

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
РІВНЕНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ГУМАНІТАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

На правах рукопису

ПАЛЬЧЕВСЬКА ОЛЕНА ГРИГОРІВНА

УДК 141.32:274/278

**ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТАЦІЇ ВІРУЮЧИХ
ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ КОНФЕСІЙ**

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
Шугаєва Людмила Михайлівна

Рівне – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТАЦІЇ ВІРУЮЧИХ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ.....	11
1.1. Феномен екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих у вітчизняній та зарубіжній науковій і богословській літературі	11
1.2. Методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій.....	32
Висновки до розділу 1.....	61
РОЗДІЛ 2. ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТАЦІЇ ПРОТЕСТАНТІВ ЯК СКЛАДОВА ОСНОВОПОЛОЖНИХ ДОКТРИН ПІЗЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ	64
2.1. Природа екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій пізнього протестантизму.....	64
2.2. Типологічні особливості екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих основних пізньопротестантських конфесій	94
Висновки до розділу 2.....	122
РОЗДІЛ 3. ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТАЦІЇ ПІЗЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ ВІРУВАНЬ В УМОВАХ ВПЛИВУ ПРИЧИННОЇ І ТЕЛЕОЛОГІЧНОЇ ДЕТЕРМІНАЦІЇ	127
3.1. Соціокультурна детермінація екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій пізнього протестантизму в глобалізованому світі	127
3.2. Еволюція екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій у контексті українських реалій	152
Висновки до розділу 3.....	173
ВИСНОВКИ.....	176
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	186

ВСТУП

Характерною тенденцією розвитку сучасного українського суспільства є посилення державно-церковного і суспільно-церковного партнерства за взірцем європейських країн. Останні події, зокрема Революція Гідності, анексія Росією Криму, російська агресія на сході країни, інформаційна та гібридна війни спричинили глибоку соціально-економічну і духовну кризи, кризу гуманізму, що негативно впливають на буття людини й культури загалом.

Нині перед Україною назріла необхідність кардинального переосмислення світоглядних принципів, що визначають поступ нації, відхід від примітивного споживацького типу суспільства, розробка і впровадження в життя осмисленої державної політики щодо відновлення істинних духовно-моральних цінностей і зокрема, релігійних.

Усе це посилює загальну тривогу й викликає почуття невпевненості в майбутньому, впливає на екзистенційно-смісложиттєві орієнтації як невіруючих, так і віруючих людей. Утрата ж чітких життєвих орієнтирів дезінтегрує людську особистість, породжує почуття апатії та безнадії, понижує життєорганізуючий енергопотенціал. На макрорівні це трансформується у різноманітні соціальні суперечності, втрату відчуття єдності в суспільстві, що знижує рівень його самоорганізації. Певним чином це зумовило появу впродовж останніх десятиліть низки наукових праць, присвячених проблемам релігійної і світської футурології, в яких йдеться не лише про причинний, а й теологічний шлях пояснення сучасних реалій особистісного та суспільного життя.

За таких умов надзвичайно актуальним є питання екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій пізньопротестантських конфесій – євангельських християн-баптистів, п'ятидесятників, Адвентистів сьомого дня, Свідків Єгови, які існують в Україні тривалий період. Зазначені конфесії сьогодні є тим

напрямок, що найдинамічніше розвивається і становить майже третину загальної кількості релігійних інституцій на території України.

Дослідження екзистенційно-смыслжиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій може дати відповідь на низку питань, пов'язаних не лише з релігією, а й із життям усього суспільства. Від їх вирішення залежить визначення механізмів поведінки людини в соціумі та поведінкових нормативів. У свою чергу, це сприятиме подоланню песимістичних настроїв та соціальної апатії певних суспільних груп, у тому числі й віруючих пізньопротестантських конфесій, які навіть за умови налаштованості на апокаліптичне майбутнє, часто активно включаються у соціальні перетворення, що відбуваються в нашій країні. Трансформація екзистенційно-смыслжиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій в етико-соціальну площину певним чином оберігає духовно-моральний потенціал суспільства від деградації.

Але головним тут може виявитися встановлення механізмів формування екзистенційно-смыслжиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій і знаходження впливу цих механізмів на докорінне переосмислення життєорганізуючих основ віруючих. Такий досвід особливо важливий для країни в час повсюдної як особистісної, так і загальносуспільної, як духовно-моральної, так і економічно-життєорганізаційної кризи. За рахунок використання цього досвіду активізуватиметься легітимізуюча функція пізньопротестантської релігії, що й буде сприяти спрямуванню її в соціогуманітарне русло.

Важливість означених проблем, що безпосередньо пов'язуються з практичним релігієзнавством, та їхня недостатня теоретична розробленість у працях вітчизняних і закордонних дослідників зумовила вибір теми дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано в межах наукової програми кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету «Співвідношення

релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085).

Мета дисертаційного дослідження полягає в системному філософсько-релігієзнавчому аналізі екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій.

Для досягнення поставленої мети визначено такі дослідницькі **завдання**:

– з'ясувати стан дослідження проблеми екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій у вітчизняній і зарубіжній філософській, релігієзнавчій та богословській літературі;

– сформулювати методологічні засади дослідження екзистенційно-смісложиттєвих полів представників різних пізньопротестантських конфесій;

– дослідити природу екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій;

– окреслити особливості формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій та їх полів у євангельських християн-баптистів, п'ятидесятників, Адвентистів сьомого дня, Свідків Єгови;

– виявити соціокультурну детермінацію екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників пізнього протестантизму в умовах загострення глобальних проблем людства;

– простежити еволюцію екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій у контексті реалій суспільного життя України.

Об'єктом дисертаційного дослідження є системи віровчень пізньопротестантських конфесій.

Предмет дослідження – екзистенційно-смісложиттєві орієнтації як виповнювальний чинник буттєвих станів віруючих пізньопротестантських конфесій та системотвірний чинник їх віровчень.

Методологія дисертаційної роботи. Особливість і специфіка об'єкта та предмета дослідження зумовили використання комплексу філософських та загальнонаукових методів. Так, синергетичний метод дозволив розглянути

християнську релігію та особистість віруючого як складноорганізовані нестабільні макросистеми, котрим притаманні такі властивості, як: відкритість, нестійкість та нелінійність.

Загальнонаукові методи (генетичний, порівняльно-історичний, філософсько-логічний, соціологічний, структурно-функціональний, каузальний) слугували інструментарієм реалізації універсального тріадного принципу пояснення буття, який у нашому випадку спрямовувався на висвітлення трьох базових аспектів предмета дослідження: процесуального, системно-структурного та функціонального. Теоретичний рівень пізнання забезпечили гіпотетико-дедуктивний, аксіоматичний, системно-структурний методи. Серед методів емпіричного пізнання широко використані методи безпосереднього й опосередкованого спостереження, порівняння, опису, класифікації зібраних даних та теоретичних положень.

Для дослідження феномену екзистенційно-смиисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій, їхнього зв'язку з релігійними і конфесійними вченнями, з одного боку, та впливом суспільного буття, з другого, використано діалектичний та історичний методи, що дозволило створити синтезуючу основу дослідження шляхом формування відповідного понятійно-категоріального апарату (віра в безсмертя, спокута, покаєння і т. ін.).

Розгляд екзистенційно-смиисложиттєвих орієнтацій віруючих як системотвірного чинника віровчень пізньопротестантських конфесій здійснено з використанням системно-структурного та системно-функціонального методів.

Екзегетичний метод використано для визначення специфіки різних віровчень і відповідно їхніх складових, за допомогою якого охарактеризовано особливості інтерпретації сюжетів Біблії різноманітними протестантськими богословськими школами.

Поєднання типологічного та каузального методів сприяло виокремленню стійких груп ознак екзистенційно-смиисложиттєвих орієнтацій віруючих досліджуваних конфесій. Використання екзистенційного методу дозволило

осмислити екзистенціали як специфічно людський спосіб буття, як вагому складову її духовного життя.

У ході написання дисертації автором використано базові принципи релігієзнавства: об'єктивності, позаконфесійності та світоглядного плюралізму.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у філософсько-релігієзнавчому аналізі екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій як системотвірних чинників життєорганізації особистості віруючого в її зовнішніх та внутрішніх проявах.

Наукова новизна конкретизується такими положеннями, які виносяться на захист:

Уперше:

- виявлено проблематичність висвітлення феномену екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій особистості у зв'язку з тим, що екзистенція як специфічно людське існування, не загально-однократне, а унікальне, є недоступною раціоналістичній методології, яка через свою загальність виявляється несумісною з особистісно-неповторною її специфікою. У зв'язку з цим для подолання обмеженості згаданої методології було використано засоби методологічного плюралізму – установки сучасної некласичної філософії на ствердження доцільності використання в ході аналізу різних методологічних підходів, які поєднуються на засадах доповнюваності. Складовими такої доповнюваності стали засоби екзистенційної аналітики та синергетичної методології. Такий підхід до аналізу проблеми дослідження було використано з огляду на те, що синергетика представляє популярну сьогодні галузь міждисциплінарних досліджень і володіє найпотужнішим концептуальним теоретико-методологічним ресурсом узагальнення дійсності, за допомогою якого є можливість проникнути у таємниці зближення внутрішніх і зовнішніх світів, власне особистісного і загальносуспільного;

- на основі поєднання засобів екзистенційної діалектики та синергетики, зокрема, порівняння граничних ситуацій, які впливають на зміну екзистенційно-смісложиттєвих цінностей з точками біфуркації, виявлено механізми змін,

пов'язані не лише із сильними резонансними впливами на особистість віруючого як складноорганізовану унікальну нестабільну макросистему, а й із слабкими, часто на усвідомленому рівні непомітними мікрофлуктуаціями. Виявлено в ході синергетичної аналітики механізм довготривалості стану екзистенційної катарсизації, з якою пов'язана певна стабільність екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій в умовах метаграницного буття. Ним виявився відомий у режимах із загостренням нелінійний позитивний зворотній зв'язок, який зумовлює самоприскорення не лише процесів зовнішнього світу, а й внутрішнього. Прикладом такого режиму із загостренням стали події Революції Гідності та війни на сході України, які зумовили певні трансформаційні зміни екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників духовної еліти;

Отримало подальший розвиток

- положення про те, що екзистенціали – ядра екзистенційних ситуацій, на основі яких формуються екзистенційно-смісложиттєві орієнтації, є продуктом колективної творчості й виступають атрибутами соціального та комунікативного. За таких умов соціальний простір кожної громади здатний вносити певні корективи у формування згаданих орієнтацій, як подібні корективи здатний вносити і сам віруючий, виходячи із особливостей власного духовного світу і психосфери. В цьому й полягає один із механізмів корекції та трансформації екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій;

Уточнено:

- тезу про те, що системотвірним чинником екзистенційно-смісложиттєвого поля віруючого є ідея спасіння;

- визначення як проблеми самої «внутрішньої» людини усього розмаїття глобальних проблем, які певним чином впливають на трансформацію екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників різних пізньопротестантських конфесій;

- думку про те, що еволюція екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій у контексті реалій суспільного життя України насамперед пов'язана із останніми подіями суспільно-

політичного життя незалежної України, зокрема, Революцією Гідності, анексією Криму, російською агресією.

Теоретичне значення дисертації полягає в здійсненні комплексного дослідження сутності та змісту екзистенційно-смиисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій. Основні положення дисертації можуть бути використані для подальших наукових досліджень окресленої автором проблематики, а також при вирішенні проблем, пов'язаних із розвитком протестантизму в Україні.

Практичне значення дисертаційної роботи визначається можливостями використання його результатів у процесі викладання курсів філософії релігії, теології, соціології релігії, історії релігій, культурології, етнології, антропології, конфліктології, під час укладання навчальних і методичних посібників. Окремі положення дисертації можуть знайти своє застосування при розробці спеціальних курсів для студентів гуманітарних вузів.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою. Висновки та положення новизни сформульовані автором особисто.

Апробація результатів дослідження. Основні ідеї та висновки дисертаційної роботи обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету та були викладені у доповідях та виступах на науково-практичних конференціях, зокрема: II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Сучасні проблеми гуманістики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії» (Рівне, 6 грудня 2012 р.); Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні» (Чернівці, 30–31 травня 2013 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Християнство у полі державно-церковних відносин: історія і сьогодення до 1700-ліття проголошення міланського едикту» (Умань, 14–15 травня 2013 р.); IV всеукраїнській науковій конференції «Сучасні проблеми гуманістики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії» (Рівне, 11 грудня 2014 р.); V міжнародній науковій конференції «Актуальні проблеми

вітчизняної та всесвітньої історії» (Рівне, 9–10 грудня 2015 р.); Міжнародній науковій конференції «Влада і суспільство» (Тбілісі, 28 листопада 2015 р.).

Публікації. Основні результати дослідження відображено у 8 наукових публікаціях: 6 статтях (4 – із них уміщено у фахових виданнях України, 2 – у зарубіжних), 2 – у збірниках наукових праць та матеріалах конференцій.

Структура дисертаційної роботи зумовлена метою та завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, котрі містять шість підрозділів, висновків та списку використаних джерел і літератури (272 найменувань). Обсяг основного тексту дисертації становить 185 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТАЦІЇ ВІРУЮЧИХ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Феномен екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих у вітчизняній та зарубіжній науковій і богословській літературі

У словниковій літературі термін орієнтація пов'язаний із французьким *orientation*, що походить від латинського *oriens (orientis)* – схід, у сучасному розумінні це означає : 1) визначення свого місця знаходження щодо країн світу (спочатку щодо сходу) ; 2) вміння розібратися в навколишній обстановці; 3) спрямувати діяльність у певний бік [204, с. 470], або ж «спрямування поглядів відповідно до конкретних умов» [150, с. 451]. Поняття ж екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій не тільки має певну специфіку, а й значно ширше як у філософському, так і в психологічному спрямуванні.

Екзистенційна сутність смисложиттєвих орієнтацій особистості проступає в одному з найвпливовіших напрямків світової філософії ХХ століття – екзистенціалізмі. Завдяки центральній категорії цієї філософії – екзистенції – «людська особистість постає з боку свого унікально-неповторного існування, що робить її недосяжною для логіко-раціонального осягнення» [257, с. 187]. Екзистенція ж (від лат. *existo* – існую) – «специфічно людське існування у світі, що характеризується як «поза межове» (трансцендентальне) відносно натуралістично-психологічних параметрів буття і як присутньо незагально-однократне, унікальне» [257, с. 187]. Зважаючи на такий її характер, раціоналістична методологія через загальність виявляється несумісною з особистісною неповторною її специфікою. Укоріненість екзистенції в за межовому щодо природного буття світі духовності робить її принципово «неохоплюваною» для раціональної методології. Такий підхід засвідчує духовний характер специфіки людського існування. У світі християнської

традиції люди є тілесно тотожними істотами й різняться лише душею, яку Бог створює для кожної людини персонально, роблячи її принципово «поза межовою» щодо земного світу. Отже, екзистенція недетермінована зовнішніми щодо духовності чинниками, а укорінюється в душі, у «внутрішній людині». У її «полі» започатковуються індивідуальні пошуки смисложиттєвих орієнтацій і пов'язані з ними проблеми. Сфера релігії створює особливо благодатний ґрунт для таких пошуків. У зв'язку з цим сучасний російській дослідник Л. Митрохін застерігає: «Як би там не було, але допоки світська культура чітко й ефективно не відповість на смисложиттєві (екзистенційні) проблеми, які інтимно переживає кожний, для значної частини людства віра в Бога чи богів залишається символом і основою надії на торжество добра, на долучення до вищих істин буття, тому що люди приречені, згідно з відомим висловом І. Канта, на вічне устремління до зімкнення зоряного неба і категоричного імперативу в душі» [142, с. 35].

Наступними вихідними поняттями дисертаційного дослідження є поняття протестантизму та пізнього протестантизму. Протестантизм (від лат. – той, що прилюдно доводить) – напрямок християнства, який має понад 500 млн. прихильників і поширений на всіх континентах. Сформувався він у процесі європейської Реформації у XVI століття на основі релігійних засад М. Лютера і П. Меланхтона як протидія ортодоксальності католицької церкви та прагнення очистити Церкву і повернутися до ідеалів первісного християнства. Поняття ж пізнього протестантизму пов'язане з виникненням різноманітних протестантських течій, починаючи з XVII століття (процес продовжується по сьогоднішній день), ініційоване активним процесом релігійної творчості представників «класичних» течій протестантизму на основі авторитету особистого релігійного досвіду та потягу віруючих до активного церковного життя. Сектантський характер громад цього напрямку пояснюється специфічними умовами суспільного існування пізньопротестантських конфесій.

Різні аспекти досліджуваної проблеми широко висвітлені у вітчизняній та зарубіжній філософській і релігієзнавчій літературі. Щодо вітчизняного

дослідницького простору, необхідно зазначити, що особливо плідним тут виявилось останнє десятиліття. На нашу думку, це пов'язане з тим, що після здобуття Україною незалежності в суспільстві зріє інтерес до духовних основ релігійної життєорганізації, оскільки в умовах радянського тоталітарного режиму поняття духовності розглядалося у відриві від релігійної основи. Своєрідною відповіддю на такий суспільний запит стала монографія М. Савчин «Духовний потенціал людини», у якій обґрунтовується реальність духовності в особистому, суспільному та загальноцивілізаційному контекстах. Автор широко аналізує проблеми духовного у різних філософських та релігійних течіях, а також у психологічній науці. Висвітлює суть християнства, церкви та святості. Формує цілісне уявлення про людину як Боже творіння. Духовність особистості характеризується як її природний (автентичний) стан, системотвірним чинником якого виступають екзистенційно-смісложиттєві орієнтації [192].

Про зростання уваги до ролі церкви в житті особистості та українського суспільства свідчить низка наукових зібрань, матеріали яких опубліковані в пресі. Зокрема, у збірнику «Християнство на межі тисячоліть і Україна» йдеться про суспільне становище духовенства та його соціокультурну суспільну місію. Розкривається вплив православ'я на формування української політичної нації. Розглядаються шляхи осучаснення православної віри, проблеми канонічного права, християнської теології та науки. Висловлюється припущення, що християнство може стати каталізатором створення глобальної системи саморегулювання стосунків у суспільстві [245].

Суспільній ролі церкви в новітній історії України, її правовому статусу, вивченню особливостей протестантизму, виявленню його джерел та історіографії, висвітленню державно-церковних стосунків присвячена була 3 Міжнародна наукова конференція – «Держава і церква в Україні за радянської доби» [64].

Дисертаційні дослідження М. Паращевіна та Л. Гарас висвітлюють інтегративну функцію релігії як соціального інституту [162; 50]. У них зроблено спробу створення загальної концепції релігії як інтегративної сили

суспільства. Установлено, що громадянське суспільство не може вилучити зі сфери своїх інтересів впливовість релігії як однієї з форм суспільної свідомості. Доведено, що у XXI ст. за умов глобалізації та прискорення світових інтеграційних процесів роль релігії як універсального світогляду неухильно зростатиме. Обґрунтовано твердження про суттєвий вплив релігії на всі сфери життєдіяльності людства взагалі та українського суспільства зокрема. Показано позитивний вплив релігії на розвиток духовної сфери, економіки та соціально-політичних відносин. Установлено, що релігія сприяє підтримці стабільності та позитивного духовно-морального клімату.

У контексті релігійного модерну досліджує соціальне християнське вчення О. Титарєко [220]. У його роботі відтворено систему антропологічних і соціальних поглядів християнського богослов'я як загальної змістової бази православ'я, католицизму і в тому складі протестантських соціальних концепцій. Проаналізовано соціальне вчення протестантизму як системи практичної модернізації ставлення християнських конфесій до соціальних викликів часу. Установлено наявність у кожному з основних напрямків християнства власних потенційних можливостей та специфічних методів модернізації.

Загалом у цих дослідженнях помічається вихід християнства за межі того, що характеризує його як релігію. Відбувається процес його змирнення, що виявляється в його опорі на освіту, мистецтво, виході на політику та бізнес, намаганні грати вагому соціальну роль у сучасному суспільному житті.

Детальне соціально-філософське дослідження екзистенціалів людського буття здійснює у своєму дисертаційному дослідженні «Екзистенціали людського буття» С. Копилова [101].

Проблемам християнської філософії екзистенції присвячена однойменна праця французького вченого І. Леппа [118]. У ній розглянуто питання екзистенціальної проблеми у творчості відомих мислителів. Аналізується зміст понять екзистенція та екзистенціалізм. Висвітлюються основні теми, пов'язані з цими поняттями, якими переймаються представники філософії релігії.

Проблемам впливу екзистенційного осмислення смерті на формування смисложиттєвих орієнтацій особистості присвячені наукові розвідки А. Дахній та О. Липки [61; 121].

А. Дахній у статті «Людське існування в горизонті смерті: рефлексія екзистенційного мислення» розглядає феномен смерті в інтерпретації екзистенційного мислення. Зокрема, на прикладі напрацювань М. Гайдеггера та Л. Толстого показує, наскільки спосіб сприйняття смерті впливає на обирання людиною свого *modus Vivendi*, роблячи наголос на міждисциплінарності в сенсі корелювання філософського та літературного підходів.

О. Липка в статті «Релігійне та філософське осмислення смерті: порівняння підходів» показує, що сприйняття смерті від часів християнського середньовіччя до ХХ ст. пройшло значну трансформацію, спричинену матеріалістичними та природничо-науковими ідеями, індивідуалізацією життя, атеїзацією свідомості. Ця трансформація загострила почуття страху та самотності перед смертю. У пошуках шляхів подолання цієї проблеми як православ'я, так і католицьке богослов'я, осмислює пріоритети сучасної культури крізь призму християнського віровчення та нагадує людині ХХІ ст. про справжні цінності життя і смерті.

Широко розглядає та аналізує проблеми смерті й безсмертя як ціннісних вимірів людського буття О. Мальцева [134]. У праці проведено системний аналіз змісту, структури, основ механізмів становлення, діалектики індивідуального, суспільного, глобального рівнів усвідомлення людської скінченності. Визначено особливості цього процесу, закономірності його перебігу. Поняття смерті та безсмертя розглядаються як цілеспрямований процес пошуку універсальної ціннісної ієрархії, яка покликана задовольняти загальнолюдські очікування та становити ядро для формування поліваріативних ціннісних структур, адекватних історико-культурним обставинам та інтересам суспільства і особистості. У результаті узагальнення робиться висновок, що обов'язковою складовою процесу осмислення смертності людини на всіх рівнях свідомості є кризові явища, які визначено як «перехідні періоди», час

перекодування смислів, цінностей, ідеалів, а також формування духовних параметрів буття. Обґрунтовуються шляхи та форми позитивного використання досвіду переживання кризових станів із метою досягнення якісно нового рівня самоідентичності, самовизначеності та самовідповідальності людини.

Продовжує розгляд проблеми безсмертя у контексті соціального буття дослідниця І. Сабірзянова [190]. Системний аналіз онтологічних та аксіологічних вимірів феномену безсмертя дозволив автору зробити висновок про аксіологічну природу феномену безсмертя як соціокультурної цінності. А це у свою чергу дозволило розглянути ідею про безсмертя як аксіологічну сенсоутворювальну функцію на рівні індивідуального, і таким чином установити безпосередній зв'язок із процесом формування екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій. Дослідниця встановлює, що безсмертя як онтологічний феномен є соціокультурним інтенційним утворенням аксіологічної природи. Доводить, що у просторово-часових межах скінченного буття цей феномен невичерпний і знаходиться поза межами світу реального досвіду та наукового знання.

Певні можливості для поглибленого розгляду екзистенційних аспектів смисложиттєвих орієнтацій віруючих створюють у своїх напрацюваннях дослідники В. Табачковський та С. Шевченко [130; 256]. У їхніх працях прослідковується еволюція поняття «екзистенція». Феномен екзистенції у класичному екзистенціалізмі розглядається як специфічна смислова матриця структури людського буття й особливий тип духовного самоздійснення людини у ході якого він пов'язується з її діяльнісною сферою, дозволяючи їй реалізовувати власні творчі потенції.

В якості своєрідного антиподу смерті розглядає феномен здоров'я дослідниця А. Вознесенська у своїй статті «Екзистенціальний вимір здоров'я як феномена людського життя» [43]. Розкриваючи екзистенціальні виміри здоров'я, автор обґрунтовує, що кожна людина сама здатна побудувати «здоров'я для себе» і посередництвом цього сприяти створенню умов оздоровлення в суспільстві. Якість буття – здоров'я особистості відображає

тенденції саморозвитку соціуму та культури і вимагає виходу за межі суто біологічної реальності. У своєму екзистенційному вимірі здоров'я постає як сукупність можливостей, безпосередньо пов'язаних із екзистенційно-смісложиттєвими орієнтаціями, необхідних особистості для індивідуального відтворення основних атрибутів людського життя в процесі самого життя.

Тему екзистенціально-соматичного буття людини розвиває у своїй монографії «Філософські етюди екзистенційно-соматичного буття» Л. Газнюк [46]. Автор обґрунтовує унікальну інакшість персонального соматичного буття, яке визначено як результат самоздійснення людини в амбівалентності відчутних і пережитих екзистенційних ситуаціях страху, сорому, радості, що виявляються, з одного боку, в задоволенні, а, з іншого, – у стражданні.

Важливими для розгляду проблеми екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій як віруючих узагалі, так і представників пізньопротестантських конфесій є дослідження Р. Круля, К. Райда, В. Савельєва [109; 179; 191]. У них розглянуто методологічні напрацювання в галузі історико-філософського дослідження екзистенційної філософії, філософії класичного екзистенціалізму та постекзистенціального мислення. Аналізується сукупність культурологічних символів екзистенціалізму в різних напрямках гуманітарного знання.

Переосмисленню, насиченню новим змістом таких фундаментальних понять метафізики і екзистенціалізму, як – екзистенція, сутність, існування, буття, сприяє стаття Р. Манякіна «Мартін Гайдеггер про становлення буття» [135]. Експліковані в онтології М. Хайдеггера, ці поняття сприяли тому, що завдяки їм відправною точкою його метафізики стало послідовне розрізнення суцього і буття, онтичного й онтологічного ставлення до світу. Такий підхід у нашому випадку допомагає кращому розумінню умов формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих.

Умовам формування духовного світу віруючих із відповідними йому орієнтаціями присвячує свою статтю «Екзистенціальні передумови формування ідеї Бога» О. Марченко [138]. У ній автор відстоює думку, що людині одвічно притаманний онтологічний потяг до Абсолюту, і цей потяг екзистенціально

укорінений у самому людському бутті, що надає існуванню людини трансцендентного характеру, констатує особу, її унікальну одиничність та індивідуальність, завдяки чому й формується духовне життя особистості, зокрема й віруючих.

Підсумовуючи огляд у науковій літературі екзистенційної складової смисложиттєвих орієнтацій особистості, слід відзначити обмеженість масштабів її висвітлення, тим паче стосовно віруючих пізньопротестантських конфесій. Зрозуміло, що для виявлення екзистенціальних аспектів смисложиттєвих орієнтацій віруючих необхідно конкретизувати умови вияву їхніх екзистенціалів буття, уточнення поняття «граничної ситуації», яка виступає атрибутом простору перебування екзистенціалів. Певної уваги потребуватимуть й екзистенціальні поля представників різних пізньопротестантських конфесій з їхніми безумовними атрибутивними ознаками.

Поглибленню розуміння особливостей смисложиттєвих цінностей особистості віруючого сприяє дисертаційне дослідження О. Романовського «Ідея смисложиттєвих цінностей у філософсько-релігійній думці російської еміграції (на матеріалах часопису «Путь» початкового періоду)» [184]. Дослідження ґрунтується на ціннісних орієнтаціях християнства. Звертається увага на те, що етичний монізм християнства надає протилежні ціннісні значення створенню та руйнації, не приділяє належної уваги єдності цих протилежностей. Обґрунтовано, що одним із напрямів пошуку шляху від зла до добра є «софійний» християнський соціолізм, який намагався протистояти російському марксизму. Виступаючи проти марксизму, релігійні мислителі обирають шлях свободи та недопущення злочину. Вважають, що тільки особиста суб'єктивна свобода є основою творчості, творення (в тому складі й смисложиттєвих цінностей).

В останні роки у вітчизняному науковому просторі з'явилася низка наукових розвідок, присвячених історичним аспектам пізнього протестантизму в Україні, його орієнтаційно-ціннісним вимірам, зокрема й тим, що безпосередньо виходять на екзистенційно-смисложиттєві орієнтації віруючих, а

також трансформаційним процесам, що мали і продовжують мати місце в його середовищі. Якщо керуватися хронологічною послідовністю, то насамперед необхідно звернути увагу на фундаментальне 10-томне видання «Історії релігії в Україні» за редакцією А. Колодного та П. Яроцького. Особливу вагу для нашого дослідження становлять матеріали, які присвячені ранньому та пізньому протестантизму [90; 91]. Тут широко розглядається вплив Реформації на релігійне і суспільне життя в Україні. Окрім висвітлення процесу проникнення й поширення в країні ранньопротестантських течій, аналізуються особливості зародження та становлення Євангельського баптистського руху в другій половині XIX століття.

У праці П. Панченка «Релігійні конфесії в Україні в контексті історизму» висвітлено релігійні процеси в Україні від давнини до часів незалежності [161]. Розглядаються зміни в громадах православної конфесії в другій половині XX ст. Аналізуються пізньопротестантські та інші релігійні течії. Вміщено хронологію важливих подій.

У цей же час з'являються наукові розвідки, що стосуються історичних аспектів розвитку пізньопротестантських конфесій в окремих регіонах України. У публікаціях В. Войналович, О. Назаркіної, І. Опрі, Я. Стоцького простежено розвиток реформаторської церкви на Закарпатті та Донеччині, про протестантизм Тернопільщини і його виживання під репресивним наглядом радянських спецслужб, про утиски adeptів пізньопротестантських конфесій на Правобережній Україні [44; 149; 153; 214].

Релігійні процеси в Україні у 1953-1964 рр. на матеріалах західних областей висвітлив у дисертаційному дослідженні А. Маренчук [136]. У роботі розглядаються концептуальні підходи щодо вивчення церковного життя за умов «відлиги». З'ясовуються чинники змін. Досліджується нормативно-правова база, на основі якої регулювалися відносини між релігійними, у тому складі й пізньопротестантськими, церковними структурами й органами місцевої влади. Аналізуються особливості реакції та способи адаптації віруючих і священнослужителів до політичного курсу влади в релігійній сфері.

Діяльність протестантських конфесій баптистів, євангельських християн, Адвентистів сьомого дня та християн євангельської віри у перші десятиліття радянської влади в Україні розглянули у своїй праці дослідники П. Кравченко та Р. Сітарчук [106]. У роботі висвітлюється реакція протестантів на зміну політичного устрою країни. Аналізується внутрішньо-конфесійна та міжконфесійна діяльність протестантських союзів. В логічній послідовності розкривається роль державно-партійного апарату та спецслужб у руйнуванні церковних організацій протестантів.

Дотичним до тематики нашого дисертаційного дослідження є наукові розвідки Л. Шугаєвої пов'язані з аналізом суспільно-духовних витоків православного сектантства де міститься прогноз щодо розгортання перспективних тенденцій розвитку православного сектантства в Україні за умови загострення глобальних проблем сучасності, соціальних і політичних суперечностей, кризи духовності та гуманізму [260; 261].

Виявленню спільних рис та специфіки традиційних течій (євангельських християн-баптистів, християн віри євангельської – п'ятидесятників) і нових (Церкви Христової, Церкви Божої, Церков Повного Євангелія), становлення яких в Україні відбувалося впродовж 1990-х років, присвячене дисертаційне дослідження О. Назаркіної [148]. Автор доводить, що в досліджуваній період змінився соціальний склад протестантських громад у напрямку до його омолодження, підвищення рівня освіти та статусу їх членів. Обґрунтовує появу нового типу об'єднань – асоціацій релігійних громад. Аналізує головні види діяльності в цей період, висвітлює тенденції до модернізації культової практики, інституалізації релігійної освіти, місіонерської активності, посилення міжконфесійних, поза-конфесійних та міжнародних зв'язків.

Детально висвітлює історію свідків Єгови на Житомирщині у своїй монографії К. Бережко [14]. Розгляд цих релігійних громад у площині генетично-прогностичного аналізу дозволяє визначити основні тенденції розвитку цих громад.

Аналізу екологічної етики теологічної доктрини Церкви Адвентистів Сьомого Дня (ЦАСД) присвячена стаття І. Завальнюк [84]. Екологічна етика тут розглядається як необхідна складова християнської етики. Робиться спроба проаналізувати етичні аспекти сучасних екологічних проблем світу. Визначаються принципи біблійної екології. Розкриваються причини екологічних проблем і сутність етичного природокористування згідно з віровченням цієї конфесії.

Історичному еккурсу виникнення та розвитку адвентистських релігійних громад у Полтаві присвячене наукове видання Р. Сітарчука, у якому йдеться про діяльність Адвентистів сьомого дня в Полтаві за часів Російської імперії та радянської влади [203]. Йому ж належить фундаментальна праця «Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії (II пол. XIX – го – 1917 р.)» [202]. Розгляд адвентизму тут започатковується з США та країн Європи, а вже згодом переноситься на територію України. Досліджується процес зародження та розвитку адвентистських громад в окремих українських регіонах, зокрема, на Волині, у Таврійській, Харківській, Катеринославській, Київській, Херсонській, Полтавській, Подільській губерніях і Бессарабії. Представлено матеріали про внутрішньоконфесійну діяльність. Становленню та розвитку громад євангельських християн-баптистів присвячують свої дослідження Є. Голощапова та О. Лахно [54; 114].

Так, у дисертаційному дослідженні Є. Голощапової «Громади євангельських християн-баптистів Південної України в умовах суспільних трансформацій 20-30-х рр. XX ст.» ці громади розглядаються як у площинах їх компонентно-структурного, так і функціонального та генетичного аналізів. Показано деструктивний вплив на них антирелігійних заходів радянської влади, що зумовило деформацію організаційних структур. Висвітлюється культова, організаційна, гуманітарна та культурницька діяльність баптистів. Аналізується їх соціальна структура, на основі чого переосмислюється колишня (радянська) оцінка цих громад як «куркульських осередків». Розкриваються основи віровчення, смисложиттєві орієнтації віруючих. Виявляється роль родини у

збереженні та відтворенні цих віровчень. Показано ілюзорність лояльного ставлення радянської влади до баптистів. Установлено моменти фальсифікації органами ДПУ-НКВС слідчих справ із метою знищення авангарду цих релігійних громад у 30-х роках ХХ ст.

Становленню та розвитку релігійних громад п'ятидесятників у повоєнний період ХХ століття присвячена публікація І. Соломахи «П'ятидесятники в Україні. Рік 1948-й». У ній на ґрунті архівних матеріалів виявлено причини активізації діяльності представників цієї конфесії, їх спрямованість на вихід із Союзу євангельських християн-баптистів. Показано спроби заснувати у 40-х рр. ХХ ст. незалежний союз п'ятидесятників в Україні [207].

Серед найвагоміших досліджень проблем пізньопротестантських релігійних утворень в Україні знаходяться напрацювання, які у свій час переважно переросли в дослідження на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Серед авторів цих напрацювань, котрі близько стоять до теми нашого дослідження, насамперед слід назвати В. Докаша, А. Колодного, В. Любащенко, М. Черенкова, П. Сауха, П. Яроцького. Окрім посібників із проблеми релігієзнавства та філософії релігії їхньому перу належить чимало публікацій, безпосередньо присвячених історії та діяльності сучасних пізньопротестантських конфесій, методології розгляду релігійних утворень.

Наприклад, феномен релігії в огляді його у трьох площинах аналізу: структурній, функціональній та генетично-прогностичній пропонує до розгляду А. Колодний у праці «Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції» [99]. Особливо цінними для нашого дослідження є напрацювання В. Докаша, у яких розкриваються проблеми трансформації есхато-хіліастичних концептів протестантської ідеології. Вагомою в цьому плані є монографія вченого «Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації» [75]. У ній чітко прослідковується базова основа формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій. Насамперед нею слугують основні концепції протестантського есхато-хіліазму. Ними є положення ранньохристиянської апокаліптики, викладені в пророчій і

апокаліптичній літературі з двох позицій – позитивні (відкуплення гріха) та негативні (судного дня).

Наріжним каменем апокаліптики є христологія, як есхатологічна передумова екзистенції людини у вічності. Есхатологічними доктринами концепції кінця світу є майбутній другий прихід Христа, воскресіння мертвих, установлення Царства Божого, які виступають у ролі системотвірних елементів есхатології і центральним ядром механізму трансформації апокаліптичних уявлень у світоглядно-ціннісній орієнтації віруючої людини. Структурні компоненти есхатологічного комплексу ідей, доводить дослідник, трансформувалися у контексті світоглядно-ціннісних систем епохи чи суспільних співтовариств, системи ідеалів і основоположних імперативів буття релігійного середовища, отримуючи ту чи іншу форму. Так, наприклад, в умовах становлення капіталістичних відносин характерним для періоду пізнього протестантизму було формування комплексу есхатологічних ідей на ґрунті апокаліптичних уявлень: установлення строків кінця світу, пов'язаних із другим приходом Христа (адвентисти і свідки Єгови), відновлення ідеї боговибраного народу (п'ятидесятники), і її реінтерпретація (особлива роль «залишку» в адвентистів і свідків Єгови). Автор показує, що характерною тенденцією трансформації есхато-хіліастичного концепту цього періоду є його конфесіалізація та деталізація окремих структурних компонентів есхатологічного комплексу: ознаки приходу Христа (ототожнення з глобальними проблемами сучасності), Армагедон (знищення системи зла), Тисячолітнє Царство (актуалізація ідеї про відновлення втраченого раю та гармонійного суспільного буття), суду (невідворотність покарання або нагорода), сотеріологічної завершеності (проблема безсмертя й вічного життя).

Для функціонування комплексу есхато-хіліастичних ідей у новітній час характерним є його суперечливий характер: з одного боку, актуалізація апокаліптичних ідей в конфесійній теології, для якої властива розробка доктрин, що відстрочують кінець людської історії, з іншого – адаптація цих ідей до умов буття людини, їхня поміркована соціалізація та включення в

соціальні доктрини церков, як і актуалізація соціального служіння релігійних співтовариств у процесі реформування суспільства.

Парадигмальною тенденцією розвитку сучасної протестантської есхатології, на думку автора, є більш доктринально-приземлений, ніж апокаліптично-футуристичний характер.

Проблем смислу життя в контексті протестантської есхатології, змісту смисложиттєвих цінностей, пов'язаних із глобальними проблемами людства, віровченнями різних пізньопротестантських конфесій В. Докаш торкається в багатьох інших своїх публікаціях [71; 72; 73; 74; 76].

Висвітлюючи проблему трансформації впродовж тривалого часу екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій, доцільно спертися на вагомий напрацювання В. Любащенко. У її дисертаційному дослідженні, присвяченому протестантизму в Україні, широко розкривається генеза, структура пізньопротестантських конфесій, їхнє місце в соціокультурних процесах країни [128].

В умовах незалежної України її навчальний посібник «Історія протестантизму в Україні» став, першою в історіографії спробою висвітлення генези, етапів еволюції та стану протестантизму в Україні кінця ХХ ст. [125]. У ньому автор не тільки показує вплив європейської реформаційної та пієтичної думки на релігійне життя в Україні, а й простежує вітчизняні витoki та становлення конфесій. Книга подає широку палітру пізніх протестантських течій, що зародилися в Україні у ХІХ – ХХ століттях. Розглядає сучасні зміни в протестантизмі, його місце у суспільних та міжконфесійних процесах. Побудована на багатому фактичному матеріалі, подекуди унікальних джерел, книга відкрила маловідому на той час сторінку історії та культури України.

Цікавими і корисними для нашої наукової розвідки виявилися ті публікації дослідниці, які пов'язані з пошуками віруючими, особливо молодими, життеорієнтуючих ідеалів п'ятидесятництва та євангельсько-баптистського руху [124; 126; 127].

Проблеми європейської Реформації та українського євангельського протестантизму розкрито в дослідженнях М. Черенкова, найголовніші з них мають принципове значення для аналізу віросповідних засад загалом та екзистенційно-сміслотвірних орієнтацій пізньопротестантських конфесій України [250; 251; 252; 253]. У результаті тривалого дослідження проблем протестантських конфесій в Україні автор прийшов до висновку, що специфіка відображення богословських принципів у соціальній організації українського євангельського протестантизму полягає в наступних домінантах : народності, субкультурності, аполітичності (незаангажованості), приматі внутрішнього, індивідуального, локального, помісного.

При типологізації основних християнських конфесій як соціальних типів євангельський протестантизм відрізняється демократизмом, повагою до індивідуалізму, раціоналізацією релігійного досвіду, прагматизмом. Радикальні суспільні трансформації, пов'язані з розпадом СРСР і набуттям незалежності, змінили не тільки соціум, а й місце та роль у ньому церкви. Демократичні процеси відкрили для протестантської спільноти можливості свідомої соціалізації та нової ідентифікації.

На думку дослідника, від того, що стане головним орієнтиром розвитку – досвід власного минулого та культурні впливи радянської доби чи принципи та ідеали європейської Реформації, – залежить формування нового суспільного образу українського євангельського протестантизму. Динаміка розвитку його визначається як логікою богословських та практично-церковних процесів, так і впливом об'єктивно-історичних трансформацій суспільного контексту. Напруженість між цими чинниками призводить до реформації соціально-богословських позицій та ідентичності євангельського протестантизму в українському соціумі.

«Український євангельський протестантизм, – вважає М. Черенков, – має значущий соціальний потенціал для розбудови громадянського суспільства, обумовлений як богословськими принципами, так і динамікою об'єктивної суспільно-політичної ситуації в пострадянському просторі, що вимагає

враховувати його як впливовий фактор соціокультурного і суспільно-політичного життя в контексті європейського вибору України» [250, с. 26–27].

Широкий комплекс релігієзнавчих проблем, певним чином пов'язаних із екзистенційно-смісложиттєвими орієнтаціями віруючих пізньопротестантських конфесій, висвітлюється у напрацюваннях П. Яроцького [264; 265; 266; 267; 268]. Зокрема, у його дослідженнях визначається духовний і соціальний потенціал протестантських церковних громад, розглядається протестантизм як предмет релігієзнавчого дослідження, описується християнське конфесійне різноманіття, виявляється стан і тенденції його розвитку, доводиться необхідність визнання релігійного плюралізму як фундаментальної основи свободи совісті.

Розумінню внутрішнього світу віруючого сприяє фундаментальне дослідження О. Марченко «Богошукання як людинотворчість: філософсько-персоналістичний аналіз еволюції релігійно-етичної думки в Україні» [137]. Автору вдалося здійснити цілісний аналіз ідеї богошукання у вітчизняній релігійно-філософській культурі. Завдяки осмисленню релігійно-етичних концепцій цей процес розглянуто як важливий шлях самовизначення та самореалізації особистості. Установлено взаємозв'язок між пошуком людиною Бога та її творчо-особистісною самореалізацією.

Доведено, що усвідомлене формування цього образу стає засобом самовизначення, самоорієнтації, людяності. Перетворюється у спосіб актуалізації нових духовних і моральних вимірів свого буття та виявлення глибинних антропокультурних смислів людського існування, що сприяє моральному зростанню та духовному відновленню. Обґрунтовано положення, згідно з яким імператив особистісної самореалізації, який вимагає від людини постійного виходу за межі наявного буття, розглядається насамперед як здатність переводити універсум божественного буття у внутрішній світ особистості на етичній основі. Зазначено, що буття-з-Богом постає для людини джерелом її духовності, а також важливою формою онтологічного самовизначення, системою орієнтирів у навколишньому світі та у власному бутті. Це буття набуває особливого значення для людини в процесі подолання

нею стану духовної кризи засобом формування такого образу Бога, який відповідає духовним потребам і повноті власного досвіду особистості.

Змістову основу християнських проповідувань, яка безпосередньо зв'язана з формуванням екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих, та антропологічну природу християнства досліджувала А. Жаловага [82]. Автор розробляє та обґрунтовує методіку контент-аналізу антропологічної проблематики християнської проповіді, що дозволяє охарактеризувати зміни змісту проповідей, форми та прийоми конфесійного проповідництва. Виділено антропологічну проблематику, загальну для проповідей усіх християнських церков. Завдяки порівняльному аналізу соціальних доктрин церков окреслено загальні проблеми та завдання, які поставлені перед проповідниками всіх конфесій викликами часу. Аналіз гомілетики дозволив автору визначити формальні ознаки та критерії християнської проповіді, які в кожній конфесії визначають «норму», відносно якої започатковується процес пристосування проповідування до сучасних умов. На основі контент-аналізу православних, католицьких і протестантських проповідей, матеріалів конкретних опитувань та інших соціальних досліджень виділяються конфесійні інваріанти проповідування.

Низку праць останніх років присвячено методологічним проблемам дослідження сучасних релігійних об'єднань. Із приводу цього доцільно згадати дисертаційне дослідження О. Дзюби «Теоретико-методологічні аспекти релігієзнавства: релігія як система» [66]. Із метою розгляду релігії як системи автор визначає її «умови можливості» (трансцендентальні умови), які виступають у ролі базових структурних елементів та внутрішнього аспекту системи (зовнішнім аспектом є функціональність). Функції релігії розглядаються за такими параметрами: відносно системи до самої себе, до соціальних інституцій, до окремого індивіда. За цими ж параметрами аналізується структура релігії та розробляється її аналітична модель. З допомогою використання поняття «сакральне» розкривається сутність релігії, встановлюється її системотвірний чинник. Досліджується специфічна «релігійна настанова свідомості», описується її структура. Доведено, що ця

структура у розробленій аналітичній моделі є сутність релігії, яка виявляється у всіх її складових. Охарактеризовано такі елементи структури релігії, як: релігійні цінності (те, що фіксує релігійність у її інтерпретації), віровчення (рефлексивне оформлення переживання сакрального, сутності релігії), культ (практичне переведення в дію переживання сакрального).

Важливі методологічні аспекти проблем релігієзнавства висвітлюються у дисертаційному дослідженні І. Васильєвої «Людина в релігійному вимірі: методологічні аспекти» [36]. У ньому автор уперше у вітчизняній науковій практиці комплексно досліджує людину в її релігійному вимірі. Доводить, що людина – діяльнісна біосоціальна істота, суб'єкт трудової діяльності, соціальної форми життя. Поняття «людина» визначає цілісний тілесно-духовний зміст. Поняття «особистість» характеризує людину, яка інтегрує в собі соціально-психологічні особливості.

На основі міждисциплінарного підходу до методології сучасного релігієзнавства дослідниця обґрунтовує взаємозв'язок між культурою, релігією та синергетикою. Це дозволило їй здійснити компаративний аналіз міфологічної, релігійної та наукової свідомості сучасної людини, дослідити зв'язок між процесами формування релігійної свідомості й уявою людини, комунікативними зв'язками, світоглядними та, ціннісними орієнтаціями. У дослідженні розкривається специфіка осмислення феномену людини в її релігійному вимірі у зв'язку з положеннями психоаналізу, екзистенціалізму, постмодернізму. Проаналізовано головні концептуальні підходи щодо тлумачення проблем людини.

Важливою для сучасної науки є проблема комплексних методів пізнання світу й людини в ньому. Відомо, що ще академік В. Вернадський вважав науку не самодостатньою у пізнанні навколишнього світу. Не лише він, а й інші представники наукового світу поряд із наукою рівноправними шляхами пізнання вважали мистецтво, релігію, філософію, інтуїцію, міфи і т.д. Із часом ця проблема стає все більш вагомю. Звучить вона і на сторінках сучасних

вітчизняних наукових видань. Показовим у цьому напрямку є сучасні дослідження М. Стадника та С. Стебльова.

У своїй монографії «Трансформація становлення взаємовідносин християнства і науки: релігієзнавчо-філософський аспект» М. Стадник із філософсько-релігієзнавчих позицій проаналізував становлення пізнання в генезі розвитку різних конфесій християнства. Показав, що в основі взаємовідносин науки і релігії лежать відмінні способи мислення, які впливали на відношення християн до науки в різні періоди історичного розвитку людства. До розгляду пропонуються сучасні концепції єдності науки та протестантизму [209]. У ньому стверджується, що новоєвропейський період характеризується ньютонівсько-картезіанським розмежуванням матерії та свідомості, що наклало свій відбиток на співвідношення релігійного та наукового бачення світу, які були чітко відокремлені й позначені як не сумісні внаслідок різних способів пізнання. Показано, що у ХХ ст. виявилася недосконалість класичної науки, яка призвела до формування нової наукової парадигми та розробки теорій, сутність яких має подібність із деякими християнськими релігійно-філософськими системами. На основі порівняння основних віроповчальних концепцій і методів пізнання виявлено існування різних конфесійних шляхів пошуків істини, які постійно змінювалися і по-різному ставилися до науки.

