в людині, як єдності чоловічого й жіночого начал, чоловічої та жіночої протилежностей, розум – чоловічого роду, а воля – жіночого. Для порівняння з російською мовою, в якій наголос робиться на тому, що батьки – це насамперед *родители*. Там іменник *родители* має інший корінь, ніж отец і мать. І це породжує певні, іноді суттєві, відмінності в розумінні святості. Особливо жінки, яка в Росії, якщо брати буденну свідомість чоловіків, в моральному сенсі є приниженими істотами. Як і в тому, що потрібно «раньше думать о Родине, а

потом о себе», оскільки існує «царь-батюшка», якому слава і святість, від якого свята, тому потрібно святити «отечество», а не людину.

Третє. Далі продовжуються звернення до Батька, який є сущим на небі: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день; И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» [8; Матв., 6:11-12].

Всі прохання до Бога – прояв приниження людини перед сущим, яке долається вірою в себе, а не в Бога як певної істоти, певного суб'єкта. Але ж це звернення Христа до звичайних людей, що не мають віри в себе, у наявність у самих себе розвинених навичок розумно-вольової дії. Тому святиться якесь абстрактне ім'я через звичку (про це Демокріт, Епікур – духовні лінощі породжують хибну віру і практику ідолопоклонства), а не власне через *a priori* визнану власну неміч.

Що ж просять немічні та вбогі духом? – Щось щоденне, буденне, суто матеріальне, а саме: «хліб наш насущный» на один день. Також просять пробачення за такі матеріальні борги, бо вони на землі взаємно прощають саме такі борги. Звичайно, можна і потрібно дати іншу інтерпретацію, зміст якої в тому, що Христос як втілення сущого не міг мати на меті саме таке розуміння «хліба насущного» і не мав його, оскільки закликав до віри у власні сили і виступив як спаситель від відсутності якраз такого статусу віри. З іншого боку, перед ним була аудиторія, яка не могла від одних закликів утвердити волю сущого і на землі, як на небі, тому виходив із наявного рівня світорозуміння, яке може змінитись в тому випадку, коли щоденна молитва стане не об'єктом механічного повторення, а предметом аналітичного дослідження. Заключні слова молитви свідчать на користь першого способу інтерпретації.

Четверте. «И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого; ибо твоё есть Царство и сила и слава во веки. Аминь» [8; Матв., 6:13].

У чому спокуса? – Стати самим на шлях пізнання як шлях лукавого, адже людина не здатна бути об'єктивною істотою через заздрісну схильність до власної слави, а не прославлення сущого, Його Царства Розуму, Закону. Тут проявляється божє релігійне милосердя, якого філософи не проявляли до носіїв «темних» знань, адже з чого починається Нагірна Проповідь? Так, із максими: «Блаженні вбогі духом, бо їх є Царство Небесне» [8; Матв., 6:3]. Тут же й порада: з одного боку, «будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний» [8; Матв., 6:48] та «Шукайте найперше Царства Божого і правди Його, і це все (їжа, одяг, питво – *авт.*) прикладеться вам» [8; Матв., 6:33]; з іншого, настанова діяти згідно правила «так – так, ні – ні, що понад цим, те від лукавого».

Можливо, що така порада мала своїм адресатом книжників і фарисеїв, яким не варто було довіряти, як і нинішнім ідеологам, лукавство яких безмірне. Проте нею скористались і священики, богослови, церковні ієрархи, які майже впродовж двох

тисячоліть утверджували власне священство, а не святість сушого, не святість «голосу з небес» як світового логосу.

Глава 10. Чому людина, народ, людство загалом потребують свята і святкових днів?

Ми вже фактично відповіли на поставлені запитання. Але думка йде далі до виокремлення певних деталей, здатних поглибити і прояснити, так би мовити, «вроджену гріховність» людини, джерелом якої є даний їй від природи егоцентризм. Його (її) закон – боротьба за існування в напрямку пристосування до умов зовнішнього середовища. А ним для людини є як природне довкілля, так і суспільство. Над нею тяжіє, нависає не лише закон всесвітнього тяжіння, але й закон суспільного тиску, оскільки за походженням вона суспільна істота. Природний закон вимагає конкурентної боротьби, а суспільний спонукає до об'єднання зусиль для задоволення індивідуальних потреб та інтересів. Якщо перший не засуджує індивіда за методи боротьби, то другий, враховуючи те, що будь-яка людина тяжіє до моральної чистоти, хоча її розуміння не завжди розумне й «чисте» від суб'єктивності й суб'єктивізму, неминуче вимагає прояву соціального у вигляді сумління, совісті, яка породжує її муки. Діючи природним чином, людина неодмінно «грішить» егоцентризмом, тому потребує прощення через особисте покаяння. Притому, не тільки і навіть не стільки перед собою, скільки перед іншими людьми, хоча б вони й не були свідками якогось аморального вчинку. Це свідчить про об'єктивну сутність феномена появи в людині соціального обов'язку та почуття святості через відчуття провини не тільки перед людьми, але й перед природою речей, перед, так людині психологічно легше визнати наявність в собі егоцентричної поведінки, самим Богом, який прощає, тому перед ним можна сповідуватись і покаятись.

Отже, людське життя загалом драматичне і навіть трагічне. Покаятись складно, адже в цьому вбачається прояв слабкості, оскільки первинна міфологічна світоглядно-мотиваційна свідомість потребує публічної героїзації поведінки. З іншого боку, потреба постає постійно. Ось чому, на наш погляд, був винайдений спосіб закликати людство до колективного покаяння – публічне розп'яття невинної, а тому святої, людини, яка не чинила згідно егоцентричних природних міркувань. Звичайно, що це справило враження, яке, проте, суттєво не позначилось на виправленні вдачі, але започаткувало свято Воскресіння боголюдини, а не самих людей. Вони продовжували і продовжують жити *природно*-соціально, а не навпаки. На необхідності виправлення вдачі, а не обожненні й освяченні свого імені, чітко й виразно наголошував Христос, якого ми вважаємо за літературного персонажа, зважаючи на виховну функцію мистецтва, особливо словесного, а не за реальну людину.

Наведемо деякі положення Євангелія від Іоанна Богослова щодо висловлених міркувань. Брати Христа, які не вірували в нього як у боголюдину, перед святом Кучок радили йому піти по Іудеї для показу своїх справ. На що він відповів: «Моя пора ще не настала, а для вас завжди пора. Вас світ не може ненавидіти, а Мене він ненавидить, бо Я свідчу про нього, що діла його злі. Ви підіть на це свято, а Я ще не піду на це свято, тому що пора Моя ще не настала» [8; Іоанн, 7:6-8].

Любов до написаного тексту як святого і священного вимагає його аналізу, тривалого перебування в ньому для того, щоб відкрити в ньому одкровення істини. Що можна відкрити в даному короткому фрагменті?

Перше. Брати Христа не вірили в його святість, в те, що він носій іншого духу, ніж дух земний, егоцентричний, природний. Якщо це літературний образ, то потрібно взяти до уваги те, що брати рідні не по природі, не по крові, а по духу, по розуму в їх тілі. Всі люди – брати по розуму й адекватному його сутності розумінню. Отже, не йдеться лише про рідних братів, які його не розуміли, але про всіх людей загалом. Їх нерозуміння проявилось і продовжує проявлятися упродовж усієї історії людства у тому, що нібито Святий Дух як дух святості йде від окремої людини, а не від сутності Буття.

Друге. Об'єктивно сутність (як суще) належить не писанню, а Буттю, адже саме воно має об'єктивний статус і відкривається не стільки написаному слову, скільки людині, налаштованій на нього як на основу. Цього люди не розуміли, часто не розуміють і нині, тому дивувались: «Як Він знає Писання, не вчившись? Ісус, відповідаючи їм, сказав: «Моє вчення – не Моє, а Того, Хто послав Мене. Хто хоче виконувати волю Його, той дізнається про це вчення, чи від Бога воно, чи Я Сам від Себе говорю. Хто від себе говорить, той шукає слави для себе; а Хто шукає слави для Того, Хто послав Його, Той правдивий, і нема в Ньому неправди»» [8; Іоанн, 7:15-18].

Перед людьми як потенційно розумними істотами, а саме такими їх створила природна еволюція, проповідники мають шукати правди не стільки в написаних власних авторських текстах, скільки в собі самих засобом налаштування на гармонію Буття, умовою чого є сердечна чистота, щирість, щоб, як зазначав Гайдеггер, намагатись адекватно відповідати на «поклик Буття сущого». Філософи втратили ореол святості через те, що, на думку, не завжди справедливу, простого люду бажали більше слави, ніж проголошували й прописували істинні речі. Підстави для цього були – вони не вели праведний спосіб життя, що було для всіх очевидно. Праведний спосіб життя може вести лише боголюдина як літературний персонаж, а не людина як фізично існуюча біологічна істота. Звичайно, що можуть бути ті, хто відчуває в собі «поклик Буття сущого», але, відчуваючи його, вони не будуть бажати слави для себе, а лише для того, хто послав їх сюди, тобто на Землю. Але це не батьки, а сама Природа, її Закон, її Правда. Інтуїтивно це,

можливо, й відчувається, але не усвідомлюється настільки, щоб мати сили говорити від імені сущого.

У даному випадку є потреба послатись на давньо-китайську мудрість, властиву даосизму. «Хто не зневажає народ, той не буде зневажений народом. Тому досконаломудрий, знаючи себе, себе не виставляє. Він любить себе і себе не виставляє. Він відмовляється від самолюбства і не обирає піднесеність» [19а, с.136]. Аналогічна думка у Конфуція: «Людина не повинна сумувати, якщо вона не має високої посади, вона повинна сумувати про те, що не укріпилась у моралі. Людина повинна печалитись, що вона не відома людям. Як тільки вона почне прагнути до укріплення в моралі, люди узнають про неї» [19а, с.149].

Ці посилення яскраво свідчать про об'єктивну сутність сущого як природної основи закону Буття, тому одні й ті ж моральні засади суспільного буття людей сформульовані в різних давніх культурах незалежно одна від іншої. Саме такий спосіб життя властивий Христу як інтегральному художньому вимислу, що адекватно відповідав мислям переважної більшості простолюдинів, яких зневажали ті, хто діяв і чинив протиприродно.

Третє. «В останній, великий день свята став Ісус і голосно промовив: «Хто прагне – нехай прийде до Мене і п'є! Хто вірує в Мене, у того, як сказано в Писанні, з утроби потечуть ріки води живої». Це сказав Він про Духа, Якого мали прийняти ті, що увірували в Нього. Дух Святий ще не був даний, бо Ісус ще не був прославлений» [8; Іоанн, 7:37-39].

Бачимо цілковиту образність промовленого та належне роз'яснення євангеліста. Вода жива – це Дух, який, проте, ще не був у статусі святого, тому що не був прославлений Ісус. Тут маємо пояснення того, чому не сама людина п'є живу воду Духа Закону, а бажає, щоб його проявив хтось інший, причому – прославлений, а не звичайний. Тому й святкують Воскресіння, прославляють Христа, а не спасаються від зла невігластва. Звідси його дорікання людям про те, що вони просто вживають його ім'я, а не діють згідно його настанов. Звідси й ідея Божого суду над людьми за їх невігластво, за нездатність говорити від імені сущого, а не свого власного – допізнавального й поза-пізнавального.

Об'єктивна необхідність, з якою діють на людину притаманні їй природна і суспільна складові, проявляє себе, що цілком очевидно, через почуття обов'язку, провини, мук совісті, які, правда, потрібно виробити в собі й чітко сформулювати. Феномен святості слід вбачати саме в цих почуттях, які неодмінно супроводжують людину в її житті. Найбільшою мірою об'єктивна потреба у наявності священнодійства як супровідної зірки в житті людини виражена у Старому Заповіті. А саме: у тих заповідях, які проголосив Мойсею як провіднику звичайних людей Голос із Неба. Мойсей пропонував людям самим послухати цей голос, але вони відмовились, погодившись на те, що сам провідник донесе до них ці

настанови. І в цьому слід вбачати силу і мудрість іудеїв та іудаїзму як земної релігії, для якої святість поведінки людини має статус Закону, за невиконання якого буде неминуче покарання.

Наведемо ці вражаючі місця. Народ іудейський був вражений духовною потужністю змісту настанов на рівні могутності природних стихій. «Весь народ бачив громи і блискавки, і звук трубний, і гору задимлену; і побачивши те, весь народ відступив і став здалеку. І сказали Мойсею: говори ти з нами, і ми будемо слухати, але щоб не говорив із нами Бог, щоб нам не померти. І сказав Мойсей народу: не бійтесь; Бог до вас прийшов, щоб випробувати вас і щоб страх його був перед лицем вашим, щоб ви не грішили. І стояв увесь народ здалеку, а Мойсей відступив у морок, де Бог» [8; Вихід, 20:18-21].

Спробуємо дати версії-коментарі щодо наведеного фрагмента.

I. Для народу сила Духа Божого проявляється не в змісті його мовлення (це збагнути складно), а в могутності природи, в мовленні її стихій, якими (він це здатен сприйняти і так сприймає) дихає душа самого Бога, функція якого в наведенні жаху і страху на людину і все живе, яке схиляється перед силою. Християнська релігія, послабивши вплив страху на людину, обрала образ Бога милосердного, до того ж людиноподібного, що, як виявилось, не сприяло моральному вдосконаленню людської вдачі.

II. Народ, відчуваючи силу Божу, погоджується на владу людини над собою, але такої, яка цілком очевидно для них мала спілкування з Богом, тобто може впливати на поведінку людей, підпорядковувати її своїй волі. Причому, іудеї не бачили людиноподібного образу Бога. Для них статус божественності полягає в тому, щоб не тільки знати його – Голосу-Логосу з Небес – настанови, але – головне – виконувати їх щоденно, а не лише під час святкових днів.

III. Людське життя – це випробування страхом смерті, яке полягає в намаганні жити морально, дотримуючись Божих (священних) настанов. Хто дотримується їх, той не має страху смерті, отримуючи вічне життя і славу, його ім'я залишається в народній пам'яті на віки, *навіки* й *навічно*. Причому смерть означає не фізичне знищення, а драматичне й трагічне існування, таке, в якому немає задоволення, тому його супроводжують роздуми про смерть, а не роздуми про життя як найвище благо.

У варіанті іудаїзму йдеться про страх прокляття, з якого починає Голос-Логос із Небес своє спілкування з Мойсеєм. «Не роби собі кумира і ніякого зображення того, що на небі вверху, і що на землі внизу, і що у воді нижче землі; не поклоняйся їм і не служи їм, адже Я Господь, Бог твій, Бог ревнитель, караючий дітей за провину батьків до третього і четвертого роду тих, хто ненавидить Мене, і творитель милості до тисячі родів люблячим Мене і виконуючим заповіді Мої» [8; Вихід, 20:4-6].

IV. Бог – це повний морок, проте щось абсолютно реальне у своїй могутній силі, але ця реальність не може бути пізнаною. Її можна тільки передати через пророків. І тут немає якоїсь містики. Пізнати Бога можна двома способами:

1) вірою в нього як загальносвітову цілісність (це шлях для народної більшості);

2) через одкровення, в якому цілісність представлена абсолютним світлом, яким є світло загального. Маючи його, можна дедуктивно вивести (створити) світ у всіх його емпірично-чуттєвих проявах.

Це і є пророцтво, бачення наперед. А попереду в усіх поколінь людей одні й ті самі моральні засади поведінки. Їх, власне, і переповідає Господь Мойсею у мороці, куди вони усамітнилися від людей, тобто їх туди відправила чуттєва свідомість, яка бачить світ, але їй важко прозріти світло: для цього потрібне умозріння. Тому воно передається через речі та ритуальні дієства з ними, а не засобами розумно-понятійного мислення.

Із плином часу можливості – економічні, політичні, соціокультурні – для того, аби святість ставала більш дієвою в повсякденному житті людини, суттєво збільшуються. Але про таку можливість також йдеться в настановах. «Пам'ятай день суботній, щоб святити його, шість днів працею і роби в них усякі справи твої, а день сьомий – субота Господу, Богу твоєму: ...бо за шість днів створив Господь небо і землю, море і все що в них. А в день сьомий відпочив; ось чому благословив Господь день суботній і освятив його» [8; Вихід, 20:8-11].

Наведений зміст дає можливість зробити такі висновки:

I. Буденність втягує людину в коло своїх проблем і заважає формуванню всебічного погляду на життя. У зв'язку з цим потрібно розвивати пам'ять.

II. Пам'ять має бути принаймні двовекторною: про минуле, головна подія якого – акт бого-творчості, і найближче майбутнє – суботу.

III. Повсякденне життя людини слід уподібнювати дням боготворчості: Бог створив світ упродовж шести днів, а на сьомий відпочивав. Аналогічно й у людини: кожен день мав завершуватись зробленими справами, а сьомий – субота – відводиться для прославлення Бога, інакше кажучи, для аналізу зробленого, позаяк аналіз є необхідним компонентом пізнання і формування пам'яті. Вона, у свою чергу, є арсеналом духовності, збереженням у мові життєвим досвідом, помічником людини в її емпіричному бутті.

«Шаббат» давньоєврейською означає день відпочинку, день спокою. У цей день людина тільки й може бути релігійною, тобто має можливість долучитись до святої справи – світо- і самопізнання. Адже для мислення просто необхідно, щоб об'єкт пізнання перебував у стані спокою, «відпочивав» від руху, який постійно змінює його форму внаслідок безпосереднього фізичного впливу на нього під час щоденної роботи. Людина, зайнята щоденною працею, пов'язаною з

використанням предметно-речових знарядь, спрямованих на предмет праці, що також має предметно-речову форму, ніколи не визнає (або ж їй дуже складно це зробити) первинність, а отже, святість духовної розумово-аналітичної праці. Іншого способу, крім обраного Богом, освятити день суботи як день спокою (етимологія слова «відпочинок» іде і від «початку», і від «спочивання», «спокою»), вочевидь, немає.

Ми знаємо і не можемо цього забувати, що для зародження розумно-пізнавального ставлення людини до навколишнього світу потрібно мати вільний від знаряддевої фізичної роботи час. Тому субота освячується не заради того, щоб відпочити від тяжкої фізичної шестиденної праці, а заради того, щоб повернути людину до роздумів, взятих зі спогадів – недавніх і давніх. Щоб наодинці з собою згадати (а не проголошувати!) сутність Бога в усіх його настановах, усіх іпостасях. День відпочинку – субота – це і день великого почину, а саме: започаткування само-аналітичної, самокритичної роботи мислення. Раз почавшись, будь-який процес, особливо пізнавальний, нагадує про себе, і вже буденна шестиденна робота має «згадку» про свято суботи, очікуване заради можливості мати внутрішнє монодіалогічне спілкування з Духом Божим як духом святості і Святим Духом. А це вже релігія, релігійний стан свідомості, який поступово облагороджує кожен день творіння, кожен день праці в поті чола – самі винні, самим і спокутувати гріх бездумної юності...

Пошлемось також на авторитетну думку Л. Фейєрбаха, який розрізняв хибну богословсько-церковну сутність християнства, витоки якого також у Старому Заповіті, та істинну, або антропологічну, гуманістичну його суть. Він зазначав, що пробудження в людини совісті зумовлене тим, що діє вона переважно (принаймні, для більшості, яка керується логікою буденного здорового глузду, який, проте, не додає їй здоров'я) не стільки по настановам і заповідям, яких потребує й вимагає суспільне життя, скільки згідно психофізіологічних потреб, рівень духовності і святості яких сумнівний. Тому стверджував, що мати совість означає ніщо інше, як мати нечисту совість, яка нагадує про себе постійно муками сумління, не даючи можливості перебувати в стані душевного спокою (ми наведемо посилення в подальших розділах). А стан спокою – це закон природи, від якого людина не звільнена.

Глава 11. Що складає протилежну основу святості?

Попередній виклад дає підстави говорити про те, що своєю, тобто – діалектичною, протилежністю святості є синонімічний ряд відповідних понять, що відображають домінантні характеристики людини як природної психофізіологічної істоти і яким їй складно протидіяти, які складно підпорядкувати розумній волі, яка, власне, і формує саму святість. Це, очевидно, егоїзм, вкорінений в характері,

визначеність якого переважно генетична, вроджена. Звичайно, що природний закон має статус загальної необхідності, отже, соціальності. Суспільство – це загал. Природа також діє згідно загального закону, згідно якого все зі всім взаємопов'язано. Тобто – соціалізовано. Але людині діяти соціально вмотивованими мотивами складно через те, що вона об'єктивно усвідомлює свою особливість, як не парадоксально, на підсвідомому рівні. Якщо особливість стадної особини дана їй від природи, інстинктивно, наприклад, самці борються поміж собою за домінування в стаді не на життя, а на смерть, то у людей така боротьба вже не має такого потужного інстинкту, який би зобов'язував до боротьби за першість будь-якими засобами. Заважає совість, адже в її можливостях обирати й інші шляхи утвердження своєї особливої унікальності. З іншого боку, все ж діє природна домінанта, якою є заздрість. Саме вона засуджена як «смертний» гріх і християнством, і, до речі, марксизмом. Правильніше сказати, самим К. Марксом. Він писав, що конституційним принципом грубо-зрівняльного комунізму є почуття заздрості до талановитої індивідуальності, уява про можливість загальної середньої рівності на якомусь певному щаблі.

Можна говорити також і про те, що протилежністю святості є ненависть. Але вона також одно-порядкова за змістом і сутністю заздрості. Не випадково старозавітний Бог не радив ставати людям на шлях пізнання як фактично шлях самопізнання з тієї причини, що вони не зможуть вирішити проблеми співвідношення добра і зла. Тому ніщо не заважає вважати спорідненими поняттями також святість, добро, любов, з одного боку, заздрість, зло, ненависть, з іншого. Тим більше, що з самого початку виникнення філософії як матері науково-об'єктивного пізнання, світ сприймався через непримиренні протилежності. Так, Емпедокл стверджував, що всі природні стихії як першооснови буття з'єднані любов'ю і дружбою, а роз'єднані ворожнечею і розбратом. У цьому контексті також світло і темрява і т. п.

Виявляється, що, знов-таки, примирити протилежності можна лише в пізнанні. Відносно миру між людьми, то вся історія людства свідчить якраз про абсолютне домінування ненависті, розбрату, заздрості, внаслідок чого за підрахунками вчених з понад 4-х тисяч років історії, про які є певні свідчення, тільки 17 (!!!..!) пройшли без збройних сутичок, без фізичного знищення людей. Якщо ж взяти непримиренність на побутовому рівні, то тут не буває хвилини без того, щоб якась людина не була позбавлена життя насильницькими методами. Ще більш вражає практика нетривалого існування так званих соціалістичних та комуністичних країн, які за ХХ-е століття в мирний час піддали фізичній смерті близько 100 мільйонів людей, які були громадянами їх країн. Причина? – Вони мали або могли мати інші думки, ніж правлячі кола.

Висновок очевидний. Шляху пізнання, на якому формується розумна воля як основа утвердження феномена святості, суттєвим чином протидіє потужна сила природно-фізіологічної домінації поведінки, в основі якої закон боротьби за виживання як засіб забезпечення життя більш сильним, більш потужним проявам Буття. Щоб її подолати, потрібно боротись за мир, але не засобами вироблення зброї масового знищення, а засобами невтомного пошуку підвищення рівня свідомості людей, які б давали перспективу для прискореного формування у все більш зростаючій кількості населення планети (адже існують світові релігії!) розумно-вольового способу індивідуальної діяльності, який, безумовно, понизить прояви розбрату, ненависті, заздрості.

До цього також закликали вже перші філософи. Так, Геракліт звинувачував натовп, схильний вірити на слово псевдо вчителям, серед яких і видатні мудреці, хоча ті не здатні розрізняти між днем і ніччю, життям і смертю тощо. За природною сутністю, за законом – це справді одне і те ж. Але коли видимість приймають за сутність, тоді біда. В жінці не вбачають людину, тому її принизили на підставі певних фізіологічних відмінностей. Таких аналогій безліч. Але всі вони наводять на думку про те, що, оскільки агресія значно більшою мірою йде від природно детермінованої войовничості чоловічої статі, феномен святості має своїм джерелом жіночу стать. Хоча заздрість, ненависть – іменники жіночого роду, але любов, віра, надія, справедливість, врешті мова як дім людського буття, а не кам'яний будинок, який нібито зобов'язаний побудувати за своє життя чоловік, здатні подолати їх. Тим паче, що в латинській мові *lex* – закон має жіночий рід. Аналогічно в єдності розуму й волі – воля жіночого роду.

З іншого боку, кожен народ живе в домі своєї власної мови, яка дещо порізненому налаштовує їх на вибір способу життя. Так, в російській мові *язык* – іменник чоловічого роду. Звідси й певні мотивації поведінки, суттєво відмінні від поведінки тих народів, для яких дім буття народжує жіночий рід (не обов'язково жінка).

Можуть виникнути сумніви щодо того, чи насправді діалектичною протилежністю святості є егоїзм. Спробуємо показати, що це так і є, хоча, можливо, інші дослідники можуть запропонувати іншу категорію. Оскільки діалектика як мистецтво оперування поняттями відображає гармонію буття в єдності та боротьбі властивих йому внутрішніх протилежностей, видається, що цілком гармонійно може виглядати і сприйматись святість егоїзму та егоїзм святості. З діалектичної точки зору взаємодія протилежностей складає протиріччя, яке знаходить своє вирішення в основі, якою і є сама людина. Але, звичайно, та, яка свідомо діалектики сутності, без чого вона розділяє протилежності, не поєднуючи їх. Звідси й поділ на добро і зло, любов і ненависть і т. п., не розуміючи дії в ній самій добра зла чи зла добра, або ж любові ненависті чи ненависті любові.

Гегель зазначав, що такому розумінню сприяє сполучник *і*, адже об'єктивна єдність в основі, якою є людина.

Розкриємо ці вирази більш детально і побачимо, що це не софістична гра, а відображення об'єктивної дійсності, яка визначає життєдіяльність людини і суспільства. А також суспільства і природи.

Святість егоїзму. Філософія, як і релігія, виходять з аксіоми єдності людини і природи. І перша, і друга закликають до самопізнання як водночас богопізнання, оскільки Бог-Природа створили людину як свій найвищий продукт, тобто, природо-відповідно й бого-подібно. Звідси висновок про те, що людина як індивід є самодостатньою істотою. Отже, вона має право на індивідуальний особливий вибір свого власного життєвого шляху та сприймати його як свою власність. Звідси цілком об'єктивне бажання мати певну автономію, мати право на власний вибір. Іншими словами – людина освячує свої індивідуальні особливості. Якщо вони обмежується, це призводить до протесту, до надання їм загального статусу, тотожного вибору суто егоїстичного способу мотивації поведінки.

Егоїзм святості. Як філософія, так і релігія, виходять також із аксіоми, згідно якої першоосновою Буття є Закон, Розум, перед яким всі рівні і тому ніщо й ніхто не може мати будь-яких виключень від їх дії та впливу. Так утверджується їх святість, їх влада як властива їм власність.

Маємо дві аксіоматичні пари діалектично пов'язаних категорій. Як у всіх таких категорій, існує провідна й похідна пари. Провідною, безумовно, є категорія, що констатує «право» закону – егоїзм святості. *Ego* – *Я* – це один, тому закон за своєю суттю егоїстичний, якщо брати суто природне буття. Для людини, особливо ж тієї, що стала на шлях світопізнання як водночас шлях самопізнання, похідною постає категорія, яка визначає людське буття, – святість егоїзму, завдяки чому виникає можливість констатувати «закон» права, який для неї має значно більшу вагу, ніж «право» закону, що не враховує її індивідуальні особливості, а диктує свою волю в статусі диктатора. Звідси, як вже зазначалось, драматизм і трагізм людської історії як історії взаємодії людини і суспільства, людини і певного народу людини і природи, природи і суспільства.

Глава 12. Чи може святість бути загальнонародним та загальнолюдським станом?

Виходячи з щойно наведених міркувань, можемо зробити висновок. Але суперечливий, оскільки суперечливою є доля як окремої людини, так і людства загалом. З одного боку, закон (йдеться, звичайно, про всю сукупність законів, в першу чергу природних), маючи божественний статус, не може виконуватись без його освячення; з другого, люди під законом більшою мірою розуміють закони суспільства, а не природи, тому схильні до його змін на власну користь, що не

сприяє його освяченню. Це означає, що жити по закону природи люди вимушені, але й тут, йдучи шляхом їх пізнання, вони не відмінюють його, а пом'якшують його дію на них. Це підсилює любов до себе, формує святість егоїзму в позитивному його статусі. Тут святість закону природи опосередкована власною святістю як можливістю не відмінити, а виконати його вимоги, його волю, проте в координатах і бажаннях, узгоджених з людськими потребами та інтересами. Тобто, людина не втрачає при їх виконанні власної доброї волі, оскільки їх (законів) розум може виконати, відчуваючи, що в такому випадку вона чинить не свавільно, а також розумно-вольовим способом.

Щодо святості законів, які чинять тиск на людину і мають статус законів суспільства, ситуація принципово інша. Справа в тому, що вони сприймаються не всією сукупністю людей, що складають певну народну, суспільну, цивілізаційну чи будь-яку іншу спільноту, але всіх без виключення примушують до їх виконання. Більше того, оскільки закони суспільства в його історії не мали правового статусу, а якщо й мають, то їх далеко не всі виконують, освячувати їх під примусом не бажають фактично всі. Адже ті, хто їх прийняв і надав їм статус законів, як з історичного, так і власного досвіду знають про їх нетривалість і можливість їх змін з втратою монополії на владу, на їх подальше прийняття. Такий статус законів, а саме вони складають сутність святості як прояву розумної волі Природи, Бога, Світового Розуму і т. п., бажання освячувати, як виявляється, принаймні, у переважній більшості людей, якщо не у всіх, або немає, або ж воно досить слабе й невиразне.

Зрозуміло, що є приклади, коли правові закони, як це маємо у США, стають справжнім загальнонародним святом, підготовленим тривалою історією їх незмінної дії через також визначені правовими законами обмеження, що дало можливість сформувати у більшості громадян почуття святості Конституції, бо вона справді є константою, яка визначає їх життя, їх долю. Україна, на жаль, дуже далека від того, щоб освятити як статус закону, так і права. Народна свідомість більшою мірою схильна діяти згідно максими, що «закон як дишло – куди повернеш, туди й вийшло». Ось і повертають постійно вже впродовж майже двох десятиліть в бік, вигідний тим чи іншим політичним силам, які, змінюючись при владі, змінюють і закони, і систему права. Як можна на такому тлі сформувати почуття їх святості, якщо самі формулювання законів мають назву: «Закон України «Про внесення змін до Закону...»».