Виокремлено, що догматизовані християнськими конфесіями світоглядні засади передбачають ірраціональне осмислення змісту релігійних текстів, а метафізичне тлумачення відкриває шлях до їх людського осмислення, що призводить до трансформації взаємодії світоглядних засад християнських конфесій з наукою в різні історичні періоди. Установлено, що криза науки в сучасній культурі спричинена тотальною ревіталізацією наукового знання, яка обумовлена такими принципами, як децентрованість й онтологічна невизначеність. Доведено, що модернізація християнства полягає в його адаптації до досягнень науки. Той же стан, який сьогодні склався, з одного боку, призводить до кризи у християнстві, а, з іншого, до подібної кризи в науці.

С. Стебльов у своєму дисертаційному дослідженні «Діалог науки та релігії в контексті культурної трансформації публічної сфери» пропонує аналіз моделей діалогу науки та релігії, сформованих завдяки науковим, філософським і теологічним дискурсам у контексті системних перетворень публічної сфери, артикульованої у дослідженні як інформаційно-комунікативний простір культури. Здійснює розробку аналітики науки та релігії на підставі синтезу двох запропонованих методологічних програм: формально-логічної, яка передбачає теоретичні моделі взаємовідносин двох дисциплін, та соціо-культурної, відповідно до якої базою визначення проблеми співвідношення наукового і теологічного дискурсів є їх культурно-історична та суспільно-політична інтерпретація [210].

Без виявлення сутнісних особливостей релігійної віри важко, а то й неможливо встановити специфіку екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих. Зважаючи на це, доцільним для нашого дослідження є ознайомлення з дисертаційним дослідженням А. Костенко «Віра як релігієзнавчо-психологічний феномен» [105]. У ньому автор виявляє сутнісні особливості релігійної віри на основі детального цілісного аналізу її структурованості та функціональності. Виокремлює різноманітні підходи до осмислення цього концепту. Доводить, що під поняттям релігійної віри слід розуміти психічний стан, який має певні якісні характеристики, які зумовлені інтенціональністю та мають вияв у поведінці людини. У ході розкриття теми аналізуються психологічні механізми формування релігійної віри, їхні складові та специфічні особливості. Розглядається місце цієї віри у контексті триєдності Віри, Надії, Любові, які є визначальними принципами формування духовності віруючої людини.

Дослідження М. Петрушкевич та В. Титаренко певним чином допомагають установити психологічні механізми, які впливають на формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих [168; 219].

М. Петрушкевич дослідив особливості комунікаційної функції релігії в православ'ї, католицизмі та протестантизмі. Проаналізував основні складові комунікаційної системи християнства : вербальну комунікацію, складовими

якої є усна та писемна мова, канонічні релігійні тексти, книгодрукування, молитва, сповідь, проповідь. Висвітлив аспекти невербальної комунікації: міміку, жести, колір одягу, архітектура храму, ікони і т.д. Охарактеризував змішану та подієву комунікації. Детально охарактеризував особливості трансформації конфесійних комунікацій під впливом сучасних технологій.

Наступним психологічним механізмом формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих можна визначити християнський харизматизм, якому присвячено дослідження В. Титаренко «Християнський харизматизм як релігійне явище». Автор характеризує напрацьовані з цього приводу концепції в католицизмі, православ'ї й традиційному протестантизмі. Показує, як кожна з релігійних конфесій актуалізує свою інтерпретацію харизми, спираючись на власну теологічну традицію. Аналізує генетичну природу та історичні витоки феномену харизматизму як фундаментальної онтологічної складової, внутрішньо іманентної християнській релігійній традиції. Виявляє специфічні характеристики християнського харизматизму у віровченні, індокринізації та культовій практиці сучасних харизматів.

Аналіз підручної літератури привів нас до висновків, що в ній переважно розкривається історія виникнення пізньопротестантських течій як за рубежем, так і в Україні, у найзагальніших рисах висвітлюються певні структурні особливості релігійних громад, трансформаційні зміни пов'язані з їх історичним розвитком. Сутність віровчення розкривається у найзагальнішому вигляді. Якщо ж вести мову про детальне дослідження проблеми екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих пізньопротестантських конфесій, то основною опорою покликана стати, з одного боку, внутрішньо-конфесійна література, яка поглиблено розкриває особливості віровчення певної конфесії, а, з іншого, – матеріали безпосередніх спілкувань із віруючими та представниками цих конфесій.

1.2. Методологія філософсько-релігійнознавчого аналізу екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій

Проблема екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій вимагає, насамперед, розгляду поняття смісложиттєвих орієнтацій особистості в його екзистенційних аспектах. Саме поняття «смысл» має різне змістове навантаження в психології, логіці, лінгвістиці, соціолінгвістиці, семантиці. Воно тісно пов'язане із ситуацією розуміння, виявляючи відношення до свого референта. Таке відношення зумовлює також постановку питання про сенс буття. Відомо, що в натуралістично-антропологічному розумінні сенс людського життя вбачається в слідуванні біологічно закодованій програмі, у звільненні від несправжніх потреб і благ цивілізації.

А в антропологічно-екзистенціалістському варіанті він «виринає» з глибини людського «Я» («екзистенція» Ж.-П. Сартра, «метафізична совість» М. Гайдеггера, «голос трансцендентального буття» К. Ясперса), спрямовуючи людину до «автентичного» буття. За цих умов життєвим завданням індивіда стає збереження внутрішньої неповторності та незалежності в умовах нівелювального впливу соціального, оскільки, на думку М. Гайдеггера, «перебування одного біля другого повністю розчиняє власне існування в способі буття інших, так що інші ще більше гаснуть у своїй відмінності та визначеності. У цій нерозрізненості розгортає «Ман» свою справжню диктатуру. Ми насолоджуємося й забавляємося так, як насолоджуються інші, ми читаємо, дивимося й висловлюємо судження про літературу і мистецтво так, як інші» [271, с. 126–127].

Однак остаточне очищення від соціального здатне позбавити людину її суто людського змісту. Уникнути цього можна лише за умови розуміння того, що «сенс людського життя реалізується лише через суспільне ставлення до світу, а сенс історії – через діяльність людини. Хибним є шукати сенс життя поодинокого,

ізолюваного індивіда. Водночас і вказівки лише на суспільні відносини недостатньо під час аналізу сенсу життя конкретної особистості» [85, с. 320].

Вважається, що в ході життєдіяльності реалізація сенсу життя особистості часто не усвідомлюється. Насправді у повсякденному житті люди рідко звіряються зі своїми смисложиттєвими орієнтирами. Питання про сенс життя найчастіше хвилює їх тоді, коли він уже загублений або ж у переломні періоди в житті суспільства чи окремої особистості, які в екзистенційно орієнтовній філософії та психології визначаються як граничні ситуації, що зумовлюють актуалізацію особистісного начала. Ці ситуації протистоять буденному життю людини, спрямовуючи її до вчинку як моральнісного самовизначення.

Проте життя людини – це ще не сенс, а лише умова для його пошуку й реалізації. Адже він є «суттєвим, фундаментальним атрибутом суб'єкта життя, незалежно від того, чи йдеться про конкретну особистість, чи про релігійно-ідеалістичну персоніфікацію світу і його явищ (Бог, Абсолютна Ідея, Світовий Дух)» [107, с. 359]. Отже, проблема сенсу життя невіддільна від проблеми особистості. Наприклад, згідно з І. Кантом, чинником, що утворює сенс життя, є ідея, яка набуває вигляду морального закону, обов'язку, доведення до повноти поняття вищого добра, яке переживається людиною як величне. Й. Фіхте вказував на проблему сенсу життя як на основу для філософських роздумів і заперечував роль філософа як учителя життя. Г. Гегель уважав, що сенс життя є дещо надіндивідуальне, пов'язане з діалектикою світового процесу.

Прийнято вважати, що для кожної людини існує свій життєвий сенс як необхідний атрибут її життя, оскільки, як визначив А. Ейнштейн, хто відчуває своє життя позбавленим сенсу, не тільки нещасливий, але й навряд чи життєздатний. Таким чином, реалізація сенсу є для людини «імперативною необхідністю у зв'язку з обмеженістю, скінченністю, незворотністю буття у світі, неможливістю відкласти що-небудь на потім, неповторністю можливостей у кожній конкретній ситуації» [107, с. 36].

Аналізуючи особливості екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій значним чином у царині

антропологічно-екзистенціалістських підходів, ми не позбавляємося певних ризиків, пов'язаних із зосередженням екзистенціалізму на бутті самотньої людини, що не рідко призводить до «монологічного» витлумачення людського буття. А відтак і «до морального, ціннісного взагалі, а далі й духовного, релятивізму, втрати визначальних, смисложиттєвих орієнтирів людського буття». Такий підхід, на думку Є. Андроса, закриває можливість адекватного висвітлення трансцендентально-онтологічних підвалин людського існування. Йдеться про «виникнення перепон методологічного характеру в ході вирішення висхідних теоретичних і практичних соціокультурних проблем» [7, с. 231]. Чи є можливість уникнути цього?

На жаль, у сучасній філософії спостерігається певна байдужість до питань методології, а інколи навіть «свідома відмова від її сповідування або визнання правомірним напрямом філософських досліджень» [167, с. 371]. Певним чином це пов'язується з відомим в історії філософії «тотальним методологізмом» – пошуком універсального всезагального механізму пізнання світу й людини в ньому. Однак згодом було визнано, що претензія на володіння таким єдино правильним методом рано чи пізно приводить до невиправданого категоризму в судженнях. На зміну методологічному монізму, що пов'язувався з згаданою претензією, прийшов методологічний плюралізм, який представляє установку сучасної неокласичної філософії на ствердження можливості використання різноманітних методів, які пов'язуються на засадах доповнюваності. Прихильниками подібних поєднань були у свій час А. Пуанкаре та Д. Пойя. На думку першого, наприклад, серед комбінацій, які нами добираються у процесі дослідження, найпліднішими виявляються ті, елементи яких узяті із найвіддаленіших одна від одної галузей знань. Другий уважав, що чим більше віддалені один від одного об'єкти, які вивчаються, тим більшої поваги заслуговує дослідник, який намагається виявити між ними зв'язок.

Зважаючи не стільки на формальну основу такого визначення, скільки на характер можливості такого доповнення, ми схильні в ході аналізу проблеми дослідження доповнити екзистенційну аналітику засобами синергетичної

методології, яка представляє популярну сьогодні галузь міждисциплінарних досліджень і володіє найпотужнішим концептуальним теоретико-методологічним ресурсом узагальнення дійсності, за допомогою якого є можливість проникнути в таємниці зближення внутрішніх і зовнішніх світів, власне-особистісного і загальносуспільного. Сподіваємося, що такий підхід дасть можливість зняти ті перепони методологічного характеру при розв'язанні висхідних теоретичних і практичних соціокультурних проблем, про які йшлося вище.

Але спочатку для повнішого розгляду особливостей формування екзистенційно-смислотвірних орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій звернемося до детальнішої екзистенційної аналітики М. Гайдеггера як до вихідної основи експлікації нашої проблеми. В межах екзистенціалістського дискурсу термінологія багатьох представників філософії екзистенціалізму, спосіб їх аргументації в основному співвідноситься з його концепцією.

Відомо, що популярність М. Гайдеггеру як «філософу ХХ століття» принесло формування у праці «Буття і час» основного питання філософських роздумів, яке він сформулював так: «Питання треба поставити про сенс буття» [237, с. 5]. Для філософа вислів «я існую» означає, що «я не лише живу», але і повинен «вести» своє життя. Екзистенція є особливим родом буття, а саме «буття», підвладне самому собі» [270, с. 241]. Звідси екзистенція не просто наявність, а самореалізація, яку можна зрозуміти, лише виходячи з її сенсу. М. Гайдеггер пояснює «екзистенцію» в дусі гуссерлівської концепції інтенціональності, розрізняючи інтенціональність та іманентність. Його «екзистенція», на противагу від Е. Гуссерля, це не іманентна характеристика. Будучи відкритим проектом, вона постійно виходить за межі самої себе до можливостей, які знову відкриваються. «Феноменологія – пише дослідник його філософських концептів Т. Шварц, – перетворюється в Гайдеггера на дещо принципово інше, – на онтологію людського існування» [255, с. 106]. У досвіді пізнання, стверджував філософ, із боку огляду феноменології неправильне ні те твердження, що я пізнаю спочатку себе, а потім світ, ні протилежне: що я спершу пізнаю світ, а потім себе самого. Оскільки одне і друге –

взаємопов'язані. Такий досвід у феноменології називають «інтенціональністю». Він, відповідно до М. Гайдеггера, визнається найважливішим феноменологічним принципом, що характеризує відношення присутності до світу. Фундаментальні модуси такої присутності філософ називає «екзистенціалами», а її аналіз «екзистенціальним аналізом» [256, с. 66].

Людське існування М. Гайдеггер розумів, як «турботу» в єдності трьох її модусів, відповідно до трьох вимірів часу. «Проект» – вибір людиною самої себе відповідає майбутньому, оскільки «тут буття», проектуючи себе, постійно забігає наперед самого себе. Минуле пов'язується із «закинутістю» у світ і даністю самому собі. У теперішньому «тут-буття» належить світу, стурбовано оточуючому» [189, с. 52]. Таким чином, справжнє або дійсне існування пов'язується, насамперед, із майбутнім, із трансцендуванням власних меж. У випадку, коли відкритість майбутньому зникає, все, що відбувається з людиною, пояснюється причинною детермінацією. Домінування модусу теперішнього часу означає, що людина стає безликою, тобто «падає» в «das Man». Прорив до справжнього або «власного буття» відбувається під впливом шоку, обумовлено усвідомленням того факту «що світ має характер повної незначущості» [237, с. 186]. Саме цей жах, на думку М. Гайдеггера, змушує людину протиставити себе ситуації, вирвавшись із полону навколишньої «речевості». І тоді, вирвавшись із «речевоподібного» недійсного існування, людське буття набуває свою справжність і тим самим «екзистує» у модусі майбутнього, названого філософом як «забігання вперед» (Vorwegsein).

Отже, для М. Гайдеггера існує лише два види присутності: справжня і несправжня самість (Selbst) і безлика людина (Man). Саме в самоті (Selbst) і виявляється її «екзистенція» як відкритість для духовних переживань різноманітного роду. Тобто екзистенція є буттям-у-можливості, на чому й ґрунтується самопроектування і трансцендентування людини. Визначаючи смисл життя в екзистенційному вимірі, мислитель зауважує, що опис смислу життя людини в поняттях колишніх систем неможливий, тому що їх застосування несвідомо приводить до прийняття помилок минулих

інтелектуальних схем, оскільки «ніякі дефініції не можуть адекватно виразити існування» [242, с. 106].

Для визначення екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій особистості, зокрема, й віруючої людини, необхідно, насамперед, визначитися зі змістовою наповненістю екзистенційної складової цих орієнтацій. А для цього доречно звернутися до методологічного та термінологічного статусу екзистенціалів людського буття. Їх нерідко ототожнюють із поняттями [52]. Інші бачать у них ознаки феноменів [21; 46]. Дехто ототожнює з категоріями [1].

В основному позиції науковців формуються у межах двох філософських дефініцій: категорій та понять. Як відомо, в екзистенціально-феноменологічному аналізі присутності М. Гайдеггер використовував екзистенціали як нові мисленнєві засоби, невідомі класичній філософській традиції. Він розумів під категоріями та екзистенціалами «суто дві основоможливості буттєвих рис» [238]. Відмінності між цими двома основоможливостями згідно С. Копилової, виглядають таким чином.

Категорії філософії – об'єктивні за своїм змістом та суб'єктивні за формою сприйняття. Категорія – це така філософська дефініція, яка орієнтується не на властивості, а на закономірності розвитку буття. Вони суть визначення існування речей та атрибуту трансцендентального суб'єкта. Це основопоняття, що оперують із фізичним модусом існування та є нерозмірним буттю суцього «людина». Вони виступають продуктом певного інтелектуального середовища. У них відсутня трансценденція. Категорії є непроникливими одна для іншої характеристиками суцього, що схоплюють його тільки в складній сполучі [178].

Екзистенціали, на відміну від категорій, є завжди суб'єктивними за природою і за способом відображення предметного чи непередметного світу. Їхні первісні екзистенціальні основи передують категоріальному мисленню. Вони не шукають причинно-наслідкових зв'язків, а описують існування суб'єкта і розставляють акценти, залишаючись буттєвими характеристиками хто-буття (Wezsein) або екзистенції [101, с. 42-43]. Екзистенціали як основопоняття,

що імплікують загальні способи саморозкриття власне людського суцього, здатні виразити зв'язок існування та розуміння в його буттєвій організації [62]. Вони виступають атрибутами психічно-емоційного, духовного виміру людського буття, залишаючись «відмінними здатностями бути, кристалізацією цих буттєвих удатностей» [178]. У них наявна трансценденція, яка надає екзистенціалам аксіологічної ознаки. У зв'язку з цим екзистенціал називають категорією, що отримала аксіологічний вимір [2]. Кожний із екзистенціалів розкриває зміст іншого екзистенціалу. Їх можна використовувати тільки відносно людського буття.

Отже, категорії та екзистенціали розмежовуються і тим самим пов'язуються відношенням «негативної аналогії» [101, с. 44]. Частина дослідників визначаючи методологічний статус екзистенціалів, кваліфікує їх як феномени [100; 187]. Підґрунтям для такого висновку є міркування М. Гайдеггера стосовно того, що «позаду» феноменів феноменології, по суті, немає нічого іншого, хоч цілком може бути так, що те, чим феномен має стати, приховано. Феномен – це «відкритість», це те, що «себе-в-самому-собі-показує». Але він, проте, здатний «видаватися» не так, як він є «сам по собі». Прихованість є поняття, негативне феномену» [238].

Зважаючи на те, що М. Гайдеггер залишив без обґрунтування екзистенціал як «основоположність буттєвих рис» експлікацій цього терміна у філософії екзистенціалізму багато. Це і «конкретний вияв екзистенції, унікальний спосіб буття людини в певний момент її комунікації» [173] і «основопоняття, що імплікують загальні засоби саморозкриття власне людського існуючого, здатні передавати зв'язок існування та розуміння в його буттєвій організації» [62], і «засади буття людини, які вона черпає тільки із себе і тільки зі своєї необумовленої ніякими не-я самотності» [258], і «змістожиттєві засади буттєвісної людини, форми можливого вияву ... онтичної реальності для людського буття» [45], і «буттєві риси», експлікати «ось-буття» [1], і «форми та способи життєвого світу людини» [129], і «апріорі, що конституують існування тут-буття в цілому та всілякий окремий його буттєвісний акт» [20].

У сучасній філософській літературі, зважаючи на названі експлікати терміна «екзистенціал», зустрічаються наступні визначення його різновидів, які, на нашу думку, здатні пов'язуватися з формуванням смисложиттєвих орієнтацій віруючих, зокрема тих, які відносяться до пізньопротестантських конфесій. Наприклад, такий екзистенціал, як «смерть», осягаючись як вітальна, чуттєва, духовна тотальна межа, потребує особистісного ставлення, подолання страху перед нею [45]. Це – найбільш своя, безвідносна та достовірна можливість ось-буття [2]. Вона тісно пов'язується з такими екзистенціалами як «страх» і «самотність». Страх – це обов'язкова буттєва умова внутрішньої напруги, яка виникає, з одного боку, через активістське ставлення до світу, а, з другого, – через пасивне (пасивістське) ставлення як покірне прийняття його, і, з третього, – як «начало мудрості», тобто початок відкриття пізнання «абсолютної» істини [45].

«Самотність», як екзистенціал, концентрує в єдиному топосі – «точці» Я, що оточена особистісними межами, - смисложиттєву проблематику. Вона утримує в якості умови свою прояву дистанціювання особистості – вільне (усамітнення) або невільне (ізоляція), закріплення або ствердження автономності особистості [45].

Про значення цих екзистенціалів у формуванні стратегії власної життєорганізації для віруючих пізньопротестантських конфесій свідчить той факт, що зі 113 представників опитаних нами громадян Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів, Всеукраїнського союзу християн віри євангельської (п'ятидесятників), Церкви адвентистів сьомого дня та Свідків Єгови 87 визнали страх перед «кінцем світу» та власною загибеллю основною причиною зміни своїх смисложиттєвих орієнтацій.

Проникнення в природу екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій приводить до висновку, що екзистенціали не виступають відмежовано один від одного, а мають здатність взаємопотенціювати один одного, формуючи складну динамічну систему, яку ми схильні пов'язати з визначеним С. Копиловою поняттям екзистенційного поля особистості.

Уже в наведеному прикладі це взаємопотенціювання прослідковується в поєднанні екзистенціалів «смерть», «страх», «самотність». Взаємопов'язуючись на початковому етапі своєї появи, вони спричинюють формування екзистенціалу, який у філософській літературі відомий під назвою «трансцендування», що пов'язується зі своєрідним «перелітанням» від одних форм прилучення до буття до інших. А це у свою чергу пов'язується не з безпосереднім, тобто природним, а опосередкованим культурою, знаннями ставлення до дійсності, що іноді позначається як відлучення людини від цілісного буття і закинутість її у світ саме тому, що вона опиняється на певній дистанції від прямих реакцій на дійсність та від прямого на неї впливу [166]. Паралельно це трансформується в такий екзистенціал як «настроєність», який допомагає зрозуміти, чому наша відкритість світу звужується або розширюється, висвітлюючи різні феномени [18].

Як уже було сказано, смерть як тотальна межа потребує свого подолання на основі певного особистісного ставлення до творчого самостворення. Потенціює цю потребу також страх, налаштовуючи людину в ході переборення покірною прийняття на активістське ставлення до світу. У свою чергу ця активація зумовлює концентрацію смисложиттєвої проблематики в єдиному топосі – «точці» Я, що пов'язується з екзистенціалом «самотність». І хоч екзистенціали, як уже говорилося, «не шукають» причинно-наслідкового зв'язку, а, описуючи існування суб'єкта, розставляють акценти, все ж таки своїми внутрішніми взаємозв'язками розкривають зміст один одного. Виступаючи атрибутами психо-емоційного, духовного виміру людського буття, вони містять у собі схоплення афективної диспозиції, яка завжди характеризується подвійною спрямованістю «на об'єкт.... , який – у світі, та на себе, на те, про що ... дехто тужить, радіє або боїться» [77]. У цьому випадку, на нашу думку, будучи «живими» буттєвими рисами присутності, але – відмінними здатностями бути, не є, як вважає Ю. Разинов, «кристалізацією цих буттєвих удатностей», оскільки темпоральна природа їх далека від того змістового навантаження, яке пропонує поняття «кристалізації» [178].

Як духовно-практичний феномен розглянуті екзистенціали засвідчують необхідність вияву нових тенденцій, детермінант, форм, рівнів та способів екзистенційного самозбереження, що пов'язується з розширенням екзистенційного поля за рахунок екзистенціалів, поява яких обумовлена формуванням смисложиттєвих орієнтацій віруючої людини. Тут доцільно вести мову про такий різновид екзистенціалів, як «укоріненість», який пов'язується із появою «внутрішнього» духовного стрижня «зовнішньої» людини як смислоутворюючої константи буття та потреби особистісного самовизначення в умовах «буття-з-країв». Це стає основою відмежування істинного буття від позабуттєвої «знецоріненості» як однієї з граней соціокультурного відчуження людини, водночас являючи собою спосіб вияву максимальної повноти буття людини [247]. Найглибше відчуття цієї повноти засвідчує такий екзистенціал людського буття як любов. Для віруючого він пов'язується з переживанням цілісності у з'єднанні з Богом та його творінням, іскри якого, як вважає відомий мислитель М. Бубер, розсипані навколо нас. У поєднанні з цими екзистенціалами змінюється властивість такого екзистенціалу, як «настроєність», оскільки відкритість віруючого світу розширюється, висвітлюючи все багатство феноменів, пов'язаних із таким розширенням.

У представленій системі характеристик екзистенціалів особлива роль у формуванні смисложиттєвих орієнтацій віруючих належить такому екзистенціалу як свобода, яка, насамперед, означає можливість вибору типу дій та поведінки [166]. Цей вибір зумовлює формування у цій системі характеристик такого екзистенціалу як принципова «єдність людського початку буття». Завдяки сформованим екзистенційно-смисложиттєвим орієнтаціям, усвідомленню їх, спілкуванню з навколишніми, у тому складі й членами своєї конфесії, віруючий, з одного боку, усвідомлює себе часткою людства, а, з іншого, – членом своєї конфесії.

Цікавим для нашого дослідження є підхід В. Глебкіна стосовно трактування екзистенціалів як продукту колективної творчості, який подається як атрибут соціального та комунікативного. Згідно ствердження цього автора,

«простір екзистенціалів вторинний по відношенню до соціального простору», оскільки кожний із екзистенціалів «визначає багато чого в соціальному бутті, задаючи для членів соціуму найвищі ціннісні орієнтації» [52].

Такий підхід для нас особливо важливий і доречний, якщо зважити на відому спільність смисложиттєвих орієнтацій у межах кожної окремої конфесії, що формується на основі певних особливостей віровчення. У цьому випадку ми не виключаємо того, що соціальний простір кожної громади віруючих здатний вносити певні корективи у формування згаданих орієнтацій, як, до речі, подібні корективи здатний вносити і сам віруючий, виходячи з власного досвіду життєорганізації та особливостей власного духовного світу, психосфери та психобіографії.

Для розуміння природи та специфічних особливостей формування екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій важливою є конкретизація умов та обставин, за яких ці орієнтації формуються. Ми схильні, як уже було раніше сказано, розглядати особистість віруючого як складноорганізовану відкриту нестабільноу макросистему, яка вражає незвичайними ідеями та уявленнями. На думку відомих російських синергетиків О. Князевої та С. Курдюмова: «... повертаючи магічний кристал знань іншою гранню, синергетика вчить нас бачити світ по-іншому» [97, с. 4]. Як й інші прихильники синергетичних підходів до освоєння картини світу та визначення місця людини в ньому, вони стверджують, що ця картина, намальована класичним розумом, у частині випадків далека від реальності. Оскільки вона представляє світ, жорстко зв'язаний причинно-наслідковими зв'язками. До того ж причинні ланцюжки мають лінійний характер, а наслідок якщо не тотожний причині, то принаймні пропорційний їй. За такого підходу створюється оманливе враження, що завдяки цим зв'язкам хід розвитку людини можна прорахувати необмежено в минуле та майбутнє. Тому класичний, традиційний підхід до управління складноорганізованими системами засновувався та й по сьогоднішній день у багатьох випадках ґрунтується на уявленні, що результатом зовнішнього керуючого впливу є однозначний і

лінійний, передбачуваний результат докладених зусиль. Однак на практиці багато зусиль, якщо вони суперечать власним тенденціям саморозвитку складноорганізованих систем, пропадають безслідно, або й приносять шкоду. Синергетика дозволяє зняти певні психологічні бар'єри перед розумінням навіть такої складноорганізованої нестабільної унікальної макросистеми як людська особистість. І ця надія на описання складного відносно простим способом, згідно з твердженням російських учених С. Курдюмова, О. Куркіної, А. Потапова, А. Саморського, має своє обґрунтування [205, с. 197]. На їхню думку, на основі відповідного математичного моделювання та експериментальних обрахунків є достатньо підстав передбачати, що надскладне, безкінцевомірне, хаотизоване на рівні елементів соціоприродне середовище (тобто таке, яке веде себе по-різному в кожному локусі) може описуватися, як і будь-яке відкрите нелінійне середовище, порівняно невеликою кількістю фундаментальних ідей та образів. Важливою тут є уявлення про структури-аттрактори еволюції. Адже, якщо система потрапляє в поле тяжіння певного аттрактора, то вона обов'язково еволюціонує до цього відносно стійкого стану. Парадоксально, що при цьому майбутній стан системи начебто притягує, формує, змінює її сучасну. У цьому випадку під аттракторами розуміють ті реальні структури у відкритих нелінійних середовищах, на які в цих середовищах «виходять» процеси еволюції в результаті затихання у них перехідних процесів.

Структури-аттрактори, спрямованість, цілі, згідно з твердженнями згаданих учених-синергетиків, відносно прості у порівнянні зі складним, хаотичним, нерідко заплутаним ходом проміжних процесів у цьому середовищі. Вихід на відносно прості структури-аттрактори означає звертання складного. Якраз на цій основі й з'являється можливість прогнозування з урахуванням «цілі» процесів (структури-аттрактори), загальних тенденцій розгортання їх у цілісних системах (середовищах), притягувальних ідеалів.

Ці основоположні результати, відпрацьовані авторами ідей на простих математичних моделях, складають тверду основу або, висловлюючись у

термінах І. Лакатоса, «жорстке ядро» передбачуваних програм дослідження, які, на думку згаданих авторів, цілком правомірно прикладати для розуміння надзвичайно складних феноменів людської психіки. Зрозуміло, що в результаті цього «жорстке ядро» здатне обростати доволі розпливчастим «поясом гіпотез». Але, як вважають дослідники, ця «рухома і постійна наростаюча оболонка гіпотез цілком правомірна, якщо не забувати, що під нею залишається дещо жорстко доведене, виведене у вигляді математичних теорем» [97, с. 8].

Певною мірою об'єднувальним поняттям як для синергетики, так і для філософії екзистенціалізму є відоме в останній час поняття, яке виступає під назвою «граничної ситуації». Під такою ситуацією розуміють ту, «... що протиставлена будь-якому заспокоєнню в гармонійному та замкнутому образі світу» [1]. Часто під цим розуміють ситуації страху, відчаю, провини, що появляються в момент трагічних подій. Великі потрясіння примушують усвідомити роль випадку в житті людини, по-іншому подивитися на власне життя і його смисложиттєві цінності та орієнтації.

Ці ситуації доцільно співвіднести з відомими в синергетиці точками біфуркації, які вимагають вибору під впливом мікрофлуктуацій одного з кількох можливих шляхів подальшого розвитку. В обох випадках передбачається актуалізація особистісного начала людини, а також свобода вибору. Однак в екзистенціальній філософії, на відміну від філософії нестабільності, такий вибір, як правило, не детермінується раціональними міркуваннями з метою визначення можливих наслідків прийнятого рішення. І в цьому виявляється її екзистенціальний зв'язок із трансцендентним. У момент таких внутрішніх потрясінь людина виходить за межі предметного буття, відкриваючи його істинний смисл.

Щоб повніше висвітлити шляхи формування на цій основі екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих, розглянемо їх у світлі синергетичних підходів, зважаючи на те, що синергетика, як науковий напрям міждисциплінарних досліджень, володіє найпотужнішим концептуальним теоретико-методологічним ресурсом узагальнення дійсності. За таких умов

згадані орієнтації виступатимуть емерджентною властивістю становлення та розвитку особистості віруючого як унікальної складноорганізованої нестабільної макросистеми. Прослідкуємо цей розвиток у трьох фундаментальних екзистенційно-особистісних вимірах: буденному, граничному та метаграничному бутті.

Буденне буття пов'язане з відтворенням родового та цивілізаційного буття людини. Сприйняття його як самоцінності гальмує актуалізацію неповторно-особистісного начала, пов'язаного з внутрішньоінтенційною спрямованістю людини та іншими телеологічними чинниками її життєорганізації. Буденне буття Н. Хамітов розглядає як «підкореність іншому та іншим, невизначеність власного шляху та небажання вибору» [242, с. 253]. М. Гайдеггер у «Бутті та часі» користується поняттями «буденна присутність», «буденність», «присутність у її повсякденності», характеризуючи їх через принципову безособовість (*das Man*) і називаючи «заспокоєністю у невласному бутті». У цьому бутті людину чекає неістинний (невласний) спосіб існування *Dasein* («людино-самість»), який означається філософом через екзистенціаль падіння, в якому «ось-буття як буття-в-світі, загубило себе та існує в падінні геть від себе», зриваючись «у нікчемність неістинної повсякденності», стаючи «втечею від самого себе» [238].

На думку Ролло Різ Мея – загальноновизнаного лідера американської екзистенціальної психології, – таке відчуження людини від самої себе здатне призвести її до серйозного захворювання. У своїй екзистенціально-психологічній концепції здорової й повноцінної особистості він стверджує, що для багатьох людей єдність особистості і світу, виражена терміном *Dasein*, недоступна як усвідомлення свого буття. Не маючи власного уявлення про самих себе, відчуваючи свою віддаленість від світу, ці люди страждають. Забуваючи про реальний контекст свого буття в умовах зовнішнього комфорту, піддаючись автоматизму існування, вони поступово відчужуються навіть від власного тіла. Утративши здатність керувати ним, зрештою віддають його у власність тих, хто володіє інформацією про його структуру та функції. Сам же

володар позбавляє себе права керувати своїм життям. Підкорення ж владі чужої свідомості веде спочатку до духовної, а згодом і до фізичної смерті [272].

Однак, якщо спроектувати на людську особистість синергетичні підходи, то цю особистість можна кваліфікувати у якості відкритої нелінійної складноорганізованої нестабільної макросистеми, яка здатна у процесі власної еволюції до самоорганізації. Відкритість цієї системи – необхідна, але недостатня умова для самоорганізації, оскільки процес самоорганізації, створення нових структур залежить від взаємної гри, змагальності двох протилежних начал: створюючого структури і розсіюючого, яке розмиває нарощувані попереднім началом структури.

Цьому синергетичному положенню цілком співзвучний висновок, який впливає з екзистенційної аналітики М. Гайдеггера. Згідно з нею буттєва конституція людини характеризується двома універсальними її модусами: ось-буття завжди існує істинно (власне) та неістинно (невласне). У цьому випадку «істинність» та «неістинність» фіксують дві крайні точки одномірного простору екзистування. У ньому розташовуються всі буттєві можливості ось-буття. Саме їх локалізацією (ступенем наближеності до того чи іншого «полюса») визначається їхній екзистенціальний статус. На думку Є. Борисова, існування ось-буття здійснюється як вибір. Воно завжди «рухається» від істинності до неістинності та навпаки. Таким чином, «істинність» та «неістинність», з одного боку, є ідеальними межами екзистенційного простору, а, з іншого, – «реальними» рухами ось-буття в цьому просторі [19].

Характерно, що в синергетиці є твердження, згідно з яким нові структури не можуть виникати не лише в ситуації пересилення розсіювального начала, а й у ситуації, коли це начало (дисипація) взагалі відсутнє. У зв'язку з цим відомі російські синергетики О. Князева та С. Курдюмов наголошують на необхідності зрозуміти роль дисипації (зла) як чинника виїдання зайвого і тому як необхідного елемента в саморозвитку нелінійних відкритих складноорганізованих нестабільних систем. «Дисипація в середовищі з нелінійними джерелами, – пишуть вони, – грає роль різця, яким скульптор

поступово, але цілеспрямовано відсікає все зайве від кам'яної брили». А оскільки дисипативні процеси, розсіювання є макроскопічним проявом хаосу, постільки хаос на макрорівні – це не чинник руйнації, а сила, яка виводить на аттрактор, на тенденцію самоконструювання нелінійного середовища [97, с. 9].

В екзистенційній аналітиці цьому положенню відповідають екзистенціали «падіння» та «рішучості», які експлікують відповідно невласне та власне буття. «Падіння» пов'язуються з існуванням у модусі «загубленості в публічності людей», коли «кожен виявляється інший та ніхто він сам» [233]. «Рішучість» розглядається як параметр людської екстатичності, тобто самості, що фіксується в якості «спроможності – бути – собою». Цей модус істинності турботи «містить похідне само-стояння та цілісність присутності» [194]. «Цю відмінну, – робить стосовно цього узагальнений висновок М. Гайдеггер, – засвідчену в самій присутності через її совість, власну розімкнутість – мовчазне, готове до жаху кидання себе на саме своє буття – винним – ми називаємо рішучістю» [238].

С. Копилова обидва модуси існування людини, власність та невластність людської екзистенції визначає «різновихідними способами існування, які характеризують її в кожен із моментів буття» [101, с. 68]. У цьому випадку можна сказати, що ось-буття постійно екзистує між істинним та неістинним, які відносяться один до одного за способом конфронтації, як у синергетиці створююче і розсіююче структури начало. Вважається, що неможливе неістинне буття «у чистому вигляді», бо неістинність є не відсутність істинності, але тільки її «забуттям». Завжди існує і власне і невласне буття [21]. Якраз тут ми і маємо справу, згідно В. Лехцієра, з амбівалентністю буттєвої конституції ось-буття, з його онтологічною антиномічністю, що полягає в екзистенціальному «курсванні» між двома універсальними модусами [119]. Зважаючи на це, можна зробити висновок, що для природи екзистенціалів усіх трьох фундаментальних екзистенційно-особистісних вимірів: буденного, граничного та метаграничного буття буде характерним постійне сполучення

моментів істинності (власності) та неістинності (невласності), які знаходитимуться в постійній діалектичній взаємодії.

Перевага моментів істинності (власності) не обмежуватиме особистість до граничних ситуацій, у яких граничність має випадково-ситуативний характер і означає кризовий стан людини, що приводить до актуалізації її особистісного начала, унаслідок чого загострюється самосвідомість і змінюються смисложиттєві орієнтації. Термін «граничні ситуації» введений у науковий обіг К. Ясперсом. На його думку, вони виникають при зустрічі зі смертю, переживанні провини, важливих подій, результати яких не можуть бути передбачені. Саме в них людина здатна вириватися з буденності і, на думку філософа, наближатися до трансценденції – до Бога. Прийнято вважати, що «граничні ситуації» пов'язуються з ситуаціями відчаю, жаху, самотності, туги, що з'являються в момент трагедійних обставин у житті людини або великих потрясінь, які вимушують усвідомити роль випадку в своєму житті. Такі ситуації несуть велике екзистенційне навантаження, що дало підставу С. Копиловій визначити окремі з них в якості екзистенціалів людського буття [101, с. 49].

Спробуємо в цьому випадку знову ж таки звернутися до синергетичної аналітики. Згідно з нею граничні ситуації доцільно співвіднести з відомими у синергетиці «точками біфуркації», в яких нестабільні складноорганізовані відкриті макросистеми здатні змінювати свій рух, залежно від впливу випадкових мікрофлуктуацій, які, однак, спрямовуються в центр макросистеми, а не на її периферію. Подібне асоціювання приводить нас до висновку, що, очевидно, не лише сильні резонансні впливи здатні змінювати рух складноорганізованих нестабільних макросистем, до яких ми відносимо й людину, а й слабкі, які, однак, спрацьовують у режимі «правильної конфігурації впливу». Стосовно цього О. Князева та С. Курдюмов говорять, що «синергетика дає знання про те, яким чином оперувати зі складними системами і як ефективно керувати ними. Виявляється, що головне – не сила, а правильна топологічна конфігурація, архітектура впливу на складну систему... Малі, але правильно організовані резонансні впливи на складні системи надзвичайно

ефективні». Вражає те, що ця властивість складної організації була вгадана ще тисячоліття назад родоначальником даосизму Лао-цзи і виражена у вічно загадковій для нас формі: слабе перемагає сильне, м'яке перемагає тверде, тихе перемагає голосне і т.д [97, с. 5].

Проведені нами дослідження певним чином підтвердили це. Так, насправді, зі 113 опитаних представників громад Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів, Всеукраїнського союзу християн віри євангельської (п'ятидесятників), Церкви Адвентистів сьомого дня, Свідків Єгови – 26 визнали, що у громади віруючих їх привели резонансні події їхнього життя. Вони ж примусили відповідним чином змінити й смисложиттєві орієнтації. Однак у 78 осіб зміна цих орієнтацій та прихід у релігійну громаду пов'язаний із тривалими роздумами в екзистенційно напружених ситуаціях самотності, туги, жаху та відчаю, які в основному пов'язані з граничним буттям. До речі, слабкі резонансні впливи у вигляді випадкових розмов, зустрічей, подій буденного життя не тільки зумовили входження в ці ситуації, а й призводили до, на перший погляд, неочікуваних змін у світоглядних орієнтаціях.

Розглянемо детальніше природу названих екзистенційних ситуацій людського буття: самотності, туги, жаху та відчаю.

Самотність, як вважає А. Гагарін, це – «екзистенціал, що концентрує смисложиттєву проблематику в єдиному топосі – «точці Я», яка оточена особистісними межами». Вона утримує в якості умови свого прояву дистанціювання особистості – вільне (усамітнення) або невільне (ізоляція), закріплення та ствердження особистості [45]. Окрім названого автора проблему самотності як екзистенційної ситуації та екзистенціалу буття розглядали дослідники Л. Жижелева, Л. Фльорко, Н. Хамітов, О. Шикла. Йдеться про внутрішню або екзистенційну самотність, а не про зовнішню, яка є результатом зовнішніх обставин, оскільки в основному перша може бути предметом як психологічних, так і філософських студій. Психологія досліджує внутрішню самотність переважно у буденному вимірі буття, прагнучи знайти її подолання у буденній комунікації. Філософія ж намагається розглядати феномен

самотності у різних вимірах, стверджуючи, що вона породжується відкритим, трансцендуючим характером людського буття і є результатом постійного виходу екзистенції за свої межі. Це призводить до того, що: «людина постійно стає внутрішньо самотньою відносно попереднього стану свого Я, а також свого оточення» [242, с. 260]. У буденному бутті людини з його безособовістю самотність переживається у стані нудьги, яка може частково зніматися і відроджуватися у феноменах турботи та святковості. У граничному ж стані буденна самотність стає граничною самотністю і виявляється в таких екзистенційних ситуаціях, як туга, жах, відчай. У метаграничному бутті, яке знаменує вихід у простір актуалізації особистості, самотність втрачає свій фатальний характер і стає «новою реальністю – усамітненням як вільно обраною самотністю. У цьому бутті «... вихід за межі самотності можливий через феномени толерантності й любові, що знаменують собою вищі вияви внутрішньої комунікації» [242, с. 261].

Самотність як екзистенціал в українській духовно-культурній традиції виразилася в морально-етичній, релігійно-етичній та художньо-естетичній інтерпретації смислів існування людини. Для «історичного» українця, як людини, світопереживання якої ґрунтується на релігійному базисі, самотність означала передусім покинутість Богом, а покинутість людьми переживалася і усвідомлювалася як заслужена кара за певні провини [63]. Екзистенційна самотність, виступаючи відмовою від будь-якого конформізму, примушує людину залишатися наодинці з вирішальними питаннями екзистенції, оскільки «ніякий народ і ніяка колективна доля не можуть звільнити індивіда від необхідності прийняти самостійне рішення стосовно усього того, що стосується його «власної здатності бути» [256, с. 68]. Отже, в ситуації загострення переживань, які в граничній ситуації означаються в українській мові такими словесними відповідниками, як: самота, самотина, самотинність, самітність, створюється те середовище екзистенційного напруження, в якому будь-який, часто й слабкий випадковий резонансний вплив згідно з синергетичними підходами, здатний відігравати роль вирішальної мікрофлуктуації, що

спричиняє зміну руху складноорганізованої, нестабільної, унікально-неповторної системи, якою є людина, до нових смисложиттєвих орієнтирів.

Відповідно до психологічної концепції цільової детермінації переживань самотності та тривоги, яка її супроводжує, метою останніх є досягнення несуперечності та цілісності внутрішнього світу людини, усунення тривоги, яка, на думку Е. Фромма, є наслідком відсутності сенсу життя. Якраз прихід стривоженої у ситуації самотності людини в лоно певної релігійної конфесії надає життю прилученого до неї певного смислу і позбавляє тривоги. Стосовно цього слід зауважити, що Е. Фромм розглядав потребу в сенсі та служінні в якості найважливіших потреб людини, що глибоко вкорінена в умовах людського існування [235]. Людина упродовж усього життя прагне до внутрішньої цілісності та єднання зі світом, злиття з ним у всіх сферах свого буття. У соціальній психології існує думка, що «розроблена система смисложиттєвих орієнтацій (тобто цілепокладання) передбачає, що в людських зусиллях реалізуються не тільки інтелектуальні елементи, а й елементи емоцій та відчуття. Відданість меті, ідеї або силі, яка переважає людину, зокрема такій, як Бог, є відображенням її потреби в цілісності життя» [182, с. 514]. Згадані «елементи емоцій та відчуттів» вносять екзистенційний відтінок не тільки у процес формування смисложиттєвих орієнтацій, а й у їхню структуру, що й дає право означити їх як екзистенційно-смисложиттєві орієнтації.

Екзистенційна ситуація самотності набуває якісно нового відтінку в метаграничному бутті, означуючи «вихід за межі маніпуляції та об'єктивації буденного і граничного буття у просторі актуалізації особистості» [242, с. 261]. За таких умов вона втрачає свій фатальний характер і стає новою реальністю – усамітненням, яке в народі відоме як «самітництво». Вихід людини за межі самотності в метаграничному бутті можливий «через феномени толерантності й любові, що знаменують собою вищі прояви внутрішньої комунікації» [242, с. 261]. У цьому випадку людське самотворення розгортається до співтворення, а «само-бутність» спрямовується до «спів-буттєвості», що особливо спостерігається в громадах віруючих, зокрема, пізньопротестантських конфесій.

Як уже згадувалося, гранична ситуація самотності виявляється в такій екзистенційній ситуації цього буття, як туга, в якій людина переживає неадекватність власної життєвої стратегії виклику Буття і втрату автентичності. Згідно з М. Гайдеггером, туга «відкриває суще в цілому». Згідно з твердженням Н. Хамітова, туга є симптомом самотрансцендування. Однак у її просторі межі уявляються безвихідними і через це нерідко людину охоплює байдужість та відчуття абсурдності власного буття. Це – прорив до власного автентичного існування, екзистенції, що протистоїть безособовому перебуванню та виступає граничним буттям. Туга є «переживанням оголеності своїх онтологічних коренів, які втрачають ґрунт буденності; осягнення приреченості на доконечний вихід у простір духовно-культурного буття» [257, с. 649]. Переживання цієї «оголеності» пов'язано з тим, що, з одного боку, згідно з думкою М. Гайдеггера, доля людини залежить від непізнаних сил внутрішнього світу індивіда, від екзистенції, у цих силах потрібно шукати можливість «справжнього» існування. А, з іншого, – людина існує поряд із «іншими», перебуває у суспільстві. Залежність її існування від «громадськості», «буденності», «повсякденності» приводить до «несправжнього» буття людини, до «розчинення справжнього буття у способі існування інших» [145, с. 53-54]. На нашу думку, це один із тих випадків, коли варто вести мову про людину як нарис, який вважають тією структурою, що лежить в основі розуміння людиною буття та своїх можливостей у ньому. На основі способу буття, який конститується екзистенціалом нарису, ось-буття «завжди більше того, чим воно фактично є. З іншого боку, воно ніколи не більше того, що воно фактично є» [101, с. 71]. Dasein характеризується як «нарис» з боку огляду здатності утримувати «розімкнутість» світу. Людина, як «нарис» є буттям, що проектує саме себе і тому постійно тікає від самого себе. Перехід «нарису» в «проект», це перехід від його кинутості людині до того, що, згідно Ж.-П. Сартра, є тим, що людина, екзистуючи, робить із самої себе. Цей перехід ми схильні пов'язувати із екзистенційною ситуацією туги, зважаючи на те, що в таких умовах може започатковуватися перегляд людиною власних смисложиттєвих

орієнтацій, які здатні виступати в якості системотвірного чинника якісно нової системи життєорганізації, у нашому випадку властивої для громад віруючих пізньопротестантських конфесій.

Наступним важливим для розуміння механізмів формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих та змістової основи цих орієнтацій є екзистенціал страху. Страх розглядають у якості сутнісного екзистенціалу людського буття, що уявляється як обов'язкова буттєва умова внутрішньої напруги, яка виникла: по-перше, через активістське ставлення до світу у вигляді опору, боротьби, переборення, протистояння; по-друге за умови пасивного ставлення як покійного прийняття; по-третє «як начало мудрості», тобто начало знання що «відкривається», пізнання «абсолютної» істини [45].

У психології страх означають як емоцію, що виникає внаслідок реальної або уявної небезпеки, яка загрожує життю істоти, особистості або цінностям (ідеалам, цілям, пануючим екзистенційно-смісложиттєвим орієнтаціям), що їх захищає особистість. У той час це – одне з основних понять філософії екзистенціалізму. С. К'єркегор розрізняв страх істоти перед певною зовнішньою небезпекою і властивий лише людині безпредметний страх як дійсність її свободи. Згідно зауваження Р. Сафранські, розуміння страху С. К'єркегором стало «джерелом натхнення для аналізу категорії жаху М. Гайдеггером». У філософії попередника гайдеггерівському «жахові перед свободою» відповідає страх провини, страх перед можливістю здійснення гріха. К'єркегор намагався подолати цей страх завдяки «стрибкові у віру», стрибкові «над безоднею». Жак Гайдеггера не є прямодією до такого стрибка. Гайдеггер утратив віру успадкованої ним католицької традиції. Саме тому він говорить про жак після стрибка, жак людини яка розуміє, що вона зараз упаде в безодню» [198, с. 215]. За Ж.-П. Сартром, екзистенційний страх – це стан людини, що збагнула непевність власного буття і необхідність особистісного вибору. В екзистенційній аналітиці М. Гайдеггера страх розуміється «... як фундаментальна настроєність життя, що розуміє смерть як свою найдостеменнішу можливість» [257, с. 610].

Екзистенційні ситуації страху і жаху, які найчастіше розуміють як узагальнювальні поняття, що характеризують внутрішній стан людини з акцентом на його емоційно-психічній складовій, вибудовуються на відповідних екзистенціалах, які є «саме тими феноменами, що складають основу екзистенційної ситуації» [101, с. 58]. Однак у філософській літературі страх і жах як екзистенційні ситуації, що стають вагомими чинниками формування екзистенційно-смыслжиттєвих орієнтацій віруючих, мають свою певну відміну. Наприклад, Н. Хамітов, розглядає жах як екзистенційну ситуацію граничного буття, яка окреслює страх, що вийшов за межі матеріального предмета. Це страх перед безоднею, яка лежить за межами будь-якої матеріальної небезпеки. На думку філософа, у стані жаху матеріальна, фізична небезпека є лише символом, який виражає небезпеку метафізичну. Розкриваючи цю особливість жаху, що відрізняє її від уже згаданого розуміння С. К'єркегором страху, М. Гайдеггер зазначає, що у жахові людина не прагне рятуватися активністю, а, навпаки, поринає у спокій.

Жах – це граничний страх, котрий перестає бути страхом і стає чимось іншим, це – метафізична тінь страху, трансцендентний, потойбічний страх. У жахові, на відміну від страху, завжди просвічується глибинний подив. У ньому є натяк на чудове-як-дивне-химерне. Це передано українською мовою у слові «чудовисько», де жахливе з'єднується з чудовим. Жах як переживання та буття «найчастіше народжується при зустрічі з безоднею Ніщо. Примара Ніщо присутня у будь-якому жахові. Жах перед Ніщо – це жах перед власними межами, перед незбагненністю власного Я, перед можливістю онтологічної деформації своєї особистості, можливістю її спотворення. У жахові перед людиною спалахує руйнівна могутність Ніщо, і разом із тим у настрої жаху Ніщо відкривається як двері, що ведуть у зовсім інший стан Я» [242, с. 257].

Для Гайдеггера «жах» певним чином нагадує «шок». У розумінні філософа прорив до «власного буття» відбувається внаслідок шоку, обумовленого усвідомленням того факту, що «світ має характер повної незначущості» [237, с. 186], що за всім цим нічого не приховується.

Опинившись перед «Ніщо», ми раптом помічаємо, що ми не тільки являємо собою «Дещо» реальне, але і є творчими істотами, здатними зробити так, щоб із Нічого вийшло дещо. Визначальне значення має тут та обставина, що людина здатна усвідомити себе як «місце», де із «Ніщо» виникає «Дещо», а із «Дещо» – «Ніщо». Саме жах підводить нас до цього переломного моменту. На думку філософа, він розмикає для нас буття-можливого, яким ми є самі. Саме це страх, як говорить Гайдеггер, змушує людину зосередитися на своєму власному бутті та зробити неважливою оточуючу «речевість», протиставити себе ситуації, коли відбувається перетворення його у річ, предметність. Іншими словами, «вирвавшись із речеподібного» недійсного існування, людське буття набуває свою справжність у як можливе і тим самим «екзистує» у модусі майбутнього, названого М. Гайдеггером, як «забігання вперед» (Vorwegsein). Ось тут, набуваючи своє справжнє «автентичне» існування як свободне, екзистенція стає «своім-буттям-наперед», тобто здатною зрозуміти свої можливості і здійснити вибір.

«Гайдеггерівський аналіз жаху – стверджує С. Шевченко, – явно має своєю темою не жах смерті. Швидше можна сказати, що його тема – жах перед життям, яке раптово постає перед людиною у всій своїй повноті. Жах відкриває людині, що повсякденне життя безперервно втікає від власного свого сенсу. У цій втечі і полягає сенс усіх спроб освоїтися» [256, с. 68]. «Смерть, – говорить М. Гайдеггер, є не кінець життя, а «буття до кінця», смерть не просто дана нам як наш останній час, а присутня всередині нашого життя, оскільки ми знаємо про неминучість своєї смерті. Отже, смерть є можливістю, яка постійно маячить перед нами, – а саме: «можливістю неможливості екзистенції взагалі» [237, с. 262]. Філософ стверджує те, що «кожне тут-буття повинно прийняти в себе смерть як воно саме, точніше, кожне тут-буття, оскільки воно є, вже прийняло в себе цей спосіб буття. Смерть – це завжди моя смерть, тобто вона належить мені, оскільки я існую» [240, с. 327]. У своїй відомій праці «Буття і час» М. Гайдеггер пропонує своє розуміння здатності жахатися, «мужності

перед жахом», стверджуючи, що часто «люди не дають ходу мужності перед жахом смерті» [237, с. 254].

Ця «мужність перед жахом смерті» у багатьох випадках примушує людину змінювати свої смисложиттєві орієнтації, надаючи їм яскравого екзистенційного забарвлення, особливо в умовах активної участі в житті громад віруючих пізньопротестантських конфесій. Характерно, що цей жах перед «Ніщо», перед усвідомленням власної кінечності найгостріше переживають люди в період переходу до юності, в 17-18 років, (відповідно до системи періодизації розвитку особистості В. Моргуна та Н. Ткачової), і частково юності (18-23 роки). Так, серед опитаних нами 33 віруючих згаданих конфесій у віці 15-30 років 21 назвали «жах перед смертю» у групі визначальних причин, які привели їх до релігійної громади, де ці люди знайшли заспокоєння, що супроводжувалося зміною смисложиттєвих орієнтацій. Характерно, що переважну частину їх становили представники вікових періодів переходу до юності та частково юності. Очевидно, у цьому віці легше протистояти навколишній «речевості» життя, вириватися із неї з метою «екзистувати» у модусі майбутнього.

Граничним поглибленням жаху й одночасно виходом за його межі є екзистенційна ситуація відчаю, у якій людина переживає абсолютну неможливість подальшого існування у звичному буттєвому просторі. С. К'єркегор розрізняв два види відчаю: з одного боку, як пристрасне бажання не бути собою, а, з другого, – бути. Сьогодні прийнято вважати, що ця контрверза породжує суперечність, яка здатна, у свою чергу, породжувати ще один вид відчаю – прагнення вийти за свої межі та стати Іншим. Якщо перший вид відчаю здатний довести людину до самогубства, другий – через витіснення переживань у підсвідоме повернути буденному буттю, то третій – виводить особистість за межі буденності та граничного напруження – у метаграничне буття. Такий відчай засвідчує, що людина не може більше існувати в буденності та граничному бутті як бутті-на-межі. Отже, цей відчай є проникненням у трагічні колізії людського буття і бажанням вирішити їх.

Людина, яка потрапила в екзистенційний простір відчаю, згідно Н. Хамітовим, стає майже не чутливою до жаху. У цьому випадку відчай стає метаморфозою і туги, і жаху. Але, якщо і туга, і жах замикають людину в собі, то відчай «розгортає перед нею світ». Самотність, народжена відчаєм, концентрує в собі безутішність та безвихідність, і, переповнившись ними, стає безкінечно тяжкою. Однак, граничний тягар самотності – відчаю стає «шляхом до звільнення від тягара і самотності – нудьги, і самотності – туги, і самотності – жаху. Самотність – відчай парадоксальним чином розкривається світові. І в цій дивній розкритості самотності людина може побачити вихід з абсолютної безвихідності» [242, с. 254]. Одним із таких «виходів» для багатьох людей стає їх прихід у громади віруючих пізньопротестантських конфесій, який призводить до зміни смисложиттєвих орієнтацій та насичення їх відповідною екзистенційною складовою.

Такий прихід здатний вводити учасника громади віруючих у метаграничне буття, в якому відбувається вихід за межі буденного буття з його безособовою завершеністю і граничного буття з його незавершеністю і усвідомленою екзистенційною відокремленістю. Розгортання метаграничного буття «можливе через феномени толерантності та любові, що означає глибинне очищення й олюднення буття людини через його роз-речевлення, де-об'єктивізацію. Це – екзистенційна катарсизація людського буття» [242, с. 259].

На думку Н. Хамітова, у цьому бутті процес трансцендентування зазнає фундаментальної метаморфози. Людське буття стає антропо-трансценденцією – особистісним трансцендентування, що входить у потаємні глибини особистості, а тому долає межі й буденного, і граничного буття людини, набуваючи при цьому гармонії, на яку є лише натяк у буденності й передчуття якої дано у дисгармонії граничних станів. Для віруючої людини це означає завершення формування відомої в психології тієї екопсихологічної системи особистості – своєрідного внутрішнього «психологічного дому», усі компоненти якого взаємопов'язані, припасовані один до одного, функціонують в єдності, забезпечуючи людині стабільність її внутрішнього духовного світу [53, с. 43].

Зрозуміти цей перехід віруючого в метаграничне буття поза межами екзистенційної діалектики неможливо, оскільки йдеться не про діалектику зовнішнього, а діалектику внутрішнього, діалектику переживань особистості. А тут – ціла низка відмін. Людина не розглядається як одна з речей світу і тому не підвладна діалектиці класичної філософії, яка «звикла» знаходити відображення в логічних формах. Діалектичні структури повертаються не на зовнішнє буття особистості, а на її екзистенцію, у якій ця особистість концентрується. На відміну від історичності традиційної філософії, де час був абстрактним і кількісним, як у механіці Ньютона, тут час, як і в теорії відносності, наповнений, якісний, напружений. До того ж переважає не минулий час і пов'язана з ним причинна детермінація як один із визначальних каузальних чинників людського буття, а майбутній, пов'язаний із телеологічною детермінацією і такими екзистенціалами, як «вибір», «проект», «план», «надія». Екзистенційній діалектиці дозволяє глибше проникнути у внутрішній світ людини та сутність її екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій така категорія як «буття-у-світі», яка окреслює сукупність ситуацій життя особистості, приналежність її до певного народу, стану, наявність певних біологічних, психологічних та інших властивостей, і якої немає у класичній філософії. Антиномії цієї діалектики не теоретичні, як у І. Канта, а емоційно напружені та навантажені. Вони не розв'язуються (такий розв'язок означав би смерть екзистенції), а знаменують стрибок у новий план буття. Антиномії як чинники потрясіння внутрішнього світу спонукають до виходу за межі повсякденного. Свобода – це не звична «пізнана необхідність», яка панує у сфері повсякдення «втраченої» особи, це – свобода вибору між альтернативами, свобода, яка ґрунтується на можливості.

Однак, якщо повернутися до метаграничного буття з його «екзистенційною катарсизацією» та «гармонією», зокрема у віруючих пізньопротестантських конфесій, то важко пояснити не лише довготривалість цього стану, а й певну стабільність екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників цих конфесій. Адже будь-яке «джерело» має здатність «вигорати».

Зважаючи на те, що, як уже згадувалося, синергетика, виступаючи сьогодні в якості широковідомого напрямку міждисциплінарних досліджень, володіє найпотужнішим концептуальним теоретико-методологічним ресурсом узагальнення дійсності, спробуємо використати її підходи для розуміння цього феномену. Відповідно до них, на нашу думку, тут «спрацьовує» відомий у режимах із загостренням нелінійний позитивний зворотний зв'язок, який зумовлює самоприскорення не лише процесів зовнішнього світу, а й, як сьогодні починають вважати, внутрішнього. Прикладом першого може слугувати процес горіння, який завдяки присутності вільних радикалів – надзвичайно активних молекул із випареним електроном, що вступають у реакцію з іншими молекулами, – призводить до подальшого збільшення кількості вільних радикалів і цим самим самоприскорює цей процес. Прикладом другого може виступати поява різних знамень, свідчень, ситуацій, пов'язаних із відомими у релігійних громадах пізнього протестантизму очікуваннями. Виступаючи в якості згаданих «вільних радикалів», вони здатні не лише зберігати, а й посилювати ці очікування, нерідко доводячи їх до крайньої межі.

Висловлене припущення, як на нас, не заперечує й протилежного. Цілком імовірно припустити, що в режимі загострення може мати місце й негативний зворотний зв'язок, який виявляє стабілізуючий ефект і повертає складноорганізовану нестабільну макросистему (особистість віруючого) до стану спокою і рівноваги.

Однак реальність обох припущень здатний підтвердити лише поглиблений огляд релігійного життя пізньопротестантських громад, що й буде розглянуто в наступних підрозділах. Екзистенційне насичення смисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій допоможе глибше розкрити таке відоме в сучасних філософських дослідженнях поняття, як екзистенціальне поле особистості [101].

На думку вітчизняної дослідниці С. Копилової, історичність людської екзистенції, темпоральна природа екзистенціалів людського буття та їхня

соціокультурна детермінація дозволяють говорити про існування певних комбінацій способів буття людини, властивих конкретному просторово-часовому виміру. Як таку сукупність екзистенціалів, що домінують у бутті людини в конкретну історичну епоху, вона пропонує розуміти екзистенціальне поле особистості. Залежно від типу культури, що відповідає певному ступеню розвитку суспільства, розрізняються типи його екзистенціального поля. Культурно-історичний тип такого поля визначається структурою духовних феноменів, знаків, символів певної культури, способами мислення і життєдіяльності, ментальністю, місцем та роллю людини в культурі, структурою й змістом її соціальних зв'язків. Таким чином, межа культурно-історичного типу задається межами типу культури. На думку дослідниці, цілком можливе припущення, що в основі життєдіяльності людини знаходиться певна матриця відтворення способів її буття. У різних типах культур діють базова матриця способів буття, що продукує фундаментальні екзистенціали (турбота, буття-у-світі, народження, смерть, настроєність, розуміння) та компліментарна, яка відтворює екзистенціали, детерміновані соціокультурним середовищем та обставинами конкретних життєвих ситуацій, у які потрапляє людина. Поєднання базових і компліментарних екзистенціалів і утворює екзистенційне поле особистості.

Отже, аналізуючи в наступних підрозділах екзистенційно-смисложиттєві орієнтації віруючих пізньопротестантських конфесій, ми будемо враховувати особливості екзистенційних полів представників різних конфесій, соціально-історичну детермінацію змістової наповнюваності смисложиттєвих орієнтацій, характер їхнього зв'язку з екзистенційним полем віруючих різних громад. Оскільки екзистенційно-смисложиттєві орієнтації кожного окремого віруючого мають унікальний глибинно-особистісний відтінок, що пов'язується з неповторністю його екзистенції, для суспільно-значущих узагальнень ми використовуватимемо, з одного боку, засоби екзистенційної діалектики, а, з іншого, засоби синергетичної методології, що представляє популярну сьогодні галузь міждисциплінарних досліджень, яка, як уже зазначалося, володіє

найпотужнішим концептуальним теоретико-методологічним ресурсом узагальнення дійсності, за допомогою якого є можливість проникнути у таємниці зближення зовнішніх і внутрішніх світів.

Висновки до розділу 1

Сутність наукових результатів, отриманих у першому розділі, полягає в конкретизації та уточненні змісту таких понять: «смісложиттєві орієнтації особистості», «екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих», «пізньопротестантські конфесії», «екзистенційне поле віруючих пізньопротестантських конфесій».

Відображення феномену екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій у вітчизняній і зарубужній філософській літературі та визначення методологічних орієнтирів релігієзнавчо-філософського аналізу досліджуваної проблеми конкретизується у таких висновках:

1. Вітчизняні та зарубіжні дослідники висвітлюють в основному окремі аспекти проблеми екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій. Зокрема, такі: духовність як природний (автентичний) стан віруючого, екзистенціали людського буття як духовно-практичний феномен життєорганізації особистості, проблема смерті та безсмертя в якості ціннісних вимірів людського буття, орієнтаційно-ціннісні виміри загалом людини та віруючого зокрема. Підсумовуючи огляд у науковій літературі екзистенційної складової смісложиттєвих орієнтацій особистості, необхідно відзначити обмеженість масштабів її висвітлення, тим паче стосовно віруючих пізньопротестантських конфесій.

2. Доцільно також зазначити, що останнім часом у вітчизняному науковому просторі починає зростати кількість досліджень, присвячених внутрішньоінституційним трансформаціям із їхнім безпосереднім впливом на екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих пізньопротестантських

конфесій. Серед найвагоміших таких напрацювань, слід назвати праці В. Докаша, В. Єленського, А. Колодного, В. Любащенко, П. Сауха, М. Черенкова, П. Яроцького, І. Вітюк, Ю. Чорноморця, І. Богачевської, О. Соколовського та ін. Однак в комплексному розгляді проблема екзистенційної складової смисложиттєвих орієнтацій особистості залишається поза увагою і потребує подальших досліджень.

3. У працях, які присвячені методологічним проблемам дослідження сучасних релігійних об'єднань, у тому складі й пізньопротестантських, звертається увага на міждисциплінарний підхід до методології сучасного релігієзнавства, розгляд релігійних об'єднань як системного утворення, осмислення феномена людини у її релігійному вимірі в зв'язку з положеннями психоаналізу, екзистенціалізму, персоналізму, постмодернізму. Обґрунтовується можливість створення так званої методології синтезу на основі взаємодії філософії, релігії та науки. Особлива увага приділяється синергетиці як методології дослідження коеволуції людини та природи.

4. Розробка методологічних основ дослідження привела до висновку, згідно з яким екзистенційно-смисложиттєві орієнтації віруючих доцільно розглядати як відображення людської потреби в цілісності життя в умовах відданості людини Богу. Така відданість передбачає формування тієї системи смисложиттєвих орієнтацій, яка потребує не лише інтелектуальних елементів, а й відчуттів та емоцій, які й надають цим орієнтаціям екзистенційної глибини та виразного забарвлення.

5. У ході виявлення механізмів та логіки формування екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих, зважаючи, з одного боку, на неповторність екзистенції кожної окремої особистості, а, з другого боку, на суспільно-значущий характер необхідних у цьому випадку узагальнень, доцільним є використання засобів екзистенційної діалектики в поєднанні з синергетикою, яка, як прийнято сьогодні вважати, представляє популярну галузь міждисциплінарних досліджень і володіє найпотужнішим теоретико-методологічним ресурсом узагальнення дійсності.

6. Зважаючи на це, з'являється можливість розглянути громади віруючих пізньопротестантських конфесій і особистість кожного члена громади зокрема як унікальні складноорганізовані нестабільні макросистеми, в яких екзистенційно-смісложиттєві орієнтації виступають у якості системотвірних чинників життєорганізації.

7. З огляду на трансформаційні процеси в житті громад віруючих, що обумовлюються історичними причинами, з метою найповнішого висвітлення екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій цих віруючих слід розглянути життя їхніх громад у трьох площинах його огляду: генетично-прогностичній, компонентно-структурній, функціональній, паралельно прослідковуючи відповідні зміни в характері формування згаданих орієнтацій.

8. Екзистенційна насиченість смісложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій чіткіше виявлятиметься за умови уваги як до базових, так і до компліментарних екзистенційних полів віруючих.

РОЗДІЛ 2. ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТАЦІЇ ПРОТЕСТАНТІВ ЯК СКЛАДОВА ОСНОВОПОЛОЖНИХ ДОКТРИН ПІЗНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

2.1. Природа екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій пізнього протестантизму

Визначаючи екзистенційну аналітику М. Гайдеггера в якості принципової бази екзистенціалістського типу філософствування, ми зважаємо на те, що сам філософ схильний був вважати істинне людське буття (екзистенцію) принципово недоступним для думки, уміщеної в традиційний понятійний каркас. Учений зазначав, що опис смислу життя людини в поняттях колишніх систем неможливий, оскільки їх застосування несвідомо приводить до прийняття посилок попередніх інтелектуальних схем. Зважаючи на це, для презентації нової онтології М. Гайдеггер розробив прообраз нової мови, яка все ж таки не виходить далеко за межі існуючої раціональної мови філософії і, за висловом Є. Борисова, зберігає можливість «тлумачення природної мови (її власної понятійності)» [20]. Саме завдяки цій мові екзистенціалістські твори тяжіють за своєю формою та жанром до художніх. З огляду на це, ми заздалегідь обумовлюємо можливі моменти емоційно-образної присутності в тексті дослідження.

Для того, щоб вийти з рамок обмеженості позиції М. Гайдеггера стосовно можливостей опису життєвого смислу людини, ми, з одного боку, використовуємо пізніші напрацювання екзистенційної аналітики, а, з іншого, – підходи до розв'язання проблем смислу відомого німецького філософа і соціолога М. Вебера. Згідно з його підходами, інструментом пізнання соціальної дійсності є ідеальні типи. У них фіксуються не родові ознаки, а своєрідність явищ культури. У реальній дійсності такі мисленнєві образи в

їхній понятійній чистоті, як правило, не спостерігаються, хоч у них і відображені значущі у своїй своєрідності риси культури, узяті з дійсності та об'єднані в ідеальному синтезі. Ідеальні типи призначені для виміру і систематичної характеристики індивідуальних та значущих у своїй одиничності зв'язків. Зіставлення і співставлення емпіричної даності з ідеальним типом допомагає усвідомити її практичне культурне значення [37].

Застосування цього методу конструювання в ході аналізу релігійних явищ дозволяє створити відповідні ідеальні типи. Наприклад: «християнство», «конфесія», «віровчення», «екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих пізньопротестантських конфесій» тощо.

На думку М. Вебера, передумову релігії як цілісного явища зумовлює проблема смислу, яка виникає з переживання «ірраціональності світу» і людського життя. Саму релігію філософ характеризував як спосіб надання смислу соціальній дії. В якості явища культури вона задає й підтримує відповідні смисли, вносячи «раціональність» у пояснення світу й повсякденну етику. Релігія концентрує смисли, на її основі переживання світу переходить у світоусвідомлення, у якому речам надається певний смисл. Особливе значення в житті віруючого мають віддалені цілі, насамперед, ціль, яка синтезує інші, частковіші цілі. Цю ціль формує основоположна морально-релігійна ідея спасіння, винагороди за всі незгоди і нещастя в житті [38, с. 625].

Таким чином, відповідно до М. Вебера, релігійна інтерпретація світу стає засобом оволодіння ним, освоєння багаточисленних смислів оточуючої дійсності з метою формування адекватних смислів дії. В цьому випадку ірраціональність сприймається у формі переживання багатьох можливостей поведінки, різноманітних альтернатив і способів дії. Віровчення забезпечує релігійне смислоозначення повсякденного життя людей.

У дослідженні релігії для М. Вебера головним є «виявлення тих створених посередництвом релігійних вірувань і практики релігійного життя психологічних стимулів, які вказували спрямованість поведінки і утримували індивідуума в ній» [180, с. 148].

Такі стимули, безумовно, пов'язані з основними психологічними функціями релігії: смислоутворювальною, гармонізуюче-стабілізуючою, світоглядною. Серед них особливо виділяється смислоутворювальна, оскільки пошук сенсу життя є найголовнішим психологічним витокком релігії. Згідно з відомою у психології концепцією цільової детермінації переживань метою останніх є досягнення несуперечності й цілісності внутрішнього світу людини, витіснення тривоги, яку Е. Фромм вважав наслідком відсутності сенсу життя.

«Притаманний людині неспокій, – пише з цього приводу А. Колодний, – з'явився з часу відділення її від природи і зумовлений мрією про повернення первісної гармонії. Людина прагне до єднання зі світом, злиття з ним у всіх сферах його буття. Лише в такий спосіб вона може віднайти нову рівновагу. Розроблена система смисложиттєвих орієнтацій (тобто цілепокладання) передбачає, що в людських зусиллях реалізовуватимуться не тільки інтелектуальні елементи, а й елементи емоцій та відчуття. Відданість меті, ідеї або силі, яка переважає людину, зокрема такій, як Бог, є відображенням її потреби в цілісності життя» [3, с. 514]. З огляду на це у психології релігії прийнято вважати, що віра позбавляє людину невизначеності й тривоги, тобто знижує її рівень екзистенціальної напруженості, забезпечує внутрішню стабільність, що в межах психодинамічної теорії визначається як реалізація механізму психологічного захисту. Такий захист особливо необхідний людині в кризові періоди її життя, коли завершується визначена М. Гайдеггером «заспокоєність у невластному бутті». У філософії цей період пов'язується із відомою граничною ситуацією, яка є «шифром», символом людського становища у світі. Тільки через неї людина може відчути свою «закинутість» у світ, осягнути себе і своє буття як «буття-в-світі» [229, с. 992].

Гранична або ж, як вважає М. Галагуз, межова ситуація – явище, пов'язане з суто індивідуальним людським існуванням [47]. У цій ситуації людина страждає, відчуваючи свою нецілісність, відсутність сенсу життя, «онтологічну безпритульність». Сам же сенс виявляє себе в особливих умовах. «Якщо ми, – зазначає М. Гайдеггер, – хочемо наблизитися до якогось

«предмета», щоб досягнути «сенс (його) буття», то повинні проникнути в «сенс (його) самореалізації – функціонування» (Vollzugsseinn), із якого тільки й можливо вивести «сенс (його) буття». «Любов здатна показати себе тільки закоханому, а Бог – віруючому», – доводить філософ. Звідси, на його думку, екзистенція – це не просто наявність, а й самореалізація, рух. Людське буття можна зрозуміти, лише виходячи з сенсу його самореалізації. Така ж самореалізація в кризові моменти, коли людина, відповідно до синергетичної аналітики, як складноорганізована нестабільна макросистема виходить у точку біфуркації, у якій її подальший рух в основному визначають випадкові мікрофлуктуації, видається доволі сумнівною. Ми схильні вважати, що для повноцінної самореалізації особистості необхідно ввійти не лише в граничне, а й метаграничне буття з його уже завершеною екзистенційно-смісложиттєвою орієнтацією і відчуттям справжнього (автентичного) існування.

Це існування пов'язане не з минулим, а з майбутнім. Якщо цей зв'язок не появляється, то людина пояснює все, що відбувається з нею, як причинно детерміноване минулим, а не власним проектом. Стосовно цього в М. Гайдеггера виникає підозра в тому, що це є маневр до втечі, ухилення, вияв «невласності» (несправжності). Пролом до «власного буття» відбувається внаслідок шоку, обумовленого усвідомленням того факту, що «світ має характер повної незначущості» [237, с. 186]. Саме жах перед «Ніщо», як зазначалося раніше, відкриває для майбутнього віруючого розуміння того, що повсякденне життя безперервно втікає від свого власного сенсу. Жах смерті, поєднуючись із жахом перед життям, залишає у цій втечі єдину можливість освоїтися. Смерть «присутня всередині нашого життя» і для того, щоб по-справжньому освоїтися, для кожного тут буття необхідно «прийняти в себе смерть як воно саме» і виходити з того, що «смерть – це завжди моя смерть, тобто вона належить мені, оскільки я існую» [240, с. 327]. У М. Гайдеггера здатність людини жахатися виведена у формулу «мужності перед жахом смерті» [237, с. 254].

С. К'еркегор шлях подолання цього страху вбачав, як уже згадувалося, у «стрибкові у віру», який пролягає над безоднею «Ніщо». Для М. Гайдеггера цей шлях пролягав через усвідомлення «власної здатності бути», «власного» (автентичного) буття, відмови від будь-якого конформізму. Для філософа «Буття – це не Бог і не основа світу» [239, с. 202]. Однак це твердження, на думку С. Шевченка, нічого не змінює в тому, що гайдеггерівський досвід переживання буття налаштовує на таке ставлення до нього, яке «характеризується зосередженою увагою, медіативністю, почуттям вдячності, благоговінням, відстороненням. Тут присутня вся сукупність відчуттів, які поширює навколо себе будь-яке божество». Але тільки М. Гайдеггер вводить таку жорстку заборону на створення «образів» цього Бога, якого не знає ні одна з існуючих релігій. До гайдеггерівського Бога відноситься «просвіт». Але Бог ще не пізнається в тому сушому, яке зустрічається людині в просвіті. Людина вперше зустрічає Бога лише тоді, коли дізнається – і з вдячністю приймає – цей просвіт як саму можливість видимості» [256, с. 69]. Однак стосовно цього важливо зважати на відповідь М. Гайдеггера на запитання кореспондента журналу «Шпігель» щодо сучасного становища у світі: «Тільки Бог – відповідь філософ, – ще може нас врятувати» [15, с. 243].

Зважаючи на те, що до «мужності» перед «жахом смерті» готова не кожна людина, залишається, крім цього шляху ще два: втеча назад у буденне буття з його «витісненням» або «заміщенням» жаху і згаданий «стрибок у віру» над безоднею «Ніщо». Оскільки в структурі особистості віруючого, як і будь-якої людини, основна увага приділяється майбутньому і таким екзистенціалам, як «вибір», «проект», «план», «надія», які цілісно пов'язуються з провідною ідеєю християнського віровчення – ідеєю спасіння, ця ідея й виступатиме системотвірним чинником екзистенційно-сміслоритетивних орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій. Зрозуміло, що в межах кожної з них вона матиме певні свої відміни, обумовлені особливостями того чи іншого віровчення, однак сутнісне «ядро» її можна вважати спільним. Це дає нам можливість, згідно з концепцією М. Вебера, спробувати сформулювати ідеальний

тип найважливішої екзистенційно-смісложиттєвої орієнтації віруючого-протестанта, яка ґрунтується на провідній ідеї християнського віровчення – ідеї спасіння. Ця ідея, на нашу думку, відіграє роль своєрідного системоствірного чинника, який об'єднує всі інші екзистенційно-смісложиттєві орієнтації протестанта в особливий тип екзистенційно-смісложиттєвого поля, характер якого визначають культурно-історичні чинники, структура духовних феноменів певної соціальної групи, особливості ментальності, способу життя тощо.

На основі цих базових показників формується базовий тип екзистенційно-смісложиттєвого поля особистості. Однак, за С. Копиловою, в основі життєдіяльності людини міститься не лише базова матриця способів її буття, а й комплементарна, що визначається конкретними особливостями буття конкретної людини [101]. Зважаючи на це, у нашому випадку слід виходити з того, що для кожного окремого віруючого як неповторної особистості властиве своє поєднання комплементарних екзистенціалів та смісложиттєвих орієнтацій, які на основі базового формують комплементарне екзистенційно-смісложиттєве поле представника певної пізньопротестантської конфесії. Але детальне вивчення його потребує використання синергетичної методології, яка поєднує врахування найзагальніших закономірностей функціонування людини як унікальної складноорганізованої системи з конкретним емпіричним вивченням конкретних ситуацій буття особистості в конкретних умовах. А це вже входить до сфери психології. Очевидно, на основі базової матриці способів буття віруючих пізньопротестантських конфесій доцільно розробити базове поле їх екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій, яке в наступному підрозділі можна конкретизувати за окремими типами конфесійних відмінностей.

Для деталізації провідної ідеї християнського віровчення – ідеї спасіння та відповідних їй екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій – вважаємо за доцільне використати систему людських вимірів, розташованих в умовах визначеної М. Колесовим системи координат [232]. Відповідно до неї такі виміри за вертикаллю можна розподілити на наступні рівні: індивід, особистість, індивідуальність, які певним чином нагадують узвичаєну

християнську тріаду «тіло-душа-дух». За горизонталлю структурування полілогу стосунків людського «Я» здійснюється таким чином: 1) відношення «я – я» – засвідчує особливості внутрішнього діалогу, умови формування самосвідомості та самооцінки; 2) «я – ти» – царина формування морального почуття, почуттів любові, ненависті, дружби; 3) «я – ми» – виховання національної свідомості, почуттів групової солідарності, класовості, соціальної справедливості; 4) «я – людство» – усвідомлення своєї належності до людського роду, джерело філософсько-історичних, футурологічних рефлексів; 5) «я – друга природа» – оцінка світу речей створених людиною, можливість стати «мірою всіх речей»; 6) «я – природа» – вияв найрізноманітніших інтересів від прагматичного до естетичного, царина формування екологічної свідомості; 7) «я – універсум» – формування світогляду, релігійних і філософських учень, міркування щодо життєвого сенсу й смерті.

Ідея спасіння та дотичні до неї екзистенційно-смісложиттєві орієнтації пізньопротестантських віруючих певним чином пов'язані з теологічними концепціями представників нової ортодоксії, які у зв'язку з крахом ідей ліберального оптимізму після Першої світової війни спробували осучаснити есхатологію. Неоортодоксальність представленої ними течії полягає в тому, що вона витікає з відомих учень М. Лютера і Ж. Кальвіна, але дає їм нове тлумачення [186, с. 54-55]. Відповідно до нього людина гріховна через розрив зв'язків із Богом, що приводить до неможливості розв'язання назрілих проблем. Вихід тут бачиться в одному – у визнанні спасительної ролі Бога на основі прийняття принципу його «олюднення» [186, с. 28]. Таким чином, концепції новітнього протестантизму орієнтували віруючого на есхатологічну перспективу, тобто спасіння в майбутньому житті. Відповідні смісложиттєві орієнтації за цих умов в екзистенційному полі особистості пов'язувалися насамперед із такими екзистенціалами, як «план», «проект», «надія». Дотична до цих понять віра слугувала ствердженням надприродних чинників сьогодення та прийдешнього. Обґрунтуванням цього стало визнання історичної реальності воскресіння Христа [96, с. 23].

Як відомо, основні принципи протестантської неоортодоксії були розроблені К. Бартом у його праці «Коментарі до Послання Римлянам» [11]. Згідно з його концепцією до спасіння можуть готуватися всі за умови прийняття Слова. Смерть і воскресіння Христа розглядаються як аналогія вічного процесу, у якому Бог вибирає і відкидає Сина. Зважаючи на це, земне життя має другорядне значення. Оскільки лише смерть є прикладом відкидання, у той час, коли воскресіння означає вічне вибрання. Знання про вічне спасіння, яке отримує віруючий через проповідуване Слово, наближає до Бога, примиряє з Ним і дає право на спасіння [243, с. 342-346].

Отже, у контексті згаданої «діалектичної теології» екзистенційно-смісложиттєві орієнтації пов'язуватимуться з екзистенціалом «вибір» і орієнтацією на підготовку особистості до усвідомлення та прийняття проповідуваного Слова і за посередництва цього отримання можливості для майбутнього воскресіння.

Наступний представник неоортодоксії Р. Бультман завдяки «деміфологізації», намагаючись подолати традиційне протиставлення земного і небесного, природного і надприродного як взаємовиключних протилежностей, робив спробу знайти Бога в структурі самого людського існування за допомогою категорій екзистенціальної філософії. Соціальна дійсність оголошувалася сферою «несправжнього буття» людини. Для спасіння людині не слід націлюватися на будь-які зміни в ній. Єдиним засобом для врятування залишається віра людини, ізольованої від соціальної дійсності. Ця віра постає як надія на повернення Бога, завдяки чому будуть розв'язані всі життєві проблеми.

Виходячи з того, що міфологічну свідомість з поняттями «пекла» та «раю» багато сучасників не приймають, Р. Бультман стверджує, що кінець світу люди все менше і менше пов'язують із другим приходом Христа і все більше – із глобальними катаклізмами. З огляду на це, основна істина (керигма) протестантської ортодоксії залишається незрозумілою не-міфологічно мислячій людині. Тому з метою деміфологізації християнства необхідно знайти екзистенціальну інтерпретацією новозавітних міфів, яка б дозволила зробити

керигму доступною [156, с. 208-211]. За таких умов слова «жити у вірі» означали б бути новим творінням. А «Божий суд» ставав не майбутньою подією, але лише визначенням того, що Ісус прийшов у наш світ із закликом до віри. Відповідно, той, хто вірить, є вже «новим творінням» і має життя вічне [156, с. 212-215]. Таким чином, теологія Р. Бульмана націлена на пошуки надприродного в людському бутті за допомогою екзистенційної філософії М. Гайдеггера. Ця теологія, пропонує розв'язання всіх смисложиттєвих проблем особистості поза межами есхатологічних катастроф шляхом прийняття Христа та уявним проходженням того, що пройшов Він. Звідси спасіння людини лежить поза межами її буття, відкриваючись лише у вірі та в тій свободі від «кайданів світу», звільнення від яких робить існування есхатологічним [156, с. 216-220, 267].

Таким чином, відповідно до цих підходів, вихідні екзистенційно-смисложиттєві орієнтації віруючих пов'язуються з екзистенціалом «надія» та глибиною ширості почуття, яке наближає до Бога.

Подібні підходи до розуміння есхатологічних подій та пов'язаних із ними екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих помітні в екзистенціаліста П. Тілліха, який бачив «кінець історії» не як апокаліпсис земного буття, а як його «подолання» через доцільні соціальні зміни. У своїй тритомній «Систематичній теології» (1951-1963) він заперечував присутність Бога у світі, а релігійну віру розглядав як «дар Божий», який прийшов у цей світ із зовні. У баченні цього теолога релігія виступала як «міра глибини» у всіх сферах людського життя і покликана сприяти розв'язанню назрілих проблем людства.

Суспільство повинне подолати розрив між світською культурою і християнською вірою. У своїй праці «Протестантська ера» (1966) П. Тілліх зауважує, що сучасна людина описує ситуацію свого життєвого простору в таких термінах, як: відсутність сенсу, конфлікт, саморозпад. З огляду на це, ключ до розв'язання всіх проблем бачиться в «теономії» – суспільстві «духовного відродження». Теономія покликана відродити віру в Бога, яка доповнить людську обмеженість, що й зумовить входження в Царство

Боже [156, с. 242-243]. Звідси впливає завдання екзистенціальної теології: подолати «супранатуралізм», тобто роздвоєння «природного і надприродного», «земного і небесного»; допомогти людині самостійно відшукати сенс свого буття, свою істину спасіння як особистісне надбання. Її досяжність у кожний момент людського життя означає вхід у «життя вічне». Це не уявлюване раніше Царство Боже, а постійно відкрита можливість піднятися у вічність до Бога через віру у Нього. Шлях віруючого до спасіння суто індивідуальний і пролягає через отримання «нового буття» посередництвом особистісного приєднання до Бога [96, с. 20-23]. У цій концепції спасіння пов'язується не з особою Христа, а з символом Його з'явлення як ознаки «Нового буття» [80, с. 616].

П. Тілліх за прикладом більшості протестантів намагався подолати абсолютизацію в християнстві символічного, антропоморфного та соціоморфного. Стверджував, що Бог – це не якась Сутність, що перебуває «поза світом», а що це є «Глибина існування». Реалізація есхатології і є знаходженням кожним віруючим цієї глибинної «Сутності» [140, с. 236-237].

Отже, ідеальний тип екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих згідно з представленою концепцією пов'язується з такими екзистенціалами, як: «індивідуалізація» (відчуття особистісної відповідальності за власне спасіння), «укоріненість» (розуміння внутрішнього духовного стержня «зовнішньої» людини як смислоутворювальної константи), «любов» (найглибше відчуття повноти буття і переживання цілісності з наближенням до Бога), «воля до істини» (як потреба з'єднання з Богом), «свобода» (як наявність вибору), «модус істинності» (як відчуття правильності життєвого шляху). «Ланцюжок» цих екзистенціалів у світлі наведеної теологічної концепції конститує буття протестанта в наступній його смісложиттєвій орієнтації, спрямованій на реалізацію ідеї спасіння: віруючому необхідно, стоячи на ґрунті реальності, приймати рішення стосовно назрілих проблем буття з огляду на глибинне почуття віри і поєднання з Христом. У народі про це кажуть: «Жити по-Божому». А людей, які так живуть, називають «Божими людьми».

Як відомо, із другої половини ХХ ст. неоортодоксальна есхатологія з Христоцентричної поступово перетворюється на людиноцентричну, таку, що актуалізує ідеї соціального оптимізму. Вона намагається бачити людину в іншій ситуації, ніж ситуація безвихідності, у якій залишається надіятися лише на Бога. Тому в цей час у протестантському середовищі звертаються до «філософії надії». Майбутнє стає «ною парадигмою трансценденції», новим образом Бога. На основі цього започатковується «теологічна надія», яку насамперед представляє німецький теолог Ю. Мольтман, перу якого належить книга «Богослов'я надії» (1967). У 1969 р. її тези були обґрунтовані в іншій його книзі «Релігія, революція, майбутнє», у якій надія трактується як головна тема Біблії [80, с. 635]. У центрі уваги теології надії – воскресіння, яке пояснюється як початок і обітниця прийдешнього світу. Звідси християнин – це «людина надії», яка не хоче миритися зі злом та смертю у «віці цьому» [218, с. 175-176].

У світлі цієї концепції мета кожного християнина полягає не лише в індивідуальному «духовному» спасінні, але й в реалізації надії на справедливість, олюдненні людських стосунків, умиротворенні всього творіння. Церква покликана працювати для реалізації майбутньої надії. Очікування спасіння повинно поєднуватися з заохоченням до активної праці, що призведе до укорінення соціальних дій у християнській надії [116, с. 258]. Формуючи майбутнє, церква подає надію через соціальну сферу насамперед найбільш бідним прошаркам населення [80, с. 645]. У світлі цієї концепції піднімається проблема ліквідації класів, рас, національних церков, нерівності. Церква, як Божий інструмент покликана до участі в соціальних змінах та до формування майбутнього. З огляду на це, Бог потрібний людині не для пасивного очікування майбутнього спасіння, а для активізації соціальної діяльності [116, с. 289-290].

Характерно, що рух «богослов'я визволення», який започаткувався під впливом «богослов'я надії» Ю. Мольмана, пропагував розв'язання соціально-екологічних проблем бідних на основоположних принципах християнських цінностей [218, с. 1176].

Отже, екзистенційно-смісложиттєві орієнтації пізньопротестантських віруючих, що спиралися на згадану теологічну концепцію Ю. Мольмана, пов'язувалися з намаганнями всебічної допомоги бідним та гнобленим верствам населення, незалежно від їхньої расової, національної і класової належності, в усвідомленні глибинної суті християнських цінностей та пропаганді їх. В екзистенціональній основі цих орієнтацій знаходилися такі екзистенціали: «свобода» (наявність вибору власної позиції), «любов» (переживання цілісності у поєднанні з «Божою справою»), «відкритість» (відчуття налаштованості на вияв милосердя), «буття-разом» (відчуття самого себе не лише в близькому, а й у далекому), «надія» (відчуття впевненості в спасінні).

Однак у нашому випадку йдеться про систему смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій, у складі якої ідея спасіння грає роль системотвірного чинника. А така система, згідно з А. Колодним, як уже згадувалося, передбачає, що в людських зусиллях реалізуються не тільки інтелектуальні елементи, а й елементи емоцій та відчуттів, які в нашому випадку представляють не лише окремі екзистенціали, а й цілісне екзистенціальне поле особистості віруючого. Воно певним чином пов'язується, з одного боку, з комплементарним полем смісложиттєвих орієнтацій, складаючи цілісне комплементарне поле екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючого, а, з другого боку, – з базовим полем екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій. Таким чином, перед нами стоїть завдання визначити механізми взаємозв'язків як в одному, так і в другому випадках.

У першому з них, під час пояснення механізму поєднання чуттєвого, емоційного з інтелектуальним, ми схильні використати теорію відомого психолога О. Леонтьєва про чуттєву тканину свідомості й так звані особистісні смисли, які безпосередньо пов'язані з формуванням комплементарного екзистенційно-смісложиттєвого поля особистості. Відповідно до цієї теорії в явищах свідомості має місце певна чуттєва тканина. Вона й утворює чуттєвий склад конкретних образів реальності. Ці образи відрізняються за своєю модальністю, чуттєвим тоном, ступенем чіткості, більшою чи меншою

стійкістю. Згадані чуттєві елементи виконують у свідомості особливу функцію, яка полягає в тому, що чуттєві образи свідомості надають реальності усвідомленій картині світу. Завдяки чуттєвому змісту свідомості світ виступає для суб'єкта як існуючий не у свідомості, а поза його свідомістю – як об'єктивне «поле» і об'єкт його діяльності.

Чуттєвий склад конкретних образів реального світу наближає картини Всесвіту до картин людського побуту, що певним чином, у нашому випадку, впливає на характер сприйняття світу віруючим.

Вияв функцій чуттєвих образів реального світу у свідомості спостерігався під час дослідження відновлення предметних дій у поранених мінерів, які осліпли і втратили кисті обох рук. Відсутність можливості дотикового сприйняття предметів руками, бачення їх призвело до того, що зовнішній предметний світ ставав для них поступово «зникаючим». І хоч значення слів зберігали свої логічні зв'язки, вони, однак, поступово втрачали свою предметність. Виникла трагічна ситуація руйнування у хворих відчуття реальності. Один із ампутантів, що осліп, так описує свій стан: «Я про все начебто читав, а не бачив... Речі від мене все далі...» [117, с. 133].

Щось подібне спостерігається у віруючих-протестантів. У той час, коли традиційні вірування посередництвом ікон, статуй передбачають такі конкретні чуттєві образи, які можна осягнути зором, торкнутися губами в поцілунку, то в протестантів вони відсутні. За цих умов уже не відсутність кистей рук і зору змушує реальний світ до «втечі», а відсутність конкретних чуттєвих образів. Однак ця «втеча» має тут дещо інший характер. «Утікають» не стільки предмети реального світу, як буденне буття, поступаючись місцем спочатку граничному, а потім метаграничному. І ця «втеча» має здатність пришвидшуватися в міру посилення та поглиблення віртуального образотворення, яке в неорелігіях поєднується із потужними сугестивними впливами.

На рівні свідомості, стверджує О. Леонтьєв, суб'єкт здатний диференціювати реальне поле сприйняття і своє внутрішнє феноменальне поле. Перше представлення свідомими «значущими» образами, друге – їх чуттєвою

тканиною. У нормальних умовах обидва ці поля злиті і їхнє незбігання виявляється тільки в ході експериментів.

Перед проповідником пізньопротестантського конфесійного об'єднання в ході залучення до об'єднання нових членів стоїть кілька завдань: а) опредметити на базі досвіду «новачка» його віртуальний світ, що вибудовується на базі певного віровчення; б) передати цей особистісно опредмечений світ співрозмовнику з усіма його особистісними смислами. Складність виконання цих завдань полягає в тому, що у процесі згаданої передачі проповідник змушений залучати своїх слухачів до мислення того предметного світу, який не відкривається чуттєво у своїй предметності або ж не повністю відкривається, маючи свій певний об'єктивний смисл.

Для того, щоб краще зрозуміти шляхи виконання цих завдань знову ж таки звернемося до проблеми діяльності та свідомості, яку розв'язував у своїх працях О. Леонтьєв. Учений у ході дослідження дійшов висновку, що діяльність людини на всіх етапах історичного розвитку пов'язана зі свідомістю, у якій здійснюється перехід цілей в об'єктивні продукти, підкоряється збуджуючим їй мотивам. Радикальної зміни зазнає лише характер стосунків, які пов'язують цілі та мотиви діяльності. Саме такі взаємини і є психологічно вирішальними. Для суб'єкта діяльності досягнення ним певних цілей, пов'язана у нашому випадку із смисложиттєвими орієнтаціями, оволодіння засобами і операціями дій є спосіб утвердження його життя – задоволення і розвиток не лише матеріальних, а й духовних потреб, опредмечених у мотивах діяльності. Функція останніх, узята з боку свідомості, полягає в тому, що вони начебто «оцінюють» життєве значення для суб'єкта об'єктивних обставин і його дій у цих обставинах – надають їм особистісного смислу, який прямо не збігається з розуміючим об'єктивним їх значенням. За певних умов невідповідність смислів і значень може набирати характеру справжнього відчуження між ними. Значення, як явище суспільної свідомості, переломлюють світ у свідомості людини незалежно від її потреб і мотивів. Незалежно від того, що на початкових етапах формування свідомості значення виступають злитно з

особистісними смислами, однак у цій їх злитності імпліцитно вже зберігається їхня невідповідність. Тому саме це і зумовлює певну необхідність виділення в аналізі особистісних смислів, як ще однієї з «утворюючих» систему індивідуальної особистості.