Безумовно, що дія правових законів відрізняється від дії законів природи. Вони менш тривалі в часі, тому з плином часу їх можна змінювати. Але плін часу – це не день, місяць, рік чи десятиліття років. Нині життя динамічне, але не настільки, щоб змінювати правові закони відповідно до ритму астрономічного часу. Людина визначає свою суспільну поведінку не стільки астрономічним

ритмом і циклом, скільки впливом на неї норм, вироблених об'єктивним духом історії власного народу і тих спільнот, які мали певний вплив на їх формування й формулювання в тій же історії. Це дух традицій як дух святості, оскільки він єднає людину зі своїми духовними витоками. Вони діють тривалий історичний час і саме на їх основі зростало звичаєве право.

Велика й вирішальна заслуга Церкви якраз в тому й полягає, що вона виступила в якості хранительниці традицій, яким надала статус святості засобами утвердження постійного їх дотримання та виокремила із буденності певні дні, надавши їм статус свят. Але не тільки Церкви, але й видатних мислителів, які впродовж понад 2,5 тисячоліть намагаються донести до масової свідомості необхідність дотримуватись закону, що відображає соціально-духовну сутність людини. Цей закон відомий як золоте правило моральності, яке вимагає любити ближнього свого як самого себе. Дотримуючись його вимог, тільки й можна сподіватись на утвердження миру і злагоди поміж собою і, отже, подолати дію природного закону «людина людині вовк». Не випадково К. Ясперс об'єднав ці тисячоліття поняттям вісьового часу, впродовж якого людство фактично вирішує одні й ті ж проблеми відносин між собою, але не досягає суттєвого успіху. Очевидно, що почуття святості морального закону як закону самоцінності людського життя не досить розвинуте, якщо, вже згідно К. Маркса (й не тільки), історія людства розвивається таким чином, що життя людини приноситься в жертву не біологічними, а соціальними чинниками, статус яких далеко не святий.

Тут постає проблема співвідношення життя окремої людини, схильної до свята, яке йому надає той стан, коли, з одного боку, її потреби та інтереси задовольняються, та, з другого, збереження соціальної основи як того необхідного базису, того закону, дія якого формує людину як *природно-соціальну духовну* істоту. Як правило, домінує, хоча в різних країнах різною мірою, друга складова. Релігійно-церковний варіант, попри заяви про богоподібність кожної людини, ще більшою мірою акцентує на його домінуванні, оскільки вважає Церкву тим цілим, яке забезпечує її благо. Звідси практика відлучення від церкви, анафеми, безкінечні суперечки про канонічність чи не канонічність, якщо брати православні конфесії, врешті, розв'язання релігійних воєн та проголошення Священних (!!??) походів на підставі впевненості в тому, що сам інститут церкви – Святий.

Якщо брати світський варіант розвитку суспільства, окремих народів, то тут, попри домінування загально-соціального над індивідуально-соціальним, як ідеал виступає теза, виступає сформульована Л. Фейербахом теза, згідно якої «індивідуалізм – це соціалізм». Якщо неупереджено підходити до вчення К. Маркса та Ф. Енгельса, адже вони не можуть нести відповідальності за те, що нібито їх вчення втілювалось в практику побудови соціалізму в СРСР, де діяли максими на зразок «раньше думай о Родине, а потом о себе», «сегодня не личное

главное, а сводки рабочего дня», «жила бы страна родная – и нету других забот» і т. п., то їх позиція також була в річищі створення умов для розвитку «вільної індивідуальності без наявності будь-якого наперед заданого масштабу» в напрямку «абсолютного руху становлення», але без «остановок», без зупинок. Але їх розуміння зводилось до того, що соціальне середовище має бути таким, яке б дозволяло соціальну складову формувати від людини до споріднених за інтересами й потребами людей не виключно економічних, а насамперед світоглядно-духовних, в основі яких розвиток власних здібностей.

Наведемо думки Маркса й Енгельса з цього приводу з праці «Німецька ідеологія», яку вони вважали за таку, яка дозволила їм самим стати вільними індивідуальностями, а не середніми класовими індивідами. Адже слід брати уроки з історії, перш за все, відомих людей, які йшли шляхом самопізнання, а тому не нав'язували свої вчення в якості політичної ідеології. Отже: «Только в коллективе существуют для каждого индивида средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода. В существовавших до сих пор суррогатах коллективности – в государстве и т. д. – личная свобода существовала только для индивидов, развившихся в рамках господствующего класса, и лишь постольку, поскольку они были индивидами этого класса. Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное; а так как она была объединением одного класса против другого, то для подчиненного класса она представляла собой не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы. В условиях действительной коллективности индивиды в своей ассоциации и посредством нее обретают вместе с тем и свободу» [38, с.60].

Відомо, що до ілюзорних форм колективності вони відносили також і релігійні асоціації. Тому й, під впливом вчень Епікура (особливо для Маркса) про об'єднання однодумців та Фейєрбаха, який вважав істинно гуманістичною формою соціалізації шлях від індивідуальних здібностей людини до споріднених за ними в інших індивідів, розробляли вчення про необхідність «утвердить себя как личности» засобом заміни держави як монопольної політичної сили, яка нав'язує людині такі об'єднання, в які людина входить в статусі «середнього індивіда», а не вільної індивідуальності. Тому й визначали комунізм як «продукування самих форм спільності», виходячи з умов, що «відносяться до їх індивідуальності і не є чимось зовнішнім для них», а «є умовами самодіяльності», що «відповідають більш розвиненим продуктивним силам, отже, і більш прогресивному виду самодіяльності індивідів» [38, с.64]. Зазначимо, що продуктивні сили – це, насамперед, творчий потенціал людини, лише втілений в засоби виробництва. Такого розуміння вчення, на жаль, не було у компартійних правителів, тому

створена ними держава швидко розпалась, оскільки була створена сурогатна партократична держава, яка за людину визначала напрямок її діяльності, не допускаючи будь-яких проявів самодіяльності.

Так розумів марксизм і видатний філософ Ж.П. Сартр, коли, будучи членом політвиконкому французької компартії та активним учасником Руху Опору, справедливо відзначав, що людина – це незавершений проект у майбутнє, тому суспільство, яке ставить якісь виховні цілі відносно людини, є фашистським. «Людина – це насамперед проект, який переживається суб'єктивно, а не мох, не пліснява і не кольорова капуста. Ніщо не існує до цього проекту, немає нічого на умодосяжному небі, і людина стане такою, яким є проект його буття. Не таким, яким вона забажає. Під бажанням ми зазвичай розуміємо свідоме рішення, яке в більшості людей з'являється вже після того, як вони з себе щось зробили. Я можу мати бажання вступити в партію, написати книгу, одружитись, однак все це лише прояв більш первісного, більш спонтанного вибору, ніж той, який зазвичай називають волею. Але якщо існування дійсно передує сутності, то людина відповідальна за те, чим вона є. Таким чином, першою справою екзистенціалізм віддає кожній людині у володіння її буття і накладає на неї повну відповідальність за існування» [45, с.323].

Церковний варіант християнської релігії ставить попереду людини якісь сили, які про неї нібито дбають, чим, звичайно, робить людину слабкою. Про це чітко вів мову Ф. Ніцше. Проте, знов-таки, його принцип істинного людинолюбства, що звучить абсолютно негуманно: «Нехай гинуть слабкі й потворні – перша заповідь *нашого* людинолюбства. Треба ще допомагати їм гинути. Що шкідливіше будь-якого пороку? – Співчувати слабким і калікам - християнство» [42, с.19], слід розуміти як думки філософа, віднесені до себе самого слабого, скаліченого власною слабкою волею, а не як політичну доктрину, яка нібито апелює до певної сильної спільноти.

Отже, історія людства – це постійний процес в напрямку гармонізації взаємовідносин між людиною, схильною до автономності, до виконання свого покликання, суть якого в максимально можливій реалізації свого потенціалу, та тими колективними утвореннями, в межах яких вона соціалізується. Проблема може бути вирішена й вирішується в тому випадку, коли обидві протилежності, а саме: окрема людина, з одного боку, група людей, що презентує державні інститути, з другого, будуть сприймати себе в статусі субстанціональних умов існування. Інакше кажучи, мати статус святості, священний статус.

Оскільки прогресивний, в сенсі гуманістично спрямований, розвиток людства підлягає закону боротьби правлячих еліт за можливість мати владне право на формування народної свідомості, вкрай важливо, щоб елітам, як ми вище вже

зазначали, було властиве істинне розуміння появи людини на арені Буття. Тут спрощення цілей такої появи не може бути і неприпустиме.

Пошлемось на авторитет Ганни Арендт, цієї інтелектуалки ХХ-го століття, як її характеризують фахівці, послідовниці вчення М. Гайдеггера. У праці «Становище людини» вона зазначає, що відмінність людини від тварин полягає у мовленні та дії, у дії мовлення як є дієвому мово-мисленні. «Життя без мовлення та дії, – а це єдиний життєвий шлях, що серйозно не визнає жодних появ та зникнень у біблійному значенні слова, – буквально мертво для світу; воно перестає бути людським життям, оскільки не відбувається серед людей.

Зі словом і ділом ми входимо в людський світ, і це входження подібне до другого народження, в якому ми підтверджуємо і сприймаємо голий факт нашої первісної фізичної появи. Це входження не зумовлене необхідністю, як у випадку з працею, і воно не керується корисливістю, подібно до роботи. Його стимулює присутність інших, до товариства яких ми хочемо приєднатися, але вони ніколи не зумовлюють його; його імпульс походить від початку, що настає у світі, коли ми народжуємося, і якому ми відповідаємо започаткуванням чогось нового за власною ініціативою» [6, с.135].

Звернемо увагу на ті ключові положення, які вона, як представниця європейської філософської думки, проголошує.

Перше. Життя людини – це «єдність мовлення і дії».

Друге. Такий шлях визначений біблійною мудрістю.

Третє. Без такого шляху, без такої єдності життя людини не можна вважати людським.

Четверте. Людина має бути свідома того, що такий шлях означає її власне друге народження. Ми б сказали, що це перше народження, адже фізично людину народжує жінка, в чому також її святість як матері.

П'яте. Входження в соціально-духовні виміри життя не є обов'язковою необхідністю. З іншого боку, до нього не спонукають інші люди.

Що ж тоді? – Очевидно, що об'єктивно присутній в людині абсолютний дух як дух сутності сущого, до якого вона може з власної ініціативи долучитись. Проте, може й не долучитись, оскільки знайомство з ним додає суттєвих турбот. Але це дух святості, відмова від якого більшістю виправдана тим, що вони задовольняються вірою в нього. Тоді цей тягар бере на себе творча меншість, здатна народити в собі розумну волю та стати носіями самої святості.

Ми навели подібну деталізацію з тією метою, щоб показати аксіоматичність цих положень. На жаль, такий статус властивий тільки автономно-самодіяльно народженим для соціально-духовного способу життя. Це їх місія – демонструвати фізичному соціуму його власну сутність, до якої вона має прагнути також. Адже

нікому такий шлях не заборонений. Навпаки, він зобов'язує, адже всі бажають миру і злагоди, всі бажають жити в координатах свят і святості.

Зрозуміло, що знання сутності святості не породжує автоматично святенницький спосіб життя. Для цього потрібно перетворити, як ми вже відзначали, підняти рівень знання на рівень внутрішньої ідеї, яка б із необхідністю зумовлювала відповідний їм (знанням) та їй (ідеї) спосіб життя. На наш погляд, коли говориться про кризовий стан суспільства, його духовний занепад, ідеться, насамперед, про нерозуміння суб'єктами політики значення мови для становлення людини, народу, держави. Адже дух мови зумовлює динаміку людської поведінки, ініціює створення нового простору громадської і громадянської єдності, її (єдності) владу в ньому. Щойно цитована авторка підкреслює: «Простір появи виникає там, де людей єднає спосіб мовлення й діяння», здатний «організувати громадську сферу, ...бо вона в підсумку властива дії та мовленню й ніколи не втрачає свого потенційного(курсив наш – авт.) характеру. ...Влада актуалізується лише там, де слова і справи збігаються, де слова не порожні і справи не брутальні, де слова не використовуються, щоб приховувати наміри, а виявляти дійсність, і справи служать не засобом для насильства та руйнування, а засобом для встановлення стосунків та творення нової дійсності. Влада – це те, що утримує громадську сферу, потенційний простір появи між діянням та мовленням людей. Саме слово, його давньогрецький еквівалент *dynamis*, подібно до його різних сучасних дериватів чи німецького *Macht* (що походить від *mogeni moglich*, а не від *tachen*), вказує на його «потенційний» характер» [6, с.153].

Завдання, таким чином, полягає в тому, щоб потенційне перетворити на актуальне. Цьому перетворенню заважає багато чинників. Найперше, на що вказував ще Демокріт, це духовні лінощі, властиві більшості люду. Їх причина, у свою чергу, це складність переходу від образно-асоціативного, предметно-речовим способом скорегованого способу пізнання і мислення. Тому вони мислять про Бога не як про Розум, адже грецькою мовою *теос* – це і бог, і розум, ум, а як про богів, яких багато, тому що вони не з'єднані мисленням, не перетворені в поняття. Звідси ідолопоклонство, практика ієрархічної побудови ідолів, перенесення на них власного способу дії та мовлення. Епікур продовжив думку свого заочного вчителя словами: «Нечестивець не той, хто відкидає богів натовпу, а той, хто застосовує до богів уявлення натовпу» [1, с.355].

Чи може масова свідомість бути понятійно визначеною? Без цього навряд чи утвердиться «в мовленні та дії» феномен загальнолюдської чи загальнонародної святості.

Очевидно, що це недосяжна мета, але яку потрібно всеосяжно впроваджувати в народну свідомість. Проте без популяризації діяльності справді святих людей в тому сенсі, про який ми ведемо мову, без постійного наголошення на «житті

святих», що переважно робить Церква, марно сподіватись на якісь суттєві зрушення поведінки віруючих. Достатньо, на нашу думку, активно формувати світські навчальні заклади елітарного соціально-гуманітарного спрямування, випускники яких мали б ставати тими аттракторами, до яких притягуються потенційно споріднені і яких ті здатні стимулювати до розвитку «власної ініціативи». Довіряти ж соціологічним даним, які свідчать про високу довіру громадян, в даному разі України, не варто. Адже довіра не характеризує вірність моральним засадам релігії.

М. Чернишевський у романі «Что делать?» писав, що таких харизматичних осіб, здатних вплинути на людей прикладом своєї поведінки, як Рахметов, він зустрічав всього не більше шести чоловік по всій Росії. Але вони «сіль землі, чайн у вишуканому чаї, без чого життя було б невиразним, затхлим, загниваючим». Крім того, це приклад з художнього твору, а не з реального життя.

Г. Спенсер, а це представник консервативної Англії, якраз і відзначав складність у подоланні інерції мас. «Самое существование сословия, пользующегося монополией власти, возможно только вследствие известного настроения и образа мыслей всей общины. Без чувства подданической преданности со стороны вассалов феодальная система никогда бы не могла существовать» [52, с.267]. Це стосується релігійних общин також, оскільки релігія вкорінена саме в общинній психології як основі формування людини. Тому «характер народа есть первоначальный источник политической формы, и множество примеров доказывает, что внезапно создаваемая новая форма не принимается, а быстро пятится назад к прежней форме». Окрема особистість, в даному разі навіть образ Христа-Спасителя, «может временно нарушить, задержать естественный процесс организации или помочь ему, но над общим ходом процессом он не имеет власти. ... Не будь известных предшествующих обстоятельств, известного общего уровня национального характера, эти великие люди не могли бы родиться и получить то образование, которое их развило» [52, с.268].

Практика діяльності КПРС показала марноту намагань утворити новий спосіб життя людей якраз тому, що повністю ігнорувала особливості національного характеру. У тому й полягає злочин більшовицьких лідерів, особливо В. Леніна, які, оголошуючи себе марксистами, ігнорували попередження К. Маркса про те, що «кожна нація може й повинна вчитись у других. Суспільство, якщо навіть воно напало на слід природного закону свого розвитку, ... не може ні перестрибнути через природні фази розвитку, ні відмінити останні декретами. Але воно може скоротити і пом'якшити муки пологів». Більше того, «з моєї точки зору, менше ніж з будь-якої іншої, окрему особу можна вважати відповідальною за ті умови, продуктом яких в соціальному розумінні вона залишається, як би вона не вивищувалась над ними суб'єктивно» [37, с.10]. Фактично та ж позиція, що й У Г.

Спенсера. Що цілком відповідає відомому закону, згідно якого громадська думка править святом. Якраз через це ще з самого початку виникнення філософії філософи досить іронічно ставились до «темних» знань, носіями яких є переважна більшість населення, схильна ототожнювати свідчення органів сприйняття зі знанням сутності речей. Її подолати складно, тому вона цілком слушно обирається в якості базисної основи суспільства, але при цьому постійно вивчається соціологією з метою виміру тих поступових змін, які відбуваються під впливом її просвітлення науковими знаннями.

Ось чому справу святості поведінки може якимось чином зрушити із застійного стану та прискорити на якусь незначну, але все ж помітну, величину тільки процес освіти, здатний охопити своїм людським і справедливим змістом значні маси населення. Але спочатку слід створювати елітарні групи, свідомі природних як об'єктивних процесів, включно з процесами формування свідомості пересічної людини. До речі, перші університети в Європі, які почали створюватись ще в середині I-го тисячоліття для вирішення проблеми універсалій, співвідношення субстанцій та акциденцій, якраз і були елітарними. У цих закладах, що включали в себе теологічний, філософський, юридичний та медичний факультети, на кожному з шести курсів було всього лише по десять студентів. Всі вони перші чотири роки вивчали філософію як засіб розвитку понятійного способу мислення. У цьому Церква та її видатні керівники вбачали спосіб формування верстви богоподібних служителів розуму, здатних своїм прикладом подолати схильність масової віруючої людини до ідолопоклонства.

Приклад реформаторської діяльності М. Лютера також вражаючий. По-перше, він апелював зі своїми ідеями до еліти німецького народу (християнського дворянства, радників усіх міст), по-друге, експансія цих ідей у її свідомість була послідовною і цілеспрямованою. Твори реформатора з 1517 до 1525 року витримали близько 2000 (!!!) видань, а перекладене ним німецькою мовою Святе Письмо з 1522 до 1546 року видавалося 430 разів. «Папський нунцій Алеандр, прибувши до Німеччини для викорінення лютеранської «ересі», зазначав, що в ім'я Лютера «проголошують не тільки люди, але навіть дерева і камені» [18, с.6].

Ведучи мову про потребу людства загалом, кожного народу та людини зокрема у наявності в них почуття святості, слід виходити з того, що над усіма людьми панує Єдиний Розум, отже, Єдиний Бог. Мислення як уміння знайти єдність різноманітного об'єднує все людство. На цьому також наголошував Лютер, чия позиція була і залишається саме релігійно-філософською, такою, що поєднує заклик філософії до людини йти шляхом самопізнання, і релігії, що наголошує на її соціальній сутності, утвердженню якої конфесійний поділ заважає. Особливо це стосується православних церков, автокефалія яких не йде в річищі загальнолюдської єдності.

Свої реформаторські тези Лютер починає із заперечення церковного поділу людей на духовних і світських. І висловлюється досить різко: «Все це домисли і ошуканство». Насправді ж усі християни становлять одне духовне тіло, «бо лише Хрещення, Євангеліє і віра перетворюють людей у духовних і християн. А якщо Папа або єпископ здійснюють помазання, роблять тонзуру, висвячують у сан, освячують, одягаються не так, як миряни, то все це підносить тільки лицемірів і бовдурів, але ніколи не перетворить у християнина або духовну особу. Відповідно до цього всі ми засобом Хрещення висвячуємось у священники» [33, с.14].

Звернемо увагу на те, що сутність релігії визначається Лютером через наявність у свідомості людини почуття святості, яке, у свою чергу, формується її залученістю до ритуалу духовного хрещення Євангелієм, Святим Письмом взагалі. Звідси випливає, що висвячує у святість і священство Святий Дух за наявності у того, хто до нього долучається, безмежної любові до слова як носія мудрості. Людина, таким чином, має стати і бути філологом і філософом. І вона є такою в дитинстві: немає такого немовляти, яке б не мало внутрішнього потягу до оволодіння словом і не хотіло бути мудрим його змістом. Інша справа, що, стаючи дорослою, людина, не підтримана у своєму вихованні відповідною якістю слововжитку, втрачає філологічність і філософічність мовлення. Це одна з причин формування ненормативної лексики та відповідної їй літератури, яка налаштовує душу на сприйняття і, на жаль, захоплення злочинними сюжетами. Церква правильно вважає, що дитину потрібно долучати до Закону Божого, але як саме це робити? Відомо одне: це слід робити з любов'ю. Та як розподілити любов до дитини й любов до слова, адже передати їй треба другий варіант? У цьому, очевидно, слід вбачати суть проблеми. Особливо в наш час, коли діти з досить раннього віку долучаються не стільки до слова, скільки до відео-картинок на екранах комп'ютерів, гаджетів загалом.

Лютер обґрунтовує тезу про цілісність духовного тіла християнства в його соціально-духовному значенні. Тобто, християнство – це суспільний організм, у якому кожен індивід мотивує свою поведінку, визначає свої вчинки любов'ю до ближнього немовби до себе самого. Тут ніхто не має якихось особливих і надзвичайних заслуг, а той, хто служить громаді, є всього лиш посадова особа, а не ієрарх. Світська влада не може бути духовно-християнською поза «тілом християнства», тому поділ на світську й духовну владу, світських і духовних людей неправомірний. Функція світської влади в тому, що вона «заснована Богом для покарання злих і захисту благочестивих», у зв'язку з чим «коло її обов'язків має вільно і безперешкодно охоплювати все тіло християнства без будь-якого винятку, неважливо, чи це Папа, єпископ, священник, монах, монахиня чи будь-хто інший» [33, с.17]. Це означає, що привілеї священнослужителів отримані ними

виходячи з положень церковного права, а не згідно з християнською вірою, отже, є домислами людських законів, їх злого – егоцентричного – духу.

У наш час людство, завдячуючи комунікативним можливостям, являє собою єдиний організм, який, на жаль, розривається під дією різних політичних, економічних, соціокультурних, релігійно-духовних домінант. Проте це не означає, що досвід епох, позначених великими літерами – Відродження, Гуманізм, Реформація, Просвітництво – не потрібно використати як такий, що дав безумовні позитивні результати. Якщо Лютеру за період свого життя вдалось сформувати єдність німецького народу впливом на нього освіченої еліти, а він звертався саме до неї, то, маючи сучасні засоби масової інформації, можна суттєво вплинути на самосвідомість, яка б відчула цінність того потенціалу, який у ній закладено Розумом Природи, освяченим настільки, що почуття святості знань і знання того, що таке святість і яким чином вона формує почуття, вразило б не лише в день офіційних свят, затверджених, як правило, державною владою, а стало постійним душевним станом, в основі якого співчуття, об'єднуюча сила яких набагато потужніша, ніж виключно понятійний розум. Співчуття – це спів почуттів, це їх музикальна мелодія, яка єднає попри відмінність мов. Чи не тому Мойсей вів бесіду з «Голосом із небес»? , а Піфагор припускав дію гармонійної мелодії сфер?

Пропозиції Лютера актуальні й у наш час. Тому ми вважаємо за необхідне навести деякі з них.

1. Має бути єдність світської і церковної влади в суспільстві. «Обов'язки Папи і кожного з його наближених можна виразити у словах: «*tu ora*» - «ти зобов'язаний молитись»; імператора й кожного дворянина: «*tu protege*» - «ти зобов'язаний захищати»; народу: «*tu labora*» - «ти зобов'язаний працювати». Це не означає, що кожен не зобов'язаний молитись, захищати, працювати, позаяк все це – і молитва, і захист, і праця – заповідано всім» [33, с.35]. Звернемо увагу, що всі максими виходять із необхідності виконувати свої обов'язки, що неможливо без самопізнання. Досить часто люди всіх категорій схильні «читати мораль» іншим, не будучи морально зобов'язаними відносно себе, до чого закликав Христос і що є суттю філософії.

2. Кожен народ зобов'язаний жити власним розумом. Але він має бути свідомим того, що його власний розум не тотожний його буденній свідомості. Його носіями є провідні вчені, філософи, письменники власного народу. Цього, якщо брати добу СРСР, українці не мали, бо їм нав'язували мудрість представників інших народів, ігноруючи свою власну. Звідси й розстріляна майже на 90% в 30-ті роки ХХ ст. провідна народна еліта. Між тим ще Конфуцій, вчення якого про щирість як шлях Неба, як закон *дао* співзвучне українській народній душі, відзначав, що поклоніння пращурам інших народів є проявом нещирих лестощів

під примусом. Звідси максима: «Народ можна примусити до покори, але не можна примусити розуміти чому» [19а, с.155].

3. Держава зобов'язана вирішувати самостійно ті питання, які не може вирішити канонічне право. Що стосується церковних ієрархів, то «служіння Папи повинно полягати в тому, що він – найосвіченіший у Писанні, і в дійсності, а не за посадою, – пресвятійший: керує справами, що стосуються віри і святого життя християн; ... Духовна влада зобов'язана розпоряджатись духовними цінностями, як цьому вчить розум; духовні ж цінності – це не гроші і не тлінні блага, а віра і добрі справи» [33; с.37, 38]. Ми ж в Україні постійно чуємо, що держава не втручається у справи церкви, хоча створення єдиної помісної церкви – це завдання саме держави, адже всі віруючі – це в першу чергу її громадяни, а не самих церков, ієрархи яких насправді не зацікавлені в об'єднанні з цілком меркантильних міркувань – вони втрачають монопольну владу, матеріальні блага й можливість публічного доступу до державних можновладців. Звідси їх втручання у світські справи через безкінечні нагороди олігархів, що на тлі бідності народу і є дияволизмом, підтримка певних політичних сил, чия політична й соціокультурна позиція є відверто антидержавною, до того ж у свій час була відверто войовничо атеїстичною.

Оскільки церква відокремлена від держави, є потреба пояснення висловленої думки. По-перше. Держава приймає закони про своє ставлення до релігії, церкви, свободи совісті. По-друге. Навіть діти священників навчаються у світських навчальних закладах, а тому світське розуміння соціально-духовної природи/сутності людини має первісне значення. По-третє. Важливо так організувати процес навчання, щоб у свідомості підростаючих поколінь формувалось почуття святості науки як релігійне почуття як водночас філософське, самопізнавальне. По-четверте. Система освіти має переконати учнів, а всі проходять через шкільні освітні заклади, що творча природа свідомості, чітко виражена у міфологічному світогляді, не є антинауковою. Навпаки, завдяки міфологічній свідомості виникло мистецтво з властивим для нього образно-асоціативним мисленням і наука, оскільки перенесення душевного змісту на об'єкти природи поступово формує науковий погляд на неї, витісняючи образи суб'єктивної фантазії і замінюючи їх поняттями як носіями принципу об'єктивності. Отже, пропозиція не в тому, щоб держава забороняла діяльність церковних організацій, а в тому, що їх існування – наслідок нерозуміння своєї просвітницької місії.

4. Християнство не визнає чудес і знамень, які суть прояви і «ознаки великої зневіри серед народу; адже якщо б він істинно вірував, то знаходив би релігійну втіху в своїх приходських церквах, які заповідано відвідувати... Правителі уподібнюються народові: один сліпий веде іншого. І в місцях, куди не хочуть стікатись паломники, починають проголошувати святих: не заради піднесення

самих святих, які достатньо вшановуються і без цієї галасливості, а заради притоку паломників і грошових надходжень. І цьому нині сприяють Папи і єпископи» [33, с.57]. Можемо сказати, що аналогічна ситуація склалася і в сучасних православних церквах України: храмобудівництво й постійні освячення цивільних помешкань і приміщень не додають народові святості: натомість служителі церков отримують «доходи», а не турбуються про «приходи». Якщо ж турбуються, то кількістю «прихожан», від чого залежать їх «доходи». Звичайно, йдеться про тенденцію, з якої є справді релігійні винятки. «Приходська церква пов'язана з Хрещенням, Таїнствами» [33, с.58]. У цих словах сама суть релігії взагалі, християнства зокрема: дух святості вище духу святих, адже перший споконвічно суший, а другий з'являється на певному етапі життя людини, яка його прозріває і тому може радикально змінити свій спосіб життя. Але може й не змінити...

6. Дух християнства – це дух святості любові, яка «важливіша і потрібніша, ніж папство в Римі, бо воно може існувати без любові, а любов — без папства» [33, с.68]. Стосовно України це вкрай актуально: різні гілки православ'я виходять у своїх відносинах не зі святості любові як суті християнства, а з вимог канонічного права, яке фактично заперечує її, оголошуючи канонічність однієї церкви і неканонічність інших, ставлячи умовою об'єднання покаяння однієї церкви перед іншою. Хоча остання, виходячи з духу християнської любові, мала б вибачити «гріх» іншій і покаятись перед нею за лукаву спокусу канонічності. Але ж у такому разі ієрархи зобов'язані стати звичайними віруючими прихожанами, чого вони навіть не можуть собі уявити.

7. Кожна людина має право на особисте спілкування зі святим Духом Святого Письма, а не через посередництво якогось коментатора, хто б не був його автором. Для цього вкрай необхідно здійснити реформу системи освіти, особливо ж університетської. «Разом із творами Цицерона й Аристотеля викладання в університетах має включати латинську, давньогрецьку і давньоєврейську мови, математичні дисципліни, історію. Реформу освіти я покладаю на знавців, але вона відбудеться і сама собою, якщо серйозно прагнути до змін. ...Тому я вважаю, що ніяке – ні папське, ні імператорське – починання не може здійснитись інакше, як засобами ґрунтовно перетворених університетів, і, навпаки, ніяка диявольська спокуслива витівка не може здійснитись інакше, як засобами нереформованих університетів» [34; с.69, 70].

Реалії сучасного реформування вищої і середньої освіти в Україні вимагають того, щоб звернути увагу на думки Лютера. Головні з них: а) університети мають творити інтелектуальну еліту нації за ознаками її гуманістичної духовності; б) духовність іде від творів Цицерона й Аристотеля, тобто від філософії і давніх мов; в) реформу мають здійснювати тільки обізнані професіонали, а не чиновники, від пропозицій яких лише зло і дияволізм; г) правова реформа залежить не від

канонічного права, гіршого від світського, цивільного, а від просякнутості людської свідомості Святим Письмом, яким слід вважати все гуманістично просякнуте мистецтво, яке послуговується словом чи його мелодійно-музикальним звучанням, і, ясна річ, природничо-наукова література.

До речі, Г. Сковорода вважав не лише Біблію Святим Письмом, але й філософські, наукові, літературно-художні твори. Тому на постійні запрошення увійти в лоно Церкви відповідав відмовою, зайнявшись просвітницькою діяльністю, завдячуючи якій суттєво вплинув на формування самоідентичності українського народу.