Особистісні смисли, на думку Л. Виготського, саме і створюють той «затаєний» стан свідомості, інтерпретований у психології не як такий, що формується в діяльності суб'єкта, у розвитку мотивації цієї діяльності, а як такий, що безпосередньо виражає початково закладені в самій природі людини її внутрішні сутнісні сили.

Зовні засвоювані значення в індивідуальній свідомості насправді начебто розсувають і одночасно з'єднують між собою два види чуттєвості: враження зовнішньої реальності, у якій відбувається діяльність суб'єкта, і форми чуттєвого переживання її мотивів, задоволення чи незадоволення прихованих за ними потреб. Як і чуттєва тканина свідомості, особистісні смисли, на відміну від значень, не мають свого «надіндивідуального», непсихологічного існування. Якщо зовнішня чуттєвість пов'язує у свідомості суб'єкта значення з реальністю об'єктивного світу, то особистісний смисл пов'язує їх із реальністю самого його життя в цьому світі, з його мотивацією [117, с. 137].

На думку О. Леонтьєва, смисл якраз і створює пристрасність людської свідомості. За такої умови лише смисл, будучи наповненим відповідним емоційним змістом, дозволяє мислити невідомий предметний світ, який може відкриватися віруючому у своїй чуттєво даній предметності. Це своєрідний перехідний місток між віртуальним світом проповідника і тим мислительним образом останнього, який відкривається «новачку» в релігійному об'єднанні.

Таким чином, єдиним шляхом передачі особистісних смислів є емоційна навантаженість значень і естетична атмосфера такої передачі, що й спостерігається в ході відправлення релігійних культів у конфесійних об'єднаннях. Під час неї реалізуються також зв'язки між загальносупільним і особистісним, між базовим і комплементарними матрицями смислів, між базовим екзистенційно-смыслежиттєвим полем і комплементарним. У цьому випадку

екзистенційна складова екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій, з одного боку, виконує функцію системотворення, а, з іншого, слугує не лише механізмом передачі особистісних смислів, а й механізмом духовного єднання віруючих.

Пристрасність людської свідомості, зокрема, свідомості кожного віруючого роблять зрозумілою думку М. Гайдеггера стосовно того, що «... мова є домівкою буття. У домівці мови живе людина. Мислителі і поети – охоронці цієї домівки. Вони вартують – здійснення відкритості буття, оскільки вони дають їй (думці – О.П.) слово у своєму мовленні й тим самим зберігають її у мові» [237, с. 192]. У цьому випадку «місце» поетів серед «охоронців» обумовлюється згаданою пристрасністю свідомості, чим певним чином пояснюється й те, що екзистенціалістські твори за формою і жанром тяжіють до художніх, які з особливою виразністю передають проблеми людського існування.

З одного боку, сенс життя особистості в антропологічно-екзистенційному варіанті виринає з глибин людського «Я» («екзистенція» Сартра, «метафізична совість» Гайдеггера, «голос» трансцендентного буття Ясперса), спонукаючи людину до автентичного буття з його збереженням внутрішньої незалежності, унікальності під нівелювальним впливом соціального, а, з іншого боку, «очищення від соціального позбавляє людину її достеменно людського смислу» [217, с. 319]. Зважаючи на це, у пошуках сенсу людського життя на дослідника чатують дві небезпеки: антропологічний натуралізм і абстрактний історизм. Уникнути їх можна лише за умови розуміння того, що «сенс людського буття й сенс людської історії – два боки однієї проблеми. Сенс людського життя реалізується лише через суспільне ставлення до світу, а сенс історії – через діяльність людини. Хибним є шукати сенс життя поодинокого, ізольованого індивіда. Водночас і вказівки лише на суспільні відносини недостатньо під час аналізу сенсу життя конкретної особистості» [217, с. 320].

Саме через це М. Гайдеггер і зазначав, що екзистенція «не полягає в самоті та не визначається з неї» [236, с. 32]. Згідно з екзистенційною аналітикою М. Гайдеггера проблема тут полягає в тому, що істину (смісл) людського існування покладає сама людина, і це є найважливіша ознака

процесу формування смислу (істини) буття. Інша річ, що ця ознака – «первинно-історична». Вона засвідчує, що кожний індивід, перетворюючись на соціальну істоту, потрапляє під владу цілого «комплексу смислів», які диктує йому соціальна система, культурні традиції, історичні передумови формування певної суспільної єдності людей, організація форм матеріального виробництва. Уже сам процес народження в системах сталих форм соціальності змушує людину рахуватися з тими смислами, що були «закладені у її життя», в саму можливість її народження минулими поколіннями людей. «Ця «спадковість» істини, – пише стосовно цього С. Шевченко, – або смислу буття і виступає моментом, на якому спекулює М. Гайдеггер, категорично відкидаючи позитиви філософського суб'єктивізму С. К'єркегора». Згідно із специфікою уявлень німецького філософа про співвідношення «буття-індивід-сущє» і формується категоріального взаємозв'язку його системи. Згідно з цими уявленнями не індивід створює своє буття, а буття «досягає» індивіда, стає присутнім у його існуванні, не зростання інтелектуальної, духовної, творчої могутності людини створює можливості для пізнання реальності та реалізації індивідом свого власного існування, а буття, що «міститься у зникаючому посиленні з різнобарвністю його епохальних перетворень кожного разу наче відкривається думці». За екзистенціальністю, прагненнями і сподіваннями живої істоти, за способом її самоздійснення в уяві М. Гайдеггера стоїть деякий величний символ – «феномен Буття як об'єктивізована і неподільна даність Всесвіту» [256, с. 64].

За М. Гайдеггером, стверджує в цьому напрямі М. Мінаков: «... наш доступ до сущого постійно артикульовано в наперед заданих основопоняттях. Така структура антиципації, як властивість розуміння, є основною характеристикою онтологічної інтерпретації «герменевтичного кола»: розуміння стосується цілісності буття-в-світі, тому в розумінні вже наперед зрозуміла екзистенція, а в екзистенції наперед присутнє розуміння. Саме за цією праструктурою рухається тлумачення» [143, с. 140-141].

Зважаючи на це, у подальшій аналітиці намагатимемося уникати крайнощів. Уважатимемо, що формування екзистенційно-смисложиттєвого

поля особистості віруючого, образно кажучи, є вулицею з двостороннім рухом, який поєднує суб'єктивні та об'єктивні чинники.

Базове поле екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій з урахуванням уже згадуваної пристрасності людської свідомості формується навколо своєрідних ядер – духовно-практичних феноменів людського буття – екзистенціалів, в яких наявні трансценденція, аксіологічні виміри, певне емоційне-психічне переживання в граничному стані буття людини, екзистенційна катарсизація в метаграничному бутті, спрямованість у майбутнє.

Якщо зважити на те, що екзистенціали переживаються тільки через граничні ситуації і, вводячи людину в граничне буття, підводять до пошуків сенсу життя, важливим залишається визначення об'єктивних і суб'єктивних чинників, які зумовлюють ці ситуації, і детермінують екзистенціальне поле сучасника. Якщо вести мову про базове екзистенційне поле сучасного українця, то необхідно звернути увагу на такі моменти: а) з одного боку, воно перебуває постійно у стадії трансформації, б) з іншого, підвладне особливостям культурно-історичної детермінації. Перше з другим перебуває у тісному взаємозв'язку, оскільки історично-культурне життя перебуває у постійній динаміці змін. Зважаючи на це, характеризувати це поле можна лише у найзагальніших рисах.

Як відомо, проблеми людських переживань стали предметом екзистенціальної онтології, для якої досить важливим є врахування національного чинника. У свій час Ганс-Георг Гадамер стверджував, що суспільство і держава певним чином обумовлюють та визначають собою «будь-яке переживання», оскільки буття особистості не лише органічно включене в національне та історичне буття, а й підпорядковане йому. Зокрема, він вважав, що «справді, не історія нам належить, а ми належимо історії. Задовго до того, як ми почнемо осягати самі себе в акті рефлексії, ми з цілковитою самоочевидністю осягаємо самих себе як членів родини, суспільства і держави, серед яких ми живемо,... Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі історичного життя» [46, с. 257].

Детермінантами формування екзистенційного поля «історичного» українця виступали об'єктивні чинники – історичний та географічний контексти – і суб'єктивні – особливості світоглядних орієнтацій. Ми не будемо деталізувати їхній зміст, оскільки це складає предмет нашого розгляду в наступних підрозділах. Зауважимо лише, що незахищеність «історичного» українця в «земному» житті, постійні екзистенціальні струси примушували його постійно шукати захисту, духовної опори, власної цілісності. Для переважної більшості таким прихистком ставала віра в Бога. Сьогоднішнє життя вже в нових формах створює ситуації незахищеності людини у власній країні, залишає багатьох наодинці зі своїми проблемами.

В екзистенційному полі кожної людини в центрі залишається екзистенціал «перебування на межі», який інтегрує всі інші, фіксуючи проблематичність, динамізм і діалогізм людського існування [167, с. 321]. Все це пояснюється тим, що людське буття, згідно думки М. Аббаньяно, М. Бубера, П. Тілліха, М. Шеллера, характеризується долученням до принципово відмінних, альтернативних одна одній сфер суцього: біологічного та соціального, матеріального та духовного, статичного та динамічного, кінечного та нескінченного, що створює враження перебування людини на перехресті двох нескінченностей: Всесвіту і культуротворення та особистісних виявів. Будучи долученою до кінечного та нескінченного, часткового та тотального, людина начебто існує «на перехресті» одвічних буттєвих альтернатив: духу і тіла, неба і землі, одиничності та всезагальності, ницості та величі, свободи та необхідності. Кричуща суперечливість та несумісність цих альтернатив утворює «своєрідне силове поле» людського буття, надаючи йому внутрішньої напруженості» [167, с. 321]. Але водночас вони вводять людину в стан одвічного сперечання з самою собою, оскільки людині хотілося б завжди перебувати у відчутті повноти та цілісності власного буття. Однак це неможливо. Через це, з одного боку, людина постійно перебуває в стані своєрідного діалогу зі Всесвітом, Богом, іншими людьми, сама із собою, а, з другого боку, вимушена постійно виходити в граничні ситуації, які в

синергетиці відповідають точкам біфуркації і вимагають певних дій, учинків, ставлень, позицій.

В екзистенціальному полі екзистенціали взаємозв'язані та мають здатність розкривати зміст один одного. У структурі особистості, згідно думки М. Булатова, основна увага приділяється таким екзистенціалам, як «вибір», «проект», «план», «надія». Насамперед, завдяки їм відбувається «вихід, прорив (пролам) екзистенції як кінцевого існування в безкінечне, до трансценденції» і забезпечується «здійснення сходження від суперечності до «екзистенціальної істини» та відбувається «стрибок у новий план буття» [257, с. 159]. Згідно з С. Копиловою в якості головного критерію класифікації екзистенціалів людського буття визначається діяльність людини в найширшому розумінні цього поняття, а в якості допоміжного – культура як основа власне людського способу буття. За критерієм діяльності дослідниця виокремлює такі екзистенціали: а) матеріальні й духовні, б) індивідуальні й соціальні, в) життєствердні й такі, що не сприяють реалізації особистістю своїх сутнісних сил. У критерії культури виділяються горизонтальна та вертикальна його структури. У горизонтальній розташовуються етнічні та національні екзистенціали, у вертикальній – екзистенціали, що об'єктивують людину в різноманітних сферах її життєдіяльності – матеріальній, соціальній, духовній тощо [101].

В. Петрушенко на основі міркувань філософів-екзистенціалістів ХХ століття, в якості головних екзистенціалів виділяє: а) не пряме, безпосереднє, тобто природне, а опосередковане культурою, знаннями, усвідомленням ставлення до дійсності, що інколи позначають як відпаданню, відлучення людини від цілісного буття, як закинутість у світ, що пояснюється дистанціюванням людини від прямих реакцій на дійсність та від прямого на неї впливу; б) трансцендетування як неприлучення людини ні до чого остаточного і назавжди, як некоріненість особистості; в) свободу як незапрограмованість та наявність вибору типу дій і поведінки; г) індивідуацію як вплетеність у певну систему взаємодій, в якій на перший план виходять людська індивідуальність,

унікальність та неповторність; д) принципову вседність людського початку буття як усвідомлення себе часткою людства [167, с. 321].

Таким чином, особливості зовнішньої та внутрішньої організації екзистенціалів людського буття дають підставу говорити про екзистенціальне поле особистості як складну систему, тобто єдність структурно організованих елементів, що взаємодіють один із одним на основі принципів координації та субординації. Кожний елемент такої системи має форму свого вияву і є носієм певної властивості, яка перебуває у стані корелятивного зв'язку з властивостями інших елементів, що й забезпечує розвиток та функціонування системи в цілому.

На думку С. Копилової, визначити принцип, за яким екзистенціали конституують людське буття і корелюють між собою, порівняно не складно, якщо відстежувати «ланцюжки екзистенціалів», що позначають та пояснюють існування людини у світі [102, с. 114].

Такий підхід дає нам можливість визначити базове екзистенційне поле представників пізньопротестантських конфесій на основі узагальнення згаданих характеристик в якості складного системного утворення, в основі якого лежить уже згадувана система людських вимірів, розташованих в умовах визначеної М. Колесовим системи координат [232].

Зважаючи на те, що в екзистенційній аналітиці прийнято визначати екзистенціали в якості духовно-практичних феноменів людського буття, ми отримуємо можливість не лише поєднання їх із відповідними їм смисложиттєвими орієнтаціями, а й певними вчинками, діями, ставленнями віруючих. Це також дозволяє вести мову про цілісне поле екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій.

Ідея спасіння як системоформуючий чинник у системі координат людських вимірів С. Колесова висуває особливі вимоги до кожного «ланцюжка» базового поля екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій. Розглянемо це детально, звернувшись до вже згаданої системи координат людських вимірів, яку

пропонує М. Колесов. Згідно неї за вертикаллю важливими для цих вимірів є наступні рівні: індивід, особистість, індивідуальність, які, як уже згадувалося, певним чином нагадують узвичаєну тріаду «тіло-душа-дух». Звичайно, насамперед, людина є істота фізична, тілесна, підвладна всім законам єства. У християнському віровченні відмінність тіла і душі, їх протилежність є абсолютною, бо «тіло бажає протилежного духові, а дух – протилежного тілу, і супротивні вони один одному» (Гал. 5:17).

Згідно з Біблією первинним є «тіло звичайне», бо лише після нього «встає тіло духовне... Та не перше духовне, але звичайне, а потім духовне» (1 Кор. 15:44, 46). Стосовно цього вітчизняний релігієзнавець В. Щедрін пише: «Якщо відкинути підкреслено зневажливе ставлення до тілесного, «плотського», то тут є думка, що людина водночас природна і «надприродна» істота, залежна, і вільна. Вона є і елементом матеріального світу, і водночас відносно автономною духовною одиницею – монадою (якщо скористатися лейбніцевською термінологією). В цьому – велич і сила людини, в цьому водночас і трагізм людського буття» [262, с. 641-642]. Викликаний цією проблемою трагізм породжує екзистенціальну напруженість буття людини, подолання якої, на думку дослідників психології релігії і є однією із найважливіших функцій релігії, яка «позбавляє людину невизначеності й тривоги, тобто знижує рівень її екзистенціальної напруженості і забезпечує внутрішню стабільність» [95, с. 514].

Представники пізнього протестантизму, як і всі християни у своєму ставленні до людського тіла, виходять з того, що його створив Бог за «образом і подобою Своєю» (Бут. 1:27; 5:1; Як. 9:9) і «від однієї крові створив весь рід людський». Сенс такого творення визначається вже в Біблії: Згідно неї люди були створені: 1) для «розселення по всьому обличчю землі» (Діян. 17:26), 2) для неперервного славлення Його (Пс. 66:4), 3) для вічного устремління до нього (Діян. 17:26–28), 4) для добрих справ (Ефес. 2:10), 5) для безсмертного (Бут. 2:9,17), вільного (2 Кор. 3:17), святого (Матв. 5:8; 1 Петр. 1:16) і блаженного (Бут. 2:8) життя у безперервному спілкуванні з Богом

(Бут. 2:16; 3:8; Матв. 5:8), для володарювання над усім живим на землі (Бут. 1:26; Пс. 8:5–9), 7) для служіння Собі (Євр. 1:7; Пс. 102:20), і тим людським душам, які Він спасає (Євр. 1:14), і виконання Своїх предзначень раніше створення землі (Ефес. 3:10; Іов. 38:6–7).

Для того, щоб згідно з цими намірами людина змогла виконати своє призначення, віруючому необхідно досягти того, щоб його тіло воістину стало «храмом людської душі». І в цьому випадку визнається грішним намагання «осквернити» його палінням, вживанням алкогольних напоїв чи схильністю до інших шкідливих звичок. Сьогодні це різко контрастує з визначеним у свій час Л. Мореву постмодерністським досвідом тілесності та ментальності, які «немовби міняються місцями: тіло стає внутрішнім, а ментальність – зовнішнім планом буття людини. Тілесність у всьому спектрі відношень стає домінантою всього, що відбувається» [108, с. 387]. Але, з огляду християнського світу, це можливо лише в умовах буденності, мирської суєти. Лише в цих умовах відбувається роздвоєння душі і тіла. Відомий представник релігійної філософії В. Соловйов стосовно цього писав: «... тільки безмежність моральної сили дає життю абсолютну повноту, виключає будь-яке роздвоєння, і, відповідно, не допускає остаточного розпаду живої істоти на дві окремі частини: безплотний дух і речовину, що розкладається. Розп'ятий Син Людський і Син Божий, відчувши Себе залишеним і людьми, і Богом, продовжуючи молитися за ворогів Своїх, очевидно, не мав меж для своєї духовної сили, і ніяка частина Його тіла не могла стати здобиччю смерті». «Ми помираємо тому, – робить після цього висновок філософ, – що наша духовна сила, всередині зв'язана гріхами і пристрастями, виявляється недостатньою, щоб захопити, увібрати всередину і перетворити в себе всю нашу зовнішню сутність, вона відпадає, і наше природне безсмертя (до того останнього воскресіння, яке ми можемо отримати через Христа) є тільки половинне, безсмертний тільки внутрішній бік, тільки безплотний дух. Христос же воскрес всеціло» [206, с. 227]. На думку автора, це стало чудом, як будь-яка із перехідних стадій еволюції світу. Наприклад, як поява першого живого організму серед неорганічної природи, як

поява першої розумної істоти у царстві безсловесних. Так і «... поява всеціло духовної і тому позбавленої смерті людини – первенця від мертвих – стало справжнім чудом» [206, с. 228].

Однак проблема воскресіння в протестантських ученнях має дещо інший характер. Наприклад, у статті «Єдиний порятунок», вміщеній у журналі «Вартова Башта» автор запитує: «Чи під час воскресіння має жити те саме тіло, яке було в людини до смерті?» І сам же відповідає: «Ні. Адже тіло розклалося і повернулося до пороку земного. Воскресне не те саме тіло, а та сама особа, яка померла. Отже, воскресіння – це відновлення особливостей людини, її рис характеру, пам'яті та всіх деталей особистості» [32, с. 4].

Для спасіння треба вириватися з буденщини, стверджує віровчення і практика християнського життя Євангельських християн-баптистів, бо «кожна народжена зверху людина має в собі Отця, Сина і Духа Святого» і звертає свій погляд до слів: «Хіба не знаєте, що ви храм Божий, і Дух Божий перебуває у вас? (1 Кор. 3:16; Рим. 8:9)» [41, с. 4].

Отже, пам'ятаючи, що тіло – храм Духа, про нього потрібно відповідним чином турбуватися, не забуваючи, що «фізичне здоров'я людини тісно зв'язано з духовністю» [33, с. 3]. Характерно, що в сучасних протестантських виданнях значна увага приділяється здоровому способу життя, боротьбі зі шкідливими звичками, переорієнтації з фізичних насолод на духовні. Нерідко досить широко використовуються досягнення науки в цьому напрямі.

Зрозуміло, що культ духовного в межах такого рівня людського виміру, як індивід, неможливий. Він потребує вищих рівнів – особистісного та індивідуального. У той час, коли для сукупності відносин індивідуального рівня властиве спрямування від крайньої аскези до культу тілесного, то для «особистості» визначальною є сукупність усіх соціальних ролей та суспільних відносин. Такі ролі та відносини реалізуються у межах від конформізму, законотворчості, ригоризму до аморалізму та анархізму.

Загалом для пізнього протестантизму характерне намагання керуватися принципами і настановами, освяченими Божими заповідями та повчаннями

Нагірної проповіді. Йдеться про дотримання тих моральних норм, які з давніх часів засвоєні не лише християнським світом, а й всім людством. Зведення їх до божественного першоджерела «надає їх виконанню смисложиттєвого значення: жити по-Божому» – це виконувати своє земне призначення, виправдовувати своє існування. Будь-яка добра, корисна для людей справа, включаючи й те, що називається «соціальним служінням», в цій традиції осмислена як виконання Божої волі, «доручення від Небес», навіть як свій «хрест» [262, с. 643]. Екзистенціально-психологічні передумови такого ставлення пов'язуються з актуалізацією віруючим особистісних ознак в екзистенційному просторі граничного буття, яке, згідно з Н. Хамітовим, є тим виміром буття, у якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі. А це вже означає «включеність у процеси творення та сприйняття культури» [242, с. 255].

У новому буттєвому просторі протестант розглядає своє земне життя як підготовку до іншого, вічного життя. Таку підготовку, від якої залежить доля спасіння. На відміну від радянських часів у роки розбудови Української держави протестантизмом було подолано відому маргінальність. Пастори євангельських церков вітали незалежність України, бачили у свободі нові можливості для служіння в суспільстві.

Наступним людським виміром за вертикаллю в згаданій системі координат М. Колесова є рівень індивідуальності. Згідно з ним йдеться про неповторний духовний світ людини, її високі духовні цінності, які, зазвичай, існують у вигляді ідеалізованих метафізичних образів. Для представників пізньопротестантських конфесій такими ідеалізованими метафізичними образами виступають образи, тісно пов'язані із вченням про вічне життя. Вони дозволяють «вийти» із таких екзистенційних ситуацій граничного буття, як відчай, туга, жах. А це, у свою чергу, зумовлює вихід із граничного буття з його незавершеністю і усвідомленою екзистенційною відокремленістю в метаграничне. У колі єдиновірців поступово долається замкнутий характер попереднього буття, активізується екзистенціал любові, який окреслює найглибше відчуття повноти

життя і переживання цілісності у єднанні з іншими віруючими конфесійного об'єднання, Богом і всім світом. Образна реальність потойбічного безсмертного життя має певні свої відмінності у різних пізньопротестантських конфесійних об'єднаннях. Типологію їх розглянемо пізніше.

Ідея спасіння та пов'язані з нею екзистенційно-смісложиттєві орієнтації «відкривають двері» в безсмертя, віра в яке має суттєве етичне значення. Ідеться про те, як стверджує В. Щедрін, що в людському житті здебільшого зло залишається непокараним, а добро – не нагородженим. Етична ж свідомість урешті-решт вимагає повного торжества добра, що забезпечити може лише всесильний Бог, якщо не в цьому житті, то в наступному. У народній свідомості віра в Бога швидше за все була і залишається вірою у торжество Добра і Справедливості, чим і ставила психологічну перепону перед злом. «Власне, – пише з цього приводу В. Щедрін, – найвища вимога Бога до людей: «Поспішайте робити добро! В цьому – смисл життя» [262, с. 643]. Егоїстичному розрахунку тут протиставляються біблійська заповідь «Люби ближнього свого, як самого себе» (Лев. 19:18) та повчання Ісуса Христа: «Люби Господа, Бога твого, усім серцем твоїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю» (Мт. 22, 37-39; Мк. 12 :30-31; Лк. 10:27).

Однак, спасенною силою в християнстві наділяється не стільки певна сукупність ідей спасіння, як особистість Ісуса Христа, переживання віруючими життя у Ньому [93, с. 25]. «Діалог» багаточисленних людських вимірів «за горизонталлю» розпочинає структурування полілогу людських відносин за лінією «я – я», що передбачає внутрішній діалог, умову формування самосвідомості, самооцінки і зв'язаних із ними екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій. Для того, щоб зрозуміти особливості цього діалогу, варто звернутися до унікальності міфу про Ісуса Христа, яка полягає в ствердженні його парадоксальної подвійності: з одного боку, він – Бог, з іншого – людина. З психологічного боку огляду, це означає, що Христос водночас символізує і самість, і ідеальне «Я». Ця подвійність властива для особистості віруючого. Три випробування, через які проходив Ісус, є тими звабами світу, із якими має

справу кожна людина, в тому складі й та, яка стає на шлях віри. Ці зваби – це «спокуса використати енергію самоті в гонитві за матеріальними статками, спокуса слави і влади» [131, с. 22].

Діалог за лінією «я – я» протестанта, як і для представників інших конфесій, – це постійний діалог між «Я – ідеальним» і «Я – грішним». Суперечність між двома цими «я» розв'язується за рахунок спрямованості до покаяння. «Ми віримо, – йдеться у віровченні євангельських християн-баптистів – що покаяння дається Богом людям по благодаті. Покайтесь і віруйте в Євангеліє» (Мр. 1:15). «Благість Божа веде тебе до покаяння» (Рим. 2:4). Покаяння і звернення включає в себе переживання за гріх, сповідь перед всемогутнім Богом і позбавлення гріха, сприйняття Ісуса Христа своїм особистим Спасителем» [41, с. 14].

Згідно з протестантськими віровченнями такий діалог можливий тому, що Бог створив людину із свобідною волею і дав їй можливість самій робити вибір між добром і злом. Екзистенційно-смісложиттєвими орієнтаціями, які відкривають шлях до спасіння, є «повна переміна життя, ненависть до гріха, любов до Господа і Церкви, і потреба спілкування з Ним, устремління до уподоблення Христу і виконання волі Божої» [41, с. 15].

У структурі полілогу відносин «я – ти», який для «мирської» людини виступає цариною формування морального почуття, а також почуттів любові, дружби, ненависті; для віруючого визначальним стає спілкування з Богом і лише через посередництво цього спілкування – спілкування з іншими людьми. Формою такого спілкування стає молитва, яка є «зовнішнім виявом спілкування душі людської з Богом» (Притч. 3:32), у ході якого людина або викладає йому свої прохання і просить задовільнити їх (Пс. 17:7; 2 Парал. 33:12), або прославляє його за виконання молитовних прохань (Пс. 117:21), або насолоджується радістю спілкування з Божеством, духовно милуючись красою Господнею (Пс. 30:8; 16:15; 26:4). Молитва покликана бути одухотвореною живою вірою в Божу благодать. Досягнення цієї благодаті складає

екзистенційну основу всієї системи смисложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій.

Відношення «я – ми» в структурі полілогу відносин людського «я», будучи цариною виховання національної свідомості, почуттів гуртової солідарності, класовості, соціальної справедливості, в умовах життя пізньопротестантських конфесій найчастіше поєднуються зі змістовою основою відношення «я – людство» – умовою усвідомлення своєї належності до роду людського.

Натомість глобальні проблеми людства, які виступають в образі зла, отримують неоднозначну оцінку на молитовних зібраннях протестантів. Останні все активніше й активніше долучаються до різних соціально важливих заходів. Намагаються повніше відчувати себе не лише в ближньому, а й далекому. Ось як про це в інтерв'ю кореспонденту видання «День» сказав голова Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів (ВСОЄХБ) Г. Комендант: «Ми хочемо, щоб людина знала, що вона є творіння Боже, що є Ісус Христос, наш Спаситель. А знаючи це, ми просто не можемо бути байдужими до того, що діється навколо нас. Соціальна робота є розгалуженням служіння Богу. Ми вважаємо, що богослужіння Богу – відбувається не в церкві. Там ми спілкуємося, разом молимося. А Богу служимо, коли йдемо до людей» [59, с. 5]. Необхідність об'єднання зусиль у цьому напрямі на основі екуменічного єднання різноманітних течій християнства протестанти, на противагу православ'ю і католицизму, усвідомлювали давно, діяли і продовжують діяти в цьому напрямі. Такі підходи відповідним чином відображаються на їхніх екзистенційно-смисложиттєвих орієнтаціях, маючи, однак, певні відмінності в межах окремих течій.

Відношення «я – друга природа» в структурі полілогу відносин людського «я» пов'язується з цариною оцінки світу речей, створених людиною, можливість стати «мірою всіх речей». Для протестанта важливим є відчуття Бога в праці, процесі творіння, оскільки людина, як стверджував М. Бердяєв, «...продовжує справу Божого творіння... Це вільна відповідь людини Богу. Як

в акті творіння проявилася вся повнота Божої любові, так в творчому акті людини появляється її відповідна любов» [13, с. 218]. Своєрідно такий підхід висвітлює у своїх працях Ж. Кальвін. Згідно його тлумачень накреслення Бога людям невідомі, але вони все ж можуть здогадуватися про свою долю, виходячи з того, як складається їхнє земне життя, оскільки професійна діяльність кожного є «Божим приреченням». Якщо людина в цій діяльності досягає великих успіхів, то це означає, що вона обрана для спасіння.

Певним чином таке розуміння професійної діяльності віруючого в справі спасіння знаходить своє місце у віровченнях пізньопротестантських конфесій. Наприклад, у віровченні євангельських християн-баптистів йдеться не тільки про те, що церква дає «Божу ціль для життя (місію)», а й «Божу професію в житті (служіння)» [41, с. 40].

Відношення «я – природа» у системі людських вимірів М. Колесова відкриває сферу прояву найрізноманітніших інтересів – від прагматичного до естетичного. Пов'язується із формуванням екологічної свідомості, різних філософських, а в нашому випадку, й теологічних концепцій. У їх світлі оточуюча людину природа, згідно М. Бубера, виступає царством, в якому повсюдно розкинуті «іскорки Божого творіння». До неї потрібно ставитися з повагою і любов'ю, пам'ятаючи, що добрі справи – це плоди і прояви віри, яка залишається, згідно концепції Мартіна Лютера «єдиною умовою спасіння душі» [197, с. 432]. Екзистенційна складова смисложиттєвих орієнтацій віруючих-протестантів задає для цих орієнтацій найвищі ціннісні орієнтири, які в якості ідеалізованих типів знаходять свій вияв у теологічних концепціях пізнього протестантизму.

Відношення «я – універсум» репрезентує царину формування світогляду, релігійних та філософських вчень, міркувань щодо життєвого сенсу і смерті. Таке відношення інтегрує всі внутрішні особистісні якості віруючого, зводячи його екзистенційно-смисложиттєві орієнтації до центральної ідеї – життя – ідеї спасіння, виходячи з того, що смерть – це не кінець, а лише початок. Оскільки

«... віруючий у Сина Божого має свідчення в собі самому. Свідчення це полягає в тому, що Бог дарував нам життя вічне в Синові Його» – (1 Ін. 5:10–11).

Отже, в осягненні природи екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій важливою є низка вихідних умов. Насамперед слід зважити, що екзистенція кожної людини і зокрема віруючого – суто особистісне утворення, яке вносить у смісложиттєві орієнтації особистості елементи емоцій та відчуття, що робить їх для кожного віруючого унікально-неповторними. Це різноманіття неповторності неможливо описати. Єдиний шлях, що дозволяє визначити їхню суть – це творення, за М. Вебером, відповідних ідеальних типів цих систем орієнтацій для кожної із пізньопротестантських конфесій зокрема. Певним чином цьому сприяють дві обставини. Перша полягає в тому, що, як уже згадувалося, за М. Гайдеггером, сенс буття будь-якого «предмета» осягається в сенсі його самореалізації. Така самореалізація будь-якого представника будь-якої пізньопротестантської конфесії закріплена в її віровченні, яке здатне до представлення ідеального типу смісложиттєвих орієнтацій. А друга обставина пов'язується з тим, що психологічні дослідження відомого психолога О. Леонтьєва дають можливість установити механізми передачі від проповідника до одновірців не лише сміслові основи згаданих орієнтацій, а й «елементи відчуттів та емоцій», які безпосередньо пов'язані з екзистенціалами людського буття. Для такої передачі необхідна відповідна емоційно-естетична атмосфера молитовних зібрань. Для формування такої атмосфери часто стихійно, але нерідко й усвідомлено використовуються засоби сугестивного впливу, детально розроблені в сугестологічній теорії професора Г. Лозанова [122, с. 517].

Екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих пізньопротестантських конфесій – системне утворення, системотвірним чинником якого виступає ідея спасіння. Це утворення досить чітко проглядається у системі координат людських вимірів, яку запропонував М. Колесов.

Розгляд сенсу людського життя й сенсу людської історії доцільно розглядати як «два боки однієї медалі», оскільки сенс життя окремої

особистості реалізується, як згадувалося, через суспільне ставлення до світу, а сенс історії – через діяльність людини. У нашому ж випадку базові поля екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій реалізуються через діяльність кожного окремого віруючого, а комплементарні поля цих орієнтацій – через загальноконфесійне ставлення до світу. Такий підхід дозволяє уникнути двох згадуваних небезпек: антропологічного натуралізму і абстрактного історизму.

Однак ці проблеми є можливістю ширше розглянути у площинах функціонального та генетично-прогностичного аналізів у підрозділах 3-го розділу. А в наступному підрозділі доцільно дослідити предмет нашої уваги в площині його компонентно-структурного аналізу, зосередившись на типології екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих основних пізньопротестантських конфесій.

2.2. Типологічні особливості екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих основних пізньопротестантських конфесій

Сьогодні у зв'язку із загостренням глобальних проблем, як ніколи раніше, з'являється необхідність об'єднання зусиль людства для їх розв'язання. Сфера релігії в цій ситуації нерідко виступає одним із чинників, які дезінтегрують ці зусилля на шляху об'єднання. Зважаючи на це, нині на представників усіх релігійних конфесій покладається надія на примирення. Проте, очевидно, на думку вітчизняного вченого-релігієзнавця П. Павленка, «ніякого примирення всіх конфесій в якомусь єдиному (об'єднаному) християнстві так і не відбудеться (як його не сталося за ось вже дві тисячі років)» [157, с. 57].

Однак, екуменічний рух, який спочатку виник у протестантському середовищі, а з часом зачепив і православні та інші церкви, набирає сьогодні особливої актуальності. На думку, Ю. Надзельської, діалог у межах екуменічного спілкування міг би стосуватися спільної місіонерської, просвітницької діяльності, економічних, політичних, екологічних проблем, спільного вивчення і перекладу Біблії, захисту прав і свобод людини, спільних

молитов і богослужінь. Як стверджує дослідниця, це можливо завдяки тому що «сучасні християнські церкви, особливо протестантські, у своєму віровченні великого значення, поруч із вертикальним виміром (людина – Бог), надають ще й горизонтальному (людина-людина)» [146, с. 78].

Поряд із цією позицією професор П. Павленко стверджує, що ідея єдності сучасного християнства мусить розумітися не як єдність доктринальна між різними гілками християнства, а як єдність, що ґрунтується на співпраці між конфесіями [157, с. 59]. Отже, приступаючи до аналізу типологічних особливостей екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих основних пізньопротестантських конфесій, ми спробуємо поряд із розкриттям їхньої сутності прослідкувати можливості для згаданого об'єднання і визначити ті моменти, які заважають йому.

Євангельські християни-баптисти. Найбільше пізньопротестантських громад в Україні належить до євангельсько-баптиського братства. Його можна вважати одним із прикладів об'єднання окремих протестантських течій. Євангельське християнство, на відміну від баптизму, виникло саме в Росії у другій половині XIX ст. за безпосередньою участю та ініціативою аристократичних кіл Петербурга, стурбованих зростанням бездуховності в середовищі російської інтелігенції. А перші баптистські громади з'явилися в 1612 році в Англії і лише в 70-х роках XIX ст. – в Україні [125, с. 238]. До 1917 року ці дві течії об'єднали свою діяльність, а з 1944 року діяли в колишньому СРСР як єдина церква. Головною причиною такого об'єднання стало те, що у віросповідному плані євангельські християни дотримувалися засад загального баптизму. Основні ж відмінності стосувалися церковної організації та культу. Подібні відміни, як виявилось, не є визначальною перепоною для об'єднання. Фундаментальною основою його стає віровчення, на основі якого в основному й формуються екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих.

Догматика баптизму ґрунтується на таких віросповідних принципах: одна віра, одна Біблія, загальне священство віруючих; Святе Письмо – єдине правило

й керівництво у всіх питаннях віри й життя; проповідь Євангелія і свідчення про Христа – головне завдання і основне покликання Церкви; Церква Божа повинна складатися виключно із відроджених людей; Хрещення і Вечера Господня належать виключно відродженим людям; самостійність і незалежність кожної окремої помісної церкви; рівноправ'я всіх членів помісних Церков; відокремлення Церкви від держави [155, с. 102-128]. Для характеристики екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих цієї конфесії доцільно визначити критерії класифікації їх екзистенційної складової.

Головним критерієм тут виступає діяльність, яка дозволяє в межах екзистенційного поля виокремити такі екзистенціали людського буття, як: матеріальні й духовні, індивідуальні і соціальні, соціально-конструктивні й такі, що не сприяють самореалізації особистістю своїх сутнісних сил. На основі допоміжного критерію – культури, виділяються горизонтальна і вертикальна структури. Горизонтальна сконцентровує етнічні та національні екзистенціали, вертикальна – екзистенціали, що об'єктивують особистість в різноманітних сферах життєдіяльності – матеріальній, соціальній, духовній.

А тепер розглянемо, як ці екзистенціали в якості духовно-практичної основи поєднуються із смісложиттєвими орієнтаціями. У вже згаданій системі координат людських вимірів М. Колесова за вертикаллю ці виміри розподіляються на такі рівні: індивід, особистість, індивідуальність. Для індивіда значущим є його тіло, здоров'я. Відповідно до віровчення і Біблії «людина була створена Богом за образом і подобою Його» [41, с. 11]. Але людина порушила волю Бога і впала у гріх. Через гріхопадіння Адама все людство успадкувало гріх і смерть. Тіло стало грішним, підвладним стражданню, хворобам, голоду, холоду, утомі. Буденне буття такої людини супроводжується екзистенціалами, визначеними на основі критерію діяльності. Це, насамперед, матеріальні та індивідуальні екзистенціали. На основі критерію культури – екзистенціали, що в основному об'єктивують людину в матеріальній сфері. Поєднуючись із відповідними їм смісложиттєвими орієнтаціями, вони спрямовують людину на пошуки шляхів виживання у суперечливому та

нестабільному світі. Важливим тут, згідно Є. Борисова, є особистісно-ідентифікаційні екзистенціали власності (ціннісно-ментальний рівень власності та її потенціалу, інтенційність власності, рівень впливу власності на індивіда, ступінь реалізації внутрішньої власницької свободи індивідом) [19]. Відповідно до В. Іноземцева певну роль тут гратиме екзистенціал подолання життєвих труднощів та перешкод. Взаємопотенціюючи один одного у системі взаємозв'язків у долі історичного українця-селянина, вони формували важливий аспект екзистенціального поля з відповідними смисложиттєвими орієнтаціями: забезпечення матеріальних умов для власного виживання та виживання родини, відповідального ставлення не лише до збереження, а й примноження матеріальної власності.

У середовищі ж віруючих євангельських християн-баптистів ці екзистенціали, поєднуючись із екзистенціалами, які об'єктивують особистість у духовній сфері, сприяють формуванню такої екзистенційно-смисложиттєвої орієнтації, як налаштованість на довічне матеріальне служіння церкві. Вихідною основою тут слугують відповідні тексти Святого Письма: «У перший день тижня кожний із вас хай відкладає у себе і зберігає, скільки дозволить йому власність, щоб не робити зборів, коли я прийду» (1 Кор. 16:2); «І всяка десятина на землі із сім'я землі та з плодів дерева належить Господу; це святиня Господня» (Лев. 27:30).

Людина, згідно з віровченням євангельських християн-баптистів, отримує від церкви «Божу професію в житті», щоб служити через неї Господу. У настановах для віруючих конфесії рекомендується не тільки духовно, а й матеріально підтримувати знедолених: «наш світ повний одиноких людей, які чекають підтримки і теплого ставлення» [41, с. 40]. Для формування найважливіших екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючого як носія духовного начала, важлива система його визначальних екзистенціалів, які мають здатність взаємопроникати та розкривати зміст один одного.

Якщо зважати, що у структурі особи основна увага належить майбутньому, то важливими у зв'язку із цим стають екзистенціали: «вибір»,

«проект», «план», «надія». Як приклад взаємопроникнення екзистенціалів, поряд із «вибором» необхідно поставити екзистенціал «свобода», яка ґрунтується на можливості вибору. Свобода, на думку Ж.-П. Сартра та А. Камю – це бунт проти емпіричного буття. Це – ніщо. Як вважають Г. Марсель та К. Ясперс вона досягається у Богові. У віровченні євангельських християн-баптистів ці екзистенціали пов'язані з низкою настанов: «Бог створив людину із вільною волею, так що вона сама може зробити вибір між добром і злом»; «Виберіть собі нині, кому служити... а я і дім мій будемо служити Господу» (І. нав. 24:15); «Від людини залежить прийняти вірою пропонуване спасіння і життя вічне чи відкинути»; «Всякий, віруючий у Нього, отримає прощення гріхів іменем Його» (Діян. 10:43) [41, с. 12–13]. Екзистенціали «вибір» та «свобода» потенціюють формування тих найважливіших екзистенційно-смыслжиттєвих орієнтацій віруючих, які пов'язуються з обрядами водного хрещення та Вечерею Господнею або Причастям (Переломленням Хліба).

Водне хрещення, згідно з віровченням, означає: «прилюдне сповідання Христа, як особистого Спасителя»; «... заяву віруючого про свою тотожність із ним»; «ствердження віруючого, що він помер для гріха і суєтного життя і воскрес із Христом для життя нового, чистого, святого, благочестивого і благоугодного Богу» (Рим. 6.1-13; Кол. 2,11-12) [155, с. 113]. Отже, хрещення є «прилюдним сповіданням Господа Ісуса Христа як особистого Спасителя і урочистий акт добровільного віддання себе служінню Богу» [155, с. 114]. Таке служіння на базі екзистенціалів «надія», «віра», «любов», «проект», «налаштованість», «страх», «турбота», «відкритість», «ідеал», «рішучість», «вина», «тривога», «духовність» потребує формування цілої низки екзистенційно-смыслжиттєвих орієнтацій.

Найголовніші з них:

– спрямованість до спасіння в Христі Ісусі («Вірою в Мене отримали прощення гріхів», – Діян. 26:18);

- налаштованість на добрі справи («Віра – якщо не має справ, мертва сама собою» – Як. 2:17);
- готовність після хрещення до повної зміни життя, ненависть до гріха, любов до Господа і Церкви, бажання спілкування з Ним, устремління до уподоблення Христу і виконання волі Божої («Діти мої, для котрих я знову в муках народження, доки не відобразиться у вас Христос !», – Гал. 4:19);
- спрямованість до постійного освячення впродовж усього життя («Святий хай освячується ще», – От. 22:11). Розуміння його як відділення від гріха, посвячення Богу і перетворення в образ Ісуса Христа. («Споглядаючи славу Господню, перетворюємося в той же образ від слави в славу Господнім Духом» – 2 Кор. 3:18; «А Христос за всіх помер, щоб живі вже не для себе жили, а для того, хто помер за них і воскрес» – 2 Кор. 5:5; Рим. 6:19; 8:12-13);
- виховання бажання до постійного вникнення в себе та до вивчення Святого Письма. («Вникай у себе і в учення, займайся цим постійно; бо, так поступаючи, і себе спасеш і тих, хто слухає тебе» – 1 Тим. 4:16; Ін. 5:39; 15:3; Як. 1:21-22; 2 Тим.3:15-16.);
- налаштованість на безпосереднє спілкування з Богом через молитву, вважаючи її не лише засобом відкриття власних прагнень, а й засобом піклування про всіх інших людей. («Ми повинні молитися не тільки за себе, але і за всіх людей: за церкви, за служителів, за успіхи поширення Євангелія, за всіх святих, за рідних, за тих, хто страждає, за хворих, за наших друзів і недругів») [41, с. 18].

Безумовно, визначальні за своєю духовною глибиною екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих пов'язані з таким екзистенціалом людського життя як «любов». На основі його система згаданих орієнтацій набирає характеру завершеності, цілісності та повноти. Така любов до Бога в образі Ісуса Христа здатна не тільки звільнити від страху осудження за гріх, а й дарувати вічне життя. Найвищим виявом її є відчуття «занурення ... в тіло Христа». Адже всі, «хто увірував у Христа і народжені зверху хрещені (занурені) Духом Святим в тіло Христа, і є членами Церкви Христової», яка «після періоду благодаті... буде

здійнята з землі назустріч Богу, щоб там розділити з Ним вічну славу»[41, с. 20]. Якраз із устремлінням до спасіння і цієї «вічної слави» посередньо чи безпосередньо пов'язуються всі інші екзистенційно-смісложиттєві орієнтації євангельських християн-баптистів у єдину цілісну систему. Любов у колі віруючих не абстрактна – вона покликана наповнюватися конкретикою в конкретних обставинах. Одновірці повинні «жити між собою у мирі та взаємній любові», одружуватися «для спільного проходження життєвого шляху в любові та злагоді, доки смерть не розлучить їх» [41, с. 25-26].

З екзистенціалом «турбота» пов'язані смісложиттєві орієнтації, які стосуються ставлення до держави. З одного боку, євангельські християни-баптисти орієнтуються на відділення церкви від держави, а, з другого боку, стверджують, що «... християнин повинен бути зразковим громадянином своєї Вітчизни, він покликаний підкорятися владі» [41, с. 28].

Отже, у системі екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих згаданої конфесії лежить основних 4 напрямів, які в основах віровчення та практики християнського життя визначенні таким чином:

«Церква дає мені:

- Божу ціль для життя (місію).
- Божий народ для життя (членство).
- Божі принципи, за якими жити (освячення).
- Божу професію в житті (служіння)» [41, с. 40].

Як бачимо, певним чином ці напрями охоплюють усі аспекти життя представника церкви євангельських християн-баптистів і здатні надати цьому життю характеру цілеспрямованості та відповідної духовної повноти. Вони й означають, згідно з М. Вебером, ідеальний тип базового поля екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій християн-баптистів. Характер його визначений культурно-історичними чинниками, структурою духовних феноменів представників цієї конфесії, особливостями ментальності її членів, способом їхнього життя. Комплементарні ж матриці способів буття, що визначаються конкретними особливостями буття кожного віруючого, продукуватимуть

комплементарні поля екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій на основі ідеального типу базового, яке значним чином вибудовувалося на основі основних принципів протестантської неортодоксії, розроблених К. Бартом. Взаємозв'язок між цими полями полягає в тому, що базове поле реалізується через комплементарні поля, а ті, у свою чергу, формуються з орієнтацією на базове, потрапляючи під владу цілого «комплексу смислів», які воно йому диктує.

Християни віри євангельської (п'ятидесятники). Вони є другою за чисельністю церквою протестантського напрямку в Україні. На початку цього століття вона об'єднувала 1523 релігійні організації (євангельські християни-баптисти – 2807) [98, с. 707.]. Однак на своїй звітній конференції Церква християн віри євангельської України, підбиваючи підсумки діяльності за минулий рік, засвідчила, що на початок 2009 р. у її складі було 1327 офіційно зареєстрованих церков, 183 готувалися до реєстрації. Разом у цих церквах нараховувалося 103896 членів, яким належало 1078 домів молитви. У стадії будівництва було 135 [181, с. 17]. «П'ятидесятництво» (від грецьк. pentekostos – п'ятидесятий та старозавітного свята п'ятидесятниці, у новозавітному варіанті – Зелені свята, або Трійця) виникло на ґрунті баптизму в США на рубежі XIX-XX ст. Сьогодні це є найтипівіший харизматичний напрям у християнстві, який динамічно розвивається.

Віровчення цього напрямку засновується на біблійській оповіді про зішестя на апостолів-учнів Ісуса Христа Святого Духа (Діян. 2:1-4). Свідченням хрещення Святим Духом представники цієї конфесії визнають глосолалію (від грецьк. glossa – незрозуміле слово lalien – говорити). Така можливість безпосереднього спілкування з Богом за допомогою Святого Духа приваблює все нових і нових віруючих. Вони вважають, що у їхньому колі є особливі люди, котрі отримали від Духа дар тлумачення мов і здатні пояснити зміст розмови віруючого з Богом. Такий дар у колі віруючих означає не лише очікуване спілкування з Богом а й проникнення до його таємниць та мудрості. Внаслідок хрещення віруючий «перестає бути часткою цього світу... він

належить Богові і є Божою людиною» [78, с. 436], зважаючи ж на це «природня людина стає досконалою во Христі» [176, с. 6].