І це закономірно, адже духовність іде від знання мов, які розкривають дух народів і дух історії. Звичайно, зараз ХХІ ст. і суспільство вирішує набагато складніші проблеми. Але від цього сутність людини, від якої залежить вирішення, не змінюється. Навпаки, її людяність має бути набагато більш глибинною в почутті відповідальності за прийняті рішення, ніж це було за часів Лютера. А її формує дух історії, дух невинно й завчасно померлих від невігластва керманичів, що, будучи сліпими, своїми діями робили зрячих щирою вірою в мудрість розуму сліпими, виставляли себе провідниками, що, виявляється, не мали уяви про провідну силу пізнавального розуму.

Нині потрібно виходити з того, що Святе Письмо – це не лише Біблія, а всі науки про світоустрій. Послуговуючись мовою, вони є прикладною філологією, і саме це повинні і просто зобов'язані знати насамперед засновники вищих шкіл, реформатори системи освіти. Тоді освіта буде освітлювати душі не тільки світлом знань, а й духом святості людського буття. Адже не лише поезія повинна «чувства добрые лирой пробуждать» (О. Пушкін), а й система мовлення загалом. Мовлення і мова святі, а отже, релігійні тоді, коли народжують людину, не несучи у своїй духовності людиновбивчих слів.

Лютеру, як зазначалось, вдалася Реформація. Адже він створив засади німецького духу як духу автономного і самобутнього, духу звияжного і героїчного, творчого, духу, який несло Святе Письмо рідною йому мовою. Але це ознаки духу кожного народу, кожної мови, яка, власне, творить народ. У посланні «До радників усіх міст землі німецької. Про те, що їм належить засновувати і підтримувати християнські школи» він продовжує лінію свого реформування засобами розбудови нових шкіл, які були б світськими, але в яких релігійний дух не деформувався б церквою та її приписами. Адже дух християнства – це дух, який закликає вустами свого вчителя – Христа-Спасителя – спастись від зневіри у свої власні творчо-продуктивні сили.

Нове суспільство – це нові люди в управлінні ним; це люди, свідомість яких боголюбива або ж, як ми вважаємо, філологічно багата. Лютер обґрунтовував необхідність отримання освіти в нових типах шкіл і університетів не лише на

основі німецької мови, якої в них ще не було і яку потрібно було відроджувати і впроваджувати в систему освіти (вперше лекція німецькою мовою в одному з університетів Німеччини була виголошена лише у 1721 році!) вивчення давніх мов: давньоєврейської, якою написано Старий Заповіт, давньогрецької, якою написані Євангелії, Новий Заповіт, і латинської, яка була мовою освіти впродовж тисячоліття і якою були написані філософські, богословські, мистецькі твори. Одномовність – це бажання диявола, і той, хто її відстоює, є його провідником. Тому Лютер і переконує радників, що економити на вивченні мов не можна: це не добавить духовності, а тільки знизить її рівень, який і без того є дуже низьким.

Ще раз наголосимо: Дух Божий як Дух Святий (якщо позбавитись містики, до якої звична міфологічна свідомість простолюдина, підсилена таємничими обрядами й сюжетами монотеїзму) є дух Мови і дух Мовлення. Тому духовне відродження народу (-ів) слід пов'язувати не стільки з відродженням церков, які не дають всіх можливостей своїм прихожанам (не завжди вірним і віруючим) вдосконалюватись у розумі, скільки з розумінням благодатної сили і духу мови, здатної просвітлити душу народу, подвигнути її на героїчні діяння, що народжують у людині волю, відкривають власними мовно-пізнавальними зусиллями інший світ, який, попри свою неприхильність, усе ж стає для неї світом і світлом Царства Небесного, явленим тут і тепер, а не у загробному житті, як обіцяє церква, і вірити в яке, бачачи тлінність мертвих тіл, абсурдно. Віра духовна, якщо надихає на богопізнання як водночас людинопізнання, а не на предметне існування чогось надзвичайного.

Святе Письмо святе тому, що сама віра в нього свята і благодатна, адже здоровий глузд повсякдення формує предметно-речову визначеність мови і мовленого слова, отже, віру в предметну реальність, значно потужнішу, ніж віра в метафізику слова, оскільки його фізика – звук – постійно втікає від тіла людини, а зберегти його в пам'яті як дієслово і дію слова – вже вольова віра. Перебування в текстах, у лексиці мови відкриває й формує в ній відчуття вічності, адже споживання мови не знищує текст, але відчутно наповнює душу.

Цілком імовірно, що міркування Лютера були аналогічними. Він пише: «Нехай дозволено буде мені сказати, що без вивчення мов ми не зможемо зберегти Євангеліє. Мови – це піхви, в яких зберігається меч. Вони – скринька, в якій переноситься цей скарб. Вони – посудина, що містить цей напій. Вони – сховище, де лежить ця їжа. Не випадково у самому Євангелії вони порівнюються з кошиками, в яких зберігається хліб, риба й інші припаси. Так, якщо ми недогледимо і занедбаємо вивчення мов, то не тільки втратимо Євангеліє, а й врешті прийдемо до того, що не зможемо правильно говорити й писати ні латиною, ні німецькою. І нехай тут послужить нам свідченням і застереженням злочасний, гіркий досвід вищих шкіл і монастирів, у яких не тільки забули Євангеліє, а й

настільки понівечили латинську й німецьку мови, що нещасні люди ледь не перетворились у тварин. Вони не можуть безпомилково спілкуватись і писати ані німецькою мовою, ані латиною і, крім того, майже зовсім втратили природний розум» [33, с. 165].

Якщо любити текст і уважно його читати й перечитувати, то всі мови без виключення є скриньками, в яких зберігається меч – дух Благих вістей, дух Євангелія. Йдеться, звичайно, про Євангеліє Нового Заповіту, про самий Новий Заповіт, про вчення Христа. Це зовсім не означає, що мова сама по собі не є святим і священним духом, святилищем людської і народної душі (інакше вона не змогла б адекватно відтворити її різнобічні порухи і схильності, в тому числі благодатні). Долучення народних мов до Святого Письма, до вчення Христа облагороджує їх, оскільки в ньому викладені загальнолюдські норми поведінки, на тлі яких спокуслива мудрість книжників і фарисеїв видається зрадливою і лукавою у своїй некритичній самозакоханості.

Лютер не мав сумнівів у тому, що духовний занепад німецького народу безпосередньо зумовлений незнанням давніх мов, отже, відокремленістю та ізоляцією від Святого Письма. СРСР розвалився через нехтування мовами понад двохсот народів, які його населяли. Одномовність і злиття націй зробили диявольську справу – оформили так званий радянський народ, хоча фактично – російськомовне населення, яке, як відомо, не є суб'єктом культури, а лише суб'єктом матеріального споживання. Йдеться про населення, а не про російськомовність. Це суттєво, адже влада переважно опікується людьми як населенням, яке потрібно нагодувати, дати роботу, житло, одяг і т. п. І мало опікується людьми як народом, потреби якого духовні, пізнавальні, такі, що розвивають їх творчий потенціал, виконують їх творчо-продуктивне, а не споживацьке, покликання.

Хороша освіта й хороше виховання – запорука того, що освічені вихованці будуть одухотворювати як світське життя, так і церковні установи, які від самоназви, що вони начебто духовно-релігійні заклади, автоматично не стають носіями благодаті Святого Духа, не є святилищами для суспільства й народу, окремої людини. «Саме тому у нас повинні бути наставники, здатні донести до людей Слово Боже, дати їм Причастя і духовну втіху. Але де ми візьмемо таких наставників, якщо старі школи закриваються, а нові, християнські, не створюються? І хоча старі школи ще зовсім не зникли, вони не можуть підготувати нікого, крім пропащих носіїв шкоди, грішників» [33, с.173]. Потрібно також створювати розгалужену мережу бібліотек, де б зберігались святі книги, а людям, які їх збиратимуть і зберігатимуть, слід гарантувати найвищий статус у соціальній структурі суспільства.

Книг не повинно бути багато, але всі вони мають бути якісними за змістом. „Я хочу, щоб до цього підходили розбірливо, бо немає потреби збирати коментарі всіх юристів, сентенції всіх теологів, нарікання і ремствування всіх філософів і проповіді всіх монахів. Що стосується мене, то я б повністю вичистив цей гній і потурбувався про поповнення своєї бібліотеки справжніми книгами, ...серед яких Святе Письмо латинською, давньогрецькою, давньоєврейською, німецькою, а по можливості й іншими мовами. ... Потім — книги, які допомагають при вивченні мов, тобто твори поетів і ораторів. При цьому немає значення, хто автори: язичники чи християни, греки чи римляни. Адже ці книги потрібні для вивчення граматики» [33, с.176].

Тут чітко можна бачити вплив на Лютера думки Сенеки про те, що не слід читати всіх підряд, але Платона, Аристотеля, Епікура – обов’язково.

Ми постійно наголошуємо, що Святий Дух, або Дух Божий – це дух історії різних народів, історичний дух людства, яке, відійшовши в минуле, нагадує про себе живим сучасникам духом і законом об’єктивного розуму. Релігія, але як модус філософії (!!), якраз і освячує цей розум, пропонуючи сучасникам діяти розумно, щоб мати життя вічне, а не розчарування в ньому. Діяти розумно означає записувати події сучасного, адже записане зберігає пам’ять про нього, дає можливість нащадкам взяти урок пам’яті, згадати пращурів як сучасників, пожертвувати заради них своїм часом, вивчаючи їх духовну спадщину. Якщо вона, звичайно, існує в літописах і книгах, усних легендах і переказах, а не зникає в могилі. Лютер зазначає, що «перевагу слід надавати хронікам та історіям, написаним усіма мовами, оскільки вони найбільшою мірою корисні для того, щоб пізнати розвиток світу і способи управління ним... Як багато повчальних історій і висловів, що стосуються минулого і сучасного німецьких земель і про які ми майже нічого не знаємо, варто було б обнародувати! Але складність полягає у тому, що не знаходиться нікого, хто б описав все це, або ж (якщо це вже описано) у тому, що ніхто не зберігає таких книг. ...Греки ж і римляни, а також євреї настільки детально і старанно описали своє життя, що навіть якщо у них якась жінка або дитина зробили або сказали щось особливе, то про це зобов’язаний читати і знати увесь світ, у той час як ми, німці, продовжуємо і хочемо завжди залишатись німцями» [33, с.176].

Отже, сутність релігії полягає в усвідомленні людьми святості історії людства загалом, історії кожного народу зокрема. Дух історії зберігається засобами мови, писемного слова. Давні євреї записували історію власного життя, і ця історія стала Святим Письмом для всіх народів. Якщо цього не розуміти, можна говорити диявольські речі на зразок жидо-масонської змови проти народів світу і проводити антисемітську політику; якщо розуміти в такому контексті, то слід подякувати всім народам за те, що серед них були святі люди, які зберегли для історії писемну

пам'ять про них, увічнили їх дух і, розуміючи це, зробили для себе святим обов'язком вчитись у історії і писати для історії, вивчати історію власного народу і побачити, що мова і є народ.

У наш час вражаючим прикладом реформованих закладів освіти є досвід коледжу Святого Іоанна, розташованого у штаті Нью-Мексіко Сполучених Штатів Америки. Тут «кожен вивчає мови (давньогрецьку і французьку), математику і числення, кожен читає Ейнштейна, Фукідіда, Ньютона, Юма і Спінозу, однак у цій незмінній структурі є можливість знайти те, в чому можна себе проявити якнайкраще. Немає такого, що ти йдеш на математику, а тоді не можеш прив'язати її до того, що вивчив, наприклад, на філософії. Все взаємопов'язано. Це справді чудово» [21, с.14], – так оцінюють своє навчання колежани.

І далі. «Професорів називають наставниками. Усі заняття – це дискусія. Частина програми спрямована на те, щоб навчити нас вчитися. Не зубрити, а бути активним учасником. Для чого потрібні іспити або контрольні, якщо предмет тобі цікавий? Важливий момент: у нас немає лекцій. Всі групи маленькі, і ти мусиш бути частиною дискусії. Наші наставники звертаються до нас так само, як ми до них. Ми ходимо разом обідати» [21, №214-215, 2014].

Це і є той зразок, розвиваючи який, можна досить швидкими темпами створити інтелектуальну еліту та сформувати священно-благочинне ставлення до неї з боку народу, суспільства, людства загалом. Цього нині не робиться, хоча майже все людство користується їх здобутками. Так, більшість користувачів гаджетів не знає про їх винахідників. І це прикро, адже це святі люди з точки зору їх звичайної розумно-вольової щоденної діяльності. Можливо, що вони й не потребують поклоніння, але відповідні почуття до них у людей потрібно виховувати.

Чудові поетичні рядки про харизматичних лідерів, що є виразниками народу, маємо у П.Г. Тичини. А саме: «Я є народ, якого правди сила, Ніким звойована ще не була!». Я – це сам поет, творець (поезія в перекладі з грецької означає творчість), в якому найбільшою мірою адекватності втілена сутність народу, яку сам він у своїй значній частині не усвідомлює так, як це властиво поету, філософу, письменнику.

І це не приниження народу, а об'єктивна правда, сила правди. Адже народу властиві, згідно Е. Сміта, ознаки, про які весь народ не знає, оскільки не є дослідником власної суспільно-духовної суті. Ці ознаки такі: *спільна* групова назва; легенда про *спільного* героя в статусі Батька народу; *спільна* історія; почуття *спільної* солідарності; почуття *рідного* краю; атрибутивні риси *спільної* культури [див.51, с.30]. Ось це *спільне* як рідне якраз і формує соціально-духовне тіло, яке має назву народ. Освячення цих споріднених спільних властивостей і набуває статусу Церкви як тіла Божого, як тіла Розуму, що є власністю народу. Хто

свідомий такого статусу, такої форми власності як її носій, той і є носієм святості, щоденно перебуваючи в стані свята. Від такої категорії людей в кожному народі як від невичерпного джерела випромінюється святість.

Священики, взявши на себе місію провідників народу, мають відповідати такому її розумінню. Через них має проходити і проходить, якщо їм властиве щире усвідомлення змісту розуму, волі й любові Бога, сила правди Буття, Божої правди, її енергія. В перекладі з грецької енергія – це діяльність. Ось чому Г. Арендт вела мову про єдність мовлення та дії. Тільки дієве мовлення випромінює святість. І тут не важливо, хто є його суб'єктом – чи це священник, чи поет, чи мислитель, вчений, звичайна людина, щира у своїй життєвій правді.

Різні народи, як і різні люди, перебувають на різному рівні розуміння святості життя. Тому досить складно утвердити загальнонародний і загальнолюдський стан святості. Але працю в даному напрямку не можна припиняти. Оскільки існують світові релігії, то саме на них, на її церковних служителях лежить відповідальна місія знаходити засоби освячення людського життя в його ціннісних вимірах. Можна йти шляхом утвердження святкових днів, навіть тижнів, місяців, але пробуджувати потрібно свідомість людей.

Варто також відзначити, що наше дослідження намагається йти в річищі релігійно-філософського способу мислення. Тобто, потрібно не лише вдосконалювати свої знання, але й отримувати їх, як радив Бонавентура, з почуттям священства, з щирим благоговінням, з постійним наміром мати все-таки «чисту» совість. Тому повернемось до думки Л. Фейєрбаха про співвідношення знання і совісті. Отже: «Знание (Wissen)– это просто свет освещающий; совесть же (Gewissen)– это жгучий, конденсированный свет; это злое, чувствительное знание, ограниченное сознанием моего злодейства, сознанием, которое я охотно бы уничтожил, но которое невозможно уничтожить. Ограничение – это сужение, сжатие. Совесть, именно нечистая совесть, – это стесненное, насильственно сдержанное, сжатое знание» [57, с.631].

Звичайно, що людина не схильна вважати свою совість нечистою. Проте у неї є потужна схильність вимагати від інших людей чинити згідно з вимог власної, отже, «чистої» совісті. Л. Фейєрбах тому й розрізняв різні прояви совісті як критерію «чистоти» знань. «Нужно различать совесть, предшествующую действию, совесть, сопровождающую его, и совесть, следующую за ним. Но ...только последняя заслуживает этого имени. Ибо перед действием и во время его человек видит только свой интерес, только удовлетворение своей страсти, своего вожделения, но только после совершения действия он приходит к обдумыванию, к познанию и нравственной критике. ...Если бы предшествующая действию и следующая за ним совесть были одной и той же, как счастлив был бы род человеческий, от скольких ужасных действий был бы пощажен он» [57, с.631-632].

Відносно визначення «чистої» совісті, думка мислителя така. «Коротко говоря, чистая совесть есть не что иное, как радость по поводу радости, причиненной другому человеку; нечистая совесть есть не что иное, как страдание и боль по поводу боли, причиненной другому человеку по недоразумению, по оплошности или в силу страсти» [57, с.634].

У XIX ст., очевидно, були сподівання на те, що можна суто світськими засобами утвердити розумно-вольові засади облаштування суспільного життя. Звідси критика церковно-теологічних вчень з боку цілої низки видатних філософів. Ось чому Л. Фейєрбах не сприймав філософію релігії, намагаючись перетворити філософію майбутнього в релігійну філософію як релігію любові на основі єдності природознавчих наук і мистецтва, на основі формування шляхетних засад чуттєвості. Релігійно-церковне розуміння блаженства він замінив на вчення про щастя. У праці «Евдемонізм» читаємо: «Но стремление к счастью, освобожденное от господства теологии и выставленное на свет природы, видит в совести только другое слово для обозначения души, сердца, чувства к другим, сочувствия, сострадания, человечности, гуманности» [57, с.634].

Історія після XIX ст. показала, що утвердити між людьми й народами совісні відносини навряд чи можливо. Тому ми й наголошуємо на прагненні поєднання в наукових дослідженнях філософських зусиль з релігійними, в тому числі з релігійно-церковними, апелюючи до почуття святості у всіх зацікавлених сторін.

В даному випадку в нагоді будуть романтичні думки «чистого» логіка Гегеля. «До тех пор, пока мы не придадим идеям эстетический, то есть мифологический, характер, народ не проявит к ним интереса, с другой стороны, пока мифология не станет разумной, философ будет ее стыдиться. Пора, наконец, чтобы и просвещенный и непросвещенный протянули друг другу руку; пора мифологии стать философской, народу разумным, философии мифологической, дабы философы проникли в сферу чувственности. Тогда воцарится вечное единство между ними. Не будет презрительных взглядов, слепого содрогания народа при виде мудрецов и священнослужителей. Только тогда станет возможным равное развитие всех сил как единичного, так и всех индивидов. Ни одна способность не будет подавляться. Воцарится всеобщая свобода и равенство духа! Высший дух, посланец неба, создаст среди нас эту новую религию, которая станет последним, самым великим деянием человечества» [15, т.1; с.213].

Думки справді романтичні, але, водночас, правдиві. Вони визначають напрям дослідницьких пошуків. Як і відповідають на питання, поставлене в назві даного розділу. Для цього потрібно, як відзначав видатний батько Церкви релігійний філософ Августин Святий виходити з того, що час має три виміри. А саме: нинішнє минулого – пам'ять, нинішнє теперішнього – безпосереднє живе споглядання, нинішнє майбутнього – надія, сподівання. Отже, кожна людина, якщо бажає жити у

вимірах вічності, має одночасно проживати минуле й майбутнє, тобто не просто знати минуле, а намагатись втілювати його в дію не лише практикою мовлення, але й дією, адже щасливе благодатне життя утверджується не мовленим словом про надію, а тим, що людина покладається на дію, на події. Причому, вона має усвідомлювати, що спосіб дій відомий із досвіду минулого, яке не завжди мало необхідні умови для здійснення своїх надій, мрій.

Про це чудово писав і молодий К. Маркс, стверджуючи, що сучасники повинні не стільки критикувати минуле, скільки брати уроки в нього і реалізувати думки минулого, які в їх добу не завжди могли здійснитись. Аналогічно Гегель зі своїм відомим положенням про те, що людство, знаючи історію, не бере, на жаль, уроки в історії. А тому прогрес, особливо у сфері духовності, моральності, відбувається досить повільно. Тому наші сподівання на утвердження норм морально-етичної та етико-правової свідомості.

На завершення коротко наведемо головні висновки з думок видатних німецьких мислителів.

1. 1. Знання має бути совісним, таким, коли той, хто ним (і нею – совістю) володіє, перебуває в ситуації, коли знання, у свою чергу, володіє ним, спонукаючи до єдності дії та мовлення в особистому житті.

2. Слід постійно перебувати в стані «стисненої» самокритичним душевним і духовним станом свідомості, адже бути носієм «чистої» совісті для людини практично неможливо і не можливо. Не випадково Нобелівський лауреат А. Швейцер стверджував, що «чиста совість є винаходом диявола» [68, с.315].

3. Слід намагатись будь-яку актуальну дію починати з «чистою», тобто – науково, а не на власну суб'єктивну думку, визначеною совістю, яка випереджає її. Цього, власне, вимагає не лише релігія як інтроспективна свідомість, яку ми й визначаємо як святість зв'язку людини з минулим, яке йде попереду людського буття і яке дає людині досвід того, як не треба діяти. На цьому взагалі побудована система освіти, принципи якої «подаровані» сучасникам завдяки філософії як практиці «мислення про мислення», яку невтомно здійснювали видатні мислителі, – нам світять знання наших попередників, з яких тільки й потрібно брати уроки, адже тільки від них, а не з майбутнього, людство отримує неоціненні вісті.

4. Критерієм подолання «нечистої» совісті є щасливий і радісний душевний і духовний стан від того, що передані знання чи певний вчинок піднесли людину над собою звичайною і звичною, буденною, як і кожного, хто перебуває в соціально-духовному зв'язку з їх транслятором, стаючи також ретранслятором, але не чужого, а свого власного стану.

5. Започатковувати свій просвітницько-виховний і водночас навчально-виправний вплив на будь-кого потрібно зі стану співчуття. Проте не стільки до нього, адже невідомо, чи він потребує такого впливу, а з власного, визначеного як

стан співу чуттів, з переконаності в тому, що його (співу) та її (мелодії) зміст і сутність гармонійно налаштовані на поклик «Буття суцього». Чому саме стан співу? – Тому що він характеризує цілісність індивідуального буття людини, наповненого родовим суспільним і народним досвідом. Платон якраз і визначав дикими народами ті, в кого не був розвинений хоровий спів. Народи, в яких він був відсутній від часу їх появи, запозичують його у інших народів, привласнюють їх сутність. Проте своєю суспільною історією видають себе своєю агресивністю, войовничістю, неправдивістю історії і т. п.

6. Оскільки ми намагаємось довести релігійно-філософський сенс проблеми святості, її субстанціональної жіночності, дослідницькі пошуки в цьому напрямку потрібно якомога більшою мірою розробляти в єдності всіх світоглядних складових. Міфологічний тип світогляду розкриває правду людської фантазії; релігійний – правду душевних переживань; філософський – правду історичного духу народів, людства загалом.

Йдучи таким шляхом, людство може, врешті-решт, утвердити Царство Боже як Царство Розуму на Землі. Це і буде вселенське Свято.

Глава 13. Жіночий статус християнської релігії попри реальний стан жінки в ній

Історія переконливо свідчить, що жінка в її ході була приниженою істотою. І це всупереч тому, що вона у християнстві є Божою Матір'ю. Ми в дослідженні спробуємо, з одного боку, обґрунтувати, що ми вже значною мірою реалізували, жіночий стан релігії як такого типу світогляду, який зумовлює інтроспективну мотивацію поведінки; з другого боку, властива саме жінці інтроспекція, розвинена чуттєвість не знайшла підтримки в практиці суспільного життя тією мірою, на яку вона покликана природою.

Інтроспекція – це внутрішній погляд, це самовідчування, метою якого є переживання зовнішнього як втіленого в людину.

Чому саме в жінці само-переживання, самовідчування більш проявлене й розвинене, ніж у чоловіків?

Це проблема, що потребує вирішення, оскільки таких чинників може бути багато і всі вони потребують певної ієрархії у своєму впливові на поведінку людини загалом, жінки зокрема. Очевидно, що в пошукові причин нам допоможуть різноманітні визначення релігії.

Але спочатку спробуємо навести субстанціонально та світоглядно визначені відмінності між чоловіками та жінками. З природної точки зору чоловік значно більшою мірою, ніж жінка, покликаний забезпечувати належні умови життя тій соціальній цілісності, яка формує людину загалом. Це – родина, сім'я. Спосіб забезпечення, як не прикро, зумовлений дією закону про боротьбу за існування, не

обмежену для людини якимись суспільно виробленими табу. На цьому ґрунті свої висновки сучасна філософська антропологія з її визначенням людини як розумного безумця. Ми вважаємо, що це дещо більшою мірою властиво чоловічій статі. Можлива причина – однопівкульність діяльності головного мозку на тлі двопівкульності жінок та специфіка суспільного розподілу праці.

Для природних істот – боротьба за існування є проявом закону природи з властивими йому обмеженнями. Щодо людського роду обмеження має виробити саме людство. Причому, проявляти їх у дії складно якраз чоловічій статі. Звідси нав'язування самою громадською думкою, в тому числі її жіночою частиною, думки про чоловіка-воїна. Жінка, народжуючи дітей, проживає з ними увесь період їх внутрішнього життя, тому її прихильність до дитини стає чимось таким, від чого вона не здатна за природою речей абстрагуватись. Народжуючи дитину у зовнішній від свого тіла світ, вона не позбувається страху перед можливими стражданнями та смертю, оскільки «тіло» суспільства не визначене чимось фізичним як захисним. Можливо, що саме страх, який породив віру в богів, перед невизначеністю буття дитини, а всі діти народжені жінками, в суспільному просторі став засадничою основою, на ґрунті якої сформувалась релігія як інтроспективне переживання, з одного боку, самоцінності життя, з другого, його тимчасовості як під впливом природних чинників, так і ще більшою мірою суспільних. Тому й жінка також підтримує уяву про чоловіка як захисника-воїна. Бажано, правда, щоб це не стосувалось небезпек для життя її власним дітям.

Отже, якщо релігія – це святість зв'язку людини, починаючи від часу її зародження, з власним життям, а не лише життям народу, людства, то цілком логічно, що феномен святості зростає як релігійна складова світоглядно вмотивованої свідомості насамперед у жінок.

Постає інше питання. А саме: «Чому релігійна ідеологія як певне вчення розробляється чоловіками?».

Варіантів відповідей також може бути вдосталь. Спробуємо знайти засадничий, субстанціонально визначений.

Крім загальновідомих причин суспільного характеру, які спричинили до того, що абстрактно-понятійне мислення стало надбанням чоловіків, є також природно-біологічні фактори. Головним, очевидно, все ж таки, як ми щойно зазначили, слід вважати двопівкульність у жінок та однопівкульність чоловіків. Внаслідок цього жінка виявляється більш допитливою через те, що кількість зацікавлених запитань у неї переважає над бажання шукати об'єктивні за змістом відповіді, які, до того ж, вимагають абстрагування від її чуттєво-дотичної за своєю сутністю природи. Це спостереження за відмінностями знайшло своє адекватне відображення в тому, що змії спокусив саме жінку і вона поставила запитання, але шукати відповідей доручила чоловікові. Приємним для неї виявилась практика постановки запитань,

аніж практика пошуку відповідей на них. Ці відмінності органічно, як тепер виявили вчені з проблем мозку, органічно лягли на специфіку нейро-динамічної мисленнєвої діяльності людини.

Варто також відзначити, що у стадних тварин як передвісників людини зовнішня агресія більш властива особинам чоловічої статі як у відносинах всередині стада, так і по відношенню до чужаків. Жіноча агресія проявляється як відносно чоловічих особин, так і відносно їх агресії відносно її власних дітей. Адже відчуття материнства їм властиве органічно, чого не можна сказати по відношенню до їх «батьків».

Оскільки в суспільному плані розумово-пізнавальна діяльність органічно перейшла в управлінську, жінка попала в залежність від чоловіка також і в даному вимірі людського буття. А релігія – це також і залежність від якихось зовнішніх чинників, яка проникає і в тіло, стаючи від цього не просто тілесним, але й душевним. Що не може сприйматись як справедливий розподіл видів діяльності, адже пізнання започатковують якраз запитання.

Ми не будемо далі заглиблюватись у пошук природних і суспільно визначених відмінностей між єдністю протилежностей чоловічого й жіночого в людині. Перейдемо до існуючих визначень релігії, даних чоловічою частиною. Припускаємо, що вони підтвердять наші попередні аргументи відносно жіночності релігійної свідомості в субстанціональному сенсі.

Почнемо з класиків марксистської філософської думки, адже значна частина співвітчизників ще й досі перебуває під їх впливом. До того ж, не слід вважати, що наведені ними визначення не мають об'єктивного підґрунтя. Не їх провина в тому, що тисячолітні тенденції розвитку суспільства під економічним кутом зору невігласи намагались втілити за декілька п'ятирічок.

К. Маркс вважав, що релігія – це самосвідомість і самопочуття людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила [34, с.414]. Ф. Енгельс визначав її як фантастичне відображення впливу на людину зовнішніх природних і суспільних чинників, які набувають для неї статусу надприродних, містичних.

Обидва визначення, по-перше, визначають релігію як певний стан самосвідомості, по-друге, стан залежності від умов, які для неї невідомі, тому вона залежна від них, по-третє, це стан єдності зовнішнього і внутрішнього, тобто – душевний, чуттєвий, багато в чому супроводжуваний стражданнями і молитовними зітханнями про милосердя.

На користь такого розуміння також інші уточнення К. Маркса. Йдеться про те, що релігія – серце безсердечного світу; дух бездушних порядків; ілюзорне сонце, що обертається навколо людини доти, доки вона сама не почне обертатись навколо себе самої. Врешті, «релігія – опіум народу» [34, с.415]. Недолік тут, на нашу думку, в тому, що марксизм, а точніше – радянські його апологети, всі ці явища

пояснював виключно суспільними чинниками. Хоча у визначенні, що «релігія – опіум народу», а не «для народу», акцент робиться на тому, що це сама людина, яка не йде шляхом самопізнання, шляхом формування в собі розумної волі, попадає в залежність від власного невігластва. Тому заключне позитивне, оскільки передбачає створення об'єктивної теорії відносно сутності людини, визначення таке: «Критика релігії полягає в тому, що людина – найвища істота для людини, завершується, отже, категоричним імперативом, який повеліває знищення всіх відносин, в яких людина постає приниженою, пригнобленою, безпомічною, зневаженою істотою» [34, с.422].