У п'ятидесятництві, завдяки суб'єктивним підходам до віровчення сформувалося кілька течій. До найпоширеніших в Україні належать християни віри євангельської, які в основному проживають у Західній Україні та християни євангельської віри, які мешкають у Східній Україні. Відмінності між ними незначні. Серед невеликих громад сектантського типу відомі євангельські християни в дусі апостольському, п'ятидесятники-суботники, п'ятидесятники-сіоністи та інші. Однак основи їхніх віровчень дозволяють відшукати спільні риси в їх екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаціях.

На відміну від інших протестантських церков п'ятидесятники не мають свого світового центру. У цьому, на думку В. Любашенко, є повна слабкість і водночас сила цього напрямку. Оскільки «відсутність єдиного структурного канону дає змогу течії зберігати внутрішню динамічність, виявляти оперативність і нестандартність у пропагандистській та місіонерській практиці, вміло пристосовувати її до місцевих умов» [125, с. 268].

У богословській практиці відомо, що п'ятидесятників прийнято поділяти на дві категорії: 1) класичне п'ятидесятництво (старе); 2) харизматичні церкви (неоп'ятидесятництво – до 1973 року, «харизматичне відродження» – після 1980 року) [218, с. 950]. Ми будемо досліджувати екзистенційно-смісложиттєві орієнтації представників харизматичного напрямку, оскільки це має свою відому історико-географічну обумовленість.

Центральна ідея віровчення п'ятидесятників – ідея спасіння просвітлюється в есхатологічній концепції цього напрямку, яка викладена в розділі «Ми очікуємо» «Основ віровчення», який охоплює чотири основні складові як: 1) другий прихід Ісуса Христа та перше воскресіння мертвих; 2) тисячолітнє Царство; 3) друге (загальне) воскресіння мертвих та Божий суд; 4) нове небо та нову землю. Другий прихід безпосередньо пов'язуватиметься з воскресінням мертвих, зміною фізичної природи померлих та живих віруючих, урочистою зустріччю церкви з Господом та її підхопленням [154, с. 28].

Ідея спасіння як системотвірний чинник життєорганізації християн віри Євангельської нерідко пов'язується із певним «знаком» у ході безпосереднього спілкування з Богом. У ході бесід із представниками цієї конфесії ми зустріли й віруючих, які підтвердили таке спілкування у стані сну. Подібне спілкування описується, наприклад, у конфесійному виданні «Благовісник», у статті «Довга дорога до зцілення». Диякон церкви ХВС м. Берегова Закарпатської обл. Іван Федорович Фенич згадує, як після автомобільної аварії, після якої він залишився неушкодженим, уже в санаторії йому приснився дивний сон: «... ніби я сиджу на піску в пустелі і думаю: «Що ж буде зі мною посеред цього піску?» І в ту ж мить якась сила почала піднімати мене вгору. Піднявши голову, я побачив над собою небо, яке переливалося різними барвами. У небі був отвір, у який несло моє тіло. Коли вже майже наблизився до того отвору, то закричав: «Я не готовий!». З того отвору почув ніжний-ніжний голос, який ніби звучав у моєму серці: «То йди і приготуйся!» Після цих слів я став опускатися вниз і знову опинився в пустелі серед піску. Коли ж прокинувся, всередині мене звучали ці слова: «Йди і приготуйся!» [227, с. 32-33].

В інших це була зустріч з Ісусом Христом, який, зрозумівши неготовність людини до зустрічі з Богом, за руку зводив із неба. Але спільним було те, що всіх Божа сила доброзичливо повертала назад на землю для подальшого служіння. Як правило, після такої події по-іншому сприймалися буденні клопоти буденного буття з його гальмуванням актуалізації неповторно-особистісного начала, невизначеністю власного життєвого шляху та небажанням вибору, заспокоєністю, згідно з М. Гайдеггером у «невласному бутті». Поступово відбувався вихід людини в інший буттєвий простір – спочатку в простір граничного буття, пізніше – у метаграничне. У граничному бутті, незважаючи на необхідність відтворення буденних ситуацій, зникала сама буденність, тимчасовість та ситуативність граничності. У метаграничному відбувався вихід із незавершеності граничного буття та усвідомленої екзистенційної відокремленості. У колі єдиновірців долався замкнений характер буття. На основі акцентуації екзистенціалів «вибору», «любові»,

«ідеалу», «укоріненості», «свободи», «турботи», «волі до істини», «смислу», «істинності» відбувалася, згідно з Н. Хамітовим, екзистенційна катарсизація буття віруючого через його «глибинне очищення й олюднення, роз-речевлення і де-об'єктивацію» [242, с. 259]. У «ланцюжках» екзистенціалів, у яких вони пояснюють один одного, особлива роль належить екзистенціалу «вибір». Адже кожний віруючий добровільно обирає шлях свого спасіння.

Згідно з віровченням право вибору для людини подарував сам Бог. Особливо яскраво пояснюють це християни віри євангельської на прикладі ізраїльського народу, якому було дано право вибору царя, незважаючи на те, що царем його був Сам Бог, оскільки називав цей народ «своїм». У результаті вибору євреями свого царя Бог виявився на другому плані. Через такий вибір ізраїльський народ постраждав. Таким чином, як вважають п'ятидесятники, свобода і право вибору прокладають на людину відповідальність за нього. Але людина повинна пам'ятати, що «в Бога є Свої плани щодо нашої долі – тому він дає людям Свої закони, правила та заборони» [28, с. 19]. Як відповідь на запитання віруючого, що можна, а що не можна йому на молитовних зібраннях, наводять слова апостола Павла: «Усе мені можна, та не все на пожиток. Усе мені можна, але мною ніщо володіти не повинно» (1Кор. 6:12).

Таким чином, на шляху до спасіння на основі свободи вибору в християн віри євангельської формуються екзистенційно-смислоритетні орієнтації, спрямовані на найповніше узгодження свого життя з основоположеннями конфесійного віровчення. У цих орієнтаціях, не шукаючи причинно-наслідкових зв'язків, розставляють акценти екзистенціали «свобода», «вибір», «любов», «воля до істини».

Надалі розглянемо екзистенційно-смислоритетні орієнтації християн віри євангельської в уже згаданій системі координат людських вимірів М. Колесова. У ній, як відомо, за вертикаллю нижнім рівнем є рівень індивіда. Кожний віруючий індивід, якого, як і всіх інших, турбує голод, холод, різні побутові проблеми. Але це буденне і не першорядне, якщо людина готова до усвідомленого страждання, яке, на думку відомого в XIX ст. американського

проповідника Генрі Уорд Бічера, стає «інструментом», з допомогою якого Бог намагається надати нам «досконалішої форми». У зв'язку з цим у колі християн віри євангельської розрізняють так званих «християн до...» (тобто до певного моменту, коли порушується їхній комфорт) і християн біблійного вчення, які асоціюються з постаттю апостола Павла, життя якого було «...провокацією у пошуку Того, ради Кого він жив», зносячи всі незгоди та перебуваючи у постійній небезпеці». Усе життя апостола Павла, кожний його вчинок, слово і навіть думка «провокували навколишніх щось зробити, щоб знайти живого Бога» [4, с. 37]. Таким чином, на рівні особистості та індивідуальності важливу роль відіграє екзистенціал «воля до істини».

Поєднуючись із такими екзистенціалами, як «турбота», «надія», «віра», «тривога», «рішучість», в «екзистенціальний ланцюжок», він акцентує спрямованість християнина віри євангельської на пошук Бога не лише в складних життєвих ситуаціях, а й у, на перший погляд, дрібних, побутових. Ці ситуації пов'язуються із життєвими клопотами, які, на думку представників цієї конфесії, здатні відбирати у християн радість – одного з головних компонентів Царства Божого, яке повинно бути всередині кожного, бо «Боже Царство всередині вас!» (Лк. 17:21). Воно відрізняється від того «царства», яке уявляє мирська людина, бо «Царство Боже не пожива й питво, але праведність, і мир, і радість у Дусі Святій» (Рим. 14:17). Отже, у своїх екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаціях християнин віри євангельської покликаний спрямовуватися на збереження цієї радості як обов'язкового атрибуту Царства Божого.

У проповідях на молитовних зборах часто говориться, що в цей «останній час» звучить наказ Христа: «Уважайте на себе, щоб ваші серця не обтяжувалися ненажерством та пияцтвом, і життєвими клопотами, і щоб той день до вас не прийшов несподівано!» (Лк. 21:34). Однак «... чомусь саме на життєві клопоти, – пише з цього приводу Г. Андросов, – проповідники найменше звертають увагу, а саме вони, ці клопоти, приносять найдошкульнішу біду в життя християн. Як не згадати з приводу цього уривок з Євангелія: «Отож, не журіться, кажучи: «Що ми будемо їсти, чи: Що будемо пити, або: У що ми

зодягнемось? Бо ж усього того погани шукають; але ж знає Отець наш Небесний, що всього того вам потрібно. Шукайте ж найперше Царства Божого й правди Його, а все це вам додається!» (Мт. 6:34). Ці турботи мають своє логічне виправдання (швидше, з боку огляду світу цього), але якщо вони забирають від нас радість від Духа Святого, то треба бити тривогу [8, с. 17]. Така радість, згідно з віровченням християн віри євангельської, пов'язується з майбутнім періодом тисячоліття. Згідно з п'ятидесятницьким хіліазмом на землі настане «праведність і мир». Праведність стане можливою завдяки тому, що після знищення армії Антихриста в Армагедонській битві люди житимуть за вимогами Нагірної проповіді [113, с. 115; 139, с. 248]. Тисячолітнє царство здатне компенсувати «земну втраченість». Спасених чекає достатня кількість продуктів харчування, відсутність горя, міцне здоров'я та довголіття. Столітні люди виглядатимуть як юні, адже тривалість життя зросте на багато сотень років. З природи буде знято прокляття і вона стане відображенням порядку, краси та досконалості. Зацвітуть пустелі [171; 172; 163, с. 257-263]. У Царстві запанують праведність, мир і благословіння, оскільки, відповідно до п'ятидесятницької есхатології, Дух Святий буде виконувати роботу відновлення, даючи енергію і силу всьому живому.

У ході усвідомлення цієї картини формується «ланцюжок» екзистенціалів, які, за системою координат людських вимірів М. Колесова, супроводжують «діалог» людських вимірів за горизонталлю згідно лінії відносин «я – я». У цьому «ланцюжку», пояснюючи один одного, знаходяться екзистенціали «надія», «проект», «план», «ідеал», «турбота», «вибір», «воля до порозуміння», «самовизначення», «дух», «вина», «рішучість», «тривога», «сумнів», «сумління». Як духовно-практичні феномени, що характеризують емоційно-психічне переживання особистості, вони сприяють створенню ситуацій уже згаданої «провокації пошуку» – пошуку власної відповідності вимогам «вибраних» для Тисячолітнього Царства. Віруючий намагається постійно співвідносити себе з ідеалом – еталонним образом людини, готової до спасіння. У системі впливу на характер його життєорганізації двох каузальних

чинників людського буття – причинної та телеологічної детермінації – визначальна перевага надається останній. Це значить, що особистість більше живе майбутнім, ніж теперішнім і минулим.

Так із 30 опитаних нами представників цієї конфесії 27 заявили, що майбутнє турбує їх більше ніж теперішнє і минуле. Причому 21 із них розповіли, що вони живуть «начебто у відкритих дверях», чи «на межі». Це дає нам можливість стверджувати, що у нашому випадку сукупність наведених у «ланцюжку» екзистенціалів інтегрує такий екзистенціал як «перебування буття на межі» [166]. Якщо «ланцюжок» взаємозв'язаних екзистенціалів розглядати в якості системного утворення, то інтегруючий екзистенціал ми схильні вважати емерджентною властивістю цього утворення. Як духовно-практичний феномен, який «задіяний» у формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій, він акцентуватиме напругу і тривогу за власну відповідність вимогам спасіння. Таким чином, однією із найважливіших екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників як цієї, так й інших пізньопротестантських конфесій буде орієнтація на постійний пошук такої відповідності.

Полілог відносин людського «я» за напрямками «я – ти» та «я – ми», як відомо, стає цариною формування почуттів любові, дружби, ненависті, виховання національної свідомості, почуттів гуртової солідарності, соціальної справедливості. У колі протестантської конфесії ці почуття тісно пов'язуються не лише з вірою, а й з «добрими ділами». Ось як про це пише конфесійне видання ХВС «Благовісник»: «У другому розділі свого послання апостол Яків говорить про віру і діла. На перший погляд може здатися, що автор проповідує вчення, згідно з яким віра (а відповідно і спасіння) досягається добрими ділами. Але це не так. Головна думка його роздумів сконцентрована у простій фразі: «Віра без діл мертва!» Іншими словами: невидима віра завжди виявляє себе у видимих добрих ділах, або, як про це говорить інший апостол, Павло, «у плодах». Саме через поведінку людини, її хороші побожні вчинки можна довідатися, чи є в неї віра» [27, с. 18].

У зв'язку з цим устремління до творення «добрих діл» є однією з важливих екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих цієї конфесії. Згідно з одним із авторів конфесійного видання «Благовісник» – К. Джурко, ці «діла» стосуються: праці в притулках та дитячих будинках; створення християнських дитячих будинків для дітей-сиріт; усиновлення дітей-сиріт; навчання професійним та життєвим навичкам молодих осіб; надання мікрокредитів для започаткування бізнесу; безкоштовної юридичної допомоги соціально незахищеним верствам населення; допомоги сім'ям у кризових ситуаціях; реабілітації алко– та нарконезалежних; консультування та духовного наставництва; профілактичних освітніх лекцій у школах та університетах про шкodu наркотиків і алкоголю [65, с. 48-49].

Важливою у згаданому полілозі «я – ти» і «я – ми» є проблема патріотизму, оскільки без гармонізації релігійних і національних чинників суспільного життя України важко реалізувати багато назрілих державотворчих завдань. У той час, коли в європейських країнах позитивний досвід такого поєднання успішно напрацьовується, в Україні він лише починає нагромаджуватися. Релігійні та національні чинники сплітаються у нові незвичні комбінації, що, з одного боку, засвідчує їхню незрілість, а, з другого, потенційну невичерпаність. Усі спроби гармонізувати ці чинники, налагодити співпрацю держави і церкви поки що не привели до цілковитого зняття внутрішнього антиномізму релігійного та національного. У той же час на прикладі німецької Реформації протестантизм успішно довів, що він здатний до творчого синтезу з національним рухом. Зрозуміло, що аналогія між протестантизмом у Німеччині та в Україні не зовсім коректна, оскільки український євангельський протестантизм формувався в умовах відсутності національної держави і не був безпосередньо пов'язаний із національним рухом. Зважаючи на це, поєднання сьогодні локальних і глобальних, національних та загальнолюдських вимірів існування не лише окремих конфесій, а й церкви взагалі залишається актуальним питанням не лише стосовно неї, а й усієї Української держави.

Ідея спасіння як системотвірний чинник базового поля екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій п'ятидесятників пов'язується з 3-ма важливими аспектами: 1) готовністю до зустрічі з Ісусом Христом через «народження згори», від Духа Святого; 2) прискоренням приходу шляхом проповідування благої вістки; 3) не пасивного очікування другого приходу, а трудіння [67, с. 205]. Як бачимо, центральною категорією п'ятидесятницької есхатології є поняття «Святий Дух», який виступає в якості енергетичного інструмента творення. Він є Особою, яка бере участь у творенні і виконує функцію провідника життя та відновлення всього живого. Зважаючи на це, проблема воскресіння та встановлення нових неба і землі наприкінці часів знімається [221, с. 251]. У п'ятидесятництві такі визначальні екзистенціали, як «вибір», «проект», «план», «надія», які в структурі особистості спрямовуються на майбутнє, у свою чергу пов'язуються із визначальними категоріями п'ятидесятницької есхатології, такими як: «Святий Дух», «Дари Святого Духа», «Плоди Святого Духа», «Духовне Хрещення».

Останні виконують роль методологічних принципів, які розкривають сутність категорії «майбутнє» [248, с. 73-76]. У зв'язку з цим доречно зауважити, що на доктрині Святого Духа вибудовується вся п'ятидесятницька сотеріологія як есхатологічне передбачення, адже згідно з Ів. 4:14, Дух Святий є «джерелом води, що тече у життя» [133, с. 134]. Прагнення віруючого до отримання Дарів Святого Духа та Його Плодів формує особливий тип екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій, пов'язаних із «ною мовою» (glossais), яка стає свідченням навернення та освячення посередництвом хрещення Святим Духом, що дає можливість віруючому стати обраним для спасіння [200, с. 240-241]. Певний вплив на формування цих орієнтацій має й негативний бік доктрини Святого Духа – «Вогонь Святого Духа», який, відповідно до концепції Г. Сіна асоціюється із гнівом, покаранням, судом, пеклом, геєною вогненною, озером вогненим.

Такі образні картини п'ятидесятники вбачають у пророкуванні Івана Хрестителя, який передбачав, що месія «буде хрестити Духом Святим і вогнем»

(Мт. 3:1). Зважаючи на це, представники згаданої конфесії прагнуть прийняття Святого Духа, як навернення, народження згори, «входження у Царство Боже» (Ів. 3:5), вважаючи це суттєвою часткою спасіння. [225, с. 110]. Суттєва екзистенційна складова згаданих орієнтацій пов'язана з екзистенціалами «страх» і «жах», які зв'язані з розумінням п'ятидесятниками межового стану, зокрема другої і кінцевої смерті, яка означає вічне відділення від Бога як покарання [139, с. 265-268]. Такою ж складовою виступає екзистенціал «надія», який стосується очікування воскресіння мертвих із приходом Христа та отримання ними, як і живими праведниками, нетлінних та безсмертних тіл, які будуть підхоплені на небо. Це важливо в духовному розумінні, адже йдеться про заміну тілесної плоті на «духовне», «справжнє тіло» [139, с. 228-229]. Зрозуміло, що базове поле екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій п'ятидесятників, утілюючись у відповідні комплементарні поля, збагачується певними аспектами залежно від життєвого досвіду того чи іншого віруючого та структури його особистості.

Свідки Єгови. Ця церква протестантського напрямку серед його релігійних організацій знаходиться на третьому місці за кількістю своїх членів в Україні після Євангельських християн-баптистів та Християн віри євангельської (п'ятидесятників) [98, с. 707].

Міжнародне товариство Свідків Єгови утворилося з групи дослідників Святого Письма, відокремившись у самостійний релігійний рух з адвентизму в другій половині XIX ст. у США. Це відокремлення пов'язане з іменем пастора Чарльза Рассела – колишнього співредактора адвентистського часопису «Вісник ранку», який у своїй книзі «мета і спосіб приходу Христа», виданій після невдалого очікування у 1843-1844 рр. другого приходу Христа, доводив, що Христос у 1874 р. уже прийшов на землю в невидимий спосіб, щоб започаткувати своє тисячолітнє правління. Нова організація, яка з 1888 р. почала найменувати себе Товариством Вартової башти, у 1913р. змінила назву на Міжнародне товариство дослідників Біблії, а з 1932 року почала називатися Свідками Єгови. Періодом активного зростання прихильників цієї конфесії

стали 1941-1945 рр., оскільки апокаліптичні сюжети Одкровення та пророків Даниїла і Єзекїїля у той час отримали можливість пристосування до актуальних подій світу. У роки радянської влади конфесія була репресована. Процес легалізації Свідків Єгови і їх вихід із підпілля розпочався після 1990 року.

Сьогодні ставлення до світської влади, демократичної держави, громадянських обов'язків у Свідків Єгови позитивне, хоч вони й продовжують не брати участь у голосуванні, партійних, громадських, профспілкових рухах та відмовляються від армійської служби [89, с. 414-415]. Єговізм або течія Свідків Єгови – наймолодша з пізньопротестантської течії. Її догматика багато в чому нагадує ранньопротестантську раціоналістичну традицію. Єговісти заперечують Трійцю. Бога-Отця сповідують як Бога-Єгову, який безпосередньо створив Христа, якому дана сила Єгови – Святий Дух для виконання рятівної місії Бога на землі.

Світ постає ареною боротьби божественних сил із сатанинськими. Свідки Єгови виступають на боці божественних, а всі інші – на боці сатанинських. Для того ж, щоб побудувати на грішній землі Царство Боже, необхідно весь світ знищити в Армагедоні – священній війні. У цьому єговісти виявляють спільність із адвентистами. Разом вони заперечують безсмертя душі. Після великого дня Єгови – Армагедону, стверджують одні й другі, воскреснуть усі ті, хто жив на землі. Послідовникам єговістського вчення буде дароване вічне життя, всі інші загинуть страшною смертю у вогні.

Прихильники цієї течії вірять, що епоха Армагедону вже розпочалась. У 1918 році відбулося духовне пришествя Ісуса Христа на землю. До 1935 р. він зібрав 144 тис. відданих воїнів, із яких зараз залишилося близько 9 тис. Сатана вже давно скинутий Єговою з неба на землю. Наступив період рішучої битви Христа з ним. Її поле – людські душі. Поки що сатана перемагає, але Армагедон покладе не тільки йому кінець, а й усьому «сатанинському» світові. Дату вирішальної битви знає тільки Єгова. Відданим йому віруючим залишається лише пильно приглядатися до ознак її наближення.

Формування низки смисложиттєвих орієнтацій єговістів пов'язане з екзистенціалами страху і жаху, які виявляються у граничних ситуаціях – кризових станах людини, що приводять до актуалізації особистісного начала, зокрема, загострення свідомості та переосмислення сенсу життя. Граничність у цьому випадку має ситуативний характер. Часто несподівано для себе завдяки «удару випадку» людина починає усвідомлювати кінечність власного існування, невідворотну загрозу власної екзистенції. Інстинкт самозбереження примушує займати активістську позицію у ставленні до світу.

Концентрація трагічності буденного буття поступово вводить у граничне буття – відбувається в екзистенційний простір, де особистість стає відкритою світові та одночасно самотньою стосовно нього. Страх переростає в жах. М. Гайдеггер пояснював його як граничний страх, котрий перестає бути страхом і стає чимось іншим – метафізичною тінню страху, трансцендентним, потойбічним страхом. Згідно з цим, у жаху «перед людиною спалахує руйнівна могутність Ніщо, і разом із тим у настрої жаху Ніщо відкривається як двері, що ведуть у зовсім інший стан Я» [242, с. 257]. Екзистенціали страху та жаху поєднуються з екзистенціалом самотності, що концентрує смисложиттєву проблематику в єдиному топосі – «точці» Я, яка оточена особистісними межами і отримує в якості умови свого прояву дистинціювання особистості – вільне (усамітнення) або невільне (ізоляція), закріплення та ствердження автономності її [45]. За цих умов відбувається прорив екзистенції як кінцевого існування в безкінечне.

Основи антиномії виштовхують свідомість у трансцендентне, що й сприяє сходженню від суперечності до «екзистенціальної істини». У цьому випадку зняття суперечності – не розв'язання її, а стрибок у новий план буття, яке означається як граничне. На відміну від граничної ситуації воно є результатом усвідомленого вибору людини, яка, на думку К. Ясперса, свідомо протиставляє себе світові та іншим людям. Таке протиставлення «іншим», «мирським» відбувається у колі Свідків Єгови. Страх продовжує залишатися як

«тінь», на фоні якої формується екзистенціал «надія», що пов'язується з ідеєю спасіння на «Новій землі», в раю, після Армагедону.

Рай як якісна характеристика теократичного царства пов'язується з необхідністю формування на базі екзистенціалів «жаху», «надії», «любви» таких смисложиттєвих орієнтацій, як очищення від мирського «бруд», звільнення від егоїзму, заздрощів. Стосовно цього у пункті 10-му віровчення єговістів йдеться про те, що у світі сформується товариство людей, серед яких не буде злочинності, егоїзму, заздрощів, – міжнародне братство, в якому всі приносять плоди духа Бога (Гал. 5:22-23) [199, с. 114]. Прообразом цього товариства Свідки Єгови вважають свої конфесійні об'єднання [212, с. 16-17]. Екзистенційно-смисложиттєві орієнтації віруючих за умови їх детального розгляду досить повно узгоджуються з підсвідомими чинниками буття повноцінної здорової особистості, визначеними на основі численних клінічних експериментів у відповідній концепції загально визнаного лідера американської екзистенціальної психології лікаря-психотерапевта Ролло Піз Мея [183].

Ці орієнтації стосовно згаданої концепції пов'язуються із подоланням відділеності від природи (Umwelt), нестачі значущих міжособистісних стосунків (Mitwelt), відчуженості від свого справжнього «Я». Адже рай, як Царство праведників, окрім усіх благ передбачає гармонію відносин як у природі, так і серед людей, що пов'язується зі згаданими Ролло Піз Меєм першими двома підсвідомими чинниками повноцінної здорової особистості [213, с. 6-7]. Останній підсвідомий чинник можна пов'язати зі спрямованістю віруючого до «п'яти реальних речей», які можливі для тих, хто переживе «кінець цієї системи». Їхня сутність полягає у 1) райському оточуючому середовищі, 2) повній безпеці, 3) привабливій роботі, 4) квітучому здоров'ї, 5) безкінечному житті [83, с. 232-235]. Зрозуміло, що за умови «привабливої роботи» в поєднанні з іншими «реальними речами» відчуження від свого справжнього «Я» перестає бути проблематичним. «Знімаються» й інші несприятливі підсвідомі чинники буття, як, наприклад, відчуття неминучості смерті, невротична тривога, нездорове розділення любові та волі. Завдяки

віровченню появляються «балки перекриття» в конструкції тієї внутрішньої будови віруючого, у якій відбувається життя його душі і в межах якої появляється екзистенціальна та сутнісна свобода.

Однак згадані «п'ять реальних речей» немислимі без об'єднувального центру. Таку об'єднувальну роль із відповідними практичними основами відіграє екзистенціал «любові», який пов'язується з найглибшими відчуттями повноти буття і переживання цілісності. Будучи позбавленим причинно-наслідкових зв'язків, він акцентує увагу та внутрішньоінтенційну спрямованість віруючого на знаннях про «щасливого Бога, ім'я якого Єгова (1 Тимофія, 1:11), адже «Єгова – наш творець, і він обдарував нас здатністю відчувати щастя. Бог знає, що може зробити нас по-справжньому щасливими» [31, с. 4]. Зважаючи на це, підкреслюється, що устремління до збагачення своїх знань про «щасливого Бога» – Єгову, любов до нього – це вагоміший порівняно з іншими чинник людського щастя.

Як відомо з екзистенціальної аналітики, екзистенціали за своєю природою взаємопроникні та мають здатність розкривати зміст один одного. За таких умов екзистенціал «любов», входячи до складу головних у системі ієрархії екзистенціалів, поєднується з такими з них, як «відкритість», «турбота», «буття-разом», «воля до істини», «смысл», «ідеал», «дух», «надія», «рішучість». У характері екзистенційно-смыслжиттєвих орієнтацій це виявляється в устремліннях до відмови від буденного буття, у турботі про спасіння і пізнання «щасливого Бога» Єгови до його істинної сутності, у відкритості своєї душі до нього аж до межі спів-буття, у надії про спасіння і рішучості здобути його.

Навколо таких орієнтацій особистість віруючого формується як цілісна система, згідно якої, за висловом відомого філософа М. Бердяєва, людина не є здрібнюючою частиною світу, а особистістю, в якій «цілісна загадка і розгадка світу» [141, с. 56]. А «послаблення духовності» в ній «втрата центру веде до розпаду на шматки» [141, с. 49]. Згадані «цілісність» і «центр» духовної сфери особистості забезпечують ту «внутрішню мобілізацію», згідно якої, пише

Г. Марсель, «я займаю позицію до власного життя. Я начебто вислизаю із неї. Визволившись, я виношу з собою все, чим я є і чим життя моє, можливо, й не було» [215, с. 233]. За умови завершального формування «внутрішнього психологічного дому», у якому всі елементи взаємозв'язані та взаємопригнані таким чином, що дарують людині відчуття цілісності та завершеності, віруючий входить у метаграницне буття. Центром у ньому стає образ ідеалізованого «Бога Щастя». Тоді особливого значення набувають слова псалма: «Господь – то мій Пастир... він душу мою відживляє, провадить мене ради Ймення Свого по стежках справедливості. Коли я піду хоча б навіть долиною смертної темряви, то не буду боятися злого, бо Ти при мені» (Псалом 23:1-4) [175, с. 10].

На основі екзистенціалів «любові» та екзистенціалу «вибір», що засвідчує свободу, яка, на думку Г. Марселя та К. Ясперса, досягається у Богові, формується духовна людина. Згідно з віровченням Свідків Єгови вона повинна дотримуватися наступного: «мати любов до Божого Слова, виявляти плід духу, регулярно й щиро молитися до Бога, проповідувати добру новину про Царство» [30, с. 7]. Орієнтовним ідеалом для такої людини і досконалим прикладом має бути Ісус Христос, оскільки апостол Петро стосовно цього писав: «Христос постраждав за вас, залишивши приклад, щоб ви точно йшли його слідами» (1 Петра 2:21). Серед багатьох його рис для наслідування віруючими пропонуються наступні: урівноваженість, доступність, співчутливість, проникливість і розуміюче ставлення до інших, неупередженість і повага інших; намагання бути добрим сином і братом, справжнім другом, сміливим і мужнім.

У зв'язку із цим для роздумів віруючих у журналі «Вартова башта» за грудень 2008 р. вміщені такі запитання: Чи ви роздумували про те, як урівноважити свої матеріальні та духовні цілі? Чи інші охоче підходять до вас з якимись проханнями? Чи ваші вчинки свідчать про співчуття до інших? Чи вас знають як людину, швидко на похвалу і повільно на осуд? Чи ви ставитеся неупереджено до людей іншої раси, статі або національності? Чи ви наслідуєте Ісуса, віддано виконуючи свої сімейні обов'язки? Чи ви залишитеся другом навіть тоді, коли інші дратують або ображають вас? Чи дієте ви рішуче та

відважно, коли знаєте, як правильно поводитися? [35, с. 4-6]. Орієнтація на високий образ Ісуса Христа покликана наближати віруючого до того, щоб отримати вічне життя. Бо, як пояснював Ісус «щоб отримати вічне життя, потрібно пізнавати Тебе, єдиного правдивого Бога, і посланого Тобою Ісуса Христа» (Івана, 17:3) [35, с. 7].

Окремі екзистенційно-смишлужиттєві орієнтації Свідків Єгови пов'язуються з такими екзистенціалами, які Т. Денисенко та О. Петруня відносять до екзистенціалів власності, а Ю. Доброносова – до матеріальних [62; 68]. Серед них екзистенціали «інтенційності власності», «усвідомлення власності та її потенціалу», «ступеня реалізації власницької свободи», «буттєвісного укорінення», «подолання життєвих труднощів та перешкод». Так чи інакше вони пов'язуються з почуттям відрази до «багатства неправедного». Неправедного тому, що матеріальним багатством, зокрема грішми, розпоряджаються «грішні люди». До того ж бажання здобути багатство може довести людину до «неправедних учинків». «Ми ж виявляємо вірність, – йдеться у статті «Вірність» щодо «багатства неправедного» вміщеній у «Вартовій Башті» від 15 липня 2005 р., – коли використовуємо матеріальні засоби з мудрістю. Замість того, щоб витратити їх на егоїстичні цілі, нам потрібно використати їх для підтримки інтересів Божого Царства і допомоги всім нужденним» [34, с. 25-26].

Отже, як бачимо, у структурі особистості віруючого – представника конфесії Свідків Єгови – на етапах граничної ситуації та граничного буття основна увага приділяється екзистенціалам «страху», «жаху», «смерті», «вибору», які в якості духовно-практичних феноменів пов'язуються зі «стрибком» у новий план буття. Незавершеність його граничного етапу переходить у завершеність метаграничного з його стійкими екзистенційно-смишлужиттєвими орієнтаціями, які в основному формуються на духовно-практичній основі екзистенціалу «любов» та його поєднання з екзистенціалами «відкритість», «турбота», «надія», «рішучість», «смишл», «ідеал», «дух», «буття-разом», «воля до істини» Цілісності системі екзистенційно-

смисложиттєвих орієнтацій Свідків Єгови надає устремління до наслідування досконалого прикладу – образу Ісуса Христа як єдиного шляху до спасіння від смерті та збереження себе для вічного життя.

Варто також відзначити, що завдяки системі сформованих екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій конфесійні об'єднання Свідків Єгови, прагнучи втілення абсолютного та безумовного в соціально-конкретних формах і практиці повсякденного життя, стають впливовими суб'єктами нашого плюралістичного громадянського суспільства.

Адвентисти сьомого дня. Наступною серед церков протестантського напрямку за кількістю релігійних організацій є церква Адвентистів сьомого дня. Згідно з відомими у вітчизняному релігієзнавстві даними, вона нараховує 793 організації [98, с. 707]. Адвентизм (від. лат. *adventus* – прихід) виник у 30-х роках XIX-го ст. в США. Його натхненником та організатором став баптистський проповідник В. Міллер. Назву течії та її апокаліптично-пророчий характер визначило проповідування В. Міллером ідеї другого приходу Ісуса Христа та призначення його на період 1843-1844 років. У межах колишньої Російської імперії адвентизм започаткувався завдяки місіонерській діяльності американських проповідників наприкінці XIX ст., поширившись спочатку серед німецьких колоністів у Таврії.

Сьогодні Адвентизм Сьомого Дня доволі поширений релігійний рух всесвітнього масштабу. Його церкви знаходяться у 220 з 236 країн, визнаних Організацією Об'єднаних Націй. Уважається, що до їхнього складу входять понад 12 млн. членів Церкви, які розмовляють 717 мовами та діалектами. Глобальний характер місії адвентизму відображає його етнічний склад. Окрім європейців, канадців та американців, членами ЦАСД є 23% африканців та іспаномовних мешканців планети, 14% – жителі Східної Азії, та 11% – Близького Сходу [246].

У свій час адвентизм розшарувався на декілька різних течій: Церкву адвентистських християн, євангелічних адвентистів, товариство життя і другого пришестя, церкву в Христі Ісусі, адвентистів-реформістів та інші. Однак на

сьогоднішній день найвпливовішою і найпоширенішою серед них залишається АСД, що й зумовлює акцентування нашої уваги на особливостях формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій саме її членів.

Адвентистські доктрини з їхніми есхатологічними концепціями історично є ранішими від поширених нині єговістських та п'ятидесятницьких. Відповідно до них слова «сьомого дня» акцентують увагу на тому, що сьомий день тижня – субота – установлений та освячений Богом як день від створення світу, оскільки згідно зі Святим Письмом «скінчив Бог дня сьомого працю Свою, яку Він чинив. І Він відпочив у дні сьомому від усієї праці Своєї, яку був чинив. І поблагословив Бог день сьомий, і його освятив» (Кн. Буття 2. 2,3).

Традиційно адвентисти сповідують загальнохристиянські істини (єдність Бога-Отця, Сина (Ісуса Христа) і Духа Святого; божественна і людська природа Христа; Божий суд; необхідність покаяння та хрещення). Джерелом християнської віри та боговдохновенним мірилом визнається лише одна Біблія, насамперед, книги пророка Даниїла й «Одкровення святого Іоанна Богослова». Велику роль також відіграють твори засновника цього релігійного напрямку В. Міллера та «пророчиці Е. Уайт». Це віровчення відносять до складу есхатологічних та хіліастичних напрямків у християнстві. Грунтується воно на головних принципах протестантизму. У центрі його – ідея близького пришествя Ісуса Христа, через що необхідно бути готовим до такої події. Це віровчення, будучи деталізованим у ході молитовних зібрань віруючих, є одним із вагомих чинників формування їхніх смісложиттєвих орієнтацій. Поряд із цим чинником виявляють себе й інші, які мають суспільно-історичну та побутову обумовленість. Зрозуміло й те, що особливу роль відіграють чинники внутрішньо-особистісного характеру, пов'язані із істинно людським буттям (екзистенцією), які, на думку М. Гайдеггера, недоступні для думки, що втиснена у звичайний понятійний каркас, оскільки «ніякі дефініції не можуть адекватно виразити існування» [242, с. 106].

Важливим для формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій адвентистів сьомого дня, як і представників інших пізньопротестантських

конфесій, є екзистенціал «смерть», який осягається як тотальна межа (вітальна, чуттєва, духовна), що потребує, як уже згадувалося, особистісного ставлення, подолання, творчого самостворення [45]. Особистісне ставлення за цих умов може виявлятися або в примиренні, або в намаганні подолання. В обох випадках це може пов'язуватися з творчим самостворенням відповідно зайнятої позиції. Коли ж такий потяг до нового самостворення відсутній, особистість намагається заховатися в бутті інших, або в комфорті життєорганізації. Самостворення віруючого, який пов'язує своє життя з участю у молитовних зібраннях адвентистів сьомого дня започатковується із формування нових екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій, які стають системотвірним чинником його життєорганізації.

Бажання уникнути смерті як стану цілковитого знищення націлює на формування низки орієнтацій, які в найзагальнішому вигляді пов'язуються із доведенням свого спасіння конкретними вчинками, змістом власного життя, яке вибудовується на вимогах строгого дотримання адвентистської віри, культу та моралі. Віруючий у цьому випадку, згідно з екзистенційною аналітикою, виступає власним проектом, смисл якого полягає в тому, щоб за обставин закинутості у світ завдяки свободі як каталізатору звернутися в-себе-буття через проект. Саме за такого підходу будь-яка буттєва можливість ось-буття в кінцевому підсумку виявляється можливістю бути істинною чи неістинною (відповідною проекту чи ні). Таким чином, можливість набуває екзистенціального значення, тобто конституюється в якості буттєвої можливості [21].

Вона значним чином пов'язується із дотриманням принципів здорового способу життя, що впливають із «санітарної реформи» Е. Уайт [244, с. 117–128]. З урахуванням її вимог розгляд «діалогу» багаточисленних людських вимірів «за горизонталлю», згідно з М. Колесовим, здійснюється не лише за лінією відношень «я – я», а й за лінією «я – ти», «я – ми», «я – людство», «я – друга природа», «я – природа», «я – універсум» [232].

Адвентисти вважають, що той, хто порушує вимоги «санітарної реформи», цим самим порушує заповіді Божі і не наслідує Царства Божого. Таким чином, налаштовуючись на відповідальний спосіб життя, а відтак і на спасіння, необхідно відмовитися від шкідливих звичок, тобто перестати «оскверняти» тіло – храм «Духа Святого» алкоголем, нікотином чи наркотиками. Необхідно дотримуватися вегетаріанського харчування, відмовитися від споживання свинини, тваринних жирів, молочних продуктів. Недоречними тут навіть є кава і какао. Бажаними будуть правильний режим життя, чергування сну й відпочинку, утримання, що в перекладі означає «поміркваність», «самоволодіння» [224, с. 129–138]. Головні принципи здорового способу життя поєднуються із відомою заповіддю про суботу: «Шість днів працюй...» (Вих. 20:9). Цей день ідентифікується із символом «печатки Божої», яка буде ознакою вибраності під час суду [230, с. 205]. При цьому адвентисти посилаються на видіння Е. Уайт №36. Згідно нього всі, хто відповідним чином не шануватиме суботу, будуть піддані смерті й таким чином позбавлені вічного життя [211, с. 28].

Екзистенціал «смерть» у поєднанні з екзистенціалом «надія» у зв'язку з адвентистським віровченням позбавлений тієї напруженості відчуття конечності перед «безоднею Ніщо», образ якої здатний спливати в уяві «мирської» людини. Адже в контексті цього віровчення розрізняють 4 значення смерті. Першим із них є смерть як результат гріха. Другим – смерть як розплата за гріхи по завершенню тисячолітнього періоду. Третім – смерть як духовна кінцівка для тих, хто не прийняв Христа. Четвертим – смерть як знищення гріха у процесі відродження.

У всіх цих випадках тіло, розум і душа людини – неподільна цілісність [26]. Перша смерть подібна до стану сну, який триває до воскресіння, відкидаючи такі поняття, як «рай» і «пекло» [231, с. 64; 132, с. 178]. За сучасною адвентистською доктриною про 1000-ліття страшною є друга смерть, пов'язана з другим приходом Христа і загибеллю в Армагедоні нечестивих.

Екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих Адвентистів сьомого дня, пов'язані з уявленням про цей період тисячолітньої історії, активізуються екзистенціалами «проект», «вибір», «план», «надія» та зв'язаною з ними ідеєю спасіння. Адже в той час, коли відбудуватиметься ув'язнення сатани в безодні і Христос «саявом слави своєї» знищуватиме звіра, неправдивого пророка і нечестивих, відбудуватиметься перше воскресіння мертвих і їх вознесіння разом із живими святими на небо [244, с. 83]. Ці ж екзистенціали активуються також уявою про події впродовж 1000-ліття: безлюддям і спустошеністю землі, царюванням на небі викуплених Христом і проведенням ними слідчого суду над нечестивими, стражданнями сатани і впалих із ним ангелів на землі.

З уявою про події наприкінці 1000-ліття знову активізуються екзистенціали «смерть», «страх» і «жах». Згідно (Об. 20:9), засобом покарання в цей час стане вогонь, який зійде з неба і перетворить всю землю, яка оточує «святе місто», на вогненне озеро, в якому загинуть сатана, упалі ангели та нечестиві (2 Пет. 3:7). Це й буде «друга і кінцева смерть» [231, с. 71]. З екзистенціалами «віра», «любов», «ідеал» пов'язуються ті екзистенційно-смісложиттєві орієнтації адвентистів, які стосуються спрямованості на втілення в собі рис Божого образу.

В Адвентистів сьомого дня Бог – володар вічного життя, яке здатний дарувати праведникам. А тому в нього «вічний вогонь» і «вічні муки» – це результат покарання у вічному небутті. Він – всесильний і милосердний. Зважаючи на це, дарує вічне життя, не увіковічує гріх, муки, страждання. Не робить геєну вічною, бо це б означало, що він не може позбавитися її. Він – ідеально праведний, бо здатний остаточно знищити гріх, смерть, болі та печалі, недосконалості старої землі та старого неба. Він – Творець нової землі, нового неба та вічності.

Прагнення до них віруючих-адвентистів пов'язується з тим, що, відповідно до концепції характеристики цієї землі, запропонованої Е. Уайт, на новій землі спасенні царюватимуть разом із Богом і Христом, житимуть у гармонії з природою, будуть позбавлені хвороб, болу, печалі, смерті. Духовно

спілкуватимуться зі своїми впізнаними рідними та друзями. Розвиватимуть свої фізичні та розумові здібності [120, с. 404]. Інша частина екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій адвентистів сьогомого дня пов'язана зі змістом «Основ соціальної доктрини Церкви АСД», на базі яких церква розробила основні напрями соціального служіння [92]. Екзистенційною основою для формування цих орієнтацій стає екзистенціал «любов», який, за Н. Хамітовим, окреслює «найглибше відчуття повноти особистісного буття і переживання цілісності у з'єднанні з іншою особистістю та світом» [242, с. 258]. Відповідно до згаданих основ, Церква АСД розробляє основні напрями соціального служіння.

І хоч у світлі її есхатологічної доктрини остаточного розв'язання соціальних проблем у цьому світі не буде, оскільки це можливо тільки на «новій землі», адвентисти покликані виправдовувати свою віру різними благодійницькими справами: організацією акцій для безпритульних і дітей-сиріт, допомогою бідним одягом і продуктами, профілактикою алкоголізму, паління, наркоманії, СНІДу, пропагандою здорового способу життя, участю в ліквідації руйнівних наслідків стихійних лих, катастроф, військових конфліктів [70]. Таким чином, коли в п'ятидесятників дорога до «небесної батьківщини» пролягає через «земну батьківщину», то в адвентистів дорога до «нової землі» пролягає через «стару землю».

Загалом екзистенційно-смісложиттєві орієнтації представників пізньопротестантських конфесій насамперед тісно пов'язані з тенденціями розвитку есхатології пізнього протестантизму. Центральним стрижнем і системотвірним чинником цих орієнтацій стає ідея спасіння як провідна ідея християнського віровчення, яка в структурі особи насамперед актуалізує екзистенціали «вибір», «проект», «план», «надії», які спрямовують віруючого в майбутнє через його сьогодення.

Висновки розділу 2

Складність дослідження екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій значним чином полягає в тому, що,

як вважав М. Гайдеггер, істинно людське буття (екзистенція) принципово неможливо досягнути думкою, утіленою в традиційний понятійний каркас. Тому опис смислу життя будь-якої людини в поняттях колишніх систем неможливий, оскільки їх застосування несвідомо приводить, як уже говорилося, до прийняття посилок попередніх інтелектуальних схем. Окрім цього, на нашу думку, такі дослідження утруднюють розуміння того, що кожний віруючий будь-якої пізньопротестантської конфесії – неповторна особистість із власним комплементарним екзистенційним полем.

Для того, щоб вийти з цих рамок обмеження дослідження, ми використали, з одного боку, дещо пізніші напрацювання екзистенційної аналітики, а, з іншого, – підходи до розв'язання проблем смислу життя німецького філософа й соціолога М. Вебера, згідно з якими інструментом пізнання соціальної дійсності є ідеальні типи, які фіксують не родові ознаки, а своєрідність явищ культури. Такі типи, якщо вести мову про екзистенційно-смисложиттєві орієнтації віруючих згаданих конфесій, можна формувати на основі врахування особливостей певного віровчення, яке, за М. Вебером, забезпечує релігійне смислозначення повсякденного життя людей, а також екзистенціальних полів, які, за С. Копиловою, поєднують фундаментальні екзистенціали, продуковані базовими матрицями способів буття, та екзистенціали комплементарної матриці, що детерміновані соціокультурним середовищем і обставинами конкретної життєвої ситуації. Сприяло цьому й те положення екзистенційної аналітики М. Гайдеггера, відповідно до якого для того, щоб проникнути в сенс буття «предмета», необхідно насамперед проникнути в сенс його самореалізації.

Відомо, що найближче до екзистенціально-смисложиттєвих полів представників певної конфесії стоять проповідники, які в межах конфесійного об'єднання репрезентують ідеальний тип цього поля. У ході дослідження вдалося встановити психологічні механізми передачі такого поля віруючим. Адже відомо, що будь-яка система смисложиттєвих орієнтацій передбачає реалізацію в людських зусиллях не тільки інтелектуальних елементів, а й

елементів емоцій та відчуттів. Психологічні механізми поєднання чуттєвого, емоційного з інтелектуальним та передачі останніх від проповідника віруючим стають зрозумілими у світлі теорій відомого психолога О. Леонтьєва про чуттєву тканину свідомості й так звані особистісні смисли, які безпосередньо пов'язані з формуванням екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих.

Установлено, що системотвірним чинником системи екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій будь-якого конфесійного об'єднання є ідея спасіння, яка безпосередньо витікає з віровчення. Навколо неї відбувається формування своєрідних екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаційних полів віруючих. Для повноти огляду ми охарактеризували ці поля в системі людських вимірів, розташованих у свою чергу в умовно визначеній відомим філософом М. Колесовим системі координат.

Згідно з цією системою з'явилася можливість розглянути згадані екзистенційно-смісложиттєві орієнтації «за вертикаллю» – на рівні індивід, особистість, індивідуальність, і «за горизонталлю» – на рівні полілогу відносин «я – я», «я – ти», «я – ми», «я – людство», «я – друга природа», «я – природа», «я – універсум». У результаті цього виявлено відповідні точки дотику та розбіжностей, встановлено ті позиції, які здатні слугувати субстанціональною основою для реалізації ідеї екуменічного об'єднання.

Наприклад, баптистська есхатологія, не маючи власних доктринальних систем, покладається на меннонітські, які носять дуалістичний характер. Згідно з ним існують два світи: 1) духовного і вічного, 2) земного й матеріального з короткочасним людським життям. Пріоритет духовного – це шлях до Бога, добра, вічності. Пріоритет плотського – це шлях до зла. Спасіння відбувається через заглиблення в духовне, віру, у життя, спрямування матеріальних справ у русло ідеї спасіння. Водне хрещення – символ оновлення своїх устремлінь, їх освячення, устремління до уподоблення Христу та віддання себе служінню Богу через смерть для гріха і суєтного життя. Тому ядром і системотвірним чинником екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій стають екзистенціали «настроєність», «рішучість», «ідеал», «духовність», «вина», «гріх», «віра», «любов».