Патерналізм, який утвердився в СРСР, жодним чином не був атеїстичним, адже всіяко насаджувалась ідеологема про те, що «партія – ум, честь і совість нашої епохи», та про те, що, як говорив з трибуни XXV з'їзду КПРС Л.І. Брежнєв, «радянський народ має бути впевнений, що там, де партія, там успіх, там перемога». Виявилось, що там поразка, оскільки, за тим же К. Марксом, найбільше приниження людини – це заборона на її право автономно-самодіяльного мислення і способу життєдіяльності.

Підходи до сутності релігії як феномена *святості* також не можна об'єктивно оцінити без доробку видатних німецьких мислителів І. Канта, Г. Гегеля, Л. Фейербаха, Ф. Шлейєрмахера. Тим паче, що вони значно більшою мірою об'єктивні у своєму наближенні до специфічних суб'єктивних особливостей людини, ніж погляди мислителів, що у нас кваліфікувались як класичні. Тому варто подати розуміння ними засадничих підвалин релігії загалом, християнської зокрема під кутом зору виявлення її жіночності. Недолік марксового розуміння в тому, що він значно перебільшив роль суспільних умов в аналізі феномена релігії, людини. Тому не сприймав поглядів зазначених мислителів, не вбачаючи в їх вченнях безумовно позитивних і об'єктивних міркувань.

Попередньо зауважимо наступне.

Для чоловіків, очевидно, релігія є проявом залежності від природи; для жінок – від суспільних умов її буття та буття дітей, особливо синів. Зміст таїнств, особливо сповідь (жіночий рід), свідчить про жіночність християнства. Батько не може пробачити сину його провину перед законом: закон суворий, але він закон. Мати завжди пробачить. Звідти й загальний напрямок християнської літургії – вона фактично оплакує тяжку долю людей, що стали подвижниками віри, та молить Бога про прощення гріхів людських, дякуючи йому за постійний прояв милосердя, бо не знають, що творять. Фактично сам Бог у християнстві має жіночу натуру. На відміну від Бога-Батька, Ієгови, що є втіленням чистого від пощади розуму. Він дав людям настанови і вони зобов'язані дякувати йому за них і беззаперечно виконувати. І це робить іудаїзм чоловічою релігією, сильною розумно-вольовим способом життєдіяльності віруючих і водночас розумних іудеїв.

Головна причина: Тора фактично освячує систему правових, а не моральних, відносин між людьми. Їх невиконання карається, а виконання заохочується. Е. Фромм стверджував, що капіталізм породив чоловічу релігію, позбавлену так необхідного людині милосердя. Але треба пам'ятати, що його теоретики якраз іудеї. Маркс зазначав, що звільнення євреїв від принижень, які їм влаштували за розп'яття Христа, передбачає звільнення суспільства від єврейства, тобто від суто економіко-правової детермінації відносин між людьми, від торгашества: «*Суспільна емансипація єврея є емансипація суспільства від єврейства*» [35, с.413]. Фейербах як філософ-гуманіст, що пропонував філософію любові як заміну богословському варіанту християнства, також відзначав, що мораль багато обіцяє, але мало що здатна виконати, тому потрібно довірити свою долю праву, яке мало обіцяє, але здатне виконати свої обіцянки [57, с.620].

І. Кант. Виходив із того, що релігія ґрунтується на апіорному привласненні собі статусу *святості*. Він визнавав такий підхід, але вважав, що це не позбавляє її від критики з позицій як теоретичного, так і практичного розуму. Іншими словами, з філософських позицій. Така критика не подобається її апологетам, проте за її відсутності це викликає підозру і сумніви у праві релігії на «щиру повагу, яку розум надає тільки тому, що може встояти перед його вільним і відкритим випробуванням» [3, с.100]. Тут можна провести паралель із тим, що жінка також не виносить критики на свою адресу. Більше того, склалась традиція, згідно якої їй не можна заперечувати, давати якісь об'єктивно-наукові оцінки, вступати в дискусії. Інакше стаєш таким, як самі жінки, чого вони не сприймають. Чи це не свідчення повного догматизму конфесійних релігійних об'єднань, що переважно сперечаються поміж собою, але не сприймають критики на свою адресу? Особливо це характерно для так званих канонічних православних церков, у яких серед віруючих майже повне домінування жінок. Цим чинником суттєвою мірою, на наш погляд, зумовлена нездатність до сприйняття критики з боку розуму як чоловічого суб'єктного начала в сутності людини, в основі якої (йдеться про сутність) єдність жіночої та чоловічої протилежностей, єдності онтологічних начал *інь* та *ян*. Подібне нерозумне розуміння призвело до розколу в християнстві. І не лише. Від чого, як свідчить історія, страждає людство.

Ми використали поняття китайської філософії, зважаючи на, по-перше, своєрідну моду, властиву в останні десятиліття європейцям на східну філософію загалом, китайську зокрема; по-друге, відсутність у цих понять чіткого прояву суто зовнішніх ознак, які розділяють спільну та єдину сутність людини; по-третє, цілком очевидно, що переклад з інших мов дещо викривляє ті значення, які поняттям наділяє їх рідна мова. Отже, відсутність співставлення *інь* та *ян* із жіночим та чоловічим може «очистити» розум від впливу на нього суб'єктивності, джерелом яких є органи відчуття.

Тільки в разі єдності жіночого начала, яким є *святість* як аксіома, з чоловічим, який презентує чистий від суб'єктивності *розум*, можна сподіватись на вдосконалення *моральності, вдачі* (жіночий рід!), до якої закликають як філософія, так і релігія, загалом – релігійна філософія. Саме вона освячена на Сході – конфуціанство, даосизм, буддизм як філософські обґрунтування мудрості стали релігіями, позбавленими містичного походження.

Кант відзначає, що вдосконалення *вдачі* можливе в тому випадку, коли починають не з *одкровення* як містичного начала релігії, а з природи, з її об'єктивного тлумачення (основною людинознавчою науковою дисципліною вважав *фізикотелеологію*, яка й породжує *святість* людини і природи в їх єдності). «Справді, якщо почати з одкровення, то неможливо очікувати вдосконалення моральності від такої настанови як від результату, визначеного порядком природи. Хоча релігія, звичайно, може принести користь, що безпосередньо стосується майбутнього блаженства, проте найбільш природна й основна її користь – так спрямувати нашу вдачу, щоб ми були здатні виконати наше покликання в цьому світі. Але якщо ця користь має бути отримана тут, то мораль слід культивувати більше, ніж релігію» [27, див. с.467-486].

Це не означає, що Кант є критиком чи противником релігії. Він проти того, щоб зводити її сутність до емпірично достовірних практик, до культу, відірваного від розуміння її *святості* в моральному сенсі, в моральному законі як найвищому законі, дія якого здатна створити людину, що відповідає у своїй життєдіяльності високому еволюційному поклику Буття. Його думка в тому, що «моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к религии, т.е. к познанию всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, т.е. произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности, потому что высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли, следовательно, благодаря соответствию с этой волей» [26, с.463].

Практичний розум проявляється не в емпіричних діях людини, а в здатності людини знання чистого від емпіричного досвіду перетворити у спосіб *власної* діяльності *всупереч* вимогам безпосередньої житейської мудрості. Орієнтуючись на неї, людина ніколи не досягне моральної досконалості, як і розуміння того, що діяти потрібно на засадах чистого розуму як практиці самовдосконалення. «Ось чому і мораль, власне кажучи, є вчення не про те, як ми повинні *зробити* себе щасливими, а про те, як ми повинні стати *гідними* щастя. Тільки у випадку, коли до неї приєднується релігія, з'являється надія коли-небудь досягнути щастя тією

мірою, якою ми потурбувались про те, щоб не бути достойними його» [26, с.463-464].

На його переконання, тільки разом із релігією людина, йдучи шляхом пізнання найвищого блага, стає суб'єктом моральної дії, здатної мати **надію** на можливість бути щасливою. Практичний розум, таким чином, поєднує в собі моральний закон і дію, яка йому відповідає. Але це закон об'єктивний, а не певні приписи, до яких підштовхує життя без релігії, без *святості блага та блага святості*.

Звідси Кант виводить категоричний моральний імператив, згідно якого «в ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть *цель сама по себе*, т.е. никогда никем (даже богом) не может быть использован только как средство, не будучи при этом вместе с тем и целью, что, следовательно, само *человечество* в нашем лице должно быть для нас *святым*, так как человек есть *субъект морального закона*, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым. Ведь этот моральный закон основывается на автономии его воли как свободной воли, которая по своим общим законам необходимо должна также *согласоваться* с той волей, которой ей следует *подчиняться*» [26, с.465-466].

Ясна річ, що досягти такого рівня розуміння святості морального закону в його об'єктивній суті майже неможливо. Але його функція, як і функція природних фізичних законів – прагнути до освячення закону, бо тільки в такому випадку можливе гармонійне поєднання індивідуального й **загального**, людини й **загалу** як умови її життя. Якщо наявне таке розуміння, воно не сприймається як тиск загалу, суспільства. Це тиск інших осіб, що обрали емпіричний шлях та його мінливі закони, а фактично – беззаконня. Адже закон – це прояв незмінного, вічного, абсолютного. В цьому якраз і має полягати і фактично полягає суть **святості**.

Г. Гегель. Власне кажучи, попередні посилення на авторитет цього мислителя підтвердили наш висновок про *святість* закону як *незмінного, вічного, абсолютного начала* світобудови. Справді, те, з чого все починається, започатковується, і є носієм названих атрибутів. Воно є *святим*, отже, має бути *незмінно непорушним*. Звичайно, постає питання: «Що саме *постає*, або ж що *стоїть* на початку?». Адже світ – вічний і безкінечний, тобто, він не має початку. Початок мають його складові в процесі еволюційного ускладнення структур, причиною чого є властива *закону* енергія, здатна перетворити «безвидне й пусте» в щось оформлене.

Людина, будучи мікрокосмом, отримує цей *початок*, це *початок* як органічна істота, що водночас є істотою соціальною. Тому, згідно Гегеля, «хоч зародок і є в собі людиною, але він не є людиною для себе; для себе він такий лише як розвинений розум, який перетворив себе в те, що він є в собі» [16а, с.11]. Ми вище вже також наводили це положення, але не зайве його повторювати, оскільки досить

часто на практиці воно забувається навіть представниками церкви, не те що звичайними людьми. Маємо на увазі положення Євангелія від Іоанна про те, що *початок, начало* відноситься до процесу духовно-пізнавального і водночас само-пізнавального розвитку кожної окремої людини. Вона причетна до Бога як Слова і Логосу так само, як і Бог причетний до неї як Сила, Енергія Закону. Що чітко відображено у філософському есе, яким є Новий Заповіт попри властиву йому специфічну релігійну літературно-художню форму. Як і в перших трьох символах віри християнства. Бог-Батько народжує однорідного за єдиною сутністю Бога-Сина, спілкування між якими, в свою чергу, породжує Святий Дух, що якраз має саме такий статус завдяки *повному* між ними *порозумінню*. Тут немає місця проявам суб'єктивності, тим паче суб'єктивізму когось із цієї пари. На жаль, представники церкви, маючи статус *священиків* і навіть *первосвящеників*, не завжди спроможні дійти такого стану через властиву їм, як і будь-якій людині, суб'єктивність. Головне в тому, щоб мати мужність визнати це, а не намагатись нав'язати своє розуміння засобами примусу. В цьому також, очевидно, слід шукати причини безкінечних церковних розколів та брати приклад із в переважній більшості мирних філософських дискусій. Якщо ж вони не мирні, то це майже не впливає на народну свідомість.

Спадщина Гегеля дає приклад того, яким чином може відбутись і має відбуватись розуміння *святості*. А саме: через діалектику як вчення про розвиток людини в пізнавальному сенсі. Адже, як ми вже відзначали, «субъективное единство явлено не в природном материале, а в мысли; мысль есть способ его наличного бытия, его проявления» [13, т.2; с.86]. Для людини світ явлений в його істинній сутності не через матеріальні *форми* його буття, а через *формули*, які для філософії представлені *принципами, законами, поняттями й категоріями* пізнавального мислення. Щоб *зрозуміти* Розум буття, потрібно «уміти розуміти» (Монтень) тексти як втілені форми пізнавального мислення людини. А для цього, в свою чергу, на чому ми наголосили у визначенні суті феномена *святості*, що також впливає з філософської діалектики Гегеля, розвивати в собі *вольовий розум*. Ось чому він стверджував, що неосвічений розум намагається знайти його в тому, в чому його немає. А саме: в матерії, а не в духові писемного слова, яке у релігії набуло статусу Святого Письма.

Наголошуючи на єдності філософії та релігії як споріднених типах світогляду, ми можемо принести благо єдності людства, про яку воно завжди мріє. Так, майже немає пересічної масової людини, яка б не ставила перед собою питання про те, чому Бог один і єдиний, а людство, вірячи нібито в цю істину, розділене. Відповідь знаходимо у Гегеля. Він виходив із того, що недостатньо, як закликав І. Кант, не демонструвати народу публічні дискусії поміж філософами та демонструвати здатність до критики можливостей власного розуму. Потрібно виходити з аксіоми

про те, що «есть лишь *один* разум, поэтому и философия только *одна* и лишь *одной* быть может» [15, т.1; с.270]. Підкреслимо, що йдеться про філософію в її науковому статусі як науку логіки, а не про те, що має існувати лише його філософія.

Гегеля переважно критикують за те, що він нібито створив авторитарну концепцію філософії. В такому вигляді вона стала не зовсім, а то й зовсім несправедливо «філософією мізантропії». Ми так не думаємо. Святість філософії, як і релігії, в тому, що вони виходять із *первинності ідеї* для людини і, відтак, людства, змістом якої є розуміння високого покликання, заради якого еволюція природи її – людину – породила. Звичайно, в об'єктивному сенсі, а не тому, що якась істота поза Буттям свідомо ставила перед собою якісь цілі. Це складно усвідомити, адже, народжуючись як природно-біологічна істота, не так легко дійти до того, що справді «не хлібом єдиним живе людина, а й Словом Господнім», тобто розумом в тій його загальній потужності, яка певним чином, але максимально можливо втілена в кожній людській істоті. Тому істотним для кожного є пошук цієї ідеї, а не інстинктивний відгук на суто біологічні порухи.

Позиція Гегеля така: «Критика как объективная оценка вообще возможна потому, что есть только одна-единая истина разума, так же как и красота. Отсюда само собой следует, что критика имеет смысл только для тех, в ком наличествует идея единой философии, и равным образом она может касаться лишь тех произведений, в которых эту идею можно распознать как высказанную более или менее отчетливо. Дело критики совершенно не существует для тех людей и относительно тех произведений, которые лишены этой идеи. Именно отсутствие идеи приводит критику больше всего в замешательство: ведь если любая критика есть лишь подведение под идею, то там, где идеи нет, необходимо прекращается всякая критика, не будучи в состоянии обрести какое-либо иное непосредственное отношение, кроме отношения отбрасывания» [15, т.1; с.271].

Всі люди без виключення народжуються з вродженою ідеєю, якою є ідея життя, позбавленого будь-яких страждань. Проте лише філософською думкою вона осмислюється на рівні ідеї як єдності «дії та мовлення». Ось чому в емпіричному житті, яке формує буденну емпіричну свідомість, започатковуються суб'єктивні ідеї, які не корелюють з ідеєю світотворчості у вигляді непорушного закону, перед яким всі рівні, але для її досягнення потрібно стати на шлях пізнання. Звідси хибна практика підведення якоїсь суб'єктивної та випадкової сукупності свідчень певної людини, навіть освіченої, але враженої «гріхом самолюбства», під якусь ідею та критика інших ідей як нібито хибних. Не випадково, що на таку позицію Гегеля зі всіх боків навалились звинувачення. Не всі вони несправедливі. Але мало хто зважав на те, що почуття *святості ідеї життя як найвищої цінності*, про що писали Шопенгауер, Ніцше, К'єркегор («назад від системи»), неможливо

сформувані на основі емпіричного досвіду з його ідеями «серед вовків жити – по-вовчому вити», «не підмажеш – не поїдеш», «хочеш жити – умій крутитись» тощо. Причому життя, підпорядкованого розвитку того покликання, тієї *здібності*, які відкривається тільки на шляху *здатності* самопізнання **абсолютної ідеї** як **визначальній та єдиній ідеї єдиної філософії**. Лише в такому разі можливе для людини як суб'єктивної істоти об'єктивне пізнання.

Цю ідею чітко сформулював Епікур: «Приємне життя – розумне, моральне і справедливе». Тому стверджував, що жити серед подібних собі за цими вимірами те ж саме, що жити серед богів. Чи не в цьому *святий обов'язок* людини: йти не за вожаками стада, а туди, куди *зобов'язує* йти розум, занурений в тіло кожного (послідовник Епікура Сенека)? Чи не ця ідея взята на озброєння християнськими батьками церкви?

Звичайно, що саме така ідея визначає сутність християнства. Проте його служителям, як і будь-якому світському проповіднику, вчителю, наставнику і т. п., варто пам'ятати, що, як зазначав Гегель, «целое всегда наличествует; его трудно насиловать, трудно последовательно проводить через него свое особенное понятие. В то же время никак непозволительно лишь мимоходом, безо всякой взаимосвязи вводит целое просто потому, что оно уже наличествует» [15, т.1; с.275]. Потрібна кропітка робота, яка здійснюється вже декілька тисячоліть і яка, можливо, дасть свої плоди. Адже «по природе своей философия есть нечто эзотерическое, не для толпы сотворенное и к приготовлению для вкусов толпы не приспособленное: она потому и философия, что прямо противоположна рассудку, а тем более здравому человеческому смыслу, под которым понимается пространственная и временная ограниченность извечного рода, поколения людей; относительно здравого смысла мир философии в себе и для себя есть мир перевернутый» [15, т.1; с.279-280].

Це не означає, що філософія і філософ ставлять себе над людиною. В жодному разі. Навпаки. Своєю творчістю філософи ставлять перед людьми цілком реальний і здійснений ними масштаб їх духовного розвитку, але за умови не просто віри у свої можливості хоча б «з гірчичне зернятко», а розумово-пізнавальної праці «в поті чола *свого*», а не чийогось. Популяризація сутнісного як *святого*, до чого долучилась церква, на жаль, не сприяла утвердженню *святості* людських діянь. І не могла сприяти такою мірою, як це можливо в разі поєднання зусиль філософської та релігійної думки, врешті, формування релігійно-філософської еліти, але без зовнішньої обрядовості. Філософське знання, за Гегелем, не може бути популярним, як і популярне, поверхнєве неможливо, вірніше – не можна піднімати до рівня філософського, бо це шкодить виправленню природної вдачі людини. «Задача философии – постичь то, *что есть*, ибо то, *что есть*, есть разум» [16, с.55]. Проповідуючи, що Бог – це Розум, що Бог – це Любов, церква й теологія фактично проповідують філософію як любов до розуму, до властивої йому

мудрості, але не суб'єктивної, житейської, а об'єктивної, розумної, загальної та незмінної.

Ми постійно наголошуємо на необхідності релігійно-філософського підходу до феномена *святості* з тих міркувань, що змінити щось у природно заданій і визначеній вдачі людини можна лише в разі підняття рівня свідомості з чуттєво-емпіричної до теоретичної. Засіб для цього – підняти рівень мислення **від** звичного переживання *подій* та *надії* на них **до** рівня *поняття* про зміст *ідеї* життя як абсолютної. Причому, в тому сенсі, що, як наводив зміст цього поняття М. Гайдеггер, воно є чимось відокремленим від усього матеріального і є незалежним завдяки цій відокремленості. Аналогічно в Гегеля абсолютна ідея «единственный предмет и содержание философии. Так как в ней содержится *любая определенность* и ее сущность состоит в возвращении к себе через свое самоопределение или обособление, то она имеет разные формообразования, и задача философии заключается в том, чтобы познать ее в них. Природа и дух суть вообще различные способы представлять *ее наличное бытие*; искусство и религия – ее разные способы постигать себя и сообщать себе соответствующее наличное бытие; философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому что ее способ наивысший, – понятие» [14, с.289].

Таким чином, проблему *святості* загалом, християнської зокрема можна вирішити, якщо сформувати відповідне почуття, яке то з'являється, то зникає, до понятійного рівня. Знаючи поняття, його зміст і спрямованість, не можна не бажати бути в стані почуття більш вагомо, більш переконливо, більш визначено. Врешті, можна відчувати, що приємне – це справді моральне, розумне і справедливе. Врешті – Праведне. Це розширює сферу праведників, яких монополізує церква, але число яких зростає завдяки тим, хто з наукових позицій і з власного щирого переконання став на складний, тяжкий, але приємний шлях пізнання істини.

Л. Фейєрбах. Відразу зауважимо, що цей мислитель нібито був противником перетворення живої, пронизаної універсальною чуттєвістю, людини в систему наукових понять про неї. Насправді він намагався таким чином реформувати філософію та релігію, щоб їх зміст знаходив своє адекватне відображення не тільки і навіть не стільки в історії пізнання, скільки в безпосередній чуттєвій достовірності сучасної людини, яка переживає сучасність, відчуває її, не абстрагується від неї, оскільки це фактично неможливо. Він дорікав Гегеля за те, що той фактично мислить за людину, пропонуючи їй систему логіки, підтвердженої історією. Але емпірична людина має в першу чергу історію свого життя, пам'ять про неї, яка не схильна до абстрагування від нього.

Наведемо його визначення сутності людини. «Религия коренится в *существенном отличии* человека от животного: у животных *нет* религии. ...В чем

же заключається це суттєве відміння людини від тварини? Найпростіший, найзагальніший і разом з тим найзвичайніший відповісти на це питання: *в свідомості* в строгому сенсі цього слова; ...Свідомість в самому строгому сенсі існує лише там, де суб'єкт здатний зрозуміти свій *род*, свою *сутність*. Тварина свідомо себе як індивіда, – чому воно і володіє самоощущенням, – а не як род, так як йому не вистачає свідомості, що походить від слова «знання». Свідомість нерозривно пов'язано з здатністю до науки. Наука – це *свідомість роду*. В житті ми маємо справу з індивідами, в науці – з родом» [58, с.30].

Родова сутність людини *виявляється* не лише в минулій історії, але й у безпосередньому суспільному житті людей. Минуле досягається логікою його існування, а сучасне переживається всією сукупністю почуттів, які формують безпосередні взаємовідносини між ними. Саме вони виводять конкретних емпіричних індивідів за межі власного тіла, власної фізіології, наповнюючи його та її психологічним соціальним змістом. У зв'язку з цим «в свідомості нескінченної свідомості звернуто на *нескінченність власного буття*» [58, с.31]. Остання усвідомлюється атрибутивними ознаками людини, до яких мислитель відносив **розум, волю і серце**. Більш повно в його трактуванні це виглядає наступним чином: «Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Силы мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь. Разум, любовь и сила воли – это совершенства. В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека, как такового, и цель его существования. ...*Подлинное* существо есть существо мыслящее, любящее, наделенное волей. Истинно совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого*. Таковы любовь, разум и воля. Божественная «троица» проявляется в человеке и даже *над* индивидуальным человеком в виде единства разума, любви и воли» [58, с.31-32].

Варто зауважити, що Л. Фейєрбах надає **розуму, волі, любові** об'єктивного статусу. Це означає, що він не заперечував загальну суспільну та водночас світову сутність людини, як це трактували, на жаль, його учні, відомі як «класики» марксизму та їх адепти, що довіряли їм, але не осмислювали тексти автономно, самостійно. Якраз навпаки, цей філософ-гуманіст відстоював те переконання, що якраз ці атрибути «составляют коренные элементы, обосновывающие его (человека – *авт.*) сущность, не являющиеся ни его непосредственным *достоянием*, ни *продуктом*. Это силы, *оживотворяющие, определяющие, господствующие*, это *божественные, абсолютные силы*, которым человек не может противостоять. Как бы мог чувствующий человек противиться чувству, любящий – любви, разумный – разуму?» [58, с.32].

Ці питання риторичні. Відповідь єдина і водночас проста. – Ніяк. Ось чому він вважав за необхідне реформувати таку філософію, таку теологію, яка абстрагується

від природи людини, від її сутності як єдності вищеназваної «трійці». *Чуттєвість, трійця, самосвідомість* – іменники жіночого роду. Жінка, як і Матінка-Природа народжують людину, тому мають бути об'єктами святості. *Філософія, теологія, наука* – також жіночого роду. Звідси властивий їм *розум* не може чинити гідний і достойний опір, тому що це опір *негідний і недостойний* його чоловічої суб'єктної сутності. Філософія майбутнього, а воно вже прийшло до нас, має бути такою, яку визначив цей гуманіст таким чином: «Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку. Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности. Человек, совершенный настоящий человек только тот, кто обладает эстетическим или художественным, религиозным или моральным, а также философским или научным смыслом» [57, с.202]. Звичайно, що досконалість може стати надбанням людини лише в тому випадку, коли вона буде свідомою того, що потрібно сприймати ці складові як прояв об'єктивного феномена *святості*. «Истина – не в мышлении и не в знании, как таковом, Истина – в полноте человеческой жизни и существа» [57, с.203].

Ми постійно наголошуємо на тому, що лише релігійно-філософський, а не теологічно-церковний підхід до проблеми *жіночої сутності святості*, або ж виключно науково-філософський, здатний спрямувати свідомість людини в напрямку *освячення розумно-вольового* способу життя як життя в координатах *любові*. Такою була й позиція Л. Фейєрбаха: «Триединство было высшей мистерией, центральным пунктом абсолютной философии и религии. Но тайна триединства есть тайна общественной коллективной жизни» [57, с.203].

Щоб зумовленість жіночої сутності релігії не видавалась штучною, наведемо ще декілька думок німецького мислителя. «Что такое любовь? Единство мышления и бытия. Бытие – это женщина, мышление – мужчина» [60, с.252]. Буття не визначене (й не визначене) доти, доки воно не набуде жіночого статусу як Природа, як Матір. В українській мові *людина*, а це як чоловік, так і жінка, *жіночого роду*. *Мислення і буття* – іменники середнього невизначеного (не визначеного розумом) роду, але їх *єдність* визначена суб'єктно засобом надання їй статусу *жіночого роду*. До речі, Фейєрбах зазначає, що «німецькою слово «мисль» (der Gedanke) чоловічого роду» [61, с.417]. Це одна з причин того, що, обираючи таку серйозну наукову проблему, в якості авторитетів взяті класики філософії, які мислили науково, визначено.

Оскільки закон – це прояв вічно незмінного, вічної незмінності та незмінності вічності. Також звернемо увагу на те, що **закон** – він, чоловічий рід, а його **атрибути** – незмінність, вічність, об'єктивність, повторюваність, необхідність,

усталеність – вона, жіночий рід. Це обґрунтовує потребу в *єдності мислення і буття*, яка й народжує **закон**.

Ще одне суттєве посилення на авторитет мислителя в даній проблемі. «Верно, что вера в бессмертие в женщине есть женственная вера, но в мужчине – бабья вера» [60, с.252]. Це означає, що в процесі пізнання на основі єдності мислення й буття чоловік має апелювати насамперед до віри в розум, але в житті, якщо він філософ, науковець, не повинен нав'язувати логіку розуму на логіку життя. Тут для нього як мислителя має діяти максима, згідно якої, *«і в мисленні і в якості філософа я – людина серед людей»* [57, с.203].

Зважаючи на таке розуміння філософії, Фейєрбах дорікав своєму вчителю Гегелю за те, що той фактично ототожнює звичайний люд з філософським факультетом університету. Навчаючись на ньому, справді потрібно розвивати здатність до абстрактно-понятійного способу мислення. Але не до способу життя, інакше це призведе до втрати почуття його *святості*, яке в жіночій статі є значно більш вродженим, отже – об'єктивним, ніж у чоловічій. Звідси й принижений у суспільстві стан жінки попри те, що саме їй належить заслуга переведення *допитливості* в акт «дії та мовлення».

Ф. Шлейєрмахер. Можна стверджувати, що цей релігійний філософ, можливо навіть значно більшою мірою, ніж попередній, акцентував на релігії, сутність якої вбачав у тому, що вона соціалізує людей на основі спільних почуттів. Він наголошував, що знання про релігію, виражені в наукових, отже, раціональних поняттях, «суть не что иное, как пустое, извне сообщенное знание, если они не суть именно размышления о собственном чувстве человека» [70, с.92]. З цим потрібно погодитись, через що ми й виходимо з позицій єдності релігії та філософії, з позицій релігійного статусу філософії та філософського – релігії. Також із наявності у нас релігійних почуттів, освячених єдністю *розуму* як понятійно визначеного **чоловічого** начала та *волі*, підсиленої *любов'ю*, *вірою*, *надією* на те, що ці **жіночі** начала *свідомості* дадуть можливість адекватно усвідомити цілісну та єдину сутність світобудови.

Шлейєрмахер якраз і виводить феномен *святості* з того, що, тільки перебуваючи в стані релігійної свідомості, можна адекватно відчутти й потім висловити засобами понятійного мовлення соціальну цілісну природу людини, тотожну універсальній цілісності буття. «Воссоздать творения живой природы из их составных частей – на этом терпит крушение всякое человеческое чувство... Нет, изнутри и в своей первичной, своеобразной форме должны возникать явления благочестия, т.е. непременно как собственные чувства, а не как плоское описание чужих чувств, могущее привести лишь к жалкому подражанию. И только таким описанием могут и должны быть религиозные понятия, из которых образуются упомянутые системы; ибо религия и не может, и не хочет быть самостоятельным

познанием, проистекающим только из влечения к знанию. Что мы ощущаем и воспринимаем в религиозных переживаниях, есть не природа вещей, а ее действие в нас» [70, с.93].

Для суто наукового пізнання такий спосіб непридатний, адже в ньому вбачаємо описаний Ф. Беконом ідол роду. Релігійне бачення завдяки своїй *жіночності* оберігає людину і людство загалом від того, аби вона позбавляла себе властивій їй цілісності. Ось чому сприймати світ не в його окремішності, а в його універсальній цілісності, надихатись в житті «всем единичным не обособленно, а в связи с целым, всем ограниченным не в его противоположности иному, а как символом бесконечного – вот что есть религия» [70, с.93-94]. Фактично маємо підтвердження сутності релігії як такого способу життя людини, коли для неї як окремої істоти зв'язок з іншими людьми та Матінкою-Природою є проявом благочестя, проявом його (зв'язку) *святості* та *освячення*. Ось чому міфологія не є релігією – вона не дозволяє людині мати зв'язок з Єдиним, оскільки воно розділене на сфери управління між різними божествами. Філософія виникла на основі міфологічних уявлень людини, але потрібна була монотеїстична релігія, аби освятити в людських почуттях цілісний та єдиний статус Розуму, для чого потрібно було зробити його суб'єктом Єдиного Бога.

Людина є суспільною соціально-духовною істотою. Єдиний засіб духовної соціалізації – Мова. Але, якщо вести мову про все людство, то не стільки понятійна, скільки в першу чергу релігійна мова насичена почуттями. Саме наявність в кожній людині певних відчуттів підштовхує її до того, щоб знайти спільника, якому були б також властиві подібні відчуття. Спільність відчуттів надає їм статусу почуттів, підтверджуючи кожному наявність в ньому загальносвітового закону, їх причетність до цілого та єдиного. Ось чому «религиозного общения нельзя искать в книгах, наподобие общения, касающегося понятий и познаний» [70, с.178]. Звідси неодмінний висновок про те, що «лишь когда религия изгнана из общества живых, она должна скрыть свою многообразную жизнь в мертвой букве» [70, с.178]. Щоб оживити релігію як безпосередній спосіб спілкування духовно споріднених душ, потрібно залучати засоби мистецтва, найперше музику й поезію.

Вище ми мали можливість пересвідчитись у тому, що Гегель також вів мову про необхідність пом'якшення понятійних визначень наукового розуму тими значеннями, які йдуть від міфології та релігії. У Шлеєрмахера таке поєднання визначене наступним чином: «В священных гимнах и хорах, к которым лишь слабо и легко прикреплены слова поэтов, выявляется то, чего уже не может охватить определенная речь; и так поддерживают друг друга и сменяются звуки мыслей и чувств, пока все не насытится и не наполнится святостью и бесконечностью» [70, с.180].

Коли ми ведемо мову про жіночність релігії, то це означає, що саме жіночій половині людства властиво об'єднуватись на основі почуттів, а не наукових понять. Критичних зауважень потребує не стільки релігія почуттів, скільки релігія слів, що витіснила, вірніше – має тенденцію до витіснення жінок з релігійно-церковних об'єднань. Як чоловіки, так і жінки потребують адекватного відтворення властивої їм як фізично й фізіологічно розділеним істотам, хоча сутнісно вони складають органічну гармонійну цілісність і єдність протилежностей, *присутності* в таких формах спільності, в яких би природна гармонія не втрачалась. Адже світська спільнота у вигляді громадянського союзу ще не дозріла «до мужественной красоты и, по сравнению с первой (религиозной – *авт.*), кажется скорее вынужденным, чем свободным, скорее преходящим, чем вечным» об'єднанням [70, с.181].

Звичайно, що мислитель також використовує метод наукової ідеалізації, подібним чином описуючи сутність релігії та істинних релігійних об'єднань. Його текст, як і будь-який інший, також є проявом абстрагування та формалізації. Проте іншого способу дослідження не існує. Важливо те, що це філософські розмисли релігійного вченого, позиція якого, на наш погляд, є переконливою з тієї причини, що він розглядає людину як цілісну істоту принаймні у двох основних вимірах. А саме: як єдність мікро- й макрокосму та чоловічої й жіночої протилежностей, не наголошуючи на них спеціально, оскільки це аксіоми для освіченої людини. Ми вимушені робити наголос, зважаючи на те, що в історії суспільства, на превеликий жаль, обидва виміри розділені. Тому страждає жіноче начало – і Матінка-Природа і Жінка-Мати.

Відповідаючи опонентам, які ототожнюють церковні громади з власне релігійними, Шлейєрмахер відзначає, що в останніх фактично відсутній поділ на мирян і священників. (Так фактично відбувається у протестантських общинах, тотожних багатьом в чому філософським товариствам однодумців). Різниця між ними лише у функціональних відмінностях. «Всякий есть священник, поскольку он привлекает других к полю, которым он особенно овладел и на котором он может показать свое мастерство; всякий есть мирянин, поскольку он следует указаниям и искусству другого в области религии, с которой он сам еще не достаточно освоился. Не существует той тиранической аристократии, которую вы так злобно описываете; напротив, это общество есть народ священников, совершенная республика, где каждый поочередно есть вождь и народ, каждый следует в другом той же силе, которую он ощущает и в себе и с помощью которой он управляет другими. Как же может укорениться здесь дух раздора и раскола, который вы считаете неизбежным следствием всех религиозных союзов? Я вижу только, что все едино и что все различия, которые действительно существуют в самой религии,

мягко сливаются между собой именно в силу товарищеского общения благочестивых» [70, с.181].

Цілком очевидно, що маємо суто філософський умовивід, покликаний якимось чином сприяти подоланню в реальному житті того розбрату і розколів, наявність яких він сам не заперечує. Їх існування зумовлене тим, що у кожної людини, крім спільності відчущань, які їх об'єднують релігійним чином, є також поняття, сформовані на логіці буденного життя. А воно, на жаль, роз'єднує з такою очевидністю, що виявляється більш потужним від понять наукових. Ось чому К. Маркс негативно оцінював філософські роздуми свого співвітчизника, вважаючи, як і Л. Фейербах, що «в палацах мислять інакше, ніж у халупах». Хоча сутність релігії вони розуміли також як прояв спільності почуттів та їх безумовну *святість* і первинність у визначенні життєвої долі людини. Тому недостатньо науково пояснити феномен релігійної *святості* та просвітлювати буденну свідомість засобами філософських понять і категорій. Потрібно вирівнювати рівень і якість життя, тоді підстав для розбрату й розколу буде значно менше.

Але, будучи щиро релігійною людиною в тому розумінні, яке було властиве Шлеєрмахеру, він вбачав у житті прояв єдності протилежності, а в теорії їх наявність. Звідси твердження, що «те, що розділяємо в теорії, зливається в житті» [70, с.182]. Ми не будемо стверджувати, що підстав для такого судження не існує. Якщо брати всю сукупність релігійних общин, то серед них можна знайти безліч таких, де протилежності справді об'єднані попри всі відмінності між її членами. Але все ж таки загальний статус понять, принципів, категорій та законів філософії як матері наукових знань і наукового пізнання такий, що об'єднує протилежності, «мирить» їх. Людина релігійна, стаючи мирянином та піднімаючись до розуміння їх загального статусу, майже повністю наближається й у своїх почуттях до визнання *святості* буття, її втіленості у власне тіло. Тому й прагне створити духовне тіло спорідненого соціуму. Це впливає з того, що, на його переконання, «неограниченная универсальность сознания есть первое и истинное условие религии, а потому, естественно, и самый прекрасный и зрелый ее плод... Влечение к обособлению, поскольку оно направлено на строжайшее разделение, есть свидетельство несовершенства; высшие и наиболее развитые всегда видят лишь единый всеобщий союз, и именно потому, что они его видят, они и основывают его» [70; с.182,183].

Це справді так, але при цьому неправдою є те, що саме офіційна церква будь-якого віросповідання має об'єктивні підстави вважати, що релігійними почуттями їй вдалось об'єднати мільярди людей. Таким заявам, можливо, особливо в тих країнах, де релігія набула статусу державної ідеології, сприяє штучне проголошення єдності без того, щоб вона була досягнута в самій дійсності. Ми це бачили на прикладі «атеїстичної» релігійної по суті ідеології в СРСР, коли було

оголошено про те, що «партія і народ єдині», оскільки «радянський народ оволодів єдино вірним марксистсько-ленінським вченням»; в сучасній Росії це теза про «єдиний православний російський народ» та його нібито законне історичне право, як відзначав ще П. Чаадаєв, «преподать великий урок миру» [67, с.21].

Проти одержавлення релігії різко виступав аналізований нами релігійний філософ. Виходячи з того, що релігійне почуття формується «знизу», тобто від окремої людини до іншої людини, він проголошував наступне: «Пусть государство, если это кажется ему полезным, удовлетворяется религиозной моралью; религия же не признает никакого пророка и священника, который намеренно и специально морализирует с этой точки зрения; кто хочет возвещать религию, должен делать это чисто» [70, с.202]. Але сама релігія, релігійна свідомість конкретної людини, насамперед священика, має передувати процесу створення общини, церкви як певної общини. Адже *святість* має онтологічний статус – це об'єктивно наявне ціле, яке не має прагнення до свого втілення, оскільки є самодостатнім саме по собі. Це ніщо інше, як вираження філософської позиції відносно необхідності йти кожній людині шляхом самопізнання, який, якщо йти благочестиво й з душевною чистотою, приведе також до природо-пізнання.

Людина церкви не завжди це розуміє. Тому називає її святою, а себе священиком, не обов'язково відчуваючи та усвідомлюючи *святість цілого, святість єдності, святість закону*. Шлеєрмахер засуджує існуючу церкву за намагання повернути людей до *святості* суто зовнішніми способами. При цьому він виходив із того, що існують благочестиві релігійні спільноти, тому він описує не те, що має бути, а те, що вже існує як у межах церковного товариства, так і поза ними. Він вів мову не про войовничу, а про «торжествуючу церкву», членів якої небагато, але вони у своїй свідомості та діяльності вже подолали ті перепони, з якими постійно й не зовсім успішно бореться офіційна церква. Тому аналітикам слід шукати адекватне втілення релігійної свідомості не там, «где многие сотни собораны в больших храмах и где их пение уже издалека потрясает ваш слух; вы должны знать, что люди этого рода не находятся в таком близком соседстве между собой» [70, с.185], як ті, хто з'єднали себе щирою вірою в можливість мати єдине духовне тіло.

Оскільки ми досліджуємо феномен жіночої святості у християнстві, наголосимо на тому, що для цього релігійного філософа *святість* асоціюється з *єдністю* споріднених душ. А *єдність*, як вище нами зазначалось, це не просто синонім світобудови, але її характеристика як породжуючого жіночого начала. «Отдельные личности сближаются между собой и становятся целым; целое же, как нечто самодовлеющее, покоится в себе и не стремится вовне» [70, с.184]. Той, хто сприймає, відчуває в собі *єдність цілого, ціле як єдність*, стає суб'єктом, який породжує істинні форми релігійних об'єднань, а не той, хто не має такого відчуття

й почуття, але представляє формальне ціле. «Эта заботливость о распространении религии (звернемо увагу на те, що всюди йдеться про релігію як про певний спосіб світовідчування та світорозуміння, а не про християнство!! – *авт.*) есть лишь тоска чужестранца по своей родине, потребность унести с собой свою родину и всюду находить её законы и нравы как свою высшую и лучшую жизнь; но сама отчизна, блаженная и довлеющая себе, не знает и этого стремления» [70, с.185].

Цілком очевидною є саме релігійно-філософська позиція автора. А саме: не можна, не відчуваючи в собі *цілого*, його *єдності*, не розуміючи його *священного* статусу, намагатись діяти від його імені. Власне, до цього закликав і Христос як персонаж благодатної сили натхнення тих, кому єдність цілого відкрилась інтуїтивно – і, образно кажучи, з Небес, і зі своєї власної сутності. Адже Євангеліє – це і є повідомлення людству про життєдайну силу буття, отримання від нього благочестивих вістей, взятих не з якихось текстів. Тому Платон мав підстави стверджувати, що світ об'єктивних ідей, насамперед ідея блага, благовістя, може бути отримана в стані натхнення, стані пригадування індивідуальної душі про своє *материнське жіноче лоно* в «душі» світовій. Адже «Брахман є атман» і навпаки.

На завершення аналітики вчення Шлеєрмахера наступне посилення. Людина, йдучи шляхом самопізнання, пізнає принципи світобудови. Тому завжди є учнем, а не вчителем. «Ученики вообще не должны составлять союзов; как мало это уместно – можно видеть в механических ремеслах; но и священники, как таковые, не должны составлять какого-либо братства, они должны отказаться от цехового деления между собой своих занятий и заказчиков; пусть каждый, не заботясь об остальных и не связывая себя в этих делах теснее с одним, чем с другим, выполняет свое дело; и между учителями и общиной пусть тоже не будет никакой твердой внешней связи. ...Лишь при этих условиях истинно священнические души могут заботиться о тех, кто ищет религии; лишь таким путем это подготовительное единение может действительно вести к религии и по праву заслужить название придатка истинной церкви и преддверия к ней: ибо лишь при этих условиях исчезает все, что нечестиво и безрелигиозно в ее внешней форме. ...Все, что связывается нечестивыми цепями символов, будет рассеяно и разделено» [70, с.203-204].

Висновок. Для того, щоб висловлені думки наведених нами мислителів були втілені в практику людського співіснування, потрібно всіма засобами, які дає сучасна інформаційна технологія і сучасні методи навчання, розвивати закладену в основу кожної людини жіночу складову, якою є *допитливість*. Лише в такому разі можна сподіватись на те, що все збільшувана кількість людей відкриє в собі те **святе і священне**, що в ній є. А саме: здатність людини, попри статус мікрокосму, усвідомити свою повну причетність до макрокосму. Допомогти такому усвідомленню має постійне нагадування сучасникам про те, що вже античні

мудреці говорили про прадавній принцип, згідно якого *подібне творить подібне*. В такому разі можна сподіватись на прозріння щодо шкідливості й неприпустимості розділення цілого та єдиного на частини. Адже зло (воно!), як це відкрив людству ще Святий Аврелій, від відсутності бачення цілого, а **любов** (вона!!!) – від життя в ньому і разом із ним і з **нею**. Це вкрай актуальна проблема, адже середній рід *зла* через свою невизначеність потребує від **любви** як суб'єктного начала в людині постійної й наполегливої боротьби з собою невизначеною, отже, недосконалою. **Правда**, яку слід шукати і на землі, як на небі, будучи також іменником жіночого роду, вимагає такої щоденної праці вдосконалення. Воістину, подібне породжує подібне: **допитливість, правда, боротьба, праця** – споріднені за жіночим родом.

Глава 14. Жіноче начало у різних релігійних вченнях

Очевидно, що потрібно вести мову саме про жіноче начало, а не стан жінки в релігіях, оскільки це інша тема. Звичайно, що проблема жіночності релігії і як типу світогляду, і як певної суспільної інституції суттєво залежить від того, яке становище в тому чи іншому суспільстві займає жінка. Тому у різних типах релігій, починаючи від національних монотеїстичних та політеїстичних і закінчуючи світовими моністичними, жіночність самої релігійної свідомості суттєво залежить від стану жінок в різних суспільствах. Виходячи з цього, ми спробуємо досить лаконічно висвітлити цю діалектику.

Вище нами зазначалось, що жіноче начало з науково-пізнавальної та методологічної точок зору означає діалектику провідного та похідного, залежного від першого у цій взаємодії протилежностей, якими пронизане буття. А залежність водночас є проявом як атрибутивної ознаки релігії, так і ознакою жіночності відповідного вчення.

Спробуємо показати цю діалектику на прикладі основних світових релігій, починаючи з **буддизму** як «релігії без бога», тобто – фактично освяченій філософії її засновника – Гаутами. „Буддизм часто сприймається як релігія, але це не релігія у прямому розумінні цього слова. Буддизм — це шлях життя, це орієнтир, ідучи за яким, людина може добитись певних результатів. Буддизм тільки умовно може бути названий релігією, і для тих із нас, хто є істинним буддистом, термін „релігія” неправильний. Правильно буде назвати це вчення Серединним Шляхом” [10, с.33-34]. Такою є думка, яку можна прочитати у Лобсанга Рами, одного з представників „істинного” буддизму.

Вже чотири шляхетних істини Будди як просвітленої розумінням сутності буття людини демонструють нам принцип залежності людини від неї (сутності) і від нього (буття). Адже буття – це страждання від того, що людина повною мірою залежить від нього. З іншого боку, вона, будучи його продуктом, наділена

можливістю зменшити таку залежність, якщо досягне стану Нірвани – небуття. Звичайно, що небуття – це не смерть, а стан, який можна досягнути, виконуючи вісім методів організації власного життя, підпорядкованого певним правилам, які дозволяють вгамувати причину страждання – надмірні бажання.

Суть вчення широко відома: воно побудоване на чотирьох благородних істинах Будди і восьмеричному шляху досягнення Нірвани – чистого світла буття, у променях якого відкривається суще, знаючи яке, можна отримати життя вічне, надприродне, а не буття, яке є страждання від природно-тілесних бажань і устремлінь.

До чотирьох благородних істин належать такі положення: народження приносить людині страждання, вона вступає у світ буття як у світ страждань; причина страждань – мати життєві потреби, але не могли їх задовольнити; смерть позбавляє людину від страждань; людина може жити без страждань, ідучи восьмеричним благородним шляхом. Іншими словами, щоб мати щастя і спокій (щастя спокою або ж спокій щастя), треба дотримуватись певних правил поведінки, для чого потрібно: вірити у власні сили, формувати сильну волю, діяти розумно.

Можна побачити, що людина характеризується трьома субстанціональними ознаками: **вірою, волею, розумом**. Це, водночас, ті риси, які освячуються релігією як атрибути Бога. Людина, яка їх має, рятує себе від страждання, стає просвітленою – буддою. Всі атрибути духовного характеру працюють на моральне вдосконалення, отже, вчення в цілому – духовно-релігійне, воно освячує безмірну мудрість просвітлених, які стають об'єктом поклоніння, але не діють щодо слабких вірою, волею і розумом людей агресивно, як індуїстські боги, а відкрито віддають їм свій дух, дух свого вчення, саме вчення.

Отже, Будда (Гаутама) був переконаний, що людиною керує мислення. Якщо зважити на те, що, згідно з давньоіндійською космологією, суще – Брахман, Пуруша, вселенська людина – творить світ, у тому числі людей як брахманів, то цілком зрозумілим є статус духовної основи світу, адекватно відображеної у вченнях, у слові, у Ведах. „Усе наше життя – це наслідок наших думок, а життя народжується у нашому серці і твориться завдяки нашим думкам” [10, с.29]. Причому думка, мислення, міркування мають буттєво-практичний статус, адже зло вчиняє „кожна людина, яка зневажає інших людей у своїх думках” [10, с.16]. Звідси й потреба в самопізнанні, адже тільки мислення, мудрість можуть бути правдивою опорою людини в житті. „Той, хто знає, що він постійний, вічний, безсмертний у своїй особистості, у своїй тілесності, той і пізнав до кінця істинний вічний смисл у житті... Самовдосконалюйтесь, самі освітлюйте свій шлях, самі захищайте себе і в собі самих шукайте опертя, сховище від шкідливих думок, а

таким сховищем завжди буде тільки достовірна істина, тому немає сенсу шукати опору в чомусь іншому, а необхідно знаходити опору в самому собі” [10, с.41].

Мислення – запорука від страждань, коли воно заглиблене в себе, а не наслідує якимось хибним правилам і вченням, не йде за мінливими почуттями, опора на які якраз і призводить до страждань. „Бійся невігластва, але ще більше бійся хибних істин; не довіряй своїм почуттям, тому що вони введуть тебе в самообман... Розум, що помиляється, ще гірше для людини, ніж злісний і ненависний ворог, недруг” [10; с.44, 45].

Просвітленість душі йде від духу самопізнання, а не від написаного вчення чи обізнаності та освіченості. Треба бути самим собою у своїх думках, своєму мисленні, тоді не буде відхилення від серединного шляху, адже принцип світобудови єдиний, тому самопізнання не відхиляє людину від соціальної поведінки, навпаки, єднає на основі спільного закону. „Людина, яка живе за законами істини, звільнившись від пристрастей, рідко йде за санітами (писанням), а більше наслідує дхаммі (принципам, законам), вільна також від ненависті, глупоти, вона володіє воістину справжнім знанням, у неї немає жодних прихильностей і вподобань ні в цьому світі, ні в іншому, тому вона співпричетна до всього святого” [10, с.65]. Це мудра людина, подібна до богів, її поважають інші, адже у мудреця немає розбіжностей між словами і справами, тому що слова – плід власних роздумів і міркувань. „Адже мудре слово завжди корисніше тисячі зовсім непотрібних слів” [10, с.79].

Мудрець – це людина, яка виконує чотири благородні істини і досягає Нірвани. „Терпіння, смиренність, відмова від пристрастей – це і є Найвища Істинна Нірвана. Так вчать людей Найдосконаліші (Просвітлені), а той, хто не здатний на добродієність щодо інших людей і намагається образити людину, той не буде аскетом, Просвітленим” [10, с.89]. Бачимо, що аналогічні думки висловлював Іоанн Павло II, розглядаючи засади християнської етики. Спорідненими є й інші положення буддизму і християнства, що дає підстави зробити висновок про еволюцію етики в релігію, без чого покращити моральну вдачу людини складно. Потрібна **аскеза, смиренність, святість**, щоб відбулась людина як надприродна духовна істота.

Цілком очевидно, що всі ці атрибути значно більшою мірою властиві жінці, ніж чоловіку. Тому вони, як іменники, і мають жіночий рід. Адже жінка, по-перше, залежить від чоловіка у своєму природному покликанні – народити дитину без нього вона не може; по-друге, народження дітей також ставить її в постійну позитивну залежність від них мірою, що суттєво переважає залежність чоловіка; по-третє, чоловік також залежний від природи, але у нього немає такої потужної залежності від жінки та власних дітей, що, по-четверте, дає йому значно більше можливостей для того, щоб обрати для себе восьмеричний життєвий шлях, що веде

до стану Нірвани. Але головною перешкодою на шляху переродження для чоловіка є постійне притягіння до жінки, фактично, постійна залежність від нього. Тому для того, щоб почати переродження як шлях до Нірвани, потрібно подолати це нестримне бажання. А жінка, аби стати на такий шлях, має переродитись у чоловіка, що практично неможливо. Це одна з онтологічних причин того, чому релігіям властива жіночність, та того, чому стан жінки принижений як у більшості релігійних вчень, так і суспільній церковно-релігійній практиці. Чоловіки схильні у своїх слабкостях звинувачувати жінок, ніж вважати себе слабкими духом пізнання. У східних релігіях це проявляється досить чітко. Цей фактор ми вважаємо більш важливим, ніж фактори та чинники суспільно-політичного чи соціально-економічного плану. Останні, особливо в цивілізованих правових країнах, сприяють вирівнюванню у правах жінок і чоловіків, але церковно-релігійні традиції, церковний консерватизм у допущенні жінок до рівноправних носіїв Святого Духа все ж залишається майже на вихідному рівні з початку зародження релігій.

Отже, восьмеричний шлях до просвітлення, насамперед чоловічої свідомості, шлях до найвищої мудрості, до стану повної душевної рівноваги передбачає: *правильне* розуміння, *правильне* спонукування, *правильну* мову, *правильну* поведінку, *правильний* спосіб життя, *правильне* устремління, *правильне* мислення, *правильне* споглядання.

Неважко помітити, що, по-перше, потрібно дотримуватись певних чітко визначених **правил**, по-друге, **правила** дисциплінують людину, впорядковують її поведінку, налаштовують на загальносвітовий порядок, а це, по-третє, формує її волю, зусиллями якої можна подолати буття як страждання й утвердити буття вічне, незмінне, спокійне, щасливе, радісне і т. ін., по-четверте, усі **правила** мають чітко й виразно визначену духовну спрямованість (це стосується насамперед правильного розуміння, мислення, мовлення, від яких всі інші можна вважати похідними). Нарешті, дотримання усіх **правил**, кожне з яких детально розписане, формує об'єктивний погляд на світобуття, адже страждання – це і є суб'єктивність, перероджена в суб'єктивізм і повну несвободу від надмірних бажань.

Є ще одна проблема: „Як зрозуміти, що таке „правильне”? На нашу думку, крім усіх інших висловлювань Будди, одне з них може бути „правилом” для розуміння „правильного”. Йдеться про таку рекомендацію: „Той, хто уважний до слів, позбавив свій розум від пристрастей, той і не буде нічого поганого замишляти зі своїм тілом, а таким способом він очистить свої власні дії і піде по істинному вічному шляху, вказаному мудрецьми (і увійде в нірванне безсмертя, вказане мудрецьми)” [10, с.106].

Чому ми так вважаємо? Тому що до цього підштовхує логіка релігійної онтології. Слово є Бог, Брахман – у них суть буття сущого. Пізнавальне

покликання людини вимагає, щоб об'єктом пізнання було першоджерело, з якого все народжується і в якому все перебуває як у вічному першоджерелі. Тому й потрібно якомога уважніше дослухатись до слова, щоб знайти в ньому його суть – розум, мисль, думку, принцип світоустрою. Російською мовою: *к пониманию приводит внимание*; українською: увага до слова передбачає повагу до нього, любов до нього як до первинно суцього і найвагомішого, найважливішого, адже в ньому той важіль, маючи який, можна перевернути світ. Якщо пізнавальну волю зосередити на слові – вона відключає чуттєві порухи і пристрасті. За всіх інших умов уваги до мови не буде і вона, звісно, не відкриє людині своє світло – світло розуму.

Отже, восьмеричний шлях зовсім не випадково починає з вимоги правильного розуміння. Якщо цього дотримуватись, усі інші правила виявляться похідними. Наведемо його (правила) зміст: „Мудрець, щоб бути мудрецем, зобов'язаний навчитись відрікатись від свого Я шляхом страждання, перенесення болю, обмеженням у їжі, подоланням втоми; а відречення він має досягати шляхом розмірковувань і вилученням зі свого розуму всяких уявлень, бажань, пристрастей; він повинен навчитись покидати своє Я і цілими годинами перебувати в іншому Я, щоб потім у кінці пройденого шляху повертатись знову до свого власного Я; він може своїм Я перебувати у каменях, скелях, тиграх, биках, вовках, яструбах, зміях, але коли йому необхідно, він зобов'язаний знову повертатися до свого Я, щоб залишитись самим собою, тобто Мудрим, Просвітленим” [10, с.101].

*Звернемо увагу на те, що пізнавальний шлях, обраний представниками чоловічої статі, також є шляхом релігійним, залежним, отже, наповненим жіночністю, тобто атрибутами **аскези, смиренності, святості**. Тому і створювані ними вчення також пронизані цим жіночим началом. Адже чоловіче начало – розум, дії та прояву якого постійно заважає його залежність від **пристрасті** – властивості жіночій, підтвердженій іменником жіночого роду. Можливо в цьому причина того, чому створені чоловіками релігійні вчення не підтверджуються практичними діями одержавленої, й не тільки, церкви. Розум свідомий того, що потрібно чинити об'єктивно, тобто – розумно, але йому виробити жіночу за родом **смиренність** складно, адже людина цілісна – це єдність чоловічого й жіночого начал. **Єдності** заважає та обставина, що шлях пізнання вимагає, потребує абстрагування від природних основ буття людини, а це стан протиприродний, не визначений для неї як необхідний. Звідси й кінцева мета – досягнення не Буття, а Небуття, Нірвани. Звідси й парадокс: **мир – він, а війна – вона**. Хочеш миру – готуйся до війни. Тому церква оголошує священні (??!!) війни.*

Якщо уважно поставитись до наведеного тексту, можемо за судженнями-реченнями знайти умовиводи і поняття, зробити відкриття, створити те, чого в

самих по собі словах, без їх аналізу для чуттєвої свідомості, немає. Спробуємо їх сформулювати: 1. Має бути мета – стати мудрецем. 2. Потрібно мати волю для подолання страждань. 3. Воля сама додає страждань, адже порушує звичний спосіб життя. 4. Мислення передбачає вилучення зі свідомості будь-якої наочності – зовнішньої і внутрішньої. 5. Слід розвинути навички абстрагування, вміти бути (мати буття) з собою і поза своїм тілом. 6. Мудрість – це володіння Розумом світу, який і є Світлом світу речей.

Існує легенда, що Гаутама зібрав усіх будд і променем ока мудрості освітив для них увесь світ. Вона, очевидно, ґрунтується на такому висловлюванні: „Найкращий шлях – восьмеричний, а чотири слова – найкраща мудрість, а найкраща істина – це знищення бажань, а завжди кращий із людей той, хто далекоглядний” [10, с.104]. Далеко дивиться той, хто пізнає світ розумом і мисленням, а не приковує свою свідомість до матеріальних речей, той, хто намагається „побачити” за межами органів чуттів дійсність сутностей, які оформляються не просторово-часовими координатами, а формулами цих сутностей, їх формулюваннями у вигляді принципів і законів. Нірвана з цієї точки зору і є абсолютним світлом чистого розуму, або світом, шлях до якого прокладають вісім правил. Це шлях до світлого буття, до буття світла, не затьмареного будь-якими тінями від предметно-речового світу. Тому вона не є небуття як повна відсутність будь-чого, включно до людського життя. Навпаки, це буття, в якому людина не має якихось схильностей, які беруть її в полон своїми принадами настільки, що забирають у неї всі інші потреби і роблять її рабом, невідьником, не здатним бути господарем розумної волі.

Сказане стосується також надмірної захопленості предметами духовного характеру і походження. Єдине захоплення – самопізнання, яке відкриває людині світ і світло вічності. „Сиддхартха сказав Ананді: „Ні я, ні ти, ні інші люди не знають усього цілком про себе, тому що часто ми втікаємо від самих себе; людина шукає Атмана, Брахму, інших богів замість того, щоб розбирати своє Я на частини, очищати його від потягів, пороків і таким чином відшукувати глибинне зерно власного Я, його першооснову; так люди, Анандо, не розуміючи цього, втрачають своє Я” [10, с.126-127]. Восьмеричний шлях і є, таким чином, шляхом людини до себе, до своєї сутності, яка обов’язково виводить її на шлях соціальний, суспільний, але, звичайно, суспільно-духовний, а не просто суспільно-сумісний. Звідси і створення спеціальних буддистських общин і шкіл, монастирів, що дає підстави кваліфікувати буддизм як релігію. З іншого боку, лама говорить дітям-випускникам підготовчої школи: „...ви скоро попадете в інші монастирі і зустрінетесь там з новими людьми. Ви зрозумієте, що вивчення релігії – доволі непотрібне заняття. Ви зустрінете людей, які полоскають рот перед тим, як проголосити ім’я Будди. Вони роблять це для того, щоб рот був чистим при

згадуванні священного імені. Але все це крайнощі – не можна ні перетворювати релігію у фетиш, ні говорити про її непотрібність. Релігія – це метод, за допомогою якого людина, використовуючи здоровий глузд і помірність, стає на Серединний Шлях і таким чином вирішує свої проблеми” [10, с. 62].

Само-пізнавальна спрямованість буддизму робить його філософією праведного життя, взагалі, філософією, в якій завдання „пізнай самого себе” сформульоване як священне. А будь-яке пізнання і є, по-перше, духовно-практична діяльність, по-друге, має справу зі знаннями, які, у свою чергу, мають мову і як свій інструмент, і як результат. Адже пізнати себе означає не просто зафіксувати своє тіло в позі лотоса чи будь-якій іншій, але й уміння позначити словом, мовленням взагалі той душевний і духовний стан, який дає зосереджена медитація, восьмеричний шлях у цілому. Звідси та обширна література, в основному езотерична, яка йде від кожного, хто йде цим шляхом. Звідси й привабливість буддизму, адже він мало що канонізує, але зваблює кожну людину несподіваними одкровеннями. Адже якщо їх немає (канонізоване Святе Письмо, ставши надбанням оперативної пам’яті, втрачає привабливість: до одкровень звикають, зрештою, байдужіють), наставити людину на світо- і самопізнавальний шлях фактично неможливо. Вона може бути прихожанином, може вважати себе віруючою людиною, але не бути при цьому релігійною. А релігія – це святість само-пізнавального обов’язку.