П'ятидесятницька есхатологія подібна до баптистської. Через відсутність єдиного канону вона відзначається оперативністю і нестандартністю. Перспектива безпосереднього спілкування з Богом за допомогою Святого Духа робить цей напрям у християнстві харизматичним.

В екзистенційно-смісложиттєвому полі цього напрямку особлива роль екзистенціалу «воля до істини», який згруповує смісложиттєві орієнтації віруючого в пошуках шляху до безпосереднього спілкування з Богом мовою глоссалії, до того Царства Божого, що «всередині», де панує прагнення не до «поживи і питва», а до «радості у Дусі». Центральним тут є категорія Святого Духа. Активізація пошуку власної відповідності вимогам «вибраних» для Тисячолітнього Царства, вимушує віруючого більше жити майбутнім, ніж теперішнім. У зв'язку з цим ядром екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій стають екзистенціали «надія», «проект», «план», «ідеал», «турбота», «вибір», «самовизначення», «рішучість», «тривога», «сумління».

У порівнянні з іншими конфесійними пізньопротестантськими об'єднаннями тут помітно активізуються ті екзистенційно-смісложиттєві орієнтації, які пов'язуються з етнічними та національними екзистенціалами, що в сучасній екзистенційній аналітиці виділяють на основі критерію культури. Хоч з одного боку представники цієї конфесії схиляються до думки, що дорога до «небесної батьківщини» пролягає через «земну батьківщину», однак прагнучи до європейської орієнтації, вони актуалізують свої прагнення до національної ідентифікації.

Адвентисти, як і п'ятидесятники, концентрують свою увагу на явищі самого приходу Ісуса Христа, а не на тих кризових явищах, які покликані знаменувати цей прихід, як це роблять Свідки Єгови. Представники адвентизму не схильні повертатися з майбутнього в минуле. Основна увага приділяється тут не глобальним проблемам як кризовим явищам, а другому пришествю Ісуса Христа. Причина всіх нещасть людства в розриві з Богом і в обтяженому гріхами світі. В адвентизмі, на відміну від інших конфесій, екзистенціал «смерть» у поєднанні з екзистенціалом «надія» позбавлений тієї напруженості

відчуття кінечності перед безоднею «Ніщо», образ якої здатний спливати в уяві «мирської» людини. Адже Бог, володар «вічного життя», яке здатний дарувати праведникам, позбавив уяву віруючого від картини жахливих мук.

Оскільки «вічний вогонь» і «вічні муки» – це результат покарання у вічному небутті. І в цьому милосердя Боже. Бог дарує вічне життя, не увіковічуючи гріха, мук, страждань, бо це означало б, що він нездатний позбавитися їх. Таким чином, у базовому полі екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій адвентистів у порівнянні з іншими полями значно послаблений вплив на формування згаданих орієнтацій екзистенціалів «страх», «жах», «відчай», і, навпаки, посилений вплив екзистенціалів «любов», «укоріненість», «надія».

У Свідків Єгови роль екзистенціалів «страх», «жах», «відчай», помітно суттєвіша. Адже для того, щоб побудувати на грішній Землі Царство Боже, необхідно весь світ знищити в Армагедоні. Ті, хто не наслідує єговістське вчення, загинуть страшною смертю у вогні. Очікування цього вогню напружується тим, що дату вирішальної битви знає тільки Єгова.

Свідченням наближення цієї дати є глобальні катаклізми. І чим більше таких свідчень – тим ширше поле для розгортання в душі віруючого окрім почуттів тривоги, ще й почуття «радісного злорадствування» («А ми ж попереджали...»). Відчуття загрози власній екзистенції активізує інстинкт самозбереження, який на основі концентрації трагічності буденного буття, вводить в екзистенційний простір, де особистість стає відкритою світові та одночасно самотньою стосовно нього, що відповідним чином забарвлює весь фон її комплементарного екзистенційно-смісложиттєвого орієнтаційного поля.

Однак спільною «світлою барвою» для всіх пізньопротестантських базових екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаційних полів є низка відповідних орієнтацій, ядром яких слугує екзистенціал «надія», що спрямовує протестантів до віри у спасіння.

РОЗДІЛ 3. ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТАЦІЇ ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ ВІРУВАНЬ В УМОВАХ ВПЛИВУ ПРИЧИННОЇ І ТЕЛЕОЛОГІЧНОЇ ДЕТЕРМІНАЦІЇ

3.1. Соціокультурна детермінація екзистенційно-смиисложиттєвих орієнтацій пізнього протестантизму в глобалізованому світі

Причинна та телеологічна детермінації як два каузальні чинники людського буття існують у діалектичному взаємозв'язку. Перша з них фіксує залежність людської діяльності та поведінки від минулого. Друга, яку ще називають цільовою, виявляє зв'язок їх із майбутнім. Причинний і телеологічний шляхи пояснення реальності є еквівалентними [48, с. 13; 170].

З огляду на них виникає проблема «закритості» та «відкритості» протестантських церков. Використовуючи ці категорії, ми отримуємо можливості охарактеризувати основні властивості протестантських громад як відкритих і в той же час закритих системних утворень, системоутвірним чинником яких виступає предмет нашого дослідження. Закритість у нашому випадку пов'язується з чинником причинної детермінації. Відкритість – із телеологічною детермінацією. Стосовно пізньопротестантських громад закритість характеризується такими особливостями релігійного об'єднання, як традиціоналізм, ієрархічність, субкультурність, колективізм, самодостатність, войовнича налаштованість до інакодумців. Відкритість пов'язується з орієнтацією на майбутнє, визнанням особистісної свободи і відповідальності, діалогом, трансформацією традицій, появою інновацій, активною участю в соціально значущій діяльності, служінням через неї суспільству.

Як закритість, так і відкритість здійснюють безпосередній вплив на формування екзистенційно-смиисложиттєвих орієнтацій віруючих. Коли в

першому випадку це формування спирається на стійкі традиційні основи віровчення, то в другому стикається з трансформаційними змінами, пов'язаними з вимогами майбутнього, яке диктує багато тих проблем, які необхідно розв'язувати вже сьогодні.

Проблему «відкритості» та «закритості», які існують у практиці протестантських церков, досить повно розглянув у своїх дослідженнях, присвячених європейській реформації та українському євангельському протестантизму вітчизняний учений-релігієзнавець М. Черенков [250; 251].

Відкритій соціальній системі, стверджує дослідник, відповідає відкритий тип богословської системи, пов'язаний з апофатичним методом і адогматикою як специфічною структурою богословського дискурсу. Нерозвинутість сучасних соціально-богословських концепцій в євангельському протестантизмі свідчить про типові риси «закритої» церкви: панування канонізованих форм, обмеження літургічної і культурної творчості, ототожнення євангельських істин із традиційними тлумаченнями віровчення. На жаль, відкритість євангельських громад для пересічної людини «контрастує з закритістю для інтелігенції. Відкритість для найрізноманітніших форм добродійності контрастує із закритістю для культурних контактів із зовнішнім світом. Відкритість соціальної роботи обертається закритістю, оскільки зводиться до місіонерської діяльності» [250, с. 267-268]. Відкритість може пов'язуватися з можливим освоєнням недогматичних версій протестантського богослов'я, з плюралізмом інтерпретацій, демократизацією церковного устрою, творчою зміною організаційних форм.

Однак життя, вимоги майбутнього настійливо розмикають межі конфесійних об'єднань, що певним чином зумовлює певні зміни в екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаціях віруючих. Такі зміни досить тісно пов'язуються з суб'єктивними чинниками. Адже екзистенціали – «ядра» екзистенційних ситуацій, завжди, як уже згадувалося, суб'єктивні і за своєю природою, і за способом відображення предметного або непередметного світу. Зважаючи на це, вони вносять свій суб'єктивний відтінок у характер, динаміку

та сутність формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій кожного окремого віруючого. З одного боку, це заважає зведенню до якоїсь єдиної універсальної основи цих орієнтацій, а, з іншого, залишає певні можливості для цього, якщо зважати на те, що громада віруючих стосовно кожного свого члена виступає відкритою системою, яка дозволяє кожному входити в ситуації взаємовпливу та взаємокорекції своїх світоглядних позицій.

Як уже згадувалося, згідно з С. Копиловою, у кожен конкретну історичну епоху в житті суспільства та кожної окремої людини домінує своя сукупність екзистенціалів, «ланцюжки» яких формують екзистенційне поле особистості та суспільства. Культурно-історичний тип екзистенційного поля визначається структурою духовних феноменів, символів культури, особливостями життєдіяльності, способами мислення, характером соціальних зв'язків. Базові матриці буття продукують фундаментальні екзистенціали. Комплементарні матриці відтворюють екзистенціали, детерміновані соціокультурним середовищем та обставинами конкретної життєвої ситуації. Поєднання базових і комплементарних екзистенціалів формує екзистенційне поле особистості [101, с. 87]. Виходячи з цього, ми схильні вести мову про базове екзистенціально-смісложиттєве поле віруючих пізньопротестантських конфесій та подібне комплементарне поле.

Формування й висвітлення першого доцільно пов'язати з теорією ідеальних типів М. Вебера, другого – зі спеціальною теоретичною процедурою узагальнення реальності академіка А. Берга та М. Амосова. Відповідно до неї виявлені особливості моделей різних поверхів узагальнення реальності [5; 6; 12]. Ці особливості виявляються в тому, що: 1) чим вищим є поверх моделі, тим більше коло подій воно відображає і осмислює; 2) кожен вищий поверх містить більшу кількість можливих моделей; 3) втрати інформації зростають у міру підвищення поверху моделі, оскільки характер поверхового перекодування є ймовірнісний; 4) з цієї ж причини за допомогою моделі вищого поверху не можна точно відтворити первинну інформацію; 5) з однієї і тієї ж первинної інформації можна виділити багато систем; 6) системи

моделей відображають суб'єктивність того, хто займається моделюванням; 7) найбільша повнота відомостей про об'єкт за умови приблизного перекодування досягається тоді, коли наявні моделі нижчих і вищих поверхів одночасно, оскільки з'являється можливість мати і первинну картину, і її різні сенси; 8) поверхова й імовірнісна переробка інформації є єдино можливим шляхом пізнання складних і надскладних систем, оскільки така переробка вимагає меншого обсягу пам'яті та полегшує пошук потрібних відомостей. Виявлені особливості взаємодії моделей різних поверхів дозволяють зробити висновок, що чим фундаментальнішою є модель, тим вона є простішою, і для її екстраполяції на нижчі рівні реальності потрібне багатозначне, парадоксальне, системне мислення, яке здатне допомогти зіставити єдину глибину (базову) та численні поверхові (комплементарні) моделі. У цьому якраз і полягає голограмний принцип буттєвої системної рефлексії, яка виявляється у взаємному відображенні глибинного і поверхневого, так само як раціонального та ірраціонального способів пізнання.

Виходячи з цього, спочатку розглянемо модель базового екзистенційно-смісложиттєвого поля віруючих пізньопротестантських конфесій як модель вищого поверху узагальнення реальності, характер формування якої визначило загострення глобальних проблем людства. А пізніше – моделі нижчих поверхів, характер формування яких визначило поєднання комплементарного екзистенційно-смісложиттєвого поля з базовим.

У характер формування цих полів не можливо вникнути без розуміння тих цивілізаційних викликів та загроз, із якими людство зустрілося наприкінці ХХ – початку ХХІ ст., оскільки вони мають суттєвий вплив не лише на соціально-економічні, а й на морально-етичні аспекти життя людства.

Людство сьогодні, насамперед, занепокоєне боязким передчуттям глобальної катастрофи, або, «екологічного апокаліпсису», який віруючі сприймають як «кінець світу». В науковій літературі йдеться про те, що богослови, антропологи, історики виявили паралельні поняття в ісламі, буддизмі, зороастризмі, а також у культурах «третього світу» [151, с. 313].

Окремі сучасні дослідники відкрито заявляють, що сучасна доба виявляється поворотним пунктом геологічної і, навіть, біологічної історії Землі, тобто на ній буде відбуватися дещо незвичайне, про що Біблія оповідає, як про «кінець світу» [22, с. 139; 234; 158, с. 104; 51; 188].

Багато вчених фіксує той факт, що чим далі людство просувається у своєму розвитку, тим залежнішим стає від результатів своєї праці, часто-густо не встигаючи за ними [164; 208, с. 295-297; 259]. Цей тип загрози людству, яка постійно зростає, польський учений Барбара Сітарська означила як «Людську прогалину», яку розуміє як дистанцію між зростаючою складністю світу і нашою нездатністю її зрозуміти, що виникає з нагромадження створених людьми складностей, які не встигають за поступом наших здібностей [201, с. 263]. Сьогодні своєрідною відповіддю на згадані виклики людству стає синтез наукової й релігійної парадигми пізнання світу, який пов'язується з тим, що відомі науковці досліджують паранормальні явища, результатом чого є те, що містичний і науковий світогляди починають, теоретично узгоджуватися у сфері квантових феноменів [56; 57; 79].

Розвинуті країни світу почали поступово занурюватися в розбудову інформаційного суспільства, у якому найважливіше значення має не вироблення речовини й енергії, а створення нових інформаційних технологій. Але будь-яка нова технологія активно формує не тільки нові обставини життя, але й сам спосіб сприйняття світу. Починають підтверджуватися побоювання філософів стосовно того, що завдяки успіху технічних наук до сутності людини починають відносити тільки те, що в принципі піддається математичному й технічному моделюванню [165].

Вітчизняний учений К. Корсак у ході інтегрально-філософського аналізу проблем розвитку освіти, людини та суспільства відзначив цілу низку провідних світових явищ, тенденцій та змін, які характерні для згаданого суспільства [103; 104]. Усіх їх він об'єднав у сім груп, кожна з яких охарактеризував таким чином: 1) людина в її фізіологічних (природних) аспектах; 2) людина в соціально-суспільному вимірі; 3) організація суспільства,

його цілі й діяльність; 4) виробництво й торгівля; 5) збройні сили, оборона й національна безпека; 6) наука й інформаційна сфера; 7) освітньо-культурна сфера. Безумовно, ці провідні світові явища, тенденції і зміни безпосередньо впливають на формування базових матриць життя людей, насамперед, у розвинутих країнах.

Перша зі згаданих груп пов'язується з негативними зсувами в менталітеті зростаючої кількості людей; зростанням часу підлітковості; розривом у часі фізіологічних і соціальних піків; «атаками» мозку дітей неприродними збудниками, збуренням норм їх розвитку; зростанням загрози безпосереднього збудження септуму (активізатора «системи емоцій задоволення») і наркоманії; рухом еротики й сексоманії до провідних позицій мас-медіа й у неконтрольованих світових потоках інформації.

У другій групі провідних світових явищ, тенденцій і змін під назвою «Людина в соціально-суспільному вимірі», згідно з К. Корсаком, відзначається наступне: зміна сутності «лідерів»: перехід від «альфа-самців» до висококласних професіоналів; виникнення потреби не екологізації освіти, а створення світової конвенції «Про обов'язки людини»; підвищення потреби в конвенції з етики журналістики; потреба в створенні світових конвенцій як наднаціонального законодавства; ріст розриву між природними і суспільно-необхідними програмами поведінки і життєдіяльності людини; тенденція збільшення відсотка осіб старшого віку; зменшення важливості дітей і проблеми з їх появою; зміна цілей виховання: перехід від націонал-патріотизму до «екологічного патріотизму»; злиття роботи і навчання в єдине ціле для більшості активного населення; потреба в посиленні захисту «національного» від деструктивного впливу «іншого»; ефект «прозорості» людини на тлі її позірної свободи, автономності та анонімності; унеможливлення природного циклу розвитку людини внаслідок того, що тривалість формування її особистості стає коротшою від часу істотних змін соціального і природного довкілля; підвищення важливості оволодіння всіма основами психолого-педагогічних, валеологічних і екологічних знань.

Відповідно до цього людина інформаційного суспільства поставлена перед необхідністю усвідомлення того, що можливість повноцінної успішної життєорганізації в цьому суспільстві пов'язується з висококласним професіоналізмом, для чого необхідно злиття роботи й навчання в єдине ціле та самовиховання на основі «екологічного патріотизму». Дослідження ж у цьому напрямі засвідчують, що рівнем високого професіоналізму в будь-якій сфері фахової діяльності опановує порівняно невелика кількість людей. Зокрема, проф. Н. Кузьміна на основі власних досліджень стверджує, що професіоналами високого класу стає приблизно 5% зайнятих у певному виді професійної діяльності [111; 112]. У решти успіхи в професійній самореалізації посередні або й незначні, що безпосередньо впливає на рівень самооцінки особистості та на загальну якість її життя.

У таких умовах активізуються екзистенціали «налаштування» та «трансцендентування», пов'язані з відлученням особистості від цілісності буття та некоріненістю і неприлученістю ні до чого остаточно, що нерідко виявляється в невротичній тривозі. Вона ж, у свою чергу, здатна викликати внутрішньоособистісні конфлікти за умови відчуття дисгармонії між власноособистісною природною програмою поведінки життєдіяльності та суспільно необхідною. В автентично цілеспрямованій особистості певну напругу викликає деструктивний вплив «іншого» на національне, самобутнє, що присутнє в екопсихологічній системі представника того чи іншого етносу.

Поряд із ефектом «прозорості» це сприймається як посягання на власну свободу самовияву. Унеможливлення ж природного циклу розвитку людини внаслідок того, що формування її особистості відстає від часу істотних змін соціального і природного довкілля, призводить до усвідомлення необхідності поглибленого самопізнання власної сутності, що в «мирському» світі виявляється у зростанні інтересу до психолого-педагогічних, валеологічних та екологічних знань. У погоні за власною конкурентоспроможністю на ринку праці зростає боязнь нових проблем у зв'язку з появою в сім'ї дітей, що примушує багатьох «планувати» дитинонародження, штучно перериваючи вагітність.

Усе це, разом узятє, приводить особистість до відчуження від власного автентичного «Я», що акцентує екзистенціал вини, яка в той же час виступає онтологічним поняттям, тобто таким, що стосується природи буття, а не почуттів, які виникають як наслідок певних учинків. З одного боку така вина, за представником екзистенціальної психотерапії Ролло Різ Меєм, здатна позитивно впливати на стан особистості, сприяти її саморозвитку. Це відбувається в тому випадку, коли вона сприяє здоровому розумінню навколишнього світу, сприйняттю його таким, яким він є. У протилежному випадку, коли особистість відмовляється визнати цей тип вини, можуть виникати непродуктивні чи невротичні симптоми: депресія, нездатність робити вибір, жорстокість у стосунках з навколишніми [183].

Прискорення руху до суспільства знань породжує у багатьох оманливі надії стосовно успішного розв'язку засобами науки будь-яких проблем, у тому складі й глобальних. Це породило відомий у сучасній філософії сциєтично-технократичний підхід до такого розв'язку. Згідно з ним уважається: успіхи сучасної науково-технічної революції настільки вражаючі, що здатні розв'язати будь-яку проблему, у тому складі й глобальні. Зважаючи на це, завдання полягає лише в тому, щоб сконцентрувати зусилля на будівництві екологічно «чистих» підприємств, створенні безвідходних, нешкідливих для природи технологій, забезпеченні людства достатньою кількістю енергетичних та продовольчих ресурсів.

Як альтернатива цьому підходу відомий гуманістичний напрямок розв'язання глобальних проблем людства. Згідно з ним основна причина загострення згаданих проблем якраз і полягає в пануванні в сучасних розвинених суспільствах сциєтично-технократичних цінностей, що пояснюється прагненням до покращення матеріальних умов життя та отримання максимальних прибутків. Останнє якраз і призвело до загострення кризового стану сучасних суспільств. На думку прихильників цього напрямку, розвиток науки, техніки, економіки необхідно негайно підпорядкувати таким

загальнолюдським або загальнохристиянським цінностям, як любов, добро, справедливість, духовність, гармонія, краса тощо.

Це важливо й з огляду на те, що сьогодні нелегко погодити суперечливі інтереси окремих особистостей та великих суспільних груп. На думку відомого в кінці минулого століття президента Міжнародної федерації філософських товариств Міро Кесади, найбільшим недоліком сучасного людства стало «невміння слухати і розуміти «не своє», терпимо ставитися до чужого і, навпаки, – уміння з дивовижною впертістю повертати чуже у вороже». Однак, як стверджує Міро Кесада, зараз «наступає час, коли вірування, які раніше ворогували, приходять до розуміння необхідності жити поруч, без ворожнеч», і, зважаючи на це, «основне питання філософії зараз – це утвердження миру у світі й душах людей» [123, с. 21]. Недовіра сучасної людини до одиничного розуму і, як результат цього, орієнтація на колективний розум, призводять, з одного боку, до демократичних устремлінь, а, з іншого, до автоматизму існування та загубленості в інших, відчуження від особистісного «Я».

Характерною для сьогодення є також недовіра до можливостей чоловічого розуму, вибудованому на європейській дискретній логіці. У той же час запит на інтелект та ментальність жінки пояснюється необхідністю залучення до процесу пізнання людини та навколишнього світу чуттєвих, емоційних та підсвідомо-вольових компонентів, які в ході наукових досліджень найчастіше відсутні. На думку окремих учених засоби науки не самодостатні у пізнанні людини й світу. Поряд із ними такими шляхами виступають засоби релігії, мистецтва, інтуїції, суспільної етики, філософії [29; 40].

Зважаючи на це, базові матриці буття пересічної людини продукують екзистенціали, пов'язані з хворобою сьогодення – відчуження. Згідно з концепцією здорової повноцінної особистості родоначальника екзистенціальної психотерапії Ролло Різ Мея воно має три яскраво виражені ознаки: 1) відділеність від природи (Umwelt); 2) нестача значущих міжособистісних стосунків (Mitwelt); 3) відчуження від свого справжнього «Я» (Eigenwelt) [272]. Ставлячись до інших людей, як до речей, людина замикається в Umwelt.

Відмінності між Umwelt і Mitwelt чітко спостерігаються в ході протиставлення сексу й любові. У першому випадку партнер використовується як предмет сексуального задоволення. У другому – як особистість, у якій з'являється можливість відчутти самого себе аж до відчуття власної завершеної цілісності. Несформованість чіткого уявлення про самого себе, віддаленість від світу та відчуження від свого справжнього «Я» призводять до страждання. Забуваючи про реальний контекст свого буття в умовах зовнішнього комфорту, забезпеченого науково-технічною революцією, піддаючись автоматизму існування, такі люди поступово відчужуються від власного тіла, утрачаючи здатність керувати ним, і зрештою віддаючи його у власність тих, хто володіє інформацією про його структуру й функції.

Такі обставини пов'язані з неістинним буттям людини. Але, як уважає М. Босс, неістинне буття в «чистому вигляді» неможливе, оскільки істинність та неістинність – «різновихідні» способи існування. Це дозволяє вважати, що ось-буття постійно екзистує між істинним та неістинним, оскільки неістинність є не відсутністю істинності, а тільки її «забуттям» [21]. У «ланцюжку» екзистенціалів – своєрідних «ядер» екзистенціальних ситуацій переважають такі екзистенціали, як «трансцендентування» (неприлученість ні до чого остаточного, перелітання від одних форм прилучення до інших, не вкоріненість); «самотність» (концентрує смисложиттєву проблематику в єдиному топосі – точці «Я»); «туга» (результат породженої самотністю тривоги, що пов'язується з переживаннями втрати автентичності, відчуттям неадекватності життєвої стратегії викликам Буття); «байдужість» (результат безвихідності меж туги).

Базове екзистенційно-смисложиттєве поле в умовах розриву в часі фізіологічних і соціальних «піків» особистості, збурення норм розвитку, активізації системи емоцій задоволення, зростання інформаційної сфери, еротоки та сексоманії пов'язується з орієнтацією на пошуки нових сфер активізації емоцій задоволення. Однак, зважаючи на те, що, за А. Гагаріним, в якості загальних характеристик екзистенціалів виступають одвічна

невизначеність, антиномічність, іманентна потенціальність, перманентна провокаційність випробування цілісності, ось-буття кожної людини завжди екзистує між двома його універсальними модусами: неістинним (невласним) та істинним (власним) [45; 20]. Модус неістинності (невласності), який в екзистенційній аналітиці пов'язується зі способом існування Dasein, як уже згадувалося, М. Гайдеггер характеризує через екзистенціал «падіння», який засвідчує, що ось-буття, як буття-у-світі загубило себе та існує в падінні геть від себе, зриваючись «в нікчемність неістинної повсякденності» та «в загубленість у публічності людей», де «кожен виявляється іншим та ніхто не він сам» [238].

Згадане екзистування ось-буття між двома його універсальними модусами пов'язується з екзистенціалами «туги», «страху», «жаху», «відчаю», які стають уже згаданими «ядрами» відповідних екзистенційних ситуацій, що згідно з Ролло Різ Меєм, найчастіше пов'язується з невротичною тривогою, викликаною, як вважає Е. Фромм, відсутністю та невизначеністю сенсу життя – однієї з найважливіших потреб людини.

Туга, яка пов'язується з переживанням підсвідомого відчуття відсутності автентичності, неадекватності життєвої стратегії викликам Буття в умовах безвихідності, породжує байдужість та відчуття абсурдності існування. Переживання ж особистістю неминучості зустрічі з Ніщо, як уже згадувалося, породжує страх, який здатний перерости у свою «метафізичну тінь» – жах. Жах перед Ніщо – це жах перед власними межами, перед можливістю спотворення своєї особистості. Його поглиблення здатне призвести до відчаю, який пов'язаний з альтернативою – бути собі чи ні, неможливістю подальшого свого спокійного існування, прагненням вийти за свої межі, стати іншим.

У багатьох випадках, як уже згадувалося, подібні екзистенційні ситуації приводять молоду людину в період її самовизначення до пізньопротестантської громади. Базова матриця життя формує у віруючих різних пізньопротестантських конфесій дещо інше базове екзистенційно-

смиложиттєве поле, порівняно з незначними внутрішньоконфесійними відмінностями. Причин цього є декілька.

Наприклад, у групі провідних світових явищ, тенденцій і змін під назвою «Людина в її фізіологічних (природних) аспектах» під впливом нових внутрішніх орієнтацій дещо нівелюється розрив у часі фізіологічних і соціальних «піків», зменшується вплив джерел збудження мозку особистості неприродними збудниками, послаблюються під впливом віровчень активізатори «системи емоцій задоволення», відбувається відрив від наркоманії й сексоманії. Під впливом зміненої матриці буття продукують такі фундаментальні екзистенціали, як «вибір», «проект», «план», «надія». Як уже згадувалося, вони відіграють основну роль у структурі особи. Створюючи згаданий «ланцюжок», ці екзистенціали відзначаються взаємопроникністю, розкриваючи зміст один одного і, стаючи силою, що конститує «Я» та змістожиттєві засади буттєвості людини [45].

Сучасна епоха по-особливому актуалізує в екзистенційно-смиложиттєвому полі представників євангельської церкви екзистенціал «вибору» з огляду на те, що євангельська субкультура посідає особливе місце між ліберальним конформізмом та сепаратистським фундаменталізмом, а євангельські християни історично належать до відомої радикальної реформації, ідентифікуючи себе з духовним рухом, який покликаний бути цілком незалежним від влади та великої політики.

Цей рух сьогодні, згідно з його дослідниками, виступає «не як державна інстанція, не як церковно-організуюча сила, а передусім як сила духовна та моральна, яка отримала можливість вступити діалог зі світом, доля якого залежить від моральної спроможності суспільства, від розв'язання глобальних проблем» [49, с. 215]. Якщо виходити з того, що євангельських віруючих, найтипівішими представниками яких насамперед вважають баптистські та п'ятидесятницькі громади, відрізняють три головні особливості: місіонерська активність, особисте благочестя та консервативне богослов'я, то проблема вибору стосується двох перших. Християнин для суспільства ніколи не був

своїм, але він, за власною моральною позицією не може у відповідь жити так, щоб суспільство стало йому чужим.

Ситуацію вибору в житті християнина досить детально описує відомий автор конфесійних видань церкви християн віри євангельської Лідія Видвуд. «Зрозуміло, – пише вона, – що кожному Господь дав розум і право на власну думку, кожен оцінює ситуацію згідно зі справедливим Божим Словом чи згідно зі своїми інтересами. Кожному він дав на землі певне місце для життя, визначив певну працю, певне служіння Собі та ближнім. Для нас, християн, Бог визначив особливу місію: бути силою, яка б оберігала середовище, у якому ми живемо, від розкладу (морального і духовного), бути світлом, яке б освітлювало темряву й указувало правильний шлях людям. Але кожен визначає для себе сам: «Бути чи не бути?», як висловився герой шекспірівської драми Гамлет» [42, с. 6].

За такого підходу особисте благочестя християнина не лише зводиться до дотримання канонізованих культурно-богословських форм життя, служіння, поведінки, а й виявляється в поєднанні внутрішньої свободи та відповідальності перед Богом за своє ставлення до подій і суспільно значущих процесів. Доречними тут є слова М. Вебера з однієї з його класичних праць: «Милість Божа та обраність людини підтверджувалися саме в повсякденності. Правда не в повсякденності як такій, а в методично раціоналізованій повсякденній діяльності на службі в Бога» [39, с. 64]. Якщо традиційно в релігійно-феноменологічному та психологічному аспектах євангельським віруючим були властиві глибокі переживання швидкого наближення судів Божих та кінця світу, сприйняття розвитку суспільства як «становлення влади Антихриста», що породжувало відповідні екзистенційно-смісложиттєві орієнтації, то нині, як визначається в середовищі євангелістів, соціальний євангелізм починає займати особливе місце в служінні.

З цього приводу в одному з видань церкви євангельських християн-баптистів підкреслюється: «У перші роки ХХІ ст. акцент був зроблений значною мірою на розвиток соціальних напрямів служіння. Відкриваються реабілітаційні церкви, сиротинці, проводиться робота серед малозабезпечених.

Розроблено духовно-просвітницькі програми для роботи алко- і наркозалежних. Починається робота з ВІЛ-інфікованими... Церкви ВСО ЄХБ своєю працею намагаються відповідати на найгостріші проблеми суспільства» [9, с. 25]. У свою чергу все розмаїття глобальних проблем людства сьогодні визначається, як у всьому суспільстві, так і в середовищі євангельських протестантів, за М. Булатовим, «розкритою сутністю або проблемою людини» [25, с. 354]. Таким чином, розв'язання глобальних проблем, неможливе поза межами розв'язання як внутрішніх, так і зовнішніх проблем самої людини. Сьогодні це визнається в широких євангельських колах, які 2013 рік оголосили Роком місії.

У протестантському середовищі утверджується розуміння відповідальності за долю всього людства, планети. «Затишна церква, заброньоване крісло в третьому ряду, кондиціонери, у правильному місці кафедра, звукова система, приємний спів, пише один із авторів «Євангельської ниви», давно знайомі порядки... Все звично, все знайомо, немає жодних потрясінь. Надійні підвалини, звичні традиції, особи, до яких звик. Але Бог закликає йти далі» [177, с. 5]. Без дії поза межами особистісного спасіння цей пастор церкви «Відродження» євангельських християн-баптистів не бачить сенсу функціонування подібних церков. «Церква має розширюватися, – пише далі він. – Група, наче щораз більша жива клітина, має розділитися. Адже життя – це не що інше, як зростання і ділення клітин. Рак виникає тоді, коли клітина ділитися не хоче. Пошкоджений код навіює клітині, що вона повинна просто рости, рости, рости, не потрібно ділитися, не потрібно утворювати нові клітини, потрібно просто рости всередині себе – цього достатньо. Але що далі? Далі рак! Мутація! Пухлина! Смерть!» [177, с. 5].

За умовами такого розуміння силами, що конституують «Я», та змістожиттєвими засадами буттєвості особистості віруючого стають такі екзистенціали, як «укоріненість» (розуміння внутрішнього духовного стержня «зовнішньої» людини як смислоутворювальної константи) [101, с. 43]; «любов» (найглибше переживання повноти буття й переживання цілісності); «свобода» (наявність вибору); «єдність людського початку» (відчуття себе часткою

людства); «турбота» (фіксація способу існування ось-буття), яке «кидає себе на можливості, в які воно вкинуто» [238]; «вина» (як відчуття неможливості бачити внутрішній світ інших без посередництва власного бачення). Якщо виходити з розуміння М. Гайдеггера екзистенціалів як особливих кристалізацій фундаментального досвіду присутності та основних одиниць його аналізу, то їх можна визначити як своєрідні «ядра» екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій або відповідного рівня системотвірні чинники їх.

Важливими тут є кілька моментів. По-перше, «ланцюжок» згаданих екзистенціалів, формуючи екзистенціальне поле особистості віруючого, спрямовує його на подолання, згідно з екзистенціальною теологією, розділення «земного й небесного», допомогу йому знайти сенс життя й шлях спасіння. Завдяки такій ситуації пошуків, людина, згідно з Марселем, «внутрішньо мобілізується», у результаті чого, як пише філософ, «я займаю позицію до власного життя. Я начебто висковзую з нього. Вивільнившись, я виношу з собою все, чим я є і чим життя моє, можливо, не було» [215, с. 233].

По-друге, згадані екзистенціали, поєднуючись у «ланцюжок», взаємопроникаючи, розкривають зміст один одного і отримують відповідний аксіологічний вимір, що потенціює відповідну спрямованість усього екзистенційно-смісложиттєвого поля особистості віруючого.

По-третє, ознаки глобальної катастрофи, стаючи чинниками потрясіння внутрішнього світу, спонукають до виходу за межі повсякденного, а відтак і до виходу екзистенції до трансцендентного, зумовлюють сходження від суперечності до «екзистенціальної істини», що засвідчує стрибок у новий план буття.

По-четверте, якщо зважати на те, що екзистенціали переживаються тільки через граничні ситуації, а екзистенційна катарсизація, за Н. Хамітовим, відбувається в метаграничному бутті, то резонансні впливи (в якості мікрофлюктуацій – О. П.) на екзистенційно-смісложиттєве поле віруючого як складноорганізовану нестабільну макросистему повинно мати відповідну сензитивну основу, яка характеризується певною суб'єктивністю.

Стосовно зв'язку суб'єктивного й загальнозначущого, зв'язку комплементарного та базового екзистенційно-смісложиттєвих полів віруючих доречними можуть бути слова Г. Гесса: «Кожна людина – то не тільки вона сама, а ще й те єдине, з певного погляду, зовсім особливе, щоразу важливе й пречудове перехрестя, де перетинаються явища світу саме таким чином – один лише тільки раз і більше ніколи. А тому історія кожної людини є істотна, є вічна, є божественна, а тому кожна людина допоки живе та слідує природній волі, є чудесною та гідною всілякої уваги. У кожній набуває подобу дух, у кожній страждає живе створіння, у кожній розпинають Спасителя» [217, с. 13].

У ХХІ ст. у період подальшого загострення глобальних проблем людства на фоні посиленого зростання зовнішніх комунікативних зв'язків людина нерідко переживає внутрішню самотність, що є результатом суперечності з собою, втрати самототожності. Така самотність, за К. Ясперсом «не є ідентичною соціологічно ізольованому існуванню» [269, с. 141]. Криза самоідентичності, яка зароджується в суспільстві, є відповіддю на ті зміни, які несе з собою інформаційне суспільство. Вони, насамперед, пов'язані зі створенням нових технологій, які не тільки формують нові обставини життя, а й сам спосіб сприйняття світу.

У сучасної людини у зв'язку з цим настійливо зростає потреба у виході за межі біологічного існування – у трансцендуванні як процесі конструювання смислового універсуму. Найповніше воно виявляється в релігійності. На думку М. Булатова, сьогодні людство переживає спалах невидимої релігійності. А «позаяк сакралізація доконче потрібна людині, нездатній жити без досвіду трансценденції, то людина творить у сучасному секуляризованому суспільстві так звану приватну, власну релігію. Така «невидима релігія» гарантує людині автономію та можливість самореалізації» [23, с. 35]. На нашу думку, згадана релігійна «приватність» у середовищі представників пізніх протестантських конфесій проступає по-своєму в процесі формування комплементарних полів екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій, оскільки в кожного по-своєму, за

влучним висловом Г. Гесса, «страждає живе створіння», по-своєму «розпинають Спасителя».

Але оскільки «перехрестя, де перетинаються явища світу» спільне для багатьох людей однієї й тієї ж епохи, то кожний із цих людей стоїть як перед загрозою егоїзму, так і перетворення на масову людину, уніфіковану одиницю маси. Але, як стверджує дослідник проблем європейської реформації та українського євангельського протестантизму М. Черенков, у вільних асоціаціях і євангельських громад щиро віруюча людина уникає як першого, так і другого.

Неформальні християнські об'єднання стають не лише центрами християнської віри та культури, а й важливим суспільно-політичним чинником, оскільки «прискіпливий принцип участі робить протестантські спільноти сильними та сталими соціальними утвореннями, які виникають не ситуативно і кон'юнктурно, але на основі чіткої віросповідної ідентичності» [250, с. 134]. У протестантській спільноті, стверджує автор, не знаходиться також місце антропоцентризму, оскільки принцип *Sola Gratia* передає усвідомлення обмеженості людини, реальну оцінку її можливостей та водночас захоплення милістю Господа, його рятівною всемогутністю.

Сьогодні стає очевидним, що «для адекватного розуміння особистості в протестантизмі головні зусилля мають бути спрямовані по той бік свободи та рабства, індивідуалізму та соціоцентризму особистості й громади» [250, с. 137]. На думку багатьох євангельських богословів, особистість у своєму ставленні до Бога розуміється діалектично, за якого «вільне і водночас схвильоване перебування перед обличчям Бога складає сутність особистого релігійного досвіду» [169, с. 102]. За такого розуміння «ядрами» екзистенційних ситуацій, у яких формуються відповідні екзистенційно-смісложиттєві орієнтації віруючих стають екзистенціали «вибір», «любов», «надія», «турбота», «відкритість», «ідеал», «сумнів», «вина».

У нашому випадку екзистенціал «вибір» засвідчує свободу, яка ґрунтується на можливості і, за Г. Марселем та К. Ясперсом, досягається в Богові. І в той же час, на думку Сартра та Камю, є бунтом проти

емпіричного буття, оскільки по-справжньому «прийти до Бога», перебуваючи в полоні мирської суєти, неможливо. Кожний по-своєму покликаний пережити в душі «розпинання Спасителя» на «спільному перехресті, де перетинаються явища світу».

Екзистенціал «любов», пов'язаний із найглибшим відчуттям повноти буття, переживанням цілісності в благодаті та захопленням милістю Господа, стає підґрунтям для формування смисложиттєвих орієнтацій, спрямованих на постійні пошуки такої благодаті, прилучення до неї з метою глибокого пізнання Бога. А пізнати Його – «це не означає отримати нову інформацію про Нього. Це означає поєднатися з Ним і поглиблювати це єднання в розумі, у почуттях і волі» [195, с. 9]. Відчуття цілісності та завершеності в єднанні з Ним іде від усвідомлення Бога як найвищої істоти, яка «перевершує нас з усякого погляду». Йому не можна дати визначення, бо «дати визначення – означає описати Його, а описавши його, вони (люди) тим самим обмежать Бога власною логікою і земними поняттями». З огляду на це «Бог – це досконала і вічна першооснова. Дух, з якого виходить усе, що існує. Яким воно підтримується і до Якого воно повернеться» [195, с. 8]. Таким чином любов до Бога – це природна основа любові до життя. Поряд із цим на основі екзистенціалу «любові» формуються екзистенційно-смисложиттєві орієнтації, спрямовані на дотримання Божої заповіді «Люби свого ближнього як самого себе». Із цього приводу пастор церкви євангельських християн-баптистів «Дім Євангелія» (м. Львів) Я. Назаркевич пише в «Євангельській ниві»: «Християни покликані до служіння один одному. Будь-який ваш дар має звершуватися через любов та турботу один про одного». Бог, на думку пастора, наділив віруючих різними дарами Духа Святого насамперед для служіння один одному і для збудування церкви. Адже християни покликані «утверджувати Царство Христове на землі, проповідуючи Євангеліє, спільно поклоняючись і прославляючи Господа, виявляючи любов і єднання віруючих», обмінюючись один із одним своєю вірою та свідченням про дане Ісусом Христом вічне життя. Однак таке

свідчення віруючих про їх Спасителя «буде ефективним лише за умови любові між ними» [147, с. 29].

Однак любов не окреслюється лише межами конфесій, бо «служіння Богу відбувається не в церкві, а коли ми йдемо до людей». І до того ж «співвідношення між нашими віруючими та іншими людьми, які отримують допомогу, як правило 50 на 50» [59, с. 5]. Екзистенціалу «надія», як уже згадувалося, поряд із екзистенціалами «вибір», «проект», «план» у структурі особи, з боку огляду екзистенціалізму, приділяється головна увага, оскільки «план» та «проект» пов'язуються з межею можливого в майбутньому, спираючись на екзистенціал «надія» як на умову власної появи. Із ним пов'язується актуалізація головної ідеї християнського віровчення – ідеї спасіння.

Доречно зауважити, що в 60-х р. ХХ ст. в середовищі представників нової ортодоксії зародилася нова теологічна теорія «теологія надії». Автор її Ю. Мольтман запропонував «принцип надії», на основі якого радив убачати надію світу у воскресінні Ісуса Христа, як глобальному есхатологічному процесі, який передвизначає майбутнє. Із цього боку огляду, смерть Розп'ятого на хресті відкриває людству надію на майбутнє. Бог у цьому випадку, означуючи «абсолютне майбутнє» є рушійною силою історії, яка йде до завершення у «Царстві Божому».

Екзистенціал «турбота» пов'язаний із тим, що буття особистості, у тому складі й віруючого, постійно турбується про себе, запитуючи саме себе. Для нього властиве поєднання з такими згаданими екзистенціалами, як «ідеал», «сумнів», «вина». У такому «ланцюжку» і відбувається їхнє взаємопроникнення.

Для віруючого, до якої б конфесії він не належав, завжди властиві турботливі інтуїтивні пошуки власної відповідності тому «ідеальному» полю екзистенційно-смишлжиттєвих орієнтацій, яке сформоване на основі певного конфесійного віровчення. Такі пошуки супроводжуються поєднанням екзистенціалу «турбота» з екзистенціалами «сумнів» та «вина», які й стають, згідно з Н. Хамітовим, основами відповідних екзистенційних ситуацій і вносять у смишлжиттєві орієнтації, за А. Колодним, елементи емоцій та відчуттів.

Термін «вина», яким означено відповідний екзистенціал, виступає в нашому випадку онтологічним поняттям, тобто таким, що стосується не стільки почуттів, які виникають як наслідок певних учинків, скільки самої природи буття. Віруючого супроводжує відчуття вини як наслідок усвідомлення власної обмеженості в пізнанні Бога, самого себе, свого місця у світі перед лицем Бога. Передбачення невідповідності ідеалу, сформованого на основі конфесійного віровчення, породжує сумнів у можливості свого спасіння. Однак втрата відчуття вини призводить до згасання пошуків правди та істини. А це у свою чергу, як пише Е. Уайт, веде до втрати «бажання отримати небесний дар». Люди, які пройшли через таку втрату, «з п'ятьми роблять світло, а зі світла – п'ятьму, доки їхнє світло не перетворилося на темряву; і якою ж великою була ця темрява!» (Ісаї 5:20; Матв. 6:23) [223, с. 283]. Сьогодні глобальні проблеми людства, переплітаючись, взаємопотенціюють одна одну. Будучи відображенням та наслідком внутрішніх проблем людини, вони потребують певної відповіді в різних сферах життя і діяльності особистості, у тому складі у сфері життя пізньопротестантських громад.

У широких євангельських колах поширюється розуміння того, що високе мистецтво, справжня культура несе світло, радість, добро, гармонію, любов. Її вищим джерелом є Бог, його моральні принципи. А ось мирське мистецтво «уражене гріхом, і це стосується як культури масової (поп-культури), так і високої, елітарної». Сатана використовує різні види та рівні культури для того, щоб захопити віруючих і невіруючих. Він може набувати вигляду ангела світла (здається, це його улюблений метод, використовувати високі стилі).

Через гармонію, красу форм він спокушає і поневоле розум освіченої й культурної (з точки зору світу) людини, змушує її занурюватися, скажімо, у музику, і в ній, а не в Богові, знаходити розраду й радість. Сатана використовує в поклонінні йому дорогоцінне, красиве й витончене (Дан. 3:1-10, Іс. 44-13-17). Без Бога мистецтво йде шляхом заперечення моральних ідеалів, стирає межі між прекрасним і потворним» [144, с. 3]. Зважаючи на це, нерідко в проповідях під час молитовних зібрань представників пізньопротестантських громад

ідеться про занепад відірваного від Бога світського мистецтва як результат духовного зубожіння в період глобальних катаклізмів. Поряд із цим ці громади широко використовують засоби мистецтва в архітектурі будинків молитви, у музичному супроводі служби, оформленні вечері та водного хрещення, у живопису, який представлений картинами на біблійну тему, або віршах. Серед молодих віруючих стають популярні тематично відповідні драматизовані сценки, літературні гуртки тощо.

Зрозуміло, що використовуване в богослужінні та конфесійному житті мистецтво вносить елементи емоцій та відчуття в смисложиттєві орієнтації віруючих. Розширюючи духовні виміри особистості у зв'язку з іншими засобами, вони зумовлюють появу такого духовно-практичного феномену як екзистенціал «дух», який у поєднанні з уже згаданими екзистенціалами стає атрибутом психічно-емоційного духовного виміру буття віруючого. Поняття духу, духовності у віруючих оцінюється з поняттям «Святий Дух». Наповнення Святим Духом визнається однією з найважливіших передумов служіння Богу.

У Біблії та, наприклад, статуті християн віри євангельської йдеться про те, що основа служіння Богу полягає в досягненні постійного перебування в любові Христовій (Ін. 13:34, 1 Кор. 13,1 Ін. 4:7-8, 4:20-21), але для досягнення цього необхідно бути наповненим Духом Святим (Рим. 8:9-13, Гал. 5:16-25). У свою чергу таке наповнення відбувається за умови, за вченням Ісуса Христа, коли члени церкви будуть святими у всіх думках, почуттях, словах і вчинках. А оскільки досягнути цього важко, то, входячи до членів Церкви, людина повинна розкаятися перед Богом, бути народженою від води й Духу, а також навчено послуху Божим заповідям.

На цьому прикладі в ході формування відповідних екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій особливо чітко спостерігається взаємопереплетення екзистенціалів «вибір», «проект», «любов», «ідеал», «укоріненість», «свобода», «надія», «страх». Стаючи «ядрами» певних екзистенційних ситуацій, вони вказують на логіку формування змістожиттєвих засад буттєвості віруючого. Як духовно-практичні феномени, що характеризують емоційно-психічне

переживання особистості в граничному стані, вони є результатом її свідомого вибору та зумовлені комплексом зовнішніх і внутрішніх чинників.

На основі вибору екзистенціали «проект» та «ідеал» пов'язуються із уявним образом кінцевого результату подальшої життєорганізації, який і стає її системотвірним чинником. «Укоріненість» веде до розуміння появи внутрішнього духовного стрижня як смислоутворювальної константи. Ситуація ж вибору можлива лише в умовах свободи, екзистенційна ситуація якої означена відповідним екзистенціалом. А оскільки основа служіння Богу полягає в досягненні постійного «перебування в любові Христовій» (Ін. 13:34, 1Кор.13, 1 Ін. 4:7-8, 4:20-21), то відповідні цій основі екзистенційно-смісложиттєві орієнтації породжують, з одного боку, надію на досягнення ідеалу («бути святим у всіх думках, почуттях, словах і вчинках» – О. П.), а з другого боку, нерідко породжують страх недосяжності такого ідеалу, що й можна означити відповідними екзистенціалами, та супутніми їм екзистенційними ситуаціями.

Характерно, що на підтвердження цього, з 32 описаних нами на теренах Рівненщини представників християн віри євангельської, євангельських християн-баптистів та християн-адвентистів сьомого дня 27 відповіли, що острах невідповідності ідеалу віруючих вони постійно відчують, що зумовлює відчуття гріховності та невідповідності. Однак після покаяння з'являється надія.

У ставленні до освіти та науки в період її бурхливого розвитку в останні десятиліття помітні значні зміни. У сучасному світі наука користується великим авторитетом. Її досягнення в розвинутих країнах допомогли сформувати сферу суперкомфорту навіть для пересічних громадян. Однак багато людей, серед яких і вагома частка віруючих, не сприймають науку як абсолютний авторитет. На шляху до створеного нею суперкомфорту з'явилося багато екологічних та інших проблем, для яких властивий глобальний характер.