Будда саме так і заповідав: „Немає у світі нічого більш блаженного, ніж безсмертний шлях у Нірвану; ось чому я сам також буду прагнути у своєму шляху до Нірвани, ось чому кращим шляхом для всіх є шлях до блаженної Нірвани, тільки тоді в цьому світі буде виникати сила людинолюбства, справедливості, буде побутувати сила доброчесності” [10, с. 144]. Виділені нами курсивом місця з його пророчого заповіту якраз і підкреслюють сказане: те, що він визнав само-цінним для себе, може бути корисним для будь-кого, хто обирає шлях, а не культ Бога.

Істинний шлях – це шлях мудрості, вічної в дійсності своїх сутностей як сутностей нірванного спокою. „Перед зануренням у вічну Нірвану Будда сказав Ананді, своєму найкращому учневі: „Анандо, не варто турбуватись тобі про те, що залишиться після мене самого, коли я піду в Нірвану; намагайтесь усі жити тим життям, яке приведе вас до Просвітлення, Досконалості і тоді ви і будете спроможні досягнути вічного блаженного безсмертного спокою в Нірвані; коли ж я покину вас, то не варто вам думати, що моє Я вже більше не живе поруч із вами, адже ви осягнули ті дхамми (сутри, закони, істини), які я відкрив для вас і всьому світу, тому вам і всім людям залишиться моє вчення, засобами якого моє Я буде завжди поруч із вами, тому моє Я і не зуміє ніколи вас покинути” [10, с. 159].

Любов до сказаного слова не просто робить його святим і священним святилищем, а отже, релігійним. Вона також дозволяє усвідомити, що таке релігія.

Це – вчення про вічність, доступну людині через його матеріалізацію в тексті (-ах). Релігійна людина та, яка залишає після себе вчення про власний життєвий шлях, але не як життєпис подій і фактів, а як пошук дхамм. Саме вони дають користь нащадкам і тому увічнюють ім'я тих, хто їх відкрив, адже вони глянули в очі (у вічі) вічності. Буддизм і є світовою філософією, яка стала релігією: його засновник відкрив шлях до вічності, тому й ім'я його увічнілось у вченні, набуло, як і він сам, статусу божественного.

Жіночність буддизму, очевидно, в тому, що в ньому освячене жіноче (= залежне) начало у вигляді **схильності людини** (*схильність, людина* – вона) до подолання **потягу** (*потяг* – він) протилежностей жінки й чоловіка в суто природно-фізіологічному сенсі. Особливо сильним є цей потяг у чоловічої статі, тому його подолання чоловіком і чоловіками дало світу релігійно-філософську науку життя, узгодженого з гармонією природи. Нагадаємо, що *філософія, релігія, наука* – іменники жіночого роду.

Ми наголошуємо на значенні, яке для мотивації поведінки людини, вибір нею способу життя відіграє мова, виходячи з того, що, по-перше, «мова творить людину» (Гайдеггер, як і вся наука про людину загалом – див. посилання на гіпотезу Сепіра-Уорфа), по-друге, свідомість є внутрішнім станом в першу чергу матерії мови, аналізуючи яку як внутрішню есенцію людського організму, можна *від її звучання та символічного писемного позначення прийти до розуміння тих значень, смислів*, які вона ніби приховує з тією метою, щоб людина стала на шлях пізнання. Звідси й відмінність у родах іменників, з яких утворюються дієслова, породжує відмінності в мотивації діяльності, її спрямованості. Ці думки фактично є аксіоматичними. На користь цього думки, досить виразно висловлені якраз у давньоіндійських текстах. Так, в збірнику «Шатапатха-брахмани» суттєве місце належить своєрідній суперечці мови та мислення відносно їх визначальності для життя людини, її діянь. «Поистине мыслью направляется речь. Поистине эта мысль предшествует речи: «Говори так! Не говори этого!» Невнятной стала бы речь, если бы не было мысли. Поэтому говорят: «Речь направляется мыслью»» [19, с.49]. З іншого боку: «Поистине *риги* и *саман* суть речь. Поистине *яджус* есть мысль. Там, где была речь, все совершалось, все познавалась. Далее: там, где была лишь мысль, ничего не совершалось, не познавалось. Поистине не понимают того, кто мыслит мыслью, но не говорит» [19, с.52].

Пояснення того, що являє собою своєрідна еволюція буття, знаходимо в текстах «Чхандогья-Упанішади». Ось воно: «Сок земли – вода. Сок воды – растения. Сок растений – человек. Сок человека – речь. Сок речи – риг. Сок рига – саман. Сок самана – удгитха (спів гімнів Самаведи в давньоіндійській філософії – *авт.*). Сок всех соков, высший, высочайший, восьмой – это удгитха. Что есть риг? Что саман? Что удгитха? Таковы вопросы. Риг – это поистине речь. Саман – это

дыхание. Удгитха – это слог ОМ. Речь и дыхание, риг и саман составляют пару. Эта пара соединилась в слоге ОМ (три звука (буквы) – а, у, м – символы Ригведы, Самаведы, Яджурведы – *авт.*). Когда двое соединяются, они исполняют желания друг друга. Тот поистине исполняет желание, кто, зная это, почитает этот слог как удгитху. Этот слог есть также слог, обозначающий согласие, ибо, когда соглашаются в чем-либо, говорят «ОМ». Согласие же есть удовлетворение» [19, с.85].

Для більшої переконливості відносно значення мови для аналітичної роботи мислення пошлемось на одного з класиків філософської думки та безумовного авторитету у сфері релігієзнавства, яким є Л. Фейєрбах, а також та сучасних авторів, науково-філософський авторитет яких безсумнівний. Спочатку авторитетне судження першого, який стверджував, що: «доказательство есть лишь возвращение отчуждения мысли к *первоисточнику* мысли. Поэтому смысл доказательства нельзя понять, не приняв во внимание значения *языка*. Язык есть не что иное, как *реализация рода*, опосредствование Я и Ты, чтобы устранением их индивидуальной разобщенности воспроизвести единство рода» [55, с.63]. Ось чому ми наголошуємо на тому, що сутність релігійної свідомості в тому, що мова єднає людей в певний соціум, тому є суттю та основою святості. «Что истинно, то не есть исключительно моё или твоё достояние, – это есть достояние *всеобщее*. Мысль, единящая *меня* и *тебя*, – *истинная* мысль. Это единение есть санкция, есть знак, подтверждение истины, только потому, что самое единение есть истина» [55, с.65]. Тепер авторитетна думка М. Гайдеггера, який стверджував, що філософія «існує в мелодії відповідності, налаштованої на голос Буття сущого. Ця відповідність є якесь мовлення. Воно знаходиться на службі у *мови*. ... Тому ...без достатнього осмислення мови ми ніколи по-справжньому не знаємо, що таке філософія в якості зазначеної відповідності, що таке філософія як особлива манера розповіді» [65, с.122-123].

Пошлемось також на гіпотезу відомих і знаних американських лінгвістів Сепіра і Уорфа, згідно якої «человеческое существо живет не в одном только мире социальной деятельности, как это обычно считается. В значительной степени человек находится во власти конкретного языка, являющегося для данного общества средством выражения. Было бы заблуждением считать, что человек приспособливается к действительности абсолютно без участия языка и что язык есть просто случайное средство решения специфических проблем общения или мышления. На самом же деле «реальный мир» в большой степени строится бессознательно, на основе языковых норм данной группы. Мы видим, слышим и воспринимаем действительность в значительной мере потому, что языковые нормы нашего общества predispose к определенному выбору интерпретации» [47, с.198]. Радянський філософ Ф. Поршнєв, посиляючись на цю гіпотезу, яку він

переклав ще більш виразно, ніж автори праці, з якої ми взяли її зміст, а саме: «мова *нав'язує* (виділено нами – *авт.*) людині норми пізнання, мислення і соціальної поведінки: ми можемо пізнати, зрозуміти і здійснити тільки те, що закладено в нашій мові» [44, с.183], відзначив, що таке нав'язування являє собою примусову світоглядно-мотиваційну ментальну силу слова. «Слова, проголошені одним, невідворотним «роковим» чином визначають поведінку іншого, якщо тільки не наштовхуються на негативну індукцію, контрсугестію, що, зазвичай, шукає опору в словах третіх осіб або ж оформлюваних за такою моделлю. У чистому вигляді сугестія є мовлення мінус контрсугестія. Остання на практиці іноді виражена з повною силою, але іноді в пониженій мірі – в оберненій залежності від ступню авторитету особи, яка є джерелом сугестії» [44, с.187].

Він, як і лінгвістична наука (філософія) загалом, розглядав мову як засіб комунікативної соціалізації, як основу соціальної психології. Так, він стверджував, що «ненормальність з точки зору психології – це ненавіюваність. Таке визначення справедливе для будь-якого суспільства, будь-якої епохи. Що саме навіюється, які саме норми поведінки, мови і мислення – це історично змінюється» [44, с.361]. Звідси випливає, що розвинена лексично і семантично мова органічно трансформується у практику мовомислення, роблячи людину суб'єктом суспільства, а не об'єктом маніпуляцій з боку «лукавих», зацікавлених в тому, щоб мова не була засобом аналітичного мислення, а всього лише засобом говоріння. Адже нерозвиненість мови асоціалізує людину, опускаючи її до рівня біологічних стадних істот, які, хоча й ведуть стадний спосіб життя, але це сукупність особин в обмеженому просторі, а не щось соціально-духовне, цілісне, свідоме своєї сутності. «Тварини, навіть у стаді, є перш за все індивідуальними організмами. Людина, навіть в усамітненні, є, в першу чергу, носієм другосигнальних впливів і тому соціального досвіду і соціальної історії» [44, с.410].

Тобто, маємо діалектику як вчення про єдність протилежностей, кожна з яких вагома і значима. Хто знає це, той знає принцип світобудови – все зі всім перебуває у злагодженому взаємозв'язку. Отже, фактично володіє принципом *святості* буття, намагаючись бути з ним в постійній суголосності.

Зазначимо, що релігійність визначається як вірою в Бога, тотожного Голосу з Небес, який є водночас і Небесним Логосом, так і (ще більшою мірою) вірою в потойбічне тілесному духовне життя. А «по той бік» життя кожної людини постійно залишається якраз дух її мовлення, особливо ж в тому разі, коли він записаний і продовжує свою комунікативну функцію.

Міфологічна свідомість намагається уявити його в живих образах, тому творить мистецтво, в сюжетах якого мертві діють як живі. Релігійна свідомість проникає в глибинні виміри буття (небуття), а саме: вона надає духові вічної життєтворчої сили, але це дух розуму, волі, любові, які і є законами і принципами

Буття як Блага. Духовне життя в земних психофізіологічних вимірах означає: людина зобов'язана утвердитись у вічності, інакше вона буде твердити, що життя не має сенсу, отже, страждати, хоча б це й були насолоди від його споживацького вжитку. Це передбачає віру в себе, а не віру в Бога та його пришествя задля того, щоб воскресити до життя вірних, які, фактично, були невірними віруючими. Воскресіння — це найвищий духовний подвиг, який здатна здійснити людина за земного життя: спастись на віки-вічні, на віки. І не обов'язково вченням про вічність, а відповідною мотивацією свідомості і вчинків: у них не повинно бути просторово-часових вимірів. Іншими словами: вічність духу передбачає, що він є моністичним началом Буття такою ж мірою, як і моністичність матерії, яка містить його в собі.

Проблема духу для пізнання полягає в тому, що він, постійно «змагаючись» зі своєю протилежністю, якою є матерія, за первинність, субстанціональність, «намагається» знайти свою протилежність в *енергії*. Тому релігійні вчення постійно оголошують матерію абсолютним злом, оскільки матерія – це смерть духу. Якщо вже шукати протилежність духу, до чого підштовхує свідомість очевидного (день і ніч, тепле-холодне, тверде-м'яке і т. п.), то це енергія, в перекладі з грецької — діяльність, дійсність. Це той максимум, те покликання, яке є для людини об'єктивним завданням на той час, коли вона перебуває в просторі життя, явленого тілом. Більшість не може адекватно відгукнутись на поклик буття-життя, буття-вічності, тому людство приречене на страшний суд. Ним, власне, і є історія людства, в якій воно говорить про вічне, але наближає час своєї смерті.

Насправді ж матерія зло лише для того, хто не йде шляхом пізнання в ній тієї ж енергії, яку наука іменує як **закон**. В тому числі закон збереження не лише самої матерії, але й енергії та інформації. Важливо в пізнанні дійти до розуміння діалектичного зв'язку протилежностей, тоді проблем їх роз'єднаності, як і роз'єднання між людьми, не буде.

Тепер розглянемо жіноче начало **християнської** релігії. Тут, попри другорядне, а то й принизливе ставлення до жінки з боку Церкви, жіноче начало виступає зі всією очевидністю.

Якщо виходити з того, що релігія як мотиваційно визначений тип світоглядної орієнтації людини відображає її *онтологічну залежність* від, в першу чергу, природних, а потім і суспільних умов життя, вже маємо відображення залежності жінки від чоловіка, жіночої сутності буття від чоловічої загалом. Пошлемось на авторитет Л. Фейєрбаха, який зазначав: «Чувство зависимости есть ... единственно верное, универсальное название и понятие для обозначения и объяснения психологической и субъективной основы религии» [59, с.526]. Онтологічна залежність проявляється в тому, що людина від природи є смертною істотою, яка, проте, здатна мислити безкінечне й вічне. Звідси: «Чувство зависимости и чувство

конечности поэтому едины суть» [59, с.527]. Ось чому «первоначально ... религия ничего другого не выражает, как *ощущение* его связи, его единства с природой и миром» [59, с.529]. Звідси «у большинства народов служение мертвым, умершим, есть существенная часть религии, у некоторых даже единственная, вся религия в целом» [59, с.528].

Ми вже вище відзначали, що від самого початку пізнавального способу життя жінка попала в залежність від чоловіка, оскільки в ньому онтологія буття безпосередньо виявляє себе як сила природи, як фізична сила, як примус до певного способу дій, визначених нею, тобто силою. Справа в тому, що закон природи (закон – *він*, природа, сила – *вона*) проявляє себе не як закон Розуму, а як закон волі (*вона*). Допитливість жінки, або ж жіноча допитливість, будучи проявлена раніше від чоловічої, підштовхує чоловіків до відкриття в силі не дії стихії, не свавільної волі, а розумної волі закону. Для цього потрібно стати на шлях пізнавального способу життя, дії мислення як здатності поєднати протилежності жіночого й чоловічого начал, розуму й волі. Але воля до пізнання вимагає не безпосередньої, а опосередкованої понятійно визначеним мисленням реакції на об'єкти сприйняття. Це не дається разом із простим природним народженням людини будь-якої статі. Жіноча стать тут має перевагу в тому, що, будучи більш органічно пов'язана і, отже, залежна від природи, вона має сумнів у тому, що природне безпосередньо проявляє свою сутність у сприйнятті. Тому пропонує чоловічій статі стати на шлях відчуження, абстрагування від безпосередніх образів відчуження, шлях створення понятійно визначеної системи буття.

Це не означає, що потрібно поставити над природою, над буттям якісь надприродні сутності. Але це означає, що сама природа, народжуючи людину, ніби очікує від неї народження в собі як мікрокосмі сутнісного начала у вигляді розуму, у вигляді закону, який вона, згідно своєрідного «розподілу праці» між двома статями, начебто доручає чоловікам. Допомога жінки тут в тому, що вона упродовж усього свого життя не забуває ставити запитання, які чоловіки досить часто виносять за межі свого буття, тобто – в забуття.

Християнство, оформивши символ божественної трійці, якраз і поєднало в собі протилежності чоловічого й жіночого начал буття. Проте не стільки в практиці Церкви, скільки практиці релігійно-філософській, теологічній. Адже пізнання вимагає й від теологів бути на рівні божественної сутності Розуму. Між тим буденне життя понижує цей рівень, тому в церковній практиці домінує чоловіче начало, що входить в повну суперечність вченню.

У наступному параграфі ми проаналізуємо сутність цього основного християнського символу віри. А тепер звернемось до інших чинників, що визначають жіночу сутність християнської релігії.

Не можна вважати випадковим той факт, що римські імператори, починаючи від Октавіана, своїми наказами примушували прокураторів усіх провінцій насаджувати підлеглим народам думку про своє божественне походження від бога Аполлона, а не від реального земного батька. Тобто, зачаття людини чоловічої статі, яка має претензії на управління людьми, має відбуватись не від земної істоти, не від чоловіка матері, а від тієї істоти, яка несе в собі істотну сутність буття. А саме: розум та його внутрішню сутність – закон. Від матері, яка безпосередньо виношує свою дитину, абстрагуватись неможливо. Адже саме в ній проявляється безпосередній зв'язок і залежність новонароджених від своїх попередників, в даному разі – від своїх батьків, від своєї «батьківщини».

Звичайно, Христос стверджує, що той, хто любить своїх рідних по крові більше, ніж його самого, не достойний бути поруч із ним. Проте це не означає, що він, як проповідник нового вчення, відрікається від них. Насправді, правда вчення в тому, що любов як основа взаємовідносин між людьми, основа їх взаємозалежності та взаємозв'язку має основоположний статус. Це, з одного боку, вищий рівень абстрагування від кінцевого й обмеженого простором і часом одиничного, з іншого, це формування загального почуття, яке здатне об'єднати загальне, властиве понятійному мисленню, і людський загаль. Як і людину, суспільство з природою в цілому. Таке об'єднання на властивій чоловічій статі войовничій основі просто неможливо. Звідси й жіноча онтологічна сутність християнського вчення. На жаль, не завжди практики.

Підтвердження жіночої онтології буття та релігії, яка його відчуває й переживає, можемо знайти, як не парадоксально, у вченні З. Фрейда. Адже важко сперечатись із тим, що притяжіння сина до матері є, фактично, її обожненням, визнанням її святості. Як і протилежне тяжіння доньки до батька. Звичайно, для цього потрібно позбутись суто вульгарного тлумачення його вчення, яке часто давав і сам автор. Але твір, ставши публічним надбанням, перестає бути авторським, тому дає підстави для знаходження в ньому зовсім протилежних авторській концепції ідей.

Підтвердження цьому – вчення Е. Фромма, який якраз і відкрив у фрейдизмі нові гуманістичні можливості. «Всякая конкретная религия, если только она действительно мотивирует поведение, – стверджував він, – это не просто сумма доктрин и верований; она коренится в специфической структуре характера индивида и – поскольку она является религией группы людей – в социальном характере. Таким образом, религиозные установки можно рассматривать как один из аспектов структуры нашего характера, ибо *мы – это то, чему мы преданы, а то, чему мы преданы, – это то, что мотивирует наше поведение*» [64, с.140-141].

Бачимо, що тут мотивація визначена не лише природно-біологічним характером як якимось незмінним клеймом, тавром, але й тим середовищем, в

умовах якого перебуває людина не лише як індивід, але також і як носій соціально-духовних вимог до неї. Звідси можливість подолання «основних умов існування людського виду. ... В ході біологічної еволюції тваринного царства людський вид виникає на стику двох тенденцій розвитку. Однією з них є *все зменшувана детермінованість поведінки інстинктами*» [64, с.141], яка проявляється разом зі сходженням тварин на вищі щаблі еволюції.

Звичайно, що детермінація суто органічними природно-біологічними інстинктами не долається без зусиль, навіть – без надзусиль. Тому західний світ, (а, тим паче, світ «соціалістичного табору», що свідомо будувався на основі принципів «наукового атеїзму»), на думку Е. Фромма, не можна вважати християнським повною мірою. «Господство мужчин над женщинами – это первый акт завоевания и первое использование силы с целью эксплуатации; во всех патриархальных обществах после победы мужчин над женщинами эти принципы легли в основу мужского характера» [64, с.147]. В його основі – не *любов*, а *влада*, *примус*, *почуття мати*, а не *бути*.

Хоча християнська релігія, як модус філософського способу мотивації діяльності, виникла на основі *любви*, проте «люди, твердо верующие в Христа как в величайшего из возлюбивших бога и пожертвовавшего собой, могут обратить свою веру в отчужденное убеждение, что *за них* любит Христос. И тогда сам Иисус становится идолом, а вера в него начинает заменять каждому человеку акт любви. ... Наша мнимая вера в любовь в какой-то степени притупляет в нас боль от бессознательного чувства вины за то, что мы живем без любви» [64, с.149].

Між тим *любов* – це основа *жіночого* характеру, яка мала онтологічний статус у первісному суспільстві, коли між людьми не існувало владних відносин. Всі були *своїми рідними*, хоча і *своєрідними*. Це була не лише кровно споріднена спільнота; це була община, в якій жінка мала статус спільної матері не лише для всіх дітей, але для всього загалу, оскільки очевидним для всіх членів спільноти був той факт, що саме вона виношувала плід, народжувала його, виховувала й справедливо розподіляла все, що забезпечувало життя. Практика долучення до рідної матері хрещених батьків якраз і є проявом того, що люди єдині у своїй сутності, тому принцип *любви* не повинен обмежуватись її розповсюдженням лише на народжених особисто окремою жінкою. *Любов* – *всюди суцця*, тому *всюдисуща* як основа Буття.

Е. Фромм відзначав: «Материнская любовь – это *милосердие* и *сострадание* (по-древнееврейски «rachamin», корень этого слова *rachem*, что означает «материнская утроба»). Отцовская любовь, напротив, *обусловлена*; она зависит от достижений ребенка и его хорошего поведения; отец сильнее любит того ребенка, который больше всего похож на него, того, кого он хочет сделать наследником

своей собственности. Любовь отца можно потерять, но ее можно вновь заслужить раскаянием и смирением. Отцовская любовь – это *справедливость*» [64, с.150-151].

Ми вже неодноразово наголошували на єдності протилежностей чоловічого й жіночого начал як в існуванні самої природи, так і в сутності кожної людини поза її статевою визначеністю. Тому релігія, в даному разі християнська, якраз і стала реакцією певної категорії людей, які в умовах вже держаного управління, оснований на праві, яке Аристотель визначив як мірило справедливості, перестали відчувати на собі дію *любви* як об'єктивного принципу світобудови і принципу патріархального суспільства, в якому «патріархом» був *закон любви*. Аналогічними є також і міркування Е. Фромма. «Эти два принципа – женский-материнский и мужской-отцовский – соответствуют не только существованию мужского и женского начал в любом человеке, но и столь свойственной каждому мужчине и женщине потребности в милосердии и справедливости» [64, с.151].

На думку Е. Фромма, така єдність чоловічого й жіночого начал «певною мірою існувала в Римсько-католицькій церкві». Як і практиці взаємодії людини з природою, де втручання здійснювалось на основі жорсткого підпорядкування її властивостям. Але зникла в протестантизмі, оскільки «Лютер встановив чисто патріархальну форму християнства, що спиралась на бюргерів і світських князів. Суть цього нового соціального характеру в підлеглих патріархальній владі: єдиним способом заслужити любов і схвалення став *труд*» [64, с.151]. Християнська релігія як модус філософського світогляду, адже вона зросла саме на ньому, була витіснена «індустріальною релігією». Її основа – *працелюбство, старанність у праці, в труді*. Саме таке значення має це слово.

Індустріальна релігія породила новий соціальний характер, суть якого «складає страх і підлеглисть могутній чоловічій владі, культивування почуття провини за непослух, розрив уз людської солідарності через переважання своєкорисливості і взаємного антагонізму. В індустріальній релігії «священними» є праця, власність, прибуток, влада, навіть якщо ця релігія і сприяла розвитку індивідуалізму і свободи в рамках своїх основних принципів. Перетворення християнства в строго патріархальну релігію зробило можливим виразити індустріальну релігію в термінології християнства» [64, с.151-152].

Із цими характеристиками можна погодитись. Тим більше, що вони повністю відповідають тим, які вихідці з СРСР могли засвоїти через вчення К. Маркса. На нього, до речі, посиляється і Е. Фромм, якого також відносять до фундаторів неомарксизму. Для нас важливо в даному випадку констатувати те, що відомий мислитель також стояв на тій точці зору, яку ми намагаємось обґрунтувати в даному дослідженні. Його мета – не огульна критика християнства, а намагання утверджувати його в тих первинних ідеях, які були в ньому задекларовані під впливом, так би мовити, «усвітнення», «обмирщення» філософії, започатковане ще

Сенекою. Але деформоване історією, насамперед, як це не прикро, тими представниками Церкви, які не підняли свій розум і своє розуміння до тих засад, які були закладені видатними мислителями минулого.

Тут доречно послатись на К. Маркса: «Реформа сознания состоит *только* в том, чтобы дать миру уяснить себе своё собственное сознание, чтобы разбудить мир от грёз о самом себе, чтобы *разъяснить* ему смысл его собственных действий. ... Таким образом, наш девиз должен гласить: реформа сознания не посредством догм, а посредством анализа мистического, самому себе неясного сознания. Выступает ли оно в религиозной или же в политической форме. При этом окажется, что мир уже давно грезит о предмете, которым можно действительно овладеть, только осознав его. Окажется, что речь идет не о том, чтобы мысленно провести большую разграничительную черту между прошлым и будущим, а о том, чтобы *осуществить* мысли прошедшего. И, наконец, обнаружится, что человечество не начинает *новой* работы, а сознательно осуществляет свою старую работу. ... Речь идет об *исповеди*, не больше. Чтобы очиститься от своих грехов, человечеству нужно только объявить их тем, чем они являются на самом деле» [36, с.381].

Ми якраз і намагаємось *сповідатись* у тих «гріхах», які були властиві хибному розумінню релігії в умовах існування державного атеїзму в добу СРСР. Хоча він і мав підстави для свого одержавлення, адже практика Церкви в її історичному вимірі не завжди відповідала тим канонам, які вона вустами своїх очільників проголошувала. Як і практика самих держав. Звідси й бажання *покаяння* перед релігійно-філософським розумінням людського покликання, яке було нам властиве інтуїтивно, але через страх перед «індустріальною релігією» та «державним католицизмом» (К. Маркс), яке в умовах СРСР не було проявом ані милосердя, ані справедливості. Адже «Москва сльозам не вірила», а тому нищила жіноче начало буття безжально.

Ще одним проявом істинно жіночого начала християнської релігії в її філософському розумінні є культ діви Марії в католицизмі, культ Богоматері. Саме в католицизмі, оскільки це вселенська, а не обмежена певними тлумаченнями вузько-конфесійна його модифікація.

Певний підхід до пояснення цього феномена ми щойно намітили. Йдеться про те, що християнство зародилось як ностальгія по милосердю і справедливості у варіанті первісно-родового укладу життя. Матріархат нами тлумачиться в першу чергу як прояв милосердно-справедливого розподілу засобів до життя, здійснюване жінками як матерями для всіх, хто належав до общини. Ми також відзначили той факт, що імператори Римської імперії не цурались свого народження від жінки, яка була їх матір'ю. Проте щодо батька такого почуття *святості* не мали. За нього вони обирали щось вище від земного звичайного чоловіка. Але це вище – Розум,

Мудрість, Наука, Мистецтво – вважалось рівнозначним із тією сутністю, яка належала жінці, Матері.

На нашу думку, жіноча святість, святість жінки, принаймні, в художньо-поетичній та пісенній творчості зумовлена тим аксіоматичним положенням, згідно якого безпосередньо достовірним та очевидним для будь-якої людини є факт постійного оновлення природного середовища. Звичайне, тому звичне спостереження, а саме воно є первинним методом пізнання на основі наявних у людини органів відчуття/сприйняття, дозволяє їй зробити **умовивід** про те, що будь-які об'єкти природи, включно з самими людьми, вагітні новаціями. Це означає, що все нове для органів сприйняття народжується зсередини, з певного начала, яким і є **ум, розум** природи. Як і розум людини, адже вона є продуктом еволюції природи. Можливо, що саме на такій основі і був сформульований принцип *«подібне створює подібне»*, на який, як ми вже зазначали, античні філософи й мудреці посилались як на прадавній. Якщо додати до цього вроджену людині допитливість, стане зрозумілим, чому їй властиво пізнання на основі відгадування загадок. Сприймаючи зовнішні об'єкти, люди, починаючи з дитячого допитливого віку, шукають відповідь на запитання про *сутність*, про *ум-розум* об'єктів, оскільки очевидно, що саме він і є причиною *народження* нових об'єктів.

Платон, очевидно, мав аналогічні нашим міркування, коли вважав *пригадування* основою пізнання. Об'єктивні ідеї, з одного боку, є внутрішньою сутністю об'єктів сприйняття, з другого, можуть існувати незалежно від об'єктів у свідомості людини як план, основа, спосіб їх створення у матеріальному вимірі. Аристотель відкрив їх в історії пізнання як певну логіку мислення, яку народжує пізнавальний процес. Не випадково, що Церква використала ідеї цих мислителів для обґрунтованого доведення існування Бога, логічної побудови християнського вчення загалом.

Отже, внутрішня сутність зовнішнього, не будучи об'єктом сприйняття, має бути пізнаною. Для цього, ми вже відмічали це, потрібні надзусилля. Так народжується *невидиме чоловіче начало*. Його носій – **Бог**, якого ніхто зі смертних людей не може мати в якості предмета сприйняття. Тому він могутній, суший, немилосердний (не милосердний), оскільки перед ним все постає як його творіння, яке Він може, згідно деїзму, знищити все і всіх. Знищити на тій підставі, що він є **сутністю без почуттів**. Засіб спасіння – стати на шлях пізнання Бога як Розуму. Монтень якраз і стверджував, що в пізнанні потрібно **уміти розуміти**. Інші мислителі Відродження підказали шлях розуміння – поєднувати мінімуми і максимуми протиріч і протилежностей, виходячи з аксіоми про вихідну єдність буття, як радив пізнавати Д. Бруно.

Видимий світ, будучи даним у своїй безпосередності, є світом милосердним і справедливим. Він є «материнською утробою», з якої все народжується, тому

всьому народженому ним *співчуває* і виявляє *милосердя*. Оскільки люди не можуть пояснити, зрозуміти світ, не наділивши його своїм способом існування, своїм «домом буття», яким є мова, він асоціюється з образом **Жінки-Матері**, образом **Богородиці**. Адже функція народження людини в її безпосередньо очевидному й достовірному вигляді належить саме представниці жіночої статі. Звідси й народження всього, що витворило людство, насамперед у сфері пізнання, має жіночий рід. У Л. Фейєрбаха релігія якраз і виступає першою формою самосвідомості людини. Більше того, він стверджує, що людина відрізняється від тварин тим, що у них немає релігії. Інша річ, що релігія, ставши інституціональною установою, не відповідає своєму первісному призначенню. Тому ми й намагаємось дослідити її в її милосердній та справедливій сутності як сутності святій і священній.