Окремі результати наукових досліджень дали змогу створити жахливі знаряддя знищення. Наприклад, лазер, який, з одного боку, допомагає

повернути людині зір, з іншого, може бути основою керування високоточною зброєю. Нерідко це викликає потужну антисцієнтистську реакцію, хоч, за свідченням англійських учених Д. Гудінга та Дж. Леннокса, «наука сама по собі морально нейтральна». «Як сказали б учені-християни, – припускають автори, – це форма поклоніння Богові шляхом благоговійного вивчення його величного творіння» [58, с. 25].

Освіта й наука як вияви загального окультурювального процесу в світлі сучасного євангельського богослов'я мають складний, діалектичний зв'язок із релігією. Мета соціальної й культурної активності євангельських церков, згідно з головними рекомендаціями Інституту зростання церкви Фулерівської семінарії, має полягати в тому, щоб «... у кожному фрагменті культурної мозаїки, з якої складається існування людини, були присутні відповідні до цього фрагмента й добре адаптовані до локальної культури впливи християнської церкви» [152, с. 145].

Науку сьогодні прийнято вважати не єдиним шляхом пізнання світу й людини, у якому вона живе. Поряд із нею таке право мають релігія, мистецтво, інтуїція, філософія (В. Вернадський, Дж. Вайценбаум, Б. Неменський) тощо. До того ж, в останні десятиліття наука почала знаходити «спільну мову» з релігією у сфері квантових феноменів. Зрозуміло, що під впливом часу, суспільного розвитку не може не змінюватися ставлення до освіти та науки представників пізньопротестантських конфесій.

Наприклад, у своєму інтерв'ю газеті «День» голова Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів (ВСОЄХБ) Григорій Комендант на питання про рівень освіченості євангельських християн-баптистів відповідає: «До структури нашого Союзу входять сьогодні 40 духовних учбових закладів (на території України)... Серед них два християнських університети – Київський і Донецький. Далі йдуть 19 біблійних коледжів та інститутів... Поки що це тільки духовна освіта... Багато наших молодих віруючих йдуть після закінчення духовних закладів до світських інститутів, або навчаються паралельно там і там. Процент молодих християн-баптистів, які отримують вищу

освіту, – дуже високий, а загальний рівень освіченості українських баптистів – вищий за середній у країні. І сталося це протягом саме останніх 8-10 років» [60, с. 5-6]. Таким чином, заглиблення в освіту, науку, культуру для багатьох представників пізньопротестантських конфесій, за Д. Гудінгом та Дж. Ленноксом, стає своєрідним шляхом до «благоговіння перед творінням Господа», що безпосередньо пов'язується з отриманням благодаті, у якій намагається організувати своє життя кожний віруючий.

Відповідні цим устремлінням екзистенційно-смісложиттєві орієнтації формують навколо екзистенціалів «любов», «дух», «укоріненість», «свобода», «вибір», які, означуючи певну ділянку екзистенційно-смісложиттєвого простору особистості, пов'язуються в уже згадані «ланцюжки», взаємодоповнюючи і взаємопотенціюючи один одного.

В екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаціях представників пізньопротестантських конфесій у період загострення глобальних проблем багато спільного. Насамперед це пояснюється тим, що апокаліптичні та есхатологічні ідеї їхніх віровчень започатковувалися в ранньому християнстві та розвивалися представниками Реформації. Незважаючи на пізніше входження в конфесійну специфіку, наприклад, єгови́сти та адвентисти мають спільний погляд на доктринальні принципи щодо тлумачення останніх подій на землі. Коли перші розглядають Тисячолітнє Царство як форму підготовки до вічності, то другі, готуються до Армагедону, як засобу зміни стану землі та існуючих режимів. Як одні, так і другі сповідують доктрину про невидимий прихід Христа, абсолютизують принципи анігіляціонізму, кондиціоналізму та конвенціоналізму.

У свою чергу, спільним для адвентистів та п'ятидесятників є те, що есхатологія обох напрямків виникла на хвилі духовного пробудження, яке вдихнуло життя в ранньохристиянську ідею месіанського спасіння.

Зрозуміти ж специфіку формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників різних пізньопротестантських конфесій можна, використовуючи методологію, сформовану, як уже згадувалося, на основі

екзистенційної діалектики. Зокрема, необхідно враховувати емоційну напруженість і завантаженість антиномій – чинників потрясінь внутрішнього світу віруючого; його ступінь вільності та свободності, що дає можливість вийти за межі повсякденного і здійснити стрибок у новий план буття; характер відчуття пограничної ситуації, у якій закладені основи антиномії.

Відповідно ж до синергетичної методології для особистості як складноорганізованої унікальної нестабільної макросистеми стає визначальною та мікрофлуктуація, яка у відповідний сензитивний період змінює її рух як системи і зумовлює згаданий стрибок у новий план буття, здійснивши прорив екзистенції як кінцевого існування в безкінечне, до трансценденції.

Коли, наприклад, на формування екзистенційного поля єговистів у період глобальних катаклізмів впливає посилена активізація апокаліптичних настроїв, апологія нездатності суспільних режимів розв'язати глобальні проблеми сучасності й у зв'язку з цим гостра необхідність установа теократичного Царства Єгови, то у згаданому полі акцентуватимуться, насамперед, екзистенціали «самотність», «страх», «смерть», «вибір». В адвентистів же у зв'язку зі зняттям проблеми термінів видимого приходу Христа та перемикання уваги на ознаки наближення його повернення напруга екзистенційних ситуацій, центрами яких є згадані екзистенціали, дещо спадає.

У п'ятидесятників, які не акцентують увагу на апокаліптичних елементах есхатології та глобальних проблемах сучасності як ознаках близького приходу Христа і цілком поділяють ідеї повного претеризму, згідно з якими Царство Боже вже присутнє в цьому світі, оскільки Христос керує Своїм народом за допомогою Слова і Духа Святого, в екзистенційному полі «ядрами» екзистенційних ситуацій стають екзистенціали «укоріненість», «любов», «проект». Але у зв'язку з доктриною П'ятидесятниці, що актуалізує вчення про «Хрещення Святим Духом», де отримання Дару Святого Духа тлумачиться як ознака вибраності для наслідування Царства Божого, особливої ваги в екзистенційному полі набирають екзистенціали «вибір», «дух», «надія», які пов'язуються з ідеєю вибраності.

Для євангельських християн-баптистів у зв'язку з їхньою вірою в можливість спасіння всіх людей у час глобальних криз, до того ж спасіння без будь-якого зовнішнього сприяння емоційне забарвлення екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій значною мірою визначатиметься екзистенціалами «турбота», «буття-разом», «воля до порозуміння».

Таким чином, коли змістові основи екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників різних пізньопротестантських конфесій у період глобальних криз визначатимуться впливом на них основ віровчення, то екзистенційна – тими екзистенціалами, які обумовлюватимуться характером і напруженістю антиномій – чинників потрясіння внутрішнього світу.

3.2. Еволюція екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій у контексті українських реалій

Історія протестантизму в Україні сягає за межі чотирьох століть. Але лише наприкінці ХХ ст. у зв'язку з рухом до демократичних відносин він отримав сприятливі умови для свого розвитку. Нагромадивши чималий досвід адаптації до суспільного середовища, протестантизм продовжує еволюціонувати. «Захист релігійних свобод, – пише М. Черенков, – суспільної моралі, налагодження партнерських відносин з державною владою стали формами і способами участі євангельських церков у соціальних процесах та міжцерковному діалозі. Консолідація українського суспільства навколо демократичних цінностей і національних інтересів знайшла підтримку у євангельських церквах» [250, с. 83]. Важливим, як ми гадаємо, для розуміння цих процесів у світлі діалектико-екзистенційних підходів є розгляд їх у зв'язку з феноменом легітимації – результатом комунікативних зусиль соціуму в найширшому сенсі.

Згідно з Є. Бистрицьким, легітимація – «це складний процес збирання суспільства на основі спільних цінностей та водночас доведення здатності реалізувати колективну ідентичність з боку політичної організації суспільства».

На думку цього ж автора, проблема легітимації пов'язана «із глибшими, ніж політичні перетворення, змінами у колективній ідентичності людей» [16, с. 321]. Однак колективна ідентичність певної групи людей стає можливою лише за умови самоідентичності кожного з членів цієї групи, або особистісної легітимації. На думку Н. Хамітова, коректнішим тут був би термін «екзистенційно-особистісна легітимація», що означає «самовизначення, у процесі якого людина починає поважати самого себе, а тому вважати свої вчинки внутрішньо законними» [241, с. 253]. Проте, на його думку, у наш час – в епоху фундаментальної екзистенційно-антропологічної кризи, спостерігаються не лише суперечливість екзистенційно-особистісної легітимації, а й криза самоідентичності.

Причиною такої фундаментальної екзистенційної неузгодженості сучасної людини стало, на думку В. Табачковського, «кардинальне порушення органічності всіх складових людської життєдіяльності, втрата надійних, усталених, раціонально вивірених, освячених традицією, життєво значущих орієнтирів в усьому універсумі людського буття (на рівні соціальних структур, культури, індивідуальної екзистенції, мислення, ціннісних орієнтацій, моральних імперативів, психічного здоров'я тощо) [216, с. 242]. Однак, як доводить Н. Хамітов, без екзистенційно-особистісної легітимації неможлива легітимація групова.

Лише самоідентифіковані особистості можуть з'єднатися в самоідентифіковану групу, інакше «самоідентифікація групи буде зовнішньою і призведе до колективної форми внутрішньої самотності, що породжує війну груп проти груп, або їх аморфність». Проте екзистенційно-особистісна легітимація стає дієвою лише тоді, коли завершується «екзистенційно-комунікативною легітимацією – легітимацією групи, що є результатом не примусу чи маніпуляції, а вільного спілкування особистостей, які вийшли за межі внутрішньої самотності – замкненості» [241, с. 254]. У цьому випадку йдеться про усвідомлення первинності людської екзистенції щодо комунікації.

У протилежному ж випадку комунікація набиратиме рис безособовості, зовнішності, що зумовлюватиме її малопродуктивність і вестиме до знищення самоідентичності. Таким чином, робить висновок автор, криза самоідентичності, характерна для людини ХХІ ст. і, зокрема, для людини української культури, може бути подолана лише в гармонійному поєднанні екзистенційно-особистісної та екзистенційно-комунікативної легітимації, які виводять у дійсно внутрішню комунікацію.

Якщо виходити з того, що ця комунікація, як уже попередньо згадувалося, «стосується глибинних смисложиттєвих орієнтацій і має вільний характер», то нам доцільно повернутися до характеристики базових і комплементарних полів екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій і виявити ті їх аспекти, які зумовлені сучасним суспільно-політичним життям України. Від характеру взаємозв'язків цих полів у ході екзистенційно-особистісної та екзистенційно-комунікативної легітимації залежатиме не лише динамічність розвитку пізньопротестантських об'єднань, а й їхній вплив на духовне та політично-суспільне життя України.

В основі цих полів поряд з екзистенціалами «вибір», «план», «надія» важливе місце належить екзистенціалу «проект», який певним чином здатний розкривати характер згаданих взаємозв'язків. У ході визнання комунікативності людини Ж.-П. Сартр писав: «Що не людина – то інший проект її існування, проте жоден із них не є мені чужим, він має універсальну значущість. Його може зрозуміти й відтворити кожна людина» [196]. Такий механізм універсальності, спрямований на поєднання особистісного і всезагального, дав можливість відомому представнику екзистенціалізму зробити подальший висновок: «У цім сенсі ми можемо говорити про всезагальність людини, яка, однак, не є даною заздалегідь, але постійно витворюється. Вибираючи себе, я витворюю всезагальне. Я витворюю його, розуміючи проект будь-якої іншої людини, хоч би до якої епохи вона належала» [196]. Поряд із цим «... у своїм реальнім колективнім існуванні – вважає К. Леві Строс, – людина повинна

також пізнати себе як «іншого» до того, як вона зважиться знову претендувати на власне «Я» [115, с. 22].

Зважаючи на це, у новітніх контекстах ідентифікації особистості постає проблема духовності як «способу самовибудовування особистості», конституювання у вигляді «покликання свого носія», оскільки вона пов'язана з «вибором власної подоби, своєї долі і ролі, зрештою із зустріччю кожного із самим собою» [110, с. 21]. Така «зустріч із самим собою» кожного представника пізньопротестантських об'єднань, як і кожного громадянина України, відбулися під час революційних подій на Майдані. Адже, як зауважує відомий представник екзистенціалізму К. Ясперс, «найповніше реалізується зв'язок між людьми, а, відповідно, і екзистенційна природа людини в ситуаціях, коли стикаються дійсне й недійсне, істинне і неістинне, тобто у моменти найгостріших випробувань долі і переживань, у пограничних ситуаціях» [269].

Серед деяких представників медіа-засобів побутує думка, що протестанти є досить пасивними в суспільно-політичному житті України. Якщо УГКЦ, УПЦКП першими заявили про своє ставлення до розгону Євромайдану, то протестанти зробили це з деяким запізненням. У деяких церквах панує позиція нейтралітету, інші обмежили свою участь у Євромайдані молитовною підтримкою, а ще інші зі своїми духівниками вийшли на Майдан.

Релігієзнавець Г. Трегуб стосовно цього писала: «Будь-яка церква – це не щось монолітне, бо її священники та ієрархи теж є людьми, які, попри сан, мають ту чи іншу громадянську позицію» [222, с. 43]. Пастор церкви «Нове життя», єпископ Собору незалежних євангельських церков А. Калюжний 18.12.2013 на запитання журналіста стосовно того, чому реакція на Майдан серед протестантів виявилася неоднозначною, відповів, що частина з них виявили пасивність та байдужість до подій на Майдані, з одного боку, тому, що протягом останніх двох років «державна машина працювала дуже потужно», а, з другого, причиною відмови став елементарний страх, розуміння того, що «для процвітання треба бути з владою» [94, с. 36]. До тог ж, пастор вважає, що «більшість лідерів протестантських церков залякані. Вони мовчать, бояться і

чекають, куди розвернуться важелі терезів і до кого примкнути. Це дуже прикро, бо Церква – це сумління в кожному з нас, і вона говорить незалежно від того, хочуть її чути чи ні.

Будь-яка влада хоче бачити керовану, кишенькову Церкву, тому вони саджають нас поруч із ними, щоб прикормити, щоб ми казали те, що вони хочуть чути. Але якщо людина відповідальна перед Богом, то буде казати не те, що хочуть чути, а лише правду» [94, с. 36]. Єпископ Церкви християн віри євангельської Львівщини В. Босчко на запитання журналіста, поставлене 23.12.2013, чим пояснюється певна різновекторність у ставленні віруючих до подій на Майдані, відповів, що позиція кожного з них «залежить від рівня свідомості». Адже, «коли Дух Святий керує людьми, то не може бути різновекторності. Коли першоапостольська церква переживала переслідування, ніхто не казав, що треба йти на компроміс із владою. Коли Петра закрили у в'язниці, церква терпеливо молилася. Коли апостолам погрожували наказом не говорити більше про Христа, вони просили Божого заступництва і відкрито казали: «Боже, споглянь на їхні погрози». Це був спротив. Це була політика. Це були на той час антидержавні дії [17, с. 49].

Релігієзнавець О. Горкуша, аналізуючи Євромайдан як індикатор трансформації релігійної функціональності, розглядає його у двовекторній площині. У горизонтальній цивілізаційно-політичній площині як Євромайдан та у вертикальній богословсько-екзистенційній площині – як Революцію Гідності. На її думку, неоднозначність оцінок Євромайдану з боку Церков та релігійних діячів, їх позицій, точок зору та відповідно діяльності спирається на: 1) історичний досвід цих церков в Україні; 2) їх сучасний стан, непрості взаємовідносини з різними верствами населення і владою; 3) ті перспективи та наслідки для них, які бачать ці церкви в Україні. Однак, наголошує вона, «чи не найважливішим аргументом на користь дійсної функціональної трансформації релігії в сучасній Україні є та обставина, що жодна з наявних і визнаних в Україні церков офіційно не засудила Євромайдан та не підтримала антимайданних дій влади. Про що це свідчить?

Щонайменше про те, що в ситуації протистояння людини (окремої особистості чи громадян) та системи (державної влади) релігія в сучасній Україні незалежно від конфесійно-церковної визначеності стала на бік людини. Таким чином, церковні організації сучасної України демонструють своє служіння не царству світу цього, а Царству Божого, що здійснюється через людську душу та діяльність» [55, с. 64]. Про таке служіння Царству Божому говорили представники різноманітних пізньопротестантських конфесій.

Наприклад, голова Всеукраїнського союзу об'єднань Євангельських християн-баптистів Г. Комендант в одному зі своїх інтерв'ю розповідає: «Увесь час протистояння на Майдані стояв особливий намет, позначений простим дерев'яним хрестом. Це був наш «Центр молитви» – імпровізований молитовний осередок церкви Євангельських християн-баптистів. Ми розуміли, що маємо бути з народом, який потребує як духовної, так матеріальної підтримки. І допомагали – одягом, їжею, молитвою. На Майдані функціонувала намет-їдальня нашої Дарницької церкви, брати та сестри приносили мешканцям наметів теплі речі, ліки, матраци та ін. Одна молода родина, де виростає троє дітей, зробила й віднесла на Майдан 800 бутербродів. Надзвичайно підносило нас те, що на Майдані відбулося єднання духівництва різних конфесій – православних, греко-католиків, католиків, протестантів різних церков, а також юдеїв. Усі молилися разом це була фактично революція по-християнськи» [60, с. 8]. Старший єпископ Церкви християн віри євангельської М. Паночко на запитання кореспондента 3.01.2014, яку позицію та роль мають виконувати християни, щоб підтримати людей на Майдані, відповів: «Найперше, нам слід усвідомити, що це не протистояння між політиками, а сутичка правди з неправдою» [160, с. 103].

Участь протестантсько-євангельської спільноти у протестах на Майдані стала важливим колективним досвідом участі представників різних церков у суспільно-політичному житті країни. Публічні виступи та молитви авторитетних у релігійних колах людей, заяви Ради євангельських протестантських церков України з засудженням насильства та закликами до

суспільного миру стали видимими актами громадянської активності [86; 87]. «У цій діяльності була задіяна порівняно невелика група людей, – пише з цього приводу історик-релігієзнавець О. Панич, – проте вона склала елемент соціальної та інтелектуальної еліти. До неї належать не лише служителі, а головним чином інтелектуали, які формують сучасну євангельську богословську традицію в Україні.

Тому можна стверджувати, що поняття громадянської відповідальності, свободи, демократії, громадянських цінностей здобудуть богословське обґрунтування і стануть частиною релігійного світогляду» [159, с. 159]. Цікавими з боку огляду такого суспільства виступають поняття пасивного та активного нейтралітету Церкви. Зрозуміло, що серед представників не лише окремих протестантських конфесій, а й навіть серед представників окремих їхніх громад є прихильники як одного, так і другого.

На думку представника ХВС Д. Довбуша, прихильники пасивного нейтралітету подібні на страуса, який заховав голову в пісок і нічого не бачить. Логіка тут зрозуміла: ми стоїмо вище над мирськими справами і тому ніякого діла нам до них не треба мати. У зв'язку з цим автор пише: «Можна бути наївним, скептичним, говорити невпопад... Все це поправимо. ...і люди простять... Не простять байдужості, безпринципності, продажності, лицемірства, зради, підлабузництва... Церква, яка ігнорує важливі події, що вирують навколо неї, а коли твориться несправедливість і насильство, робить вигляд, що все гаразд, – перетворюється на секту. Так її і люди називатимуть. Не за іншу форму служіння, не за відмінне вчення, а, в першу чергу, за те, що замкнулася, зосередившись на собі та на своїй «святості» [69, с. 4].

Інший нюанс у розуміння нейтралітету Церкви вносить відомий релігієзнавець та православний богослов Ю. Чорноморець. «Навіть, коли очільники протестантів, – пише він, – говорили про нейтралітет, то вони ж підписували звернення ВРЦ і РО і власні спільні документи з вимогами до відповідальної політики, до ненасильства, багато говорили про відповідальність політиків перед історією, народом, Богом. Треба розуміти, що це був не

нейтралітет байдужості, коли Церкви стоять між двома силами і їм немає чого сказати. Навпаки, це активний нейтралітет, коли ми, християни, стоїмо над ситуацією і нам є що сказати обом силам» [254, с. 57].

Євромайдан у кінцевому підсумку виявився явищем не лише політичним чи цивілізаційним, стверджує релігієзнавець О. Горкуша, а й світоглядним (суспільно й особистісно). Адже на нього прийшли, насамперед не представники опозиційних сил, не економічно ображені громадяни, не соціально утиснені прошарки населення, не етнічні українці. Всі ці ознаки виявилися вторинними й не розповсюджувалися на більшість майданців. Насамперед на нього вийшли ті, кому було соромно терпіти злочинну владу, хто вирішив більше жодним чином не належати цій «потворній соціально-економічно-політично-державній репресивній системі» [55, с. 68].

Революція гідності та події, які сталися після неї, беззаперечно продемонстрували, що сьогодні в Україні формується нове – громадське суспільство. В основі його громадянської свідомості знаходяться фундаментальні християнські цінності. І впливати на таке суспільство можна лише «по совісті», згідно з синергетичними підходами, торкаючи його глибинні потаємні важелі, які здатні зумовлювати процес самоорганізації його як складноорганізованої унікальної нестабільної макросистеми.

Майдан виявив чимало гострих внутрішньоцерковних проблем серед протестантських громад. З огляду їх представника М. Романюка, ці проблеми, мали багатоаспектний вияв. Наприклад, проблема єдності – значної євангельської цінності, на жаль, більше декларованої як у церквах, так і в конфесіях. Різнопольсні думки, викликані Майданом, зразу ж загострили протистояння і ворожнечу. Необхідно вчитися терпіти один одного, дискутувати, якщо тема не обмежена догматичним вченням.

Вагомою виявилася проблема соціальної доктрини, чи позиції церкви у ланці християнин-громадянин-влада. Не лише рядові члени церков, а й багато пастирів та проповідників не знали як реагувати на Майдан, на протести

насильства і несправедливих дій влади. У цьому питанні християнської етики ще потрібно продовжити шукати відповіді.

Висвітлювалася також проблема втраченої можливості, яка впливала з попередньої. «Ми часто хочемо збирати людей, щоб їм проповідувати, – пише з цього приводу М. Романюк – А тут, на Майдані, люди зібрані, а нас немає. Ми немов забули, що Господь Ісус був там, де були люди, і не лише для проповіді – Він втручався, щоб допомогти, нагодувати та рану загодувати» [185, с. 382]. Виявилася й проблема духовно-моральної незрілості окремих представників Церкви та пізньопротестантських конфесій, ознаками якої стали образи, лайки, вороже ставлення до полярного табору, участь у мітингах за гроші. Все це суперечить не лише християнській, а й загальнолюдській моралі.

Водночас Майдан, на його думку, виявив значну зрілість окремих віруючих та церков. Зокрема, пробудив багатьох віруючих до інтенсивних молитов і посту за владу та народ (1Тимофія 2,1-2), стимулював соціальну заангажованість та благовісницьке натхнення представників різних конфесій. Змусив детальніше розбиратися в питаннях богослов'я та етики щодо церковно-державних стосунків, звертаючись до текстів Писання і Біблійних зразків та досвіду християн минулого.

Допоміг віруючим зіштовхнутися лицем в лице з суспільством, наблизитися до нього. Зрештою була виявлена можливість постійно діючої міжконфесійної співпраці та молитви. Він з'єднав у молитві православних та п'ятидесятників, греко-католиків та баптистів, римо-католиків та євангельських християн. Одним із результатів цього став «Тиждень єкуменічної молитви», у якому в січні 2014 року взяли участь віруючі різних конфесій. Він засвідчив єднання їх заради майбутнього нашої держави, породив ідею створення єкуменічного храму на Майдані.

Релігієзнавець В. Єленський відзначив, що Церкви – найорганізованіші в українському громадянському суспільстві, відіграють у ньому чільну роль. Вони всюди наполегливо і конструктивно присутні. У цілому вони органічно переходять від організації на зразок корпорації до християнського

громадянського суспільства. Подібних трансформацій, наприклад, в Росії не спостерігається [81, с. 108]. Виходячи з розуміння Церкви як символу Царства Божого, М. Черенков бачить покликання Церкви розпізнавати те, що відбувається в суспільстві (на Майдані) як частину присутнього і все більш проявленого «Божого Царства».

Постсекулярна перспектива в цьому випадку виявляє принципову неможливість чіткого розділення соціального і релігійного. Цей складний зв'язок має свій аналог у вченні про Царство Боже, яке скрізь, але до пори не видиме. Про це пише євангеліст Лука: «Фарисеї запитали Його: «Коли прийде Царство Боже?» Він відповів їм: «Царство Боже зримо не прийде, і не скажуть: «Ось «воно» тут чи «там». Бо Царство Боже всередині Вас» (Луки 17:20-21). «Всередині Вас чи «серед вас» означає присутність Царства серед людей.

Кордони Царства Божого – це не кордони між святим простором Церкви і зовнішнім секулярним світом. Це «кордон, встановлений не між двома сферами, а між двома режимами влади. Лінія розділу проходить через усі області створеної реальності... Це ломана лінія, а не пряма; вона нагадує лінію фронту, кордони між двома суперницькими системами» [226, с. 110]. У світлі цього в дні протистоянь повсталого народу і влади зрозумілою стає позиція кращих представників Церкви, у тому складі й протестантів.

Так у зверненні керівництва ВСЦ ЄХБ до своїх вірних від 21.01.2014 року прозвучав заклик до об'єднання християн і всіх громадян України у посиленіх невинних молитвах за припинення ворожнечі та насилля. Пропонувалося молитися за припинення громадянського протистояння; за владу і всі політичні сили, щоб Господь дав їм мудрість і страх Божий для прийняття правильних рішень у подоланні політичної кризи мирним шляхом; за богошукання українського народу, щоб у цих складних умовах українці зверталися до Бога і шукали його благословення. Висловлювалася віра в нове благословення для нашої країни, в те, що свобода і справедливість будуть стверджені в житті суспільства, а віра в Бога і християнські цінності стануть невід'ємною частиною нашого життя.

Сьогодні в релігійних та релігієзнавчих колах появляються думки стосовно того, що на Церкву очікує свій Майдан, якщо вона лишиться інерційною структурою. Це аргументується тим, що люди вимагатимуть змін фактом непокори. І залежно від реакції тієї чи іншої Церкви або конфесії комусь скаже «так», а комусь «ні». Якась із Церков стане своєю для народу, а якась може стати «не нашою». Аналітики вважають, що якби християн було б більше на Майдані, ми б побачили нову якість протесту, побачили б не тільки політичні гасла, а й духовне оновлення, відродження, не поодинокі чи епізодичні молитви, але молитовний дух у народі.

Церковники могли б звернутися до Бога не в символічний спосіб, а в буквальний, назвати все своїми іменами. Могли б анафематствувати злодіїв у владі. На це влада найменше очікувала, тому, якби була більша активність, це був би Майдан християнський за духом. Церква, на жаль, не спрямувала енергетику народного протесту в русло духовного оновлення, хоча можливість була унікальною і люди були готові до змін. Зрозуміло, що зараз часу і можливостей залишається все менше, пасіонарність Майдану втрачається. Церкву ще чують, але якщо вона буде мовчати чи говорити не зрозумілі речі її скоро забудуть [249, с. 94].

Сьогодні, вважає релігієзнавець О. Саган, стає очевидним зростання практичних наслідків співпраці українських Церков та релігійних організацій із міжнародними організаціями та інституціями, які займаються проблемами свободи совісті. Понад це, нині спостерігається очевидний запит українського суспільства на думку кліриків при вирішенні власне політичних питань. Доказом цього є як неодноразові візити членів ВРЦ і РО у США, Канаду, Брюссельську штаб-квартиру Євросоюзу, так і звернення ВРЦ і РО до українського суспільства з приводу доленосних для країни рішень, як то підписання угоди про асоціацію з Європейським Союзом, вирішення проблеми кризи влади наприкінці 2013-початку 2014 років тощо [193, с. 196].

Отже, спираючись на зібрані нами матеріали, що стосуються церковного та суспільно-політичного життя в останні роки, у нас з'являється можливість

ширше та глибше розглянути природу і трансформаційні зміни екзистенційно-смыслжиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій. З одного боку, згідно з нашими методологічними підходами, такий розгляд проведемо у світлі екзистенційної аналітики, зважаючи на те, що екзистенційна природа людини та суспільства найповніше виявляє себе у моментах найбільшої напруги та найгостріших випробувань, якими й став Майдан, а, з другого боку, використаємо засоби синергетичної методології, яка володіє найпотужнішим концептуальним апаратом узагальнення реальної дійсності і дає можливість розгляду не лише окремих особистостей та суспільства, а й трансформаційних процесів як складноорганізованих унікальних нестабільних макросистем.

Попередньо в нашому підрозділі йшлося, що до Майдану відбувалося налагодження партнерських відносин євангельських церков із державною владою. У них знайшла підтримку консолідація українського суспільства навколо демократичних цінностей і національних інтересів. Український євангельський протестантизм, формуючись як розмаїття груп та течій, з підозрою ставився до інших віруючих, до суспільства і держави. Чим пояснюються такі трансформаційні зміни у світлі синергетичних підходів?

Насамперед тим, що конфесійні об'єднання протестантів у якості нестабільних складноорганізованих систем потрапили в поле тяжіння аттрактора, який сформувався після появи у пострадянському суспільстві релігійних свобод та можливості долучатися до пропагованих у суспільстві демократичних свобод і національних інтересів. Можливості релігійної діяльності в розвинутому демократичному суспільстві на кшталт європейського формували майбутній стан протестантської системи, який начебто притягував і змінював її сучасну. Ідеальні типи екзистенційно-смыслжиттєвих організацій представників різних пізньопротестантських конфесій відповідним чином зреагували на ці еволюційні зміни, насамперед, у своїй смысложиттєвій складовій.

Із боку огляду екзистенційної аналітики у структурі особистості пересічного представника пізньопротестантської конфесії основна увага приділялася майбутньому і таким екзистенціалам, як «проект», «план», «надія».

Прорив екзистенції як кінцевого існування в безкінечне відбувався за рахунок чинників потрясіння внутрішнього світу після зустрічі з «ніщо» і того «жаху», який приносила ця зустріч.

Але, коли таке потрясіння швидше за все має різночасовий характер і стосується окремої особистості, то подібним колективним чинником потрясіння внутрішнього світу став Майдан. Важко сьогодні знайти в Україні людину, яка б на екзистенційному рівні залишилася поза його межами. Сьогодні цікаво подивитися на Майдан «крізь магічний кристал синергетики» [97, с. 4]. Українське суспільство в основній своїй масі як складноорганізована нестабільна макросистема еволюціонувала до вже згаданого аттрактора, визначеного устремлінням до європейських цінностей, вибудованих на загальнохристиянських основах.

Все це відповідним чином відображалось на екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаціях тих його членів, які потрапили в зону дії згаданого аттрактора. Незважаючи на зловживання владних структур, суспільство терпіло свою владу, скільки не зважувалося перервати процес еволюції, який започаткувався у результаті затихання в нелінійному середовищі суспільства перехідних процесів.

З боку огляду екзистенційної діалектики, антиномії, чинники потрясіння внутрішнього світу, залишалися напруженими у стані очікування і створювали ту синзитивну основу, яка була особливо чутливою до зовнішніх впливів. Україна стояла на порозі вибору нової долі. В екзистенційному полі базових матриць буття домінували екзистенціали «вибір» і «надія», які підкоряли собі відповідні смісложиттєві орієнтації. Однак еволюційний рух суспільства як система був неочікувано перерваний владними структурами, які не врахували однієї з головних синергетичних закономірностей. Згідно неї для ефективного керівництва складноорганізованими нестабільними макросистемами, у нашому випадку суспільством, головне – не сила, а «правильна топологічна конфігурація, архітектура впливу на цю систему» [97, с. 5] Часто малі, але правильно організовані – резонансні – впливи стають надзвичайно ефективними.

З другого боку, для визначення характеру таких впливів необхідно визначення внутрішніх тенденцій певного фрагменту реальності. Завдяки цьому «достатньо лише збудити дію внутрішніх тенденцій, і природа сама побудує відповідну структуру. Потрібно тільки знати потенційні можливості цього середовища і способи їхньої стимуляції» [88, с. 56]. За таких умов, а в нашому випадку представник владних структур, знаючи механізми самореалізації, може «свідомо ввести у середовище відповідну флуктуацію, – якщо так можна висловитися уколоти середовище в потрібних місцях і цим самим спрямувати його рух. Але спрямувати, знову ж таки, не куди-небудь, а відповідно до потенційних можливостей самого середовища.

Свобода вибору є, але сам вибір обмежений можливостями об'єкта, оскільки об'єкт є не пасивним інертним матеріалом, а володіє, якщо потрібно, власною «свободою» [88, с. 56]. Прийнято вважати, що це положення, доведене на математичних моделях, здатне створювати «жорстке ядро» для багатьох гіпотез, які можуть бути правомірними в силу того, що вибудовується на цьому «жорсткому» підґрунті.

Однак влада, президент Янукович і його оточення, або не знали, або не захотіли рахуватися із згаданими закономірностями і зробили ставку на силу впливу. Суспільство як складноорганізована система було виведено в точку біфуркації, де вималювалося два шляхи: 1) погодитися з діями влади і повернутися в зону пострадянських екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій як системотвірних чинників життєорганізації, 2) не погодитися з діями влади задля збереження екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій, які почали формуватися на загальноєвропейських, християнських цінностях.

Визначальною мікрофлуктуацією, яка вивела студентів на Євромайдан, стала перша групка інтелектуалів, які вийшли на майдан Незалежності з відповідним закликком до еліти українського суспільства. Євромайдан у ті дні став центральною подією у суспільно-політичному житті України.

Однак навіть попри це в період з 22.11.2013 по 29.11.2013 були проголошені заяви Українського католицького університету та Патріарха УПЦ

КП Філарета на підтримку євроінтеграційного курсу України. У цей же період Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій закликала не допустити насильства та гарантувати право громадянам на мирні зібрання, а священники УГКЦ, УПЦ КП, РКЦ благословили Євромайдан.

Точкою біфуркації, яка визначила шлях суспільства від Євромайдану до Майдану стало 30 листопада 2013 року, коли була зроблена спроба силового розгону мітингувальників, які протестували проти рішення зупинити підготовку до Угоди про асоціацію з Євросоюзом. Визначальною мікрофлуктуацією, краплею, яка переповнила чашу терпіння, стали кадри жорстокого побиття студентів, учасників Євромайдану. Через один день, тобто 1 грудня 2013р. на зміну Євромайдану прийшов Майдан. Це вже була подія, згідно Л. Филипович, «вищого духовного гуманістичного порядку, яка знаходиться над економічними інтересами, над соціальними проблемами, навіть над політикою» [228, с. 149].

У патріотично налаштованих українців, у тому складі й представників пізньопротестантських конфесій та інших Церков антиномії, чинники потрясіння внутрішнього світу виявилися вкрай емоційно напруженими та навантаженими. Вони, згідно екзистенційної діалектики не розв'язуються, а зумовлюють стрибок у новий план буття, що відповідним чином і відбилося на екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаціях. Завдяки такому стрибку перед багатьма представниками пізньопротестантських конфесій постала довга низка питань, відповіді на які зумовлювали корекцію згаданих орієнтацій.

Чи змирюватися із владою, яка «від Бога»? Кому служити «Царству Світу Цього», залишаючись «кишеньковою» Церквою влади і користуючись відповідними преференціями, чи Царству Божому, залишаючись інституцією сумління, де один вектор – Дух Святий і де можна говорити незалежно від того, хочуть тебе слухати чи ні? Як сприйняти Майдан, це – протистояння між політиками, чи сутичка Правди з Неправдою? Яку позицію займати: нейтралітету, молитовної підтримки чи виходу на Майдан? Чи об'єднуватися на Майдані з іншими конфесіями, чи ні? Чи включати в релігійний світогляд

поняття «громадянська відповідальність», «свобода», «демократія», «громадянські цінності»? Як ставитися до проблеми формування громадянської релігії, у напрямку якої українське суспільство зробило важливий крок? Яке місце зайняти у процесі формування нового громадянського суспільства, у свідомість якого закладаються фундаментальні християнські цінності? Чи готові конфесії до створення сильних соціальних доктрин, завдяки яким громадянські цінності матимуть релігійне підґрунтя, що дозволить релігії стати духовним натхненником суспільства? Якою надалі залишатиметься позиція конфесійного об'єднання в ланці християн-громадян-влади? Де надалі бути Церкві – там, де влада, там, де люди, чи у своїй «катакомбі»? Як надалі використовувати можливості міжконфесійної співпраці? Як знайти своє місце в Майдані – дієвій моделі майбутнього громадянського суспільства? Як навчитися розпізнавати Царство Боже, що «проростає» в економіці, суспільно-політичному, громадянському та особистісному житті? Як добитися того, щоб Церкву завжди чули, а не забували?

На всі ці питання насмілимося дати порівняно коротку узагальнену відповідь, урахувавши вже висловлені позиції представників церковної еліти, релігієзнавців, самих учасників Майдану. Якщо Церква хоче, щоб народ чув її, їй необхідно, насамперед, бути з ним, особливо в часи найгостріших випробувань. Церкву на Майдані чули тому, що, як зауважує дослідник Л.Филипович, на запитання до її представників: «Ви де? Ви поруч, ви над, де саме знаходитеся в новій системі координат, яку означив Майдан як глибокий конфлікт суспільства і влади?» – майже всі представники різних Церков, конфесій відповіли: «Ми – всередині, серед народу, в суспільстві» [228, с. 153].

З боку синергетичних підходів, якщо розглянути Церкву і в тому складі пізньопротестантські конфесійні об'єднання в якості складноорганізованих нестабільних макросистем, то для еволюції їх у суспільному житті необхідно виходити на явище позитивного зворотного зв'язку, що можливе за умови постійного оновлення на базовій основі християнських цінностей екзистенційно-смісловиттєвих орієнтацій як системотвірних чинників

життєорганізації не лише окремої особистості віруючого, а й всього конфесійного об'єднання. Таке оновлення відбувається у зв'язку з розв'язанням назрілих гострих суспільних проблем. Важливу роль тут відіграватимуть і солітонні механізми, які спрацьовують у ситуаціях протидії процесу.

На нашу думку, найголовніше – Церква в широкому розумінні цього поняття зберігатиме свій вплив на суспільство за умови, коли вона йтиме на крок попереду нього, допомагаючи йому знаходити Царство Боже всередині кожної особистості, в політиці, економіці, у будь-якій сфері особистісного і суспільного життя. Треба шукати Царство Боже і в гострі, критичні моменти життя народу, які виводять його на Майдан. І позиція Церкви повинна бути тут однозначною, бо, як уже згадувалося, «коли Дух Святий керує людьми, то не може бути ніякої різновекторності у поведінці Церков» [17, с. 49].

Якщо вести мову про різне сприйняття та відмінні позиції багатьох представників пізньопротестантських конфесій, які мали суперечливий характер усередині самої конфесії, то, як уже згадувалося це найчастіше пов'язувалося з кризою самоідентичності та проблемою духовності як способу самовизначення. Сьогодні, у період екзистенційно-антропологічної кризи – кризи самоідентичності через втрату значущих орієнтирів в універсумі буття на рівні «Я» і «Ми» – не кожна людина, і в тому складі не кожний представник пізньопротестантської конфесії не в змозі, або й не готовий заявити на належному глибинному рівні ті смисложиттєві орієнтири, які йому пропонує певна група або об'єднання людей, оскільки, як образно говорив Рабіндранат Тагор, пізнаючи істину, ми відчуваємо радість, коли ж її немає, то це значить, що ми лише знайомі з цією істиною, але ми її ще не пізнали. Така радість має екзистенційну основу, у ній ми знаходимо самих себе і певним чином наближаємося до самовизначення.

В одному з конфесійних об'єднань християн віри євангельської на запитання, чи всі учасники його приходять на молитовні зібрання «за покликком серця», ми отримали відповідь, що, звичайно, далеко не всі. Нерідко діти відвідують зібрання, бо так хочуть батьки. Дехто приходить із друзями, щоб

задовільнити їхнє прохання. Когось приваблює незвична святкова атмосфера зібрань. Ще комусь імпонує те, що поряд знаходяться авторитетні люди, які називають їх «братами» і «сестрами». Для когось це єдина можливість вирватися зі світу буденщини або вирішити свої ускладнені часом і ситуаціями життєвські проблеми. Багато людей приходять на зібрання не полишивши свої мирські життєвські смисложиттєві орієнтації.

У час фундаментальної екзистенційно-антропологічної кризи на тлі суперечливості екзистенційно-особистісної легітимації кожний віруючий знаходиться на різній відстані до встановлення власної самоідентичності. А ситуація, як уже згадувалося, складається таким чином, що лише самоідентифіковані особистості можуть з'єднатися в самоідентифіковану групу і таким чином уникнути колективної форми внутрішньої самотності, що «породжує війну груп проти груп, або їх аморфність» [241, с. 254].

Різні рівні самоідентифікації та духовності представників пізньопротестантських конфесій зумовлюють не лише окремі відтінки та глибину екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій віруючих, а й якісні зміни їх у процесі трансформації. Особливо це чітко проглядається в критичні, переломні моменти буття особистості чи життя суспільства. У нашому випадку це дні Революції Гідності.

Пояснимо це, використовуючи синергетичні підходи, на основі яких виникає можливість зближення зовнішніх і внутрішніх світів. У синергетиці доведено, що в точках біфуркації (у нашому випадку – критичні моменти Майдану – О.П.) може відбуватися зміна просторово-часової організації об'єкта. Прикладом її виникнення автор філософії нестабільності, бельгійський професор І. Пригожин вважає – хімічний процес, під час якого розчин періодично змінює своє забарвлення з голубого на червоне.

Створюється враження, начебто молекули, що знаходяться в різних місцях розчину, «спілкуються» одна з одною. «У рівновазі, – констатує вчений, – молекула «бачить» тільки своїх безпосередніх сусідів і «спілкується» тільки з ними. У віддаленні ж від рівноваги кожна частина системи «бачить»

ую систему в цілості. Можна сказати, що в рівновазі матерія «сліпа», а поза рівновагою «прозріває». Відповідно, лише в нерівноважній системі можуть мати місце унікальні події і флуктуації, які сприяють цим подіям, а також відбувається розширення масштабів системи, підвищення її чутливості до зовнішнього світу, і, зрештою, виникає історична перспектива, тобто можливість появи інших, можливо, досконаліших, форм організації» [174, с. 50].

Отже, Церква, як збірне поняття, в дні Майдану потрапила у згадане нерівноважне середовище, яке примусило, як уже згадувалося, кожного «зустрітися із самим собою». І багатьох представників церковної еліти, в тому складі й протестантів, така «зустріч» вивела на майдан у те екзистенційне поле, яке об'єднало маси людей на основі, за Ж.-П. Сартром, «всезагальності людини», яка не є «даною заздалегідь, але постійно витворюється», вибираючи себе у нових проектах та витворюючи в них всезагальне, претендуючи при цьому на власне «Я». У рівновазі, за усталених стосунків з усталеними владними структурами кожний представник певного конфесійного об'єднання, подібно до згаданої «молекули» бачив тільки своїх безпосередніх сусідів – членів конфесійного об'єднання – і спілкувався основному тільки з ними, замикаючись у рамках цього об'єднання.

Потрапивши ж у нерівноважне середовище – Майдан, – він зустрівся не лише з цілісною у її розмаїтті системою Церкви, а й державною системою, а й з народом України в якості кращих його представників із різних куточків країни. Ця широкомасштабна панорамна картина примусила багатьох «прозріти» і задуматися над тими проблемами, які раніше були прихованими і не проглядалися. З'явилося багато нових подій і відповідних флуктуацій, які їм сприяли. Серед них спільні молитви представників різних Церков, спільні заяви, спільне бачення майбутнього України і місце Церкви в ньому.

На основі цього в релігійної еліти, а при посередництві неї і у багатьох рядових членів конфесійних об'єднань, почали формуватися нові екзистенційно-смісложиттєві орієнтації, в основу яких закладалися ті ідеї, які визрівали у нестійкому середовищі Майдану під час спільних молитов і

спільних звернень до народу України та уряду. В основі екзистенційної складової таких орієнтацій превалюють екзистенціали «вибору», «любові», «надії», «свободи», «відкритості», «турботи», «буття разом», «волі до істини», «волі до порозуміння», «самовизначення», «ідеалу», «духу», «сумління», «духовності», «тривоги», «перебування на межі».

Кожний із них, не шукаючи причинно-наслідкових зв'язків, розставив свої емоційні акценти у смисложиттєвих орієнтаціях. Виступаючи в ролі системотвірних чинників, ці орієнтації своєю змістовою наповнюваністю зумовили розширення масштабів зовнішнього і внутрішнього бачення, що допомогло представникам різних конфесійних об'єднань стати чутливішими як до свого внутрішнього, так і до зовнішнього світу.

Все це створило умови до появи нових досконаліших форм організації конфесійного життя. Такі форми покликані забезпечити тісний зв'язок із зовнішнім та внутрішнім життям громади, всього народу, із владою. На основі цього, очевидно, напрацьовуватимуться стратегії поведінки церкви в інших загострених подіях суспільно-політичного життя країни.

Різні рівні позиціонування себе під час майданівських подій окремими представниками протестантських конфесій, що відповідним чином відбилося на їхніх екзистенційно-смисложиттєвих орієнтаціях, згідно екзистенційної аналітики, залежало від рівня духовності, особливостей характеру, боязні виходу із зони стабільності. Чинники потрясіння внутрішнього світу, антиномії, в силу згаданих причин, виявилися менше навантаженими і напруженими. Не розв'язуючись, вони не змогли зняти суперечності й забезпечити «стрибок у новий план буття» [24, с. 159]. Відсутність такого нового плану буття не лише не дозволила еволюціонувати смисложиттєві орієнтації цих представників протестантських конфесій через неможливість розширення масштабів внутрішнього і зовнішнього бачення, низький рівень чутливості до зовнішнього світу, і й позбавили їх екзистенційних відтінків цих орієнтацій.

Таким чином, «дорога до Небесної Батьківщини через земну Батьківщину» виявилася для різних представників різних протестантських конфесій різною.

Одні пішли в завтрашній день, інші залишилися в сьогоднішньому, а частина загубилася у вчорашньому. Однак ті, що пішли у завтрашній день, уже сьогодні визначають напрями еволюційних змін, які, не зважаючи на традиціоналізм Церкви, чекають її у майбутньому, відповідно зумовлюючи трансформацію екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих.

26 серпня 2016 року з-під пера Глави держави вийшов указ «Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації» з метою «визнання вагомого внеску протестантських церков і релігійних організацій в розвиток релігійної, культурної і соціальної сфери України, вияву поваги до їхньої ролі в українській історії та становлення незалежної держави» [10] Цей указ був розроблений оргкомітетом протестантських церков України, до складу якого входять представники найбільших протестантських союзів України, таких, як: Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів, Всеукраїнської союзу церков християн віри євангельської-п'ятидесятників, Церкви адвентистів сьомого дня та ін.

Цей документ наочно демонструє ті зміни, що відбулися в свідомості багатьох віруючих в останні роки постреволюційного періоду. Зростання соціальної активності протестантів робить їх відомими не лише, як організаторів масового релігійного просвітництва, а й соціальних працівників, волонтерів і навіть армійських капеланів. Демонстрація ж владою підтримки протестантських релігійних організацій є одним з важливих кроків на шляху до налагодження справжніх партнерських взаємодоповнюючих відносин, котрі об'єднують українське суспільство навколо ідей свободи і демократії.

Отже, чинниками трансформацій екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих є:

- усвідомлення того, що Майдан як найвища точка напруги суспільно політичного та духовного життя України в роки її незалежності виявився новим ступенем церковного самоусвідомлення та самовизначення себе в українському суспільстві;

- єднання на Майдані духівництва різних конфесій, на основі розуміння того, що на ньому відбувається не протистояння між політиками, а «сутичка Правди з Неправдою»;

- зріст активної участі у суспільно-політичному житті представників соціальної та інтелектуальної еліти, які формують сучасну богословську традицію;

- поява ідей щодо формування громадянської релігії, у якій би поняття «громадянська відповідальність», «свобода», «демократія», «громадянські цінності» стали б частиною релігійного світогляду;

- започаткування процесу формування нового громадянського суспільства, у свідомість якого закладаються фундаментальні християнські цінності;

- розуміння Церквою значущості проблеми єдності, яка вимагає відповідних змін у ланці християнин – громадянин – влада;

- усвідомлення Майдану та подій післяреволюційного періоду основними чинниками повернення Церкви в Україні до свого покликання через неможливість розділення соціального і релігійного;

- покликаність Церкви до взяття духовної відповідальності за долю народу.