Діва Марія як Божа Матір, як Богородиця втілює в собі *жіноче начало* християнства. Але чомусь яскраво виражено тільки в католицизмі, до того ж її культ зумовлений її божественним статусом, без якого вона, як звичайна жінка, мала б нещасливу жіночу долю. Але про це мова в подальшому викладі.

Отже, лише статус матері Христа підняв Марію до лику святих. Її рівноправний в релігійно-церковному сенсі статус знайшов своє підтвердження в тому, що до католицьких символів віри віднесені догмати про її Непорочне Зачаття та взяття її на небеса, де вона перебуває поруч із божественними особами. Тобто, в самому віровченні відсутнє будь-яке приниження жінки, здатної народити сина, відзначеного благодатною силою Святого Духа, синонімом якого є світовий Розум, основоположний універсальний Закон Буття, модусами якого є всі так звані часткові закони. Це означає, що Діва Марія фактично народила не тільки й не стільки боголюдину, скільки самого Бога, оскільки в її синові проявилась всесвітня милосердна любов, яку проявляє Теос, він же Розум, він же Закон в найвищому його сенсі та значенні. А саме: в рівності всього і всіх перед ним як втіленням цих субстанціональних першооснов Буття.

На цьому тлі досить дивно, просто незрозуміло виглядає те, що в католицизмі благодатною силою Святого Духа наділені тільки первосвященники-чоловіки, оскільки вони, постійно перебуваючи в текстах Священного Писання, також є його суб'єктами. Тому їх роздуми над ним мають статус Священних Переказів. Здавалось би, що їм потрібно надати можливість одруження з жінками, адже вірогідність народження від такого *шлюбу*, заснованого на *любові*, богоподібних нащадків значно більша, ніж від подружнього життя звичайних людей, яке проходить не завжди в дружбі, любові, злагоді. Звідси й негативні прояви у церковній практиці католицьких священників, як і кризові явища в католицизмі загалом.

Зважаючи на це, жіноча сутність християнства загалом чітко проявлена в образі Ісуса Христа, що взяв на себе жіночу місію милосердя та справедливості до всіх перерахованих у Нагірній Проповіді носіїв блаженства. Оскільки саме вони є носіями «чистого серця», що і дозволяє їм «Бога побачити». Тут також парадокс, адже його «бачити» не можна... Але така вже парадоксальна і суперечлива сутність будь-якого вчення, якщо його автори не йдуть шляхом пошуку істини, а шляхом пошуку слави земної, тимчасової, а не вічної. Вони із задоволенням цитують положення Нагірної Проповіді, але, очевидно, не мають «сердечної чистоти». Очистити серця, поза всякими сумнівами, допомогло б зняття догмату про celibat, адже подружнє життя із жінкою, засноване на чистосердечній любові до неї як матері, сприяло б його катарсичному очищенню. Тільки в єдності істини, добра і краси (Платон-Аристотель) можлива чиста совість, без чого, як ми вже відзначали з посиланням на Л. Фейєрбаха і А. Швейцера, неодмінно буде проявлятися дияволізм...

Глава 15. Жіночий статус основних релігійних (християнських) таїнств віри

Якщо вести мову про церковний варіант релігійного світогляду та релігійної свідомості, то потрібно виходити з того, що тут домінує містичне сприйняття світобудови. Звідси й апеляція до таємничої сутності світоустрою. Звідси ж містична сутність Бога, пізнати якого не можна, бо він не даний у людських сприйняттях, отже, започаткувати його пізнання зусиллями розуму неможливо. Це «голос із небес», розмовляти з яким доручили Мойсею. Тому основними *чеснотами* (чеснота – вона!) Бога, згідно церковного катехізису, є *віра, надія, любов* – жіночі начала свідомості людини. Моральні чесноти, які певна категорія людей здатна усвідомити, такі: *мудрість, справедливість, мужність, стриманість*. Як бачимо, також жіночі родові начала.

Цілком очевидно, що людина не може жити без таких божественних, тобто освячених своїм значенням для її життя чеснот, якими є віра, надія, любов. Якщо їх зміст зводити до суто релігійно-церковного тлумачення, вони стають *містичними таїнствами*. Не випадково, що церква серед Божих чеснот апелює в першу чергу до *віри*, містична природа якої найбільш очевидна. Більше того, ставши домінантною, вона фанатизмом віруючих заподіяла людству непоправної шкоди. Якщо ж розглядати їх під кутом зору релігійно-філософського розуміння, вони набувають раціонального статусу і можуть стати способом для практичного виправлення людської природної вдачі, схильної до асоціальних проявів. Тому варто звернутись до аналізу основних таїнств, властивих тим релігіям, які для своїх суб'єктивних містичних видінь перетворили її в караючий інститут влади над людьми.

Християнство. Для започаткування аналізу візьмемо *символи віри*. В якості першоджерела аналізу будемо спиратись на книгу «Катихізм християнської віри», виданої «за старанням міжнародної католицької організації «Церква в Потребі» для безплатного розповсюдження і не для продажі» (рік видання релігійно-церковна література, як правило, не зазначає). Правопис збережений таким, яким він є у цій книзі.

Що таке віра? Відразу ж відзначимо, що наведені визначення багато в чому відповідають філософському розумінню, але привласненому Церквою. Чому так? Тому що християнська церква виникла з філософських роздумів мислителів, але багато в чому надмірно догматизованих заради утвердження не стільки видатних мислителів, скільки церковних ієрархів. Читаємо: «Віра – це беззастережне прийняття за правду того, що Бог об’явив, а свята Церква подає до вірування» [28, с.11]. Звертаємо увагу на те, що віра має бути *беззастережною*, отже, некритичною, фанатичною. Філософські витоки релігії зобов’язують стверджувати: «Наша віра в існування Бога і надприродного світу спирається, насамперед, на довір’ї до нашого власного розуму (цілком правильно, адже це пряме запозичення з філософії, яка закликає до самопізнання, до формування людиною розумної волі в собі – *авт.*), а далі на переконанні, що Бог, як найдосконаліше єство, є правдомовний. Він ні сам не може помилитися, ні інших впровадити в блуд» [28, с.12].

Вважаємо, що є потреба, на противагу такому визначенню віри, навести визначення, властиве християнству, дане Л. Фейєрбахом у праці «Сутність християнства». Він зазначає, що «вера есть не что иное, как *совершенная уверенность в реальности*, то есть в безусловной силе и истинности субъективного в противоположность границам, то есть законам природы и разума. Поэтому специальный объект веры есть чудо, вера есть вера в чудо, вера и чудо абсолютно нераздельны. Все, что является чудом, или чудотворной силой в смысле объективном, есть вера в смысле субъективном; чудо есть внешнее проявление веры, вера есть внутренняя душа чуда, чудо духа; вера есть чудо чувства, лишь объективирующего себя во внешнем чуде. Для веры нет ничего невозможного – и это всемогущество веры осуществляется только во внешнем чуде. ...Вера освобождает желания человека от уз естественного разума; она одобряет то, что отрицается природой и разумом; она доставляет человеку *блаженство*, потому что удовлетворяет его субъективные желания. ...вере чужд самый принцип сомнения, потому что она считает субъективное – объективным, абсолютным. Вера есть не что иное, как вера в божественность человека» [58, с.158].

Справді, Бог як сутність, як єство Розуму є «правдомовним», іншими словами – об’єктивним. Проте це не означає, що «правда» Розуму дається вірі як властивості людської душі, сутність якої полягає в подоланні суб’єктивності,

властивій людським безмірним почуттям. Навпаки, вона досягається значними розумно-вольовими зусиллями, розвиваючи які в собі, людина, через боротьбу протилежностей істини й заблудження, лінощів хаотичної афективної волі та цілеспрямованої волі розумної, піднімається до об'єктивної правдивої істини. Якщо б Церква не зважала на «гріховне» бажання мати мільйони своїх прихильників, а виходила з того, що, як ми вище послали на Марксове «дійсні завдання, як це само собою зрозуміло, не є зрозумілими самі собою», людство мало б іншу історію. Тут прикладом може слугувати те, що конфуціанство та даосизм, буддизм як релігії утворились засобом *освячення* вчень видатних мудреців. Звичайно, там також присутня містика, але значно менше ідолопоклонства. Чи може християнська Церква боротись із ним, якщо сама створила практику поклоніння церковним ієрархам?..

До практики християнської Церкви належать також *обряди*. Вони, маючи значно більшу *чоловічу* суб'єктність, витіснили бажання йти шляхом формування розумно-вольових навичок для того, аби йти шляхом самопізнання. Це впливає із визначення обряду: «Обряд – це зовнішній вияв богочитання, тобто звичаї і богослуження, якими Церква прославляє Господа Бога» [28, с.13]. Зовнішнє не може пробудити в людини щирі віру в Господа Бога як єство Розуму, оскільки тут природно-дотичне домінує над внутрішнім надприродним як його атрибуту, як атрибуту Закону. Це попри те, що опорою віри, як ми це бачили в попередньому визначенні віри, вона «спирається, насамперед, на довір'ї до нашого власного розуму, а далі...» на правдомовності Бога. Між тим *чоловіча* суб'єктність, в основі якої також суб'єктивні бажання, але виправлені пізнавальними цілями, в процесі досягнення яких суб'єктивне виправляється на об'єктивне і набуває статусу суб'єктності, якраз і робить людину схильною до правдомовності. Але не засобом обрядовості.

Не випадково, що щирі церковні ієрархи є фактично релігійними філософами. Чому б їм, маючи неабияку *довіру* серед віруючих, не прославляти видатних мислителів? Але до цього Церква дійшла, на наш погляд, тільки в діяльності Павла Іоанна II, який вибачався за її попередні гріхи проти об'єктивних умовиводів видатних філософів і мислителів. А перед цим тисячоліття відносила *гордість*, *гординю* до головних гріхів. Між тим *гордість* є жіночим атрибутивним началом людини, здатної, будучи мікрокосмом, дійти до пізнання Божого промислу, отже, мислити по Божому, по Розуму, по Закону Розуму. Не випадково саме Єва першою спробувала плід з дерева пізнання, підштовхнувши до цього процесу й Адама. За що Церквою, в якій ієрархи виключно чоловіки, й була пригнічена.

Об'єктивно вчення Христа слід розглядати як синтез філософських вчень античної доби. Зусиллями євангелістів воно, як і вчення Конфуція, Лао цзи, було освячене. Тобто, набуло релігійно-сакрального філософського статусу. Що цілком

виправдано, адже Христос чітко засудив ідолопоклонство, бажання в ньому вбачати Бога, в той час як він прийшов спасти людей від зневіри у власні сили, сили власного розуму як невід'ємної власності кожної людини, створеної згідно розумного промислу Бога як синоніма Розуму.

Характеризуючи **перший** символ віри, яким є віра «в єдиного Бога Отця, Вседержителя, Творця неба і землі і всього видимого й невидимого», «Катехізис», визначаючи Господа Бога, стверджує: «Кожна людина може за допомогою свого розуму, вникнувши у сотворений світ і премудрий лад у ньому, дійти до ствердження, або бодай до майже певного здогаду, що існує всемогутнє, безмежно мудре, інше як цей світ, єство – відвічний Творець цього світу. Те єство – це Господь Бог. Але людський розум заслабий, щоб міг докладніше пізнати Бога, яким Він є і яка Його воля» [28, с.17].

Справді, пересічній людині, особливо в добу, коли виникло християнське вчення, було складно усвідомити духовне єство розуму як закону буття. Тому подальші пояснення його суті носять філософський характер [див. 28, с.17-19]. В нашу добу з цим погоджуються й вищі керівники християнсько-католицького та протестантського віросповідання. Тому чи не час долати фактично міфологічно-чудесний спосіб пояснення еволюційного розвитку світу, розвиваючи за допомогою теології здатність віруючих до понятійного розуміння єства Бога? Звичайно, пересічній людині і в наш час складно піднятися на такий рівень розуміння. Але тільки він сформує істинну форму *святості* як Законів буття, так і *священно-благоговійне* ставлення масової людини до жіночих за своєю сутністю категорій пізнання. Всі типи світогляду мають саме *жіночий* статус: це *міфологія, релігія, філософія, мудрість, сутність, наука*. Чоловічий статус *розуму, закону* без цих, як і багатьох інших, про які вже згадувалось і будемо згадувати й надалі, не може виконати місію виправлення «блуду», бо заблудження йде від чоловічого начала, відчуженого від жіночого.

Другий і третій символи віри є похідними від першого. Тобто, маємо прояв феномена духовного народження не стільки Бога-Сина, скільки спорідненої за сутністю і родовим творчим і пізнавально-дослідницьким покликанням істоти. Так, пересічній людині складно збагнути той факт, що вона є своєрідним завершенням природної еволюції. Але серед мільйонів людей знайшлися такі, що після багатодесятитисячолітньої допізнавальної сплячки, в якій людство перебувало впродовж первісно-родового соціуму як придатак до природного довкілля, знайшлися ті, що сформулювали вихідний принцип світоустрою. Ми вже неодноразово на нього посилались, але вважаємо за потрібне й необхідне знову його навести. Це принцип, згідно якого *подібне творить подібне* та похідний від нього *людина як мікрокосм подібна макрокосму*.

Отже, Природа-Матінка народила людей як істот, здатних і покликаних адекватно пізнати її, бути з нею спорідненою сутнісно. Знов-таки, жіночий принцип, зміст якого в тому, що Природа-Матінка вагітна Розумом. Знаючи цю сутність, люди зможуть подолати зовнішні ознаки, які їх розділяють, оскільки сутність буття в *єдності протилежностей*. Л. Фейєрбах якраз і вів мову про необхідність в майбутньому реформувати філософію, в яку включити знання про природу як материнське лоно людини. Ми вище вже цитували відповідний фрагмент з його праці. Він же й стверджував, що жіноче начало в християнстві представлене Богом-Сином.

Зміст другого й третього символів віри якраз і відображає цю аксіому духовної спорідненості людей в пізнавально-дослідницькому розвитку людства. Наведемо їх за виданням «Отче наш. Молитовник для української молоді». 5-те доповнене видання. – Торонто, Видавництво ОО. Василян, 1960. Це віра: «І в єдиного Господа Ісуса Христа, Божого Сина, єдинородного, родженого в і д О т ц я перше всіх віків. Як с в і т л о від світла, Бога правдивого, родженого, не сотвореного, односущного з Отцем, що через Нього це сталося. Що для нас людей і для нашого спасіння зійшов із неба і прийняв тіло від Святого Духа й Марії Діви, та став чоловіком» [43, с.17].

Цілком об'єктивне, хоча й художньо-метафоричне, але водночас і філософське відображення процесу існування Буття. По-перше, воно «не сотворене», а вічно існуюче; по-друге, сутність природи, виражена її Отцем-Законом, адекватно втілена в тіло людини як тілом природи, так і тілом жінки-матері; по-третє, закон має небесний статус, що те ж саме – вічний і безкінечний, всюдисущий і повсюди сущий; по-четверте, спасіння людини як суто природної істоти, схильної до взаємо-поборення, в тому, щоб шукати єдності між собою на основі пізнання спорідненої в ній зі всією природою сутності, яка з'єднує протилежності любов'ю; по-п'яте, місія чоловіків як однієї з протилежностей в існуванні статі полягає в тому, щоб йти шляхом пізнання, пам'ятаючи, що святість перейшла на них від матері, загалом – від жінки. Заклучний висновок: зв'язок протилежностей на основі любові до пізнання спорідненої сутності всього, що існує в бутті, є проявом Святого Духа як духу єдності й любові.

Ми навели ці тлумачення з метою переведення церковно-релігійної містики в науково-філософську правдомовність. Такі пояснення присутні і в теологічних дослідженнях, але теологи, на нашу думку, апелюючи до масової аудиторії, навіть сучасної, чомусь додають багато містики, що не сприяє підняттю її свідомості до правдомовності. Святий Дух – це, насамперед, дух об'єктивний, науковий, правдивий. Саме до формування такої якості духу закликає Христос-Спаситель, як образ колективної філософської мудрості, кожному людину. На цій аксіомі, як ми вище бачили з пояснення сутності Бога-Отця в «Катехізисі», побудована Його ідея.

Час, ще раз зазначимо, все робити для того, щоб масова свідомість дійшла й до розуміння того, що «самого ж Бога ніхто ніколи не бачив і бачити не може, бо Бог, це найчистіший дух, а духа тілесними очима не можна бачити. Органи людини – очі, вуха, дотик і інші, схоплюють тільки невеличку скалю природних явищ; вони зовсім неспроможні і нездатні до того, щоб зауважити наскрізь духове єство чи його діткнутися» [28, с.17]. Все вірно, але чи можна на рівні сучасних інформаційно-технологічних досягнень науки стверджувати як об'єктивне те, що було правдомовним в минулому, тим паче далекому. Без наукового підходу до пізнання його висновки ґрунтуються на безмірній фантазії почуттів. Які не є носіями істини, але які збуджують розум, підштовхуючи його до пошуку метафізичної, але не містичної, сутності буття. Віра в чудо й віра як сутність чуда – це об'єктивне надбання минулого. Якщо про це вів мову видатний знавець релігії Л. Фейєрбах ще в ХІХ ст., не маючи тих технологічних досягнень ХХІ ст., то тим більше ми зобов'язані долати таку суб'єктивістську об'єктивність.

Закликаючи до спільних молитов як засобу єднання, потрібно виходити з того, що практика *щоденної* молитви запроваджена для того, щоб промовлення правдивого тексту з часом, сумірним із часом життя людини, відкрила їй єдину й споріднену з нею Правду Буття. Про це і йдеться в ній, загалом – у всій Нагірній проповіді.

Дивно, але в тих джерелах, на які ми посилаємось, чомусь щоденна молитва не має того завершення, яке є в Євангелії від Матвія. Її зміст закінчується словами: «і не введи нас у спокусу, а визволи нас від лукавого, амінь» [43, с.9, Отче наш] та аналогічно в «Катехізисі» [28, с.196]. Між тим правдомовне її закінчення таке: «Бо Твоє є Царство і сила і слава на віки (й навіки – *авт.*). Амінь.» [8; Матв., 6:13]. Чому так? Тому що суттю всієї молитви є вірш: «Моліться ж так: Отче наш, суций на небесах! Нехай святиться ім'я Твоє; Нехай прийде Царство Твоє; нехай буде воля Твоя і на землі, як на небі» [8; Матв., 7:9-10]. А тому: «Шукайте ж найперше Царства Божого і правди Його» [8; Матв., 7:33] і всі суто фізіологічні бажання будуть задоволені.

Звичайно, що людина, будучи суспільно-політичною, соціально-духовною істотою, не може виключно самотійно, автономно збагнути сутність «Царства Божого і правди Його». Тому має бути, як сказано у **дев'ятому символі віри** віра «в єдину, святу, соборну й апостольську Церкву» [28, с.163]. Але не таку, яка суто механічним способом, як підтверджує історія, коли заради збільшення кількості віруючих наvertsала їх до себе силовими методами, жорстоко караючи й засуджуючи не лише живих, але й воскреслих мертвих. Релігійно-філософське тлумачення цього символу входить в гостре протиріччя з тим, як «Катехізис...» пояснює цей символ. Воно справді правдомовне й релігійно-філософське, яке

тільки в наш час знаходить підтвердження в церковній практиці католицької Церкви та протестантських релігійно-філософських за своєю суттю об'єднань.

Зазначимо, що даний символ віри містить атрибутивні ознаки з домінуючим *жіночим* родом. *Єдність, святість, соборність* – іменники жіночого роду. Саме вони мають визначати сутність церковної практики, спрямовуючи *чоловіче* джерело віровчення – Христа та його апостолів – в гуманістичному напрямку. Тільки в такому розумінні *Церква – інституція жіночого роду (!!!)* – буде проявом *релігії* (жіночий рід) як правдомовного *світогляду (чоловічий рід!!!)*, що мотивує діяльність людства, в даному випадку йдеться про християнський світ по істині віровчення, а не через страх перед невідомим, який породжує принизливу практику ідолопоклонства.

Наведемо тлумачення «Катехізисом...» сутності Христової Церкви. Отже: «Христова Церква, коли брати під увагу її внутрішню природу і її післанництво, – це Містичне (Таїнственне) Тіло Господа нашого Ісуса Христа» [28, с.166]. Він же одночасно є боголюдиною, яка «заснувала Церкву і продовжує в ній, як у Містичному (Таїнственному) Тілі, Своє існування аж до кінця світу» [28, с.167]. І, нарешті: «Членами Церкви є всі люди, які через святу Тайну Хрещення одержали освячуючу ласку (благодать)» [28, с.167].

Важко з цими поясненнями не погодитись. Але, здійснюючи релігійно-філософське дослідження феномена атрибутивності жіночої святості релігії загалом, християнства насамперед, зробимо свої пояснення.

По-перше. Звернемо увагу на те, що Христос як боголюдина поєднує в собі *чоловіче* начало, яке має Господь, він же для мислячої людини – Розум, Закон, з *жіночим*, яке має звичайна людина. Тому його атрибути дещо відрізняються від авторитарного розуму Бога як Голосу з неба, а не від людей. Цього поєднання Церква, очолювана виключно чоловіками не дотримувалась.

По-друге. Церква як містичне тіло господнє свою діяльність мала б спрямовувати на розкриття *містики*, чітко проголосивши, як це і має місце в Євангелії від Іоанна Богослова (!!), що тілом вселенського розуму, закону є тіло людської мови, в якій справді *міститься* правда буття. Тому молитва має бути не простим щоденним механічно заученим її повторенням, а предметом **постійного** (це суть закону!) пізнавально-пошукового мислення над її *змістом*, адже це єдиний засіб зняття *містики* з тіла Господа=Розуму=Закону.

Відзначимо, що сам Христос як образ колективного філософського розуму прийшов спасти пересічних людей від відсутності в них віри у власні пізнавально-діяльні вольові зусилля. Їм якраз і заважала природна схильність вбачати сутність Буття в його предметно-речових формах. Так, нелегко розкрити її в мові, тому є певна містика в цьому образі. Але не можна зводити цей образ колективної загальнолюдської мудрості й сили розуму до однієї особи. Це не додасть і, як

бачимо, не додало людству сили в тому, щоб подолати свою залежність від власного невігластва, породженого схильністю неосвіченої людини підставляти під вічні за своєю природою/сутністю загальні поняття розуму окремі предмети сприйняття, які у своїх формах є тимчасовими, мінливими.

Відзначимо також, що Гегель цілком виправдано стверджував наявність спільних ознак у місії й долі Сократа, який закликав людей до самопізнання через розвиток діалектичного мислення, і Христа з його закликом до віри в такі можливості.

По-третє. «Тайна Хрещення» зовсім не є тайною, якщо взяти до уваги Євангеліє від Іоанна Богослова, в якому чітко зазначено, що якраз Слово як Логос «було на початку у Бога», що «все через Нього почало бути», оскільки без слова, без мови людина не стає суб'єктом пізнання, і що саме «в Ньому було життя, і життя було світлом людей» і тому «світло в темряві світить, і темрява не огорнула його» [8; Іоанн, 1:2-5]. Оскільки (ми, звичайно, наводимо філософське розуміння євангельських текстів як таких, що виникли на основі *святості* попередніх досягнень античної філософії) істина об'єктивна, Іоанн не говорить про те, що він посланий до обряду Хрещення по істині, а той, хто буде навертати людей до понятійного способу пізнання.

Релігія як святість якраз і означає постійність зв'язку з минулим пізнавальним досвідом тих людей, які йшли цим шляхом і прокладали всім іншим людям шлях до світла. Тому Іоанн говорить, що *Спаситель* прийде після нього, але буде просвітлювати темряву водного хрещення, зрозумілого язичницькій, чуттєво-дотичній свідомості Ізраїлю, світлом само-пізнавального мислення, яке потребує віри в сили власного мислення, яке розкриє *зміст* розуму та звільнить від *містики*, породженої пізнавальними лінощами та вірою в щось *містичне*.

Саме предметно-чуттєвий, дотичний до об'єктів сприйняття спосіб *пізнання* як спосіб *впізнання* не дозволяє людині відійти від практики ідолопоклонства. Іоанн правдомовно заявляє, що за часом язичницького хрещення він перший від того, хто несе істинне світло, але за суттю першим є Той, Хто знає істину. Не можна вважати випадковим ту обставину, що ім'я воістину й по істині першого не є звичним ім'ям, яким називають людей. Тому тут вживаються займенники, а якщо іменники, то вони суть загальні поняття, а не імена окремих людей. Якщо цього не брати до уваги, не намагатись це зрозуміти, складеться ситуація, про яку Іоанн мовить так: «Було Світло істинне, Яке просвітлює всяку людину, що приходить у світ. У світі був, і світ через Нього почав бути, але світ Його не пізнав. Прийшов до своїх, а свої Його не пізнали. А тим, які прийняли Його, віруючим в ім'я Його, дав владу бути чадами Божими, Які не від крові, ні від хотіння плоті, ні від хотіння мужа, але від Бога народились» [8; Іоанн, 1:9-13].

Таким чином, справа не в проявах «освячуючої ласки (благодаті)», а в тому, щоб кожна людина відчула в собі самій реальну можливість у своїй життєдіяльності *уподібнитись* дії Світла істини, джерелом якого є світовий Розум як основа існування Буття. Потрібно святити ім'я Світла Розуму як у світі предметно-речового буття, так і світі суспільного людського буття. Для цього слід усвідомити той принцип світобудови, на який ми, можливо, занадто часто посилаємось і який, за висловами давніх мудреців, є прадавнім і сутність якого в тому, що ***подібне творить подібне***. Тому постійний зв'язок людини з природним і суспільним довкіллям слід освячувати не час від часу певними обрядами, а відчувати його в собі як закон власного індивідуального буття, тотожного буттю природи. Тобто, не зовнішнім, а внутрішнім чином. Тоді Тіло Господнє як Тіло Природи перестане бути містичним. Якщо б таке усвідомлення було властиве людству, ми нині не мали б тих глобальних кризових явищ, які загрожують його існуванню.

Перейдемо до аналізу основних ***тайнств віри***. Це тайнства *хрещення, миропомазання, причастя (євхаристія), сповідь, оливопомазання, священство, подружжя*. Неважко помітити, що всі вони, крім сповіді, мають середній, тобто – невизначений рід. Звідси повне войовниче домінування невігластва віруючих, з числа яких церква рекрутує для свого існування мільярди прихильників. Єдине, що впорядковує масове невігластво, це ***сповідь, спокута***, оскільки має суб'єктний жіночий рід. Що, на нашу думку, й визначає жіночність релігійної свідомості, релігійного християнського світогляду.

Сповідь – це постійна пам'ять про своє **власне** життя як предмет постійного самокритичного ставлення до нього як засобу вдосконалення **власної поведінки**. Ми знову підкреслюємо «постійне» тому, що це суть закону. Значення *сповіді* ще й у тому, що, по-перше, це пробуджує в людині потребу в необхідності (також атрибутивна ознака закону!) розвитку пам'яті про події та думки й наміри, які їх породжували у взаєминах з іншими людьми, завдяки чому вона формується як суб'єкт релігійного світогляду, оскільки не абстрагується від постійного зв'язку зі своїм власним життям як водночас життям суспільства. По-друге, розвивається аналітичне мислення, спрямоване на постійне самокритичне ставлення до власних вчинків, адже це первинне й вихідне бажання, сформоване ще в до-релігійному міфологічно-фантастичному дитячому й ранньому підлітковому віці, до самовиправдання та критики інших. **Сповідь**, таким чином, формує **совість**, адже утверджується звичка й бажання пригадати й **розповісти вісті** про своє життя, написати своєрідні (свої й рідні собі і для себе) **новісті** про його зміст. А також якимось чином, з одного боку, виправдати свою поведінку, з другого, бути готовим до її критичної оцінки з боку тих, кого вважаєш святим, безгрішним, священиком,

тобто тих, хто може вибачити невігластво суто природно-інстинктивного способу життя. Адже звичайні люди схильні до осуду, а не прощення.

Так, завдячуючи феномену *сповіді*, суть якої/якого ми щойно описали, людство отримало неперевершені твори релігійно-філософського змісту. Йдеться насамперед про філософські праці Сенеки «Моральні листи до Луцілія», «Сповідь» Августина Святого, які започаткували філософську патристику і стали своєрідними батьками християнської філософії та церкви. Як і про інші твори подібного жанрового спрямування, серед яких «Розрада філософією» С. Боеція, «Сповідь» Л. Толстого та багато інших. У протестантизмі найбільшою мірою проявилась суб'єктно-вдосконалювальна сутність *совісті* через регулярне спілкування людини з текстами, які постійно націлюють саме на усвідомлення нею можливості стати богоподібною істотою, оскільки таке спілкування є одночасно *сповідальним*. Отже, критичним і самокритичним, таким, що безпосередньо спонукає до виправлення природної егоцентричної вдачі. На підтвердження такого висновку праця М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму».

Оскільки М. Вебер вважав себе творчим продовжувачем Марксового вчення про економічні чинники, що визначають розвиток суспільства, є потреба навести визначення Марксом суті вчення М. Лютера як одного із засновників Реформації. Отже: «*Лютер* победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановил авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратил мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделал религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложил оковы на сердце человека» [35, с.422-423]. Оскільки йдеться про емансипацію людини, варто навести й інше місце з його філософської спадщини, яке відноситься до нашої проблеми. Саме те, де прогнозується звершення дійсної емансипації людини. «Лишь тогда, когда действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, в качестве индивидуального человека, в своей эмпирической жизни, в своём индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет *родовым существом*; лишь тогда, когда человек познает и организует свои «собственные силы» как *общественные* силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде *политической* силы, – лишь тогда свершится человеческая эмансипация» [35, с.406].

Звичайно, що ми не у всьому погоджуємось із розумінням Марксом сутності релігії як типу світогляду, оскільки в нього вона майже повністю ототожнена з церковним варіантом. Насправді в нього йдеться про формування людини в такому суспільному середовищі, коли над індивідуальною людиною не тяжіють властиві їй за об'єктивною сутністю соціальні чинники, викривлені хибними формами

релігійності та державності. Тут, на нашу думку, його думки мають об'єктивну гуманістичну спрямованість.

Отже, *сповідь* безпосередньо проявляється в *совісті*. При цьому, саме, як і відзначав Л. Фейєрбах, в *нечистій* совісті людини, якій відомі її *чисті* вимоги, вироблені світовим розумом, освяченим як закон завдяки філософським аналітико-синтетичним роздумам, розмислам певних людей. Ось чому вони *освячуються* вдячною частиною людства, яка, завдяки знайомству з ними (розмислами), відчуває свою пізнавальну і, відтак, мотиваційно-поведінкову недосконалість. Звідси муки совісті, муки сумління, які відчував той же Сенека, розуміючи, що його власна совість нечиста (не чиста). Тому на закиди масової людини відносно несумісності його чистих моральних думок і нечистої поведінки відповідав, що, по-перше, він у своїх текстах засуджує найперше себе, по-друге, проголосивши чисті моральні настанови розуму, намагається змінювати себе щоденно, оскільки його власна пам'ять не дає йому спокою. Звідси, можливо, й проголошення Христом змісту щоденної молитви, спрямованої, по-перше, на неодмінну славу Розуму, який і має **божественний** статус, статус **священний**, по-друге, на щоденну внутрішню душевну потребу позбуватись лукавих природних схильностей, як і тих, до яких закликають лукаві книжники, псевдовчені, по-третє, виробляти в собі звичку діяти згідно вимог чистої совісті, чистих вістей від Розуму як джерела Святого Духа.

Оскільки релігійна свідомість зростає на засадах самосвідомості й самовідчування людини з невизначеною життєвою позицією (визначення релігії Марксом ми вважаємо адекватним насамперед її церковно-конфесійній сутності), вона з необхідністю потребує свого наповнення з боку філософських тлумачень совісті як чистих від спокуси самовиправдання без того, щоб засуджувати її природно-фізіологічні схильності. Інакше це було б із боку мислителів закликом до свідомого самознищення людиною свого життя, виправдання віри в потойбічне тілесно оформленому його існуванню, тобто проявом лицемірства й свідомого обману. Має бути міра задоволення потреб, адже вона існує об'єктивно – не можна для шкоди життю вживати надмірно навіть необхідне. На противагу духовним потребам, міра задоволення яких, як зароджених *вродженою допитливістю* невичерпна, постійно зростаюча, така, що лікує не лише душу, але й тіло. Адже здоровий дух, а це дух чистий своєю об'єктивністю, визначає здорове тіло, а не навпаки, на що вже у першому пункті своєї праці про виховання дітей звертає увагу Д. Локк.

Для пробудження совісті *сповідь* людини має бути відвертою, щирою, проголошеною не для публіки, а для себе самої. Церква вважає, що потрібно сповідатись священику. Це мало своє виправдання в минулому, коли масова людина не була навіть малою мірою залучена до вимог «чистої» совісті як наслідку

умовиводів об'єктивного філософського мислення. Не випадково, що після введення таїнства *сповіді, покаяння*, церква була вимушена оголосити про ті наміри і вчинки, які слід вважати гріховними, неприпустимими для утвердження «чистої» совісті, оскільки «проста людина» (Тертулліан справедливо вважав, що проста людина і є християнською, оскільки для неї «не знати нічого означає знати все») не вважає їх такими через властиву їй природно вмотивовану егоцентричну спрямованість поведінки. Але добрий намір виявився недобрим – фактично простим віруючим були запропоновані такі гріхи, про які вони й не підозрювали, адже природне – це об'єктивне, проте не узгоджене з також об'єктивним як суспільним. Тому перелік «гріхів» фактично був властивий тим, хто про них знав і, цілком ймовірно, таємно здійснював. Про те, що таке припущення справедливе, свідчить практика поведінки священнослужителів.

Для сучасної людини, особливо тієї, яка є суб'єктом цивілізованого громадянського суспільства, незнання його законів, дія яких утверджується також і зусиллями її волі, не є виправданням. Нині матеріально підкріплені психофізіологічні спокуси настільки звабливі, що зваблюють навіть священників. Звідси й необхідність надання *сповіді* автономної спокутної сили, яку надає їй філософське, засноване на об'єктивному розумові поняття, за допомогою яких визначається невизначене. Або ж підкріплюється визначене тими з них, які несуть в собі жіночу енергію, що підштовхує до *спокути, сповіді*, але, як це робить церква, без обіцянки відпустити прояви нечистої совісті. Надто вже близько людство наближене до катастрофи, провина в чому й на надто поблажливому ставленні як до людини, так і до своїх канонів. Нелегко одночасно служити Богові-Розуму і мамоні.

Додатково відзначимо, що *сповідь* як іменник *жіночого* роду якраз і відображає схильність людини жіночої статі до того, щоб не тримати секрети в собі, а, навпаки, *повідомити* про нього не лише самому Богові як все-таки певній містичній особі, якої не існує в статусі співбесідника, або ж реально існуючому священнику, довіра до якого не завжди міцна та впевнена. Насамперед є бажання *повідомити* про зміст секрету якійсь людині. Звичайно, тій, якій беззаперечно *довіряє*. Це, оскільки йдеться про щось особисте, таємне й таємниче, і є об'єктивна підстава для того, аби надати *сповіді* онтологічного статусу. Що, власне, і зробила Церква. Важливо, щоб вона не розсекречувала потаємні думки людини, жінки в першу чергу. Адже їм значно меншою мірою, ніж чоловікам, властиві злі наміри. Винятки, ясна річ, існують у тому разі, коли таємне й секретне, суто особисте тими, кому довірили його, виявляються не гідними такої сповіді.

Щодо чоловічої статі, то, зважаючи на специфіку тих видів діяльності, які властиві їм, щира *сповідь* не завжди бажана для них. Займаючись розумово-пізнавальною діяльністю, вони вимушені зважати на те, що масова свідомість

значно більшою мірою задовольняється видимістю істини, аніж об'єктивною істиною. І в цьому також проявляється жіночий статус релігії, християнства найперше. Адже *істина, видимість, істина видимості* – мають жіноче походження. Тому й переважна більшість чоловічого населення, не піднімаючись до розуміння істини як сутності суб'єктного роду, рівнозначної **Розуму, Закону**, більш схильна (схильність – вона!) до прояву жіночності, ніж до утвердження власної чоловічої ролі в житті суспільства. Не випадково, що жінки не схильні до прояву симпатій та любові до чоловіків зі слабким характером. Це знайшло своє підтвердження в тому, що, по-перше, християнську релігію заснували чоловіки; по-друге, у складі духовенства маємо повну майже монополію чоловіків; по-третє, ставлення до жінок в історії Церкви, як католицької, яка тривалий час фактично мала державний репресивно-примусовий статус, так і православної, яка, якщо брати історію Росію, виконувала й нині продовжує виконувати функцію державної ідеології, в тому числі репресивної.

Подібну жіночу сутність як залежну від чогось і когось, властиву світоглядним установкам масової людини обох статей, не сприймали вже античні філософи. Це проявилось у тому, що вони поділяли знання на основі органів сприйняття, які вважали темними, та істинними, які слід отримати як знання незмінного й постійного Закону, знання про Розум як основу Буття. Такий підхід не знімав єдності чоловічого й жіночого, провідного й похідного. Жіночі начала – ***основа, єдність, засада, підвалина*** народжують ***єдине*** чоловіче начало – ***Розум світобудови, Голос***, він же ***Логос, із Небес***.

На противагу таїнству *сповіді*, яка, як ми намагались показати, не має об'єктивних підстав вважатись таїнством, оскільки відображає властиву людині соціально-духовну сутність, дану їй від самої Природи, всі інші таїнства лише містифікують Тіло Господнє як тіло світового об'єктивного духу Розуму, проявлене в людині як система її Мови. Адже іменники середнього роду відображають щось невизначене, визначити яке не так легко для пересічної людини. Тому вона обирає легкий шлях віри в щось таємниче, не усвідомлюючи, що справа в небажанні проявити віру в сили власної пізнавальної волі. Тому з легкістю сприймає турботу про себе з боку якихось містичних персоналій. Цим користаються «нечисті серцем», які привласнюють собі право вирішувати долю людини в її неволі й неволі.

Звичайно, що іменники середнього роду своєю невизначеністю, по-перше, відображають повний душевний простір властивої людині суб'єктивності, всю потенційно наявну сукупність її потреб, схильностей, настроїв, емоцій, сподівань, інтересів і т. п., які набувають статусу суб'єктності в міфологічному світогляді, де їх проявляє у своїй діяльності весь язичницький божественний пантеон; по-друге, характеризують *постійне* бажання людини якимось чином визначитись щодо них,

тому сприяють такому пізнавальному пошуку, який, будучи складним для чіткого й виразного суб'єктно-понятійного визначення, вимушений зупинитись на вірі в наявність якихось містичних чи то персоналій, чи то обрядів, які приводять душу в стан рівноваги, стан спокою як норму, як благо і благодать.

Зважаючи на це, варто проаналізувати таїнство **причастя**, яке в оригіналі, тобто у грецькій мові, є іменником *жіночого* роду. Отже, має неабиякий суб'єктний потенціал, який, щоправда, зменшує його об'єктивний статус та додає містичного забарвлення. Воно насамперед у тому, що причастя на практиці здійснюється не долученням віруючого до благодатної сили **Слова** як матерії, що *містить* в собі **Святе Письмо**, а до *містифікованого* фізичного тіла Христа, яке нібито заміняє тіло вина та хліба, або ж якихось інших предметів споживання завдяки властивим їм *цілющим* властивостям. У цьому проявляється той факт, що ці таїнства взяті з міфологічної свідомості, яка формується на *тотемізмі* з характерним для нього колективним, общинним обрядом спільного поїдання/причастя тіла **священного тотема**, адже, як вважається й віриться, разом із *частками* його *тіла* всім учасникам передається властива йому життєва енергія. З міфологічно визначеної світоглядної мотивації поведінки взято також мотивацію, визначену *фетишистською* свідомістю, яка якраз і визначає віру в наявність цілющих властивостей природних об'єктів. Що правильно і об'єктивно, адже сама людина є продуктом природної еволюції, тому саме вона і є для неї Матір'ю-Природою.

Церква містифікує елементи таїнства й тим, що оголошує неможливим для віруючої людини пізнати сутність не лише Бога-Батька, але й фактично Христа як Бога-Сина, позаяк він єдиносутнісний із ним. Ми вище посилались на твердження авторів «Катехізису...» про те, що кожна людина здатна й може, «за допомогою власного розуму, проникнувши у створений світ і премудрий лад у ньому, дійти до ствердження, або бодай до майже певного здогаду, що існує всемогутнє, безмежно мудре, інше як цей світ, єство – відвічний Творець цього світу. Те єство – це Господь Бог» [28, с.17]. Але те, що мало місце за умов виникнення такої віри, не можна брати до уваги в наш час. Нині потрібно, що ми й маємо у варіанті Протестантизму, дати реальну можливість «кожній людині» долучитись до змісту Святого Письма, яким не можна вважати лише канонізовані Церквами біблійні тексти.

Насправді **Святе Письмо** – це вся сукупність написаних наукових, літературно-художніх, релігійних текстів (див. далі коротку позицію католицького філософа Т. де Шардена), які і є одночасно **Батьками** (батьком і матір'ю разом), які народжують в ній *розум* та дають можливість позбутись віри в щось містичне, утверджуючи свою власну суб'єктність, богоподібність без будь-якої містики, без будь-якого хворобливого бажання насправді вважати себе

божествами. Адже вони свідомі того, що з ними відбулось і постійно відбувається *духовно-пізнавальне хрещення* справді *Святим Духом* знань про засоби формування себе самих не як принижених рабів Божих, а як самодостатніх істот, що гармонійно налаштовуються цими текстами (текст – чоловічого роду!, мова текстів – жіночого!) на «поклик Буття суцього» (Гайдеггер) в них самих, в їх душі, в їх духовній силі, яка перестає бути свавільною, примхливою, погордливою, а чесною, справедливою, благодійною.

Церкві як суспільному інституту, що зріс на не властивому їй політико-державному примусі, не так легко позбутись визнання того, що потрібно позбутись розуміння своєї жіночності як залежності від якихось суто зовнішніх матеріальних речей, які були сприйняті в далеку давнину та виражені в метафорично-художньому поясненні походження жінки від ребра чоловіка. Адже не ребра пов'язують людей різних статей, а їх органічна єдність в якості єдності протилежностей, їх боротьбі, але не одна над іншою, а над невіглаством в розумінні природних і суспільних явищ, до яких вони сутнісно причетні.

Сумно, але жінки дають підстави для такого ставлення до себе. Маємо на увазі те, що саме вони і в наш час складають переважну більшість серед віруючих. І в цьому сучасна місія Церков – покаятись перед ними і просвітлити їх душі і таким покаанням, і закликом до входження до неї як рівноправних і рівновеликих дітей, народжених пізнанням і самопізнанням. Для цього достатньо лише офіційно оголосити просвітницьку діяльність суспільства, держави *священною* справою, долучити до лика *святих* видатних вчених, літераторів, митців, які своєю продуктивною діяльністю прославили *Святий Дух Розуму, Закону, Логосу. Мови, Мислення. Методу.*

Є всі підстави вважати, що християнство на шляху до власного покаання, власної сповіді. Хоча, на жаль, це відбувається не так швидко, адже інерційність традицій суттєво визначає його як релігію, що виникла понад два тисячоліття тому. Але, постійно наголошуючи на справедливому Суді Божому та будучи слугами Бога, час вже стати на шлях самопокаання. Тим більше, що видатний представник християнської релігійної філософії/теології Тейяр де Шарден ще в першій половині ХХ-го століття стверджував: «Якщо теоретики християнства хочуть розмовляти з нашими сучасниками зрозумілою, а тим більше переконливою мовою, їм необхідно перш за все зрозуміти, прийняти й полюбити нову ідею про те, що нинішня людина стала такою під впливом *науки*. Початковою сходиною цієї ідеї є ідея тісної органічної та генетичної взаємозалежності людства й та всього світу. *Людина появилась на світ та історично зростає в залежності від всієї матерії і всього життя.* Я усвідомлюю, що це положення ще не зовсім засвоєно традиційною філософією і богослов'ям. ... Походження людини еволюційним шляхом., її

еволюційне походження, повторюю, для науки не являє сьогодні вже *жодних сумнівів*» [53, с.498].

Разом із цим видатним мислителем ми також не сумніваємось в тому, що еволюційним шляхом, але зважаючи на прискорену динаміку суспільного розвитку, в тому числі під впливом прискореного втілення наукових досягнень в технологічні процеси, Церква, довіра до якої майже у всьому світі вища, ніж довіра до політичних державних інститутів, сприйме цю реальність і прискорить процес своєї еволюції в напрямку утвердження впливу на людство релігійно-філософського змісту, що визначає об'єктивну сутність людини.

Післямова

Оскільки ми виходимо з того, що суть релігійного світогляду в тому, що він освячує зв'язок людини з досвідом попередніх поколінь, на якому й ґрунтуються всі досягнення сучасності, можна запропонувати ініціативу, яка має йти від держав і Церков, про **необхідність нової Реформації та нового етапу Просвітництва** заради свого спасіння. Адже людство в наш час справді стоїть перед багатьма серйозними викликами. Угода про клімат, яка має бути ратифікована і прийнята до виконання переважною більшістю країн, вже названа історичною, хоча до початку реалізації її рішень ще доводиться чекати. У зв'язку з цим варто звернутись до пропозицій Лютера півтисячолітньої давнини, на які ми вище посилались і, зваживши на особливості сучасного людства, виконати їх. І не тільки їх, а й ті, що пропонуються видатними представниками сучасності зі всіх сфер пізнання людини і суспільства, яке стало глобальним і наслідки діяльності якого на природне довкілля вкрай загрозливі не лише для нього. Як і на творчість Тейяра де Шардена, якого за життя керівники єзуїтського ордену, до якого він належав, не допускали до викладацької роботи та широкої популяризації свого фактично наукового та водночас релігійно-філософського бачення світобудови. І це попри те, що він в кінці свого життя (1950-му році) був обраний до Паризької академії наук. Між тим він справедливо відзначав: *«Двигуном свідомого життя може бути лише Абсолютне, тобто Божественне»* [53, с.3]. А повне вирішення розумінні феномена людини визначав таким чином: «Ікономія спасіння (тобто обожнення) наших справ коротко може бути виражена так:

Всяка душа в надрах світу приналежить Богу у Христі.

Але, з іншого боку, будь-яка, навіть матеріальна, реальність довкола кожного з нас приналежить нашій душі.

Таким чином, всяка дотична реальність навколо нас приналежить, засобом нашої душі, Богу у Христі» [53, с.24]. Ніякої містики в цих трьох посилках немає, якщо сприймати Христа як боголюдину в тому сенсі, що ним є кожна людина, здатна пізнати себе як приналежну, причетну до об'єктивного змісту світового

Розуму та його Законів. Це нелегко, на що звертав увагу й Тейяр: «Але будемо обережні: одна справа зрозуміти слова, інша – зуміти проникнути в дивовижний світ, що відкриває нам у величавій суворості свої невичерпні багатства» [53, с.25].

Ми постійно на цьому наголошуємо, спираючись на авторитетні думки видатних мислителів, що **Абсолютне** – це **Закон**, який і має **Божественний** статус, який **єднає Людину і Природу**. А **єдність** і є **святість зв'язку** людини з людиною, людини з природою. А **святість** такого зв'язку якраз і є суттю **релігії** без будь-якої містики, яка не робить людину «двигуном» її «свідомого життя».

Тільки органічне **поєднання** сутності філософського та релігійно-моністичного типів свідомості породжують в людині розуміння того, що її життєдіяльність має визначатись наявністю саме в ній того Абсолюту, який і є тією рушійною силою, завдяки якій вона здатна йти шляхом самовдосконалення. Суть останнього в тому, щоб не бути просто природно-біологічною істотою, адже всі процеси, визначені такою істотністю, відбуваються поза її волею. Між тим людина покликана еволюцією до духовно-пізнавального саморозвитку, оскільки лише настійливе й постійне *бажання* пізнати закон як внутрішню рушійну силу в собі самій, яка без докладання нею розумно-вольових зусиль до його пізнання в собі самій стає іграшкою долі, визначеної законом як абсолют, але в значенні відокремленої від неї містичної сили. Без такого усвідомленого *бажання* в окремій людині об'єктивний закон буде діяти як руйнівна афективно-інстинктивна сила. Адже закон – це дія **загального** як об'єктивного, що в людському бутті адекватно може відбутись узгоджена та злагоджена дія всього **загалу**, дія закону любові, яка єднає індивідів.

Отже, завдання в тому, щоб абсолютне як відокремлене, а таким є одне з його значень, не сприймалось як таке, що належить якомусь містичному Богові, перед яким слід схилити голову. Навпаки, слід виявити властивий природі закон як абсолют, як щось незмінне й постійне, щоб, виявивши його в собі, дати можливість реалізувати свій різноманітний душевний потенціал якомога ефективніше. А саме: настільки різноманітно, наскільки це дозволяє вік людини. Тоді містичні марева і таїнства набудуть благодатної сили дійсного розвитку від Альфа до Омега. Тоді людина здатна буде усвідомити, що Закон як Константа не означає, що він має вигляд прямої лінії. Адже розумна воля не прямолінійна. Напроти. Розум спрямовує всю багатоманітність вольових проявів, які не заважають один одному, не протидіють, а взаємодіють, взаємопов'язують їх в єдину спільну гармонійну цілісність, якою є як Природа, так і Людина відповідно до Божого=Розумного промислу й замислу.

Де є місце в цих висновках жіночій сутності релігії, найперше – християнської?

Воно в тому, щоб показати людині, яка за своєю понятійно вираженою сутністю являє собою органічну (для науково-пізнавального мислення – *діалектичну*) єдність чоловіків і жінок, заснована на взаємоповазі й взаємному розумінні саме такого визначення і значення людини, що шлях до такого розуміння вказує якраз жіноче начало Буття, більш органічно властиве жіночій статі. Але не як суто зовнішнім чином визначеній «половині», а як тій об'єктивно-діяльній сутності, яка, народжуючи дітей, разом з цим започатковує прояви духовно-діяльної сутності у представників чоловічої статі, спрямовані на виконання свого призначення – бути духовними провідниками не лише для власних дітей, але й для людства в цілому. Тут варто відзначити, що в первісно-родовому укладі життя жінка не пов'язувала свою вагітність зі статевими стосунками з чоловіками, а дякувала якомусь об'єктивному духові, який зародив у ній, в її тілі нове життя. Оскільки «предрассудок – он обломок древней правды» (Ф. Тютчев), це натяк чоловічій половині людського єства на те, що вони зобов'язані розкрити цей дух в його науково-понятійній формі як «поклик Буття суцього» до них і закликати до пізнання схильних через духовні лінощі, на що звернув увагу ще Демокріт, відкрити його в собі самих.

Духовенство не випадково або не повинно бути одруженим, або ж одружитись раз і навіки. Тобто, Церква розуміє цю жіночу сутність у вигляді постійної дії сили притягіння чоловіка до жінки. Бажано, щоб саме її первосвященики, з числа яких обираються її керівники, намагались просвітлити й просвітити душі віруючих тим, що сила притягіння для Природи в цілому, отже, і для кожної людини як її продукту означає для неї силу любові як світо-творчого й також світо-пізнавального начала. Як і те, що суто статевий зв'язок не має визначального статусу, а є лише засобом для продовження роду і для підтвердження постійності почуття любові насамперед у межах первинної клітинки суспільства – родини.

Про те, що жіноче начало є визначальним у взаємодії протилежних статей свідчить просто-таки вражаючий фактор. А саме: фактично всі науки без виключення є іменниками жіночого роду. Трипостасна сутність людини, як і властиво об'єктивній діалектиці Буття, виражається всіма основними родами. Ядро людини – **душа** – *жіночий* рід, її проєкції – **тіло** – *середнього* роду, **дух** – *чоловічого* роду. Тому закономірно, що **душа** є органом пізнання, який породжує *споріднені* результати пізнання. Це – *наука, міфологія, релігія, філософія та їх похідні*. Врешті, сама **ЦЕРКВА...**

Отже, будучи представлена в основному чоловічою протилежністю (а не половиною! – тут підхід має бути науковим, а не суто механічним, арифметичним), вона – Церква, як і представники будь-яких наук, мають відчувати свою залежність від материнської основи, якою є душа в якості суб'єктного начала пізнання. З її

боку таке тяжіння проявляється завжди, адже жінку ніколи не покидає відчуття єдності зі своєю чоловічою протилежністю. Тому вона не претендує на те, щоб одноосібно представляти Розум, Закон. Сама Матінка-Природа ніби погоджується на таку своєрідну пожертву, адже забути факт вагітності Розумом, Законом вона нездатна. Хотілось би, щоб цього не забували її не завжди розумні діти обох статей...

P.S. Думаємо, що відоме застереження Христа, про те, що «хто має вуха – почує, хто має очі – побачить» адресоване тим, хто став на шлях пізнання. Якщо не став, тоді очі бачать лише зовнішнє, а вухачують лише звучання мови, а не її значення. Тоді й не розуміють і не сприймають її святість, адже це саме мова єднає людей у спільноту, єднає її з природою. Це мова має жіночий рід і започатковує зв'язок між людьми. Ба, більше. Жіноча стать не лише народжує дітей, але й першою починає говорити, тобто народжувати всіх людей, включно з чоловіками, як соціально-духовних істот...

ЛІТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1969. – Т.1. – 932 с.
2. Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1970. – Т.2. – 776 с.
3. Антология мировой философии. В 4-х т. – М., «Мысль», 1971. – Т.3. – 760 с.
4. Августин Святый. Сповідь. – К.: Основи, 1996. – 319 с.
5. Аквинский Фома. Сумма теологии. Ч.I. Вопросы 1-43. / Фома Аквинский. – Киев-Эльга-Ника-Центр. Москва-Элькор-МК. – 2002. – 560 с.
6. Арендт Г. Становище людини / Г. Арендт. – Львів, 1999. – 255 с.
7. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – 830 с.
8. Біблія.
9. Бонавентура Д. Путеводитель души к Богу / Д. Бонавентура. – Вопросы философии. – 1993. – №8. – С.145-171.
10. Будда. – Мн., 1998. – 320 с.
11. Войтыла К. Основания этики / К. Войтыла. – «Вопросы философии». – 1991. – №1. – С.29-59.
12. Всемирная энциклопедия. Философия. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – М., «Мысль», 1975. – Т.1. – 532 с.; М., «Мысль», 1977. – Т.2. – 573 с.
14. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – М., «Мысль», 1970. – Т.1. – 501 с.; М., «Мысль», 1972. – 371 с.
15. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – М., «Мысль», 1970. – Т.1. – 668 с.; М., «Мысль», 1971. – Т.2. – 630 с.
16. Гегель Г. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М., «Мысль», 1990. – 524 с.
- 16а. Гегель Г. Феноменология духа / Г. Гегель. – М., Изд. Соц.-эк. лит-ры. – М., 1959. – 440 с.
17. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения / Г.В.Ф. Гегель. – М., Наука, 1978. – 439 с.
18. Голубкин Ю.А. Предисловие. // В кн.: М. Лютер. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520 – 1526 гг. – Харьков, «ОКО», 1994. – С.5-7.
19. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М., «Мысль», 1972. – Т.1. – 363 с.
20. Декарт Р. Сочинения в 2 т. / Р. Декарт. – М.: «Мысль», 1989. – Т.1. – 654 с.
21. «День». Розмова у горах. – 2014. – №214-215 – С.14.
- 21а. Довідник синонімів української мови. – К., Наукова думка, 2000. – 960 с.
22. Жадько В.А. Соціально-духовні виміри світоглядної свідомості / В.А. Жадько. – Зап., Вид. ЗДІА, 1997. – 166 с.
23. Жадько В.А. Світоглядні основи морально-етичної свідомості / В.А. Жадько. – Зап., Вид. ЗДІА, 1997. – 105 с.

24. Жадько В.А. Філософія як процес мовомислення / В.А. Жадько. – Зап., Вид. ЗІДМУ, 2004. – 328 с.
25. Ирвин В. Жизнь Магомета / В. Ирвин. – Ставрополь, 1992. – 288 с.
26. Кант И. Сочинения в шести томах / Кант И. – М., «Мысль», 1965. – Т.4. – Ч.І. – 544 с.
27. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М., Мысль, 1994. – 591 с.
28. Катихізм християнської віри. – Видання міжнародної католицької організації «Церква в Потребі» для безплатного розповсюдження і не для продажі.
29. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки / П.В. Копнин. – М., «Мысль», 1994. – 568 с.
30. Корнев В.И. «Невидимые» парадоксы религии и культуры / В.И. Корнев. – М.: Знание, 1981. – 64 с.
31. Латинско-русский лексикон. – М., 1949.
- 31а. Лоренц К. Агрессия (так называемое Зло) / К. Лоренц. – «Вопросы философии». – 1992. – №3. – С.5-38.
32. Лосев А.Ф. Из ранних произведений / А.Ф. Лосев. – М., «Правда», 1990. – 648 с.
33. Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520 – 1526 гг. / М. Лютер – Харьков, «ОКО», 1994. – 352 с.
34. Маркс К. К критике гегелевской философии права. В в е д е н и е / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – М., Политиздат, 1955. – Т.1. – С.414-429.
35. Маркс К. К еврейскому вопросу / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – М., Политиздат, 1955. – Т.1. – С.382-413.
36. Маркс К. Письма из «Deutsch-franzosische janrbucher» / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – М., Политиздат, 1955. – Т.1. – С.371-381.
37. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии / К. Маркс. – М., Политиздат, 1973. – Т.1. – 907 с.
38. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения. В 3-х т. – М., Политиздат, 1979. – Т.1. – С.4-76.
39. Монтень М. Опыты. Избранные главы / М. Монтень. – М.: Правда, 1991. – 656 с.
40. Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека / Э. Морен. – Киев: КАРМЭ – СИНТО, 1995. – 240 с.
41. Морен Е. Втрачена парадигма / Е. Морен. – «Філософська думка». – №5-6. – 1995. – С.110-130.
42. Ницше Ф. Антихристианин / Ф. Ницше // В кн. Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.17-93.
43. Отче наш. Молитовник для української молоді. 5-те доповнене видання. – Вид. ОО. ВАСИЛІЯН. – Торонто, Канада. – 1960. – 320 с.

44. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории / Б.Ф. Поршнев. – М., «Мысль», 1974. – 487 с.
45. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр // В кн. Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.319-344.
46. Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія / Луцій Анней Сенека. – К.: Основи, 1995. – 603 с.
47. Слобин Д., Грин Дж. Психолінгвістика / Д. Слобин, Дж. Грин. – М., «Прогресс», 1976. – 351 с.
48. Словник іншомовних слів. – К., Політвидав України, 1951. – 763 с.
49. Словник іншомовних слів. – К., Наукова думка, 2000. – 680 с.
50. Словник синонімів української мови: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1999-2000. – Т.2. – 960 с.
51. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт. – К.: «Основи», 1994. – 224 с.
52. Спенсер Г. Соціальний організм / Г. Спенсер. Опыты научные, политические и философские. – Мн.: Современ. Литератор, 1999. – С.265-306.
53. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 553 с.
54. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1987. – Т.3. – 832 с.
55. Фейербах Л. К критике философии Гегеля / Л. Фейербах // В кн. Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Политиздат, 1955. – Т.I. – С.53-96.
56. Фейербах Л. Эвдемонизм / Л. Фейербах // В кн. Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Политиздат, 1955. Т.I. – С.578-641.
57. Фейербах Л. Основные положения философии будущего / Л. Фейербах // В кн. Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Политиздат, 1955. – Т.I. – С.134-204.
58. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // В кн. Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Политиздат, 1955. – Т.II. – С.7-405.
59. Фейербах Л. Лекции о сущности религии / Л. Фейербах // В кн. Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Политиздат, 1955. – Т.II. – С.490-810.
60. Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской биографии / Л. Фейербах // В кн. Избранные философские произведения. В II-х т. – М., Политиздат, 1955. – Т.I. – С.239-268.
61. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах / Л. Фейербах. – М., «Мысль», 1974. – Т.1. – 544 с.
62. Философский энциклопедический словарь. – М., Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

63. Философский энциклопедический словарь. – М., Сов. Энциклопедия, 1997. – 576 с.
64. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
65. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. – 1993. – №8. – С.113-123.
66. Хайдеггер М. Время и бытие /М. Хайдеггер. – М.,Политиздат,1993. – 434 с.
67. Чаадаев П.Я. Сочинения / П.Я. Чаадаев. – М., «Правда», 1989. – 656 с.
68. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. – М.,«Прогресс»,1973. – 432 с.
69. Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів: У 12 т. / Т.Г. Шевченко. – К.: Наукова думка, 1989. – Т.1. – 528 с.
70. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи / Ф. Шлейермахер. – М.-К.: «REFL-book» – «ИСА», 1994. – 432 с.
71. Эфроимсон В.П. Загадка гениальности / В.П. Эфроимсон. – М.: Знание, 1991. – 64 с.
72. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Наукове видання

Автор:

Жадько Віталій Андрійович – доктор філософських наук, професор
Ганна Павлівна Макушинська – кандидат філософських наук, доцент

**ФЕНОМЕН ЖІНОЧОЇ СВЯТОСТІ У
ХРИСТІЯНСТВІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ТА
РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТИ**

МОНОГРАФІЯ