Висновки до розділу 3

Трансформаційні зміни екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій в умовах впливу причинної й телеологічної детермінації, насамперед, пов'язуються, з одного боку, з впливом на життя суспільства глобальних проблем людства, які загострюються; вимогами інформаційного суспільства, у яке почала занурюватися частина країн, а, з другого боку, викликами Майдану та наступними суспільно-політичними подіями, що стали для кожного громадянина нашої держави своєрідною точкою вибору, широкомасштабною екзистенційною подією.

В екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаціях представників пізньопротестантських конфесій у період загострення глобальних проблем

людства та вимог нового, інформаційного суспільства, яке народжується, багато спільного. Пояснюється це тим, що апокаліптичні та есхато-хіліастичні ідеї їхніх віровчень започатковувалися в ранньому християнстві та розвивалися представниками Реформації. Зважаючи на це, в основі згаданих орієнтацій лежить підготовка до визначальних подій земної історії, яка у зв'язку із загостренням глобальних проблем прямує до свого завершення.

Однак певні відмінності помітні. Наприклад, єговісти та адвентисти, незважаючи на пізніше входження у конфесійну специфіку, мають спільні погляди на доктринальні принципи щодо тлумачення останніх подій на землі. Коли перші розглядають Тисячолітнє Царство як форму підготовки до вічності, то другі готуються до Армагедону, як засобу зміни стану землі та існуючих режимів. Одні й другі сповідують доктрину про невидимий прихід Христа, абсолютизують принципи анігіляціонізму, кондиціоналізму та конвенціоналізму.

Спільним для адвентистів і п'ятидесятників є те, що есхатологія обох напрямів виникла на хвилі духовного пробудження, яке вдихнуло життя в ранньохристиянську ідею месіанського спасіння.

Уявлення про екзистенційний характер екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників різних конфесійних об'єднань, згідно екзистенційною діалектикою, дає врахування емоційної напруженості і завантаженості антиномій – чинників потрясіння внутрішнього світу віруючого, його ступеня вільності та свободності, що забезпечує стрибок у новий план буття. Такий стрибок згідно з синергетичною методологією забезпечує визначальна мікрофлуктуація, яка у відповідний сензитивний період змінює рух системи.

Коли, наприклад, на формування екзистенційного поля єговістів у зв'язку з глобальними катаклізмами впливає посилена активізація апокаліптичних настроїв, зневір'я у можливості суспільних режимів розв'язати глобальні проблеми сучасності, то у згаданому полі акцентуються, насамперед, екзистенціали «самотність», «страх», «смерть», «вибір». У адвентистів у зв'язку зі зняттям проблеми термінів приходу Христа напруга екзистенційних ситуацій, центрами яких є згадані екзистенціали, дещо спадає.

У п'ятидесятників, які не акцентують увагу на апокаліптичних елементах есхатології, поширені ідеї повного претеризму, згідно яких Царство Боже вже

присутнє в цьому світі. Ядрами екзистенційних ситуацій в них стають екзистенціали «укоріненість», «любов», «проект». У той же час з ідеєю вибраності пов'язуються такі екзистенціали, як «вибір», «дух», «надія».

Для євангельських християн-баптистів на основі їхньої віри в можливість спасіння всіх людей, причому без будь-якого зовнішнього сприяння, емоційне забарвлення екзистенційно-смісловиттєвих орієнтацій представників різних пізньопротестантських конфесій у період глобальних криз визначатимуться основами віровчень, то екзистенційні – тими екзистенціалами, які обумовлюватимуться характером і напруженістю антиномій – чинників потрясінь внутрішнього світу.

Подіями, які сколихнули екзистенційні глибини кожного українця, у тому складі й представників пізньопротестантських конфесій, стала Революція Гідності та війна на сході України. Вони примусили кожного віруючого зустрітися віч-на-віч із самим собою, подумати про єдність усіх Церков. Такі події не змогли не зумовити певних трансформацій екзистенційно-смісловиттєвих орієнтацій якщо не всіх членів певної конфесії, то, принаймні, представників її еліти.

На думку багатьох діячів Церкви, релігієзнавців, чинниками згаданих трансформацій стало, насамперед, усвідомлення того, що Майдан як найвища точка напруги суспільно-політичного та духовного життя України в роки її незалежності виявився новим ступенем церковного самоусвідомлення та самовизначення себе в українському суспільстві. Це привело до єднання духівництва різних конфесій, активної участі у суспільно-політичному житті представників соціальної та інтелектуальної еліти, які формують сучасну богословську традицію; появи ряду ідей щодо формування громадянської релігії, нового громадянського суспільства з фундаментальними християнськими цінностями; а також щодо покликаності Церкви до взяття духовної відповідальності за долю народу.

ВИСНОВКИ

1. Проблематичність висвітлення феномену екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій у вітчизняній та зарубіжній літературі полягає в наступному:

а) у зв'язку з тим, що екзистенція як специфічно людське існування у світі, що характеризується як «поза межове» (трансцендентальне) відносно натуралістично-психологічних параметрів буття і як посутньо незагальне-однократне, унікальне, є недоступною раціоналістичній методології, яка через свою загальність виявляється несумісною з особистісно-неповторною її специфікою;

б) однак у світі християнської традиції люди є тілесно тотожними істотами і різняться лише даною Богом душею, що робить особистість принципово «поза межовою» щодо земного світу. Отже, недетермінована зовнішніми щодо духовності чинниками екзистенція укорінюється в дусі, у «внутрішній людині». У її «полі» й започатковуються індивідуальні пошуки смісложиттєвих орієнтацій. Сфера релігії створює особливо благодатний ґрунт для таких пошуків;

в) екзистенція чітко виявляє себе в екзистенційних ситуаціях. Своєрідними «ядрами» її є екзистенціали – духовно-практичні феномени, що характеризують емоційно-психологічне переживання особистості в її граничному стані та є результатом свідомого вільного вибору, зумовленого комплексом зовнішніх та внутрішніх чинників. Однак механізми зв'язку цих екзистенціалів із змістовою основою екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій не досліджені, через що без глибшого аналізу важко визначити сутність цього поняття. У науковій і богословській літературах широко

висвітлюються окремі аспекти його, але відображення на основі цілісного, синтезуючого підходу немає.

2. У наукових колах прийнято вважати, що в царині антропологічно-екзистенціалістських підходів дослідник не позбавляється певних ризиків, пов'язаних із зосередженням екзистенціалізму на бутті самотньої людини, що здатне привести до «монологічного» витлумачення людського буття, духовного релятивізму і втрати смисложиттєвих орієнтирів цього буття. Тобто йдеться про виникнення перепон методологічного характеру при розв'язанні висхідних теоретичних і практичних соціокультурних проблем. Щоб уникнути відомого у філософії «тотального методологізму», доцільно використати можливості методологічного плюралізму – установки сучасної неklasичної філософії на ствердження можливості використання різноманітних методів, підходів, які поєднуються на засадах доповнюваності. Задля цього ми вирішили у ході дослідження проблеми доповнити екзистенційну аналітику засобами синергетичної методології, яка представляє популярну сьогодні галузь міждисциплінарних досліджень і володіє найпотужнішим концептуальним теоретико-методологічним ресурсом узагальнення дійсності, за допомогою якого є можливість проникнути в таємниці зближення внутрішніх і зовнішніх світів, власне-особистісного і загально-суспільного.

3. Проникнення в природу екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій привело до висновку, що екзистенціали не виступають відособлено один від одного, а мають здатність взаємопотенціювати один одного, формуючи складну динамічну систему, яку дослідники пов'язують із поняттям екзистенційного поля особистості. Корисними для нашого дослідження стали думки, згідно з якими екзистенціали трактуються як продукт колективної творчості й виступають атрибутами соціального та комунікативного. Це дещо спрощує розуміння екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій представників кожної окремої конфесії, що формуються на основі певного віровчення. За таких умов

не виключається, що соціальний простір кожної громади здатний вносити певні корективи у формування згаданих орієнтацій, як, до речі, подібні корективи здатний вносити й сам віруючий, виходячи із особливостей власного духовного світу й психосфери.

Поєднання засобів екзистенційної діалектики та синергетики дозволило поглибити розуміння природи екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих у таких напрямках:

- співвідношення відомих в екзистенційній аналітиці граничних ситуацій, які примушують людину інакше глянути на своє життя та його смісложиттєві цінності, та відомих у синергетиці точок біфуркації, які зумовлюють зміну не лише зовнішніх і внутрішніх орієнтирів, а й допомагають виявити механізми такої зміни, до того ж не тільки ті, які пов'язуються з сильними резонансними впливами, а й слабкими, часто на усвідомленому рівні непомітними, так званими мікрофлуктуаціями;

- виявлення за допомогою синергетичної методології особливостей формування екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій особистості як складноорганізованої нестабільної макросистеми в умовах відомого в екзистенційній аналітиці буденного, граничного та метакричного буття. Визначення на цій основі того, що відкритість особистості як макросистеми, з одного боку, потенціює її здатність до самоорганізації в процесі еволюції, а, з другого боку, засвідчує недостатність такої умови для самоорганізації, оскільки процес її, створення нових структур залежить від взаємної гри, змагальності двох протилежних начал: створюючого структури і розсіюючого нарощені попереднім началом структури.

В екзистенційній аналітиці М. Гайдеггера цьому синергетичному положенню співзвучний висновок, згідно якого буттєва конституція людини характеризується двома її універсальними модусами «істинності» та «неістинності», які фіксують дві крайні точки одномірного простору

екзистування. Синергетика дещо поглиблює розуміння характеру рухів осьбуття в цьому просторі за рахунок висновку, згідно з яким нові структури не можуть виникнути не лише в ситуації пересилення розсіювального начала, а й у ситуації, коли це начало взагалі відсутнє. Зважаючи ж на те, що дисипативні процеси, тобто розсіювання, є макроскопічним проявом хаосу, то хаос на цьому рівні – це не чинник руйнації, а сила, яка виводить на тенденцію самоконструювання нелінійного середовища;

- синергетика допомагає виявити механізм довготривалості стану «екзистенційної катарсизації» та гармонії, певної стабільності екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій в умовах метаграничного буття, зважаючи на те, що будь-яке «джерело» має здатність «вигоряти». Відповідно до синергетичних підходів тут «спрацьовує» відомий у режимах із загостренням нелінійних позитивний зворотний зв'язок, який зумовлює самоприскорення не лише процесів зовнішнього світу, а й внутрішнього. Висловлене припущення не заперечує й протилежного, згідно з яким цілком імовірно припустити, що в режимі загострення може мати місце й негативний зворотний зв'язок, який теж виявляє стабілізуючий ефект і повертає складноорганізовану нестабільну макросистему до стану спокою і рівноваги. Однак реальність обох припущень здатний підтвердити лише поглиблений огляд життя пізньопротестантських громад.

В осягненні природи екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій враховано, що екзистенція особистості – суто особистісне утворення, яке вносить у смісложиттєві орієнтації особистості елементи емоцій та відчуття, що робить їх унікально-неповторними. Шляхом, що дозволяє визначити їхню суть хоч би в узагальненому вигляді, є творення, за М. Вебером, відповідних ідеальних типів цих систем орієнтацій для кожної з пізньопротестантських конфесій зокрема. Цьому сприяють дві обставини.

Перша пов'язана з положенням М. Гайдеггера, згідно якого сенс буття будь-якого «предмета» досягається в сенсі його самореалізації.

Така самореалізація представника будь-якої пізньопротестантської конфесії пов'язана з її віровченням, яке здатне до представлення ідеального типу смисложиттєвих орієнтацій. Друга обставина полягає в тому, що дослідження відомого психолога О. Леонтьєва дають можливість установити механізми передачі від проповідника до одновірців не лише смислові основи згаданих орієнтацій, а й «елементи відчуттів та емоцій», які пов'язані з екзистенціалами людського буття. Визначено, що для такої передачі необхідна відповідна емоційно-естетична атмосфера молитовних зібрань. Для формування такої атмосфери часто стихійно, але нерідко й усвідомлено використовуються засоби сугестивного впливу в звичайному стані свідомості.

Зважаючи на проведені дослідження, поняття екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій представників пізньопротестантських конфесій доцільно визначити як складне системне утворення, системотвірним чинником якого виступає ідея спасіння; змістові основи його, з одного боку, визначаються конфесійним віровченням, а, з другого, обумовлені низкою зовнішніх та внутрішніх чинників, які спричиняють їх еволюцію у ході трансформаційних змін; екзистенційна складова цих орієнтацій завдяки своїй унікальній неповторності засвідчує характер пристрасності свідомості кожного окремого віруючого, зазнаючи певних трансформаційних змін на молитовних зібраннях у громаді, де у відповідній емоційно-естетичній атмосфері задіюються механізми передачі суб'єктивних смислів та відповідних їм, за А. Колодним, емоцій і відчуттів.

Загалом згадані орієнтації формуються на основі екзистенціальних полів – поєднання груп екзистенціалів, які носять базовий і комплексний характер. На основі цього можна говорити про формування таких полів, які об'єднують цілі групи екзистенційно-смисложиттєвих орієнтацій. Однак на

основі такої моделі вищого поверху узагальнення зникає можливість розгляду і відповідної деталізації окремих екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій у системі людських вимірів, розташованих в умовах визначеної системи координат. Відповідно до неї за вертикаллю важливими для цих вимірів є рівні: індивід, особистість, індивідуальність, які нагадують узвичаєну тріаду «тіло-душа-дух». «Діалог» багаточисленних людських вимірів «за горизонталлю» розпочинає структурування полілогу людських відносин за лініями: «я» – «я», «я» – «ти», «я» – «ми», «я» – «друга природа», «я» – «природа», «я» – «універсум».

4. Спільним для віровчень пізньопротестантських конфесій є те, що вони базуються на ідеях апокаліптичного й есхато-хіліастичного спрямувань, які отримали свою конфесійну специфіку в есхатологічних та сотеріологічних доктринах пізнього протестантизму. Ці доктрини актуалізують легітимуючу функцію релігії та акцентують увагу на моральних та соціальних аспектах спасіння. У багатьох конфесійних об'єднаннях не лише заохочується поєднання служіння Богу із суспільною діяльністю, а й навіть із такою її формою як політика. Однак цього не можна сказати про Свідків Єгови.

За допомогою критерію діяльності виявлено «ланцюжки» взаємозв'язаних матеріальних та духовних, індивідуальних та соціальних, соціально конструктивних та деструктивних екзистенціалів людського буття у базових та комплементарних екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаційних полях. На основі ж допоміжного критерію культури виявлено можливість розгляду вертикальних та горизонтальних структур цих полів. Певну специфіку у відтінки згаданих полів вносять відмінності пізньопротестантських доктрин, які стосуються тлумачення самого процесу есхатологічних подій, їхнього перебігу та форм.

Наприклад, баптистська есхатологія в основному покладається на меннонітські доктрини з їхнім дуалістичним характером. Згідно ним, існують два

шляхи: 1) духовного й вічного, 2) земного і матеріального. Пріоритет духовного – це шлях до Бога і вічності, пріоритет плотського – це шлях до зла. Спасіння – через заглиблення в духовне, віру, у каяття, спрямування матеріальних справ у русло ідеї спасіння, Водне хрещення – символ оновлення своїх устремлінь. Зважаючи на це, ядром і системоутвірним чинником екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій стають екзистенціали «настроєність», «рішучість», «ідеал», «духовність», «вина», «гріх», «віра», «любов».

П'ятидесятницька есхатологія, оскільки вона виникла на ґрунті баптизму в кінці ХІХ на початку ХХ століть, подібна до баптистської. Через відсутність єдиного канону вона відзначається оперативністю і нестандартністю. Спілкування з Богом за допомогою Святого Духа робить цей напрям у християнстві особливо харизматичним. В екзистенційно-смісложиттєвому полі цього напрямку особлива роль екзистенціалу «воля до істини», який згруповує смісложиттєві орієнтації віруючих у пошуках шляху до безпосереднього спілкування з Богом мовою глоссалії, до Царства Божого, що «всередині» «у радості та в Дусі».

Провокація пошуку власної відповідності вимогам «вибраних» для Тисячолітнього Царства вимушує віруючих більше жити майбутнім, ніж теперішнім. У зв'язку з цим ядрами екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій стають екзистенціали «надія», «проект», «план», «ідеал», «турбота», «вибір», «самовизначення», «рішучість», «тривога», «сумління». Представники цієї конфесії схиляються до думки, що дорога до «небесної батьківщини» пролягає через «земну батьківщину». У зв'язку з цим помітно активізуються ті екзистенційно-смісложиттєві орієнтації, які пов'язуються з етнічними та національними екзистенціалами, що виділяються на основі критерію культури.

Адвентисти, як і п'ятидесятники, концентрують увагу на самому приході Ісуса Христа, а не на тих явищах, які покликані знаменувати цей прихід, як це роблять Свідки Єгови. Екзистенційно-смісложиттєві орієнтаційні поля

представників цієї конфесії вибудовуються на основі вимог «санітарної реформи» Е. Уайт.

В адвентизмі, на відміну від інших конфесій, екзистенціал «смерть» у поєднанні з екзистенціалом «надія» позбавлений тієї напруженості відчуттів конечності перед безоднею «Ніщо», образ якої здатний спливати в уяві «мирської» людини. Адже «вічний вогонь» і «вічні муки» – це лише результат покарання у вічному небутті. І в цьому милосердя Боже. Бо якби він, даруючи вічне життя, увіковічнював муки, страждання, гріх, то довів би свою неспроможність позбавитися їх. Через це в екзистенційно-смісложиттєвому полі адвентистів на відміну від інших полів значно послаблений вплив на формування орієнтацій екзистенціалів «страх», «жах», «відчай» і, навпаки посилений вплив екзистенціалів «любов», «укоріненість», «надія».

Однак спільною «світлою барвою» для всіх екзистенційно-смісложиттєвих орієнтаційних полів є низка відповідних орієнтацій, ядром для яких слугує екзистенціал «надія», що спрямовує останні до віри у спасіння.

5. Усе розмаїття глобальних проблем людства, на думку релігієзнавців та представників пізньопротестантських конфесій, сьогодні розглядається як розкрита сутність або проблема самої людини. У протестантському середовищі сьогодні утверджується розуміння відповідальності не лише за особистісну долю, а й долю всього людства, планети. У зв'язку з цим християнські конфесійні об'єднання стають не лише центрами християнської віри та культури, а й важливими суспільно-політичними чинниками. У їхніх межах благодать здобувається не через споглядання та аскетичну, а через релігійно вмотивовану практичну дію.

Відповідні цим устремлінням екзистенційно-смісложиттєві орієнтації протестантів в основному перебувають навколо екзистенціалів «любов», «дух», «укоріненість», «свобода», «вибір». У цих орієнтаціях багато спільного, але в той же час помічаються певні відмінності. Наприклад, в адвентистів та

еговістів – дещо спільний погляд на тлумачення останніх подій на землі. Коли одні готуються до Армагедону як засобу зміни стану землі та існуючих режимів, то другі – до вічності. Як одні, так і другі сповідують доктрину про невидимий прихід Христа, абсолютизують принципи анігіляціонізму, кондиціоналізму та конвенціоналізму.

У свою чергу, спільним для адвентистів та п'ятидесятників є те, що есхатологія обох напрямів виникла на хвилі духовного пробудження, яке вдихнуло життя в ранньохристиянську ідею месіанського спасіння з відповідними цій ідеї екзистенційно-смісложиттєвими орієнтаціями.

Для євангельських християн-баптистів у зв'язку з їхньою вірою в можливість спасіння всіх людей у часи глобальних криз емоційне забарвлення екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій значним чином визначатиметься екзистенціалами «турбота», «буття разом», «воля до порозуміння».

Отже, коли змістові основи екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій представників різних пізньопротестантських конфесій визначатимуться у період глобальних криз в основному впливом на них основ віровчення, то екзистенційні – тими екзистенціалами, які обумовлюватимуться характером і напруженістю антиномій – чинників потрясіння внутрішнього світу.

6. Новий етап в еволюції екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій віруючих пізньопротестантських конфесій у контексті реалій суспільного життя України насамперед пов'язується із найвизначальнішою для громадського суспільно-політичного життя України – Революцією Гідності, глибинною екзистенційною подією, яка примусила не лише кожного віруючого, а й кожного українця віч-на-віч зустрітися із самим собою. Коли у ставленні до цієї події єгови́сти залишилися у вчорашньому дні, то багато представників інших конфесійних об'єднань пішли у завтрашній день, зумовлюючи відповідні трансформації екзистенційно-смісложиттєвих орієнтацій своїх єдиновірців.

Чинниками таких трансформацій стає усвідомлення того, що Майдан та розв'язана Росією війна на Донбасі як найвищі точки напруги суспільно-політичного та духовного життя України виявився новим ступенем церковного самоусвідомлення та самовизначення себе в українському суспільстві. Це привело до перших кроків єднання духівництва різних конфесій на основі розуміння того, що відбувається не просто протистояння між певними політичними силами, а сутичка «Правди з Неправдою», де як ніколи потрібна згуртованість людей різних поглядів, різних релігій, різних національностей навколо ідей свободи і демократії.

Розуміння Церквою значущості проблем єдності, яка вимагає відповідних змін у ланці християнин – громадянин – влада, здатне започаткувати процес формування нового громадянського суспільства, у свідомість якого закладалися б фундаментальні християнські цінності. Реалізація цього в екзистенційно-смысложиттєвих орієнтаціях представників пізньопротестантських конфесій, – очевидно, тривалий і нелегкий шлях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Абаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н. Абаньяно ; пер. с итал., коммент. и имен. указ. А. Зорина. – СПб. : Алтейя, 1998. – 504 с.
2. Аванесов С. Философская суицидология [Электронный ресурс] / С. Аванесов. – Режим доступа : <http://www.gymer/into/bogoslovBuks/Philos/Avan/02/php>
3. Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. – Київ : Світ знань, 2000. – 862 с.
4. Акімова Г. Провокація пошуку / Г. Акімова // Благовісник. – 2012. – № 1. – С. 36–37.
5. Амосов Н. Алгоритмы разума / Н. М. Амосов. – Київ : Наук. думка, 1979. – 224 с.
6. Амосов Н. Моё мировоззрение / Н. М. Амосов. – Київ : Наук. думка, 1998. – 450 с.
7. Андрос Є. Комунікативна природа людського буття / Є. Андрос // Філософія: світ людини : курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов. – Київ : Либідь, 2003. – 429 с.
8. Андросов Г. Життєві клопоти – тягар, що відбирає у християнина радість / Г. Андросов // Благовісник. – 2011. – № 3. – С. 16–17.
9. Антонюк В. Головне має залишатися головним / В. Антонюк // Євангельська нива. – 2007. – № 4. – С. 24–27.
10. Балаклицький М. Релігійна свобода в Україні: протестантський контекст [електронний ресурс] / М. Балаклицький. – Режим доступу: www.religson.in.ua/main/daycomment/34160-religijna-svoboda-v-ukrayini-protstantskij-kontekst.html (дата звернення 20.09.2016 р.).

11. Барт К. Коментарі до Послання Римлянам [Електронний ресурс] / К. Барт. – Режим доступу : http://krotov.info/library/02_b/ar/t_karl.htm
12. Берг А. Кибернетика и обучение / А. И. Берг // Природа. – 1966. – № 11. – С. 32–38.
13. Бердяев Н. Человек. Микрокосмос и макрокосмос / Н. А. Бердяев // Ключ к тайной жизни / Ю. В. Кононов, З. Н. Кононов. – Киев, 1996. – С. 217–224.
14. Бережко К. Історія свідків Єгови на Житомирщині : монографія / К. О. Бережко. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2005. – 181 с.
15. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и И. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // Философия Мартина Хайдеггера и современность / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Наука, 1991. – С. 233–250.
16. Бистрицький Є. Проблема легітимації / Бистрицький Є. К // Українська державність у ХХ столітті: Історико-політичний аналіз / Ред. колег. О. Дергачов (кер. авт. кол.), Є. Бистрицький, О. Білий, І. Бураковський, Дж. Мейс, В. Полохало, М. Томенко та ін. – К. : Політ. Думка, 1996. – С. 335–337.
17. Боечко В. Євромайдан як лакмусовий папірець, показує, хто ми є / В. Боечко // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 49–52.
18. Бордуков О. Смерть в екзистенціалізмі [Електронний ресурс] / О. Бордуков. – Режим доступу : <http://institut.smysl.ru/article/bordukow.php>
19. Борисов Е. Диалог как судьба. Событие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера [Электронный ресурс] / Е. Борисов. – Режим доступу : <http://tvfl.narod.ru/borisov.htm>
20. Борисов Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера [Электронный ресурс] / Е. Борисов. – Режим доступу : <http://tYfi.narod.ru/borisov5.htm>.

21. Босс М. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психотерапии [Электронный ресурс] / М. Босс. – Режим доступа : <http://mary1982.narod.ru/boss.html>
22. Бугаев А. Введение в единую теорию мира / А. Ф. Бугаев. – М. : Белые альвы, 1998. – 320 с.
23. Булатов М. Антропологічні ідеї тенденції розвитку в історії західноєвропейської філософії / М. Булатов // Філософія: світ людини : курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов. – Київ : Либідь, 2003. – 429 с.
24. Булатов М. Діалектика екзистенційна / М. Булатов // Філософський енциклопедичний словник / гол. редкол. В. І. Шинкарук. – Київ : Абрис, 2002. – С. 158–159.
25. Булатов М. Ноосфера і проблема людини / М. Булатов // Філософія: світ людини : курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов. – Київ : Либідь, 2003. – С. 339–356.
26. В начале было слово... Изложение основных библейских доктрин. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.rulit.me/books/v-nachale-bylo-slovo-izlozenie-osnovnyh-mebiblejskih-doktrin-get-93343.html>.
27. Вавринюк Ю. Чим вимірюється радість / Ю. Вавринюк // Благовісник. – 2011. – № 3. – С. 18–19.
28. Вавринюк Ю. Як євреї долю обирали / Ю. Вавринюк // Благовісник. – 2012. – № 3. – С. 18–19.
29. Вайценбаум Дж. Возможности вычислительных машин и человеческий разум / Дж. Вайценбаум. – М. : Наука, 1982. – 203 с.
30. Вартова Башта оголошу Царство Єгови. Що таке справжня духовність? – Бруклін – Нью-Йорк, США. – 2007. – серпень. – 31 с.
31. Вартова Башта оголошує Царство Єгови. – Бруклін–Нью-Йорк, США – 2006. – лип. – 31 с.
32. Вартова Башта оголошує Царство Єгови. Чи існує порятунок від смерті? – 2006. – 15 берез. – 32 с.

33. Вартова Башта оголошує Царство Єгови. Чому варто цікавитися духовним? – Бруклін–Нью-Йорк, США. – 2004. – 1 лют. – 32 с.
34. Вартова башта. – Бруклін–Нью-Йорк, США. – 2005. – лип. – 31 с.
35. Вартова башта. Чи Ісус впливає на ваше життя? – 2008. – груд. – 31 с.
36. Васильєва І. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : спец. 09.00.11 – релігієзнавство / І. В. Васильєва ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2010. – 37 с.
37. Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избранные произведения: Пер. С нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990. – С. 416–494.
38. Вебер М. Основные социологические понятия // М. Вебер. Избранные произведения: Пер. С нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. – М. : Прогресс, 1990. – М., 1990. – С. 602–643.
39. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий / М. Вебер // Избранное. Образ общества / пер. с нем. – М. : Юрист, 1994. – С. 43–77.
40. Вернадский В. Труды по всеобщей истории науки / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 1988. – 334 с.
41. Вероучение евангельских христиан-баптистов и практика христианской жизни (Принято на 43 съезде ЕХБ – Москва, 1985 г.). – М. : Свет, 2003. – 40 с.
42. Видвуд Л. Активна життєва позиція християнина, або Одвічне питання Гамлета / Л. Видвуд // Благовісник. – 2014. – № 1. – С. 6–7.
43. Вознесенська А. Екзистенціальний вимір здоров'я як феномена людського життя / А. П. Вознесенська // Наукові записки Харківського університету повітряних сил. Соціальна філософія, психологія. – 2005. – Вип. 2. – С. 144–150.
44. Войналович В. Реформаторська церква на Закарпатті у пошуках шляхів самозбереження (2-га пол. 40-х – 60-х рр. ХХ ст.) / В. Войналович //

Наукові записки Інституту політичних і етносоціальних досліджень. – 2002. – Вип. 21. – С. 306–316.

45. Гагарин А. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх (от Античности до Нового времени). Историко-философский аспект: автореф. дис. ... д-ра философ. наук: спец. 09.00.03 – история философии / А. Гагарин. – Екатеринбург, 2002. – 47 с.

46. Газнюк Л. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття: монографія / Л. М. Газнюк. – Київ: Парапан, 2008. – 368 с.

47. Галагуз М. Межова ситуація та екстремальні екзистенціали людського буття: філософсько-культурологічний аспект / М. Галагуз // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2009. – № 4. – С. 55–59.

48. Галицын Г. Гармония и алгебра живого / Г. А. Галицын, В. М. Петров. – М.: Знание, 1990. – 128 с.

49. Гараджа В. Социология религии: учеб. пособ. для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей / В. И. Гараджа. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 775 с.

50. Гарас Л. Вплив релігійного фактору на становлення громадянського суспільства: автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.03 / Л. М. Гарас; Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2007. – 16 с.

51. Геодакян В. Теория дифференциации полов в проблемах человека / В. А. Геодакян // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 171–189.

52. Глебкин В. Ритуал в советской культуре [Электронный ресурс] / В. Глебкин. – Режим доступа: <http://zhumal.Lib.ru/g/garsew-m-i/psihicheskiesubstantsii.shtml>

53. Глотова Г. Социальная педагогика: теория, методика, опыт, исследования. – Свердловськ: Изд-во Урал. ун-та, 1989. – С. 41–63.

54. Голощапова Є. Громади євангельських християн-баптистів Південної України в умовах суспільних трансформацій 20–30-х рр. ХХ ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Є. О. Голощапова; Запоріж. нац. ун-т. – Запоріжжя, 2010. – 20 с.

55. Горкуша О. Євромайдан як індексатор трансформації релігійної функціональності або Революція Гідності як ситуація сповіді перед Богом, Україною та Людиною / О. Горкуша // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 61–75.

56. Гроф С. Области бессознательного: области исследований ЛСД – терапии / С. Гроф // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М. : Прогресс, 1990. – С. 424–499.

57. Гроф С. Духовный кризис : статьи и исследования / С. Гроф ; пер. с англ. – М. : МТМ, 1995. – 256 с.

58. Гудін Д. Людина та її світогляд: для чого ми живемо, і яке наше місце у світі / Д. Гудін, Дж. Леннокс. – Київ : УБТ, 2007. – Т. 1. – 416 с.

59. Гудзик К. Інтерв'ю з головою Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів (ВСОЄХБ) Григорієм Комендантом / К. Гудзик // День. – 2013. – 11 лют. (№ 21). – С. 2–10.

60. Гудзик К. Служіння Богу відбувається не в церкві, а коли ми йдемо до людей / К. Гудзик // День. – 2005. – лют. – С. 2–9 ; 2013. – 11 лют. – С. 1–12.

61. Дахній А. Людське існування в горизонті смерті: рефлексія екзистенційного мислення / А. Й. Дахній // Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки». – 2006. – Вип. 9. – С. 24–35.

62. Денисенко Т. Кризис психологической науки и герменевтико-феноменологическая разработка онтологии личности как условие его преодоления [Электронный ресурс] / Т. А. Денисенко, О. Э. Петруня. – Режим доступа : <http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/2004/denisenko-erisis.htm>.

63. Денисов С. Судьба как экзистенциал и мифологема [Электронный ресурс] / С. Ф. Денисов. – Режим доступа : http://www.pmsu.omskreg.ru/vestnik/articles/y_1999-14/a058/article.html.

64. Держава і церква в новітній історії України : зб. ст. за матеріалами III Міжнар. наук. конф. «Держава і церква в Україні за радянської доби»,

м. Полтава, 15–16 жовт. 2009 р. / ред. М. І. Степаненко ; Полтав. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди, Від-ня релігієзнавство. – Полтава, 2010. – 357 с.

65. Джурко К. Рятуй узятих на смерть / К. Джурко // Благовісник. – 2011– № 1. – С. 48–49.

66. Дзюба О. Теоретико-методологічні аспекти релігієзнавства: релігія як система: автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.11 – релігієзнавство / О. В. Дзюба ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2010. – 19 с.

67. Динамическое христианское основание / Кен и Элисон Чент. – Сан-Диего, США, 1989. – 223 с.

68. Доброносова Ю. Реабілітація тілесності та засади практичної пан-екзистенціальної філософії природи / Ю. Д. Доброносова // Практична філософія. – 2004. – №4. С. 5–18.

69. Довбуш Д. Про страусів / Д. Довбуш // Благовісник. – 2014. – № 1. – С. 1–5.

70. Докаш В. Актуальна есхатологія в контексті новозавітних пророцтв (протестантська інтерпретація) / В. Докаш // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. – Чернівці : Рута, 1999. – Вип. 64. Філософія. – С. 20–23.

71. Докаш В. Адвентистська апокаліптика: витоки, пророчий контекст / В. І. Докаш // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наук. пр. – Київ : НПУ ім. П. М. Драгоманова, 2006. – Вип. 9/22. – С. 42–50.

72. Докаш В. Глобальні проблеми сучасності в контексті протестантської теології / В. І. Докаш // Матеріали V Конгресу Міжнародної асоціації українців: соціально-гуманітарні науки / упоряд. і відп. ред. В. Балух. – Чернівці : Рута, 2004. – С. 145–150.

73. Докаш В. Громадянське суспільство чи єговістське теократичне царство: проблеми ідеалу / В. І. Докаш // Науковий вісник Чернівецького

університету : зб. наук. пр. – Чернівці: Золоті литаври, 2004. – Вип. 203–204. Філософія. – С. 261–267.

74. Докаш В. Есхатологічні пророцтва Свідків Єгови: історія становлення віровчення та його сучасна інтерпретація / В. І. Докаш // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. – Чернівці : Рута, 2005. – Вип. 198. Філософія. – С. 104–107.

75. Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: монографія / В. І. Докаш ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – Київ-Чернівці : Книги-XXI, 2007. – 544 с.

76. Докаш В. Проблеми смислу життя в контексті протестантської есхатології / В. І. Докаш // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. – Чернівці: Рута, 2005. – Вип. 264–265. Філософія. – С. 182–188.

77. Долгопольский С. Сокрытое. Не экспрессионизм в философии [Электронный ресурс] / С. Долгопольский. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/Logos/number/1999.05/1999-5-19.htm>

78. Домбровський О. Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху / О. Домбровський. – Нью-Йорк : Вид-во Укр. Євангел. об'єднання в Північній Америці, 1977. – 622 с.

79. Дубров А. Парапсихология и современное естествознание / А. П. Дубров, В. Н. Пушкин. – М. : Совамино, 1990. – 280 с.

80. Еннс П. Підручник з богослов'я / П. Еннс ; пер. з англ. – Львів : Благовісник Галичини, 2003. – 758 с.

81. Єленський В. Для нинішньої влади звернення ієрархів – не вартують нічого / В. Єленський // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 105–108.

82. Жаловага А. Антропологічна природа християнства : монографія / А. С. Жаловага. – Київ, 2008. – 288 с.

83. Жизнь как она возникла? Путём эволюции или путём сотворения? Brooklyn, New York, USA. Издательство Watchtower Bible, 1992. – 255 с.

84. Завальнюк І. Екологічна етика психології Церкви адвентистів 7-го дня / І. К. Завальнюк // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2006. – № 29. – С. 25–29.

85. Загороднюк В. Людина як істота, котра трансцендує / В. Загороднюк // Філософія: світ людини : курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов. – Київ : Либідь, 2003. – С. 303–323.

86. Звернення Ради Євангельських протестантських Церков від 02.12.2013. – Інтернет-ресурс. Режим доступу: <http://gersu.org/?p=441>

87. Звернення Ради Євангельських протестантських Церков від 24.01.2014 – Інтернет-ресурс. Режим доступу: <http://gersu.org/?p=447>

88. Інтерв'ю с С. П. Курдюмовим // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 53–58.

89. Історія релігії в Україні : навч. посіб. / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, П. О. Любавик та ін.; за ред. : А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – Київ : Знання, КОО, 1999. – 735 с.

90. Історія релігії в Україні. У 10 т. Т. 5. Протестантизм в Україні. Ранній протестантизм. Пізній протестантизм. Баптизм / НАН України. Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. Від-ня релігієзнавства / редкол. А. Колодний (голова) та ін.; за ред. П. Яроцького. – Київ: Укр. центр дух. культури, 2002. – 428 с.

91. Історія релігії в Україні. У 10 т. Т. 6. Пізній протестантизм в Україні (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) / редкол. А. Колодний (голова), та ін.; за ред. П. Яроцького. – К. – Дрогобич: Коло, 2007. – 632с.

92. Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні. – Київ : Джерело життя, 2004. – 160 с.

93. Каллист (Уэр), митрополит Диоклийский Учение о спасении в разных христианских конфессиях / митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) // Понимание спасения в православной традиции. – М., 2005. – С. 10–35.

94. Калюжний А. Яким був Бог у серці та розумі – чи хтось бив би дітей? / А. Калюжний // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка /

Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 33–41.

95. Карагодіна О. Релігія як соціально-психологічне явище / О. Карагодіна // Академічне релігієзнавство / за наук. ред. А. Колодного. – Київ : Світ знань, 2000. – С. 513–519.

96. Каримский А. Теология истории и реальность: к критике протестантской эсхатологии / А. М. Каримский. – М. : Знание, 1985. – 64 с.

97. Князева Е. Синергетика как новое мироведение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 3–20.

98. Колодний А. Статистика і географія сучасних релігій / А. Колодний // Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. – Київ : Світ знань, 2000. – 862 с.

99. Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / А. М. Колодний. – Київ : Світ знань, 1999. – 52 с.

100. Конев В. Онтология культуры (избранные работы)/В.А. Конев. – Самара : Изд-во «Самарский университет», 1998 – 196 с.

101. Копилова С. Екзистенціали людського буття: дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03 / С. В. Копилова. – Запоріжжя, 2008. – 195 с.

102. Копилова С. Екзистенціали людського буття: підходи до розуміння сутності / С. В. Копилова // Культурологічний вісник : наук.-теорет. щоріч. Нижньої Наддніпрянщини. – Запоріжжя : Просвіта, 2007. – № 18. – С. 113–115.

103. Корсак К. Освіта, суспільство, людина в ХХІ столітті: інтегрально-філософський аналіз: Монографія / К. В. Корсак. – К.: Вид-во НДПУ, 2004. – 224 с.

104. Корсак К. ХХІ століття: освіта і виховання в умовах переходу людства до ноотехнологій / К. В. Карсак // Шлях освіти. – 2011. – № 1. – С. 20–25.

105. Костенко А. Віра як релігієзнавчо-психологічний феномен : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.11 – релігієзнавство / А. М. Костенко ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2010. – 18 с.
106. Кравченко П. Протестантські об'єднання в Україні у контексті соціальної політики більшовиків (20–30-ті рр. ХХ ст.) / П. А. Кравченко, Р. А. Сітарчук. – Полтава : АСМІ, 2005. – 211 с.
107. Кремень В. Філософія: Логос, Софія, Розум / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – Київ : Книга, 2006. – 432 с.
108. Кремень В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – Київ : Книга, 2005. – 528 с.
109. Круль Р. Карл Ясперс : Бытие. Вера. Экзистенция / Р. Круль ; Сум. гос. ун-т. – Сумы, 2010. – 151 с.
110. Крымской С. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымской // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21–28.
111. Кузьмина Н. Акмеология качества профессиональной деятельности специалиста / Н. В. Кузьмина, С. Д. Пожарский, Л. Е. Паутова. – СПб. : Коломна-Разьянь, 2008. – 376 с.
112. Кузьмина Н. Профессионализм педагогической деятельности / Н. В. Кузьмина, А. А. Реан. – СПб., 1993. – 54 с.
113. Лангхаммер И. Что будет с этим миром? Толкование Божьего плана спасения / И. Лангхаммер. – Евангельская миссия, 1995. – 156 с.
114. Лахно О. Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів в Україні (1940–1980-ті рр.) : монографія / О. П. Лахно. – Полтава : Друк. майстерня, 2009. – 285 с.
115. Леви-Строс К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – М., 1994. – С. 22–25.
116. Лейн Т. Христианские мыслители / Т. Лейн ; пер. с англ. – СПб. : Март, 1997. – 352 с.
117. Леонтьев А. Деятельность и сознание / А. Н. Леонтьев // Вопросы

философии. – 1972. – № 12. – С. 132–140.

118. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / І. Лепп ; пер. з фр. : В. Лях, О. Маршутенко. – Київ : Пульсари, 2004. – 143 с.

119. Лехциер В. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности [Электронный ресурс] / В. Лехциер. – Режим доступа: <http://publisher.ssu.samara.ru/novinki/filearch/lihciere.Pdf>

120. Лики А. Бог говорит... Что ожидает Бог от современного человека / А. Лики ; пер. с англ. – Заокский : Источник жизни, 1998. – 432 с.

121. Липка О. Релігійне та філософське осмислення смерті: порівняння підходів / О. Липка // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». – 2006. – № 550. – С. 82–88.

122. Лозанов Г. Сугестологія / Г. К. Лозанов. – София : Наука и искусство, 1971. – 517 с.

123. Лутай В. Філософія сучасної освіти : навч. посіб. / В. С. Лутай. – Київ : Магістр–S, 1996. – 256 с.

124. Любащенко В. Молодежь в пятидесятничестве: поиски идеала / В. И. Любащенко. – Львов : Світ, 1992. – 200 с.

125. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні : навч. посіб. / В. І. Любащенко. – Львів : Просвіта, 1995. – 350 с.

126. Любащенко В. Малі конфесійні об'єднання в Україні: на шляху до церковності / В. І. Любащенко // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 8. – С. 78–94.

127. Любащенко В. Новий тип віруючого в п'ятидесятництві / В. І. Любащенко. – Київ : Знання, 1991. – 48 с.

128. Любащенко В. Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце у соціальних процесах : дис. ... д-ра філософ. наук : спец. 09.00.11 – релігієзнавство / В. І. Любащенко. – Київ, 1998. – 383 с.

129. Любимов Г. Воображение как способ бытия и познания [Электронный ресурс] / Г. П. Любимов. – Режим доступа : <http://aculty/ifmo.ru/philosophy/doc/p4-2.dos>

130. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Г. Табачковський, А. М. Дондюк, Г. І. Шалашенко та ін. – Київ : Наук. думка, 2004. – 244 с.

131. Мазур Л. Природа людської самості як філософська проблема / Л. Мазур // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Філософські науки. – Львів, 2009. – № 636. – С. 20–27.

132. Маквелл М. Скажи об этом миру / М. Маквелл ; пер. с англ. – Заокский : Источник жизни, 2005. – 416 с.

133. Макчин Р. Источники спасения / Р. М. Макчин ; пер. с англ. – Dutch Reformed Tract Society, 2001. – 707 с.

134. Мальцева О. Осмислення смерті і безсмертя як ціннісних вимірів людського життя (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / М. О. Мальцева. – Донецьк, 2008. – 22 с.

135. Манякін Р. Мартін Хайдеггер про становлення буття / Р. Манякін // Соціальна психологія. – 2010. – № 6. – С. 12–27.

136. Маренчук А. Релігійні процеси в Україні у 1953–1964 рр. (на матеріалах західних областей) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / А. А. Маренчук ; Нац. ун-т «Острозька акад.». – Остріг, 2006. – 20 с.

137. Марченко О. Богошукання як людинотворчість: філософсько-персоналістичний аналіз еволюції релігійно-етичної думки в Україні : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : спец. 09.00.11 – релігієзнавство / О. В. Марченко ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2005. – 207 с.

138. Марченко О. Екзистенційні передумови формування ідеї бога / О. В. Марченко // Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». – 2010. – Вип. 190. – С. 75–82.

139. Мензіс В. Вільям Біблійні доктрини. П'ятидесятницький погляд /

Вільям В. Мензіс, Стенлі М. Гортон. – Спрінгфілд, Міссурі, США, 1999. – 332 с.

140. Мень А. Библиологический словарь: В 3-х т. Т. 3 / А. Мень. – М. : Фонд им. А. Меня, 2002. – 525 с.

141. Мир философии : книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 1. Исходные философские проблемы, понятия и принципы. – М. : Политиздат., 1991. – 672 с.

142. Митрохин Л. Философия религии: новые перспективы / Л. Н. Митрохин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 18–35.

143. Мінаков М. Підстави аналізу досвіду у феноменології М. Гайдеггера: між критичною і абсолютною філософією / М. А. Мінаков // Практична філософія. – 2006. – № 1. – С. 140–148.

144. Міхович Л. Християнство і культура / Л. Міхович // Благовісник. – 2014. – № 2. – С. 1–4.

145. Мысливченко А. Экзистенция и бытие – центральные категории немецкого экзистенциализма / А. Г. Мысливченко // Современный экзистенциализм: критические очерки / ред. кол. : Л. Н. Митрохин и др. – М. : Мысль, 1966. – С. 47–60.

146. Надзельська Ю. Пошук єдності релігій шляхами екуменічного діалогу / Ю. Надзельська // Релігійна панорама. – 2011. – № 6. – С. 77–78.

147. Назаркевич Я. «Чим небезпечна віртуальна церковність?» / Я. Назаркевич // Євангельська нива. – 2013. – № 1. – С. 28–29.

148. Назаркіна О. Протестантські конфесії в Україні в 90-ті рр. ХХ ст.: баптистські п'ятидесятницькі течії : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / О. І. Назаркіна ; Дон. нац. ун-т. – Донецьк, 2003. – 19 с.

149. Назаркіна О. Розвиток п'ятидесятництва на Донеччині в 90-х рр. ХХ ст. / О. Назаркіна // Історія України. Маловідомі імена, події, факти : зб. ст. – 2001. – Вип. 18. – С. 98–103.

150. Новий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. : І. О. Радченко, О. М. Орлова. – Київ : ПП Голяка В. М., 2010. – 768 с.

151. Носов Н. Виртуальная психология / Н. А. Носов. – М. : Аграф, 2000. – 432 с.
152. Ньюбигин Л. Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии / Л. Ньюбигин. – М. : Нарния, 2006. – 240 с.
153. Опря І. Утиски адвентистів пізньопротестантських конфесій у Правобережній Україні наприкінці ХІХ-го на початку ХХ-го століття / І. Опря // Український історичний журнал. – 2011. – № 2. – С. 41–49.
154. Основи віровчення Всеукраїнського Союзу Церков Християн віри Євангельської (п'ятидесятників). – б/р. – 32 с.
155. Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов : сб. публикаций. – Одесса, 1992. – 158 с.
156. От Лютера до Вайцеккера: великие протестантские мыслители Германии (Очерки) / сост., автор введения и науч. ред. В. А. Зац. – М. : Раритет, 1994. – 288 с.
157. Павленко П. Утопія єдиного християнства і єдиної християнської церкви / П. Павленко // Релігійна панорама. – 2011. – № 6 (128). – С. 57–59.
158. Палтышев М. Педагогическая гармония / М. М. Палтышев. – Киев : Магист-S, 1996. – 104 с.
159. Панич О. Майдан і українські євангельські церкви: суспільні виклики для релігійної самосвідомості / О. Панич // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 155–159.
160. Паночко М. Це не протистояння між політиками, а сутичка правди з неправдою / М. Паночко // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 102–108.
161. Панченко П. Релігійні конфесії в Україні в контексті історизму / П. П. Панченко. – Київ : Укр. центр дух. культури, 2003. – 100 с.

162. Паращевін М. Інтегративна функція релігії, як соціального інституту в суспільстві : автореф. дис. ... канд. соціолог. наук : спец. 22.00.01 / М. А. Паращевін. – Київ, 2001. – 15 с.
163. Паш Рене. Второе пришествие Иисуса Христа. – Миссия «Вестник мира», 1995. – 287 с.
164. Петров А. Ключ к сверхсознанию / А. Петров . – М. : культура, 1999. – 176 с.
165. Петров М. Самосознание и научное творчество / М. К. Петров. – Ростов-на Дону : Изд-во РГУ, 1992. – 220 с.
166. Петрушенко В. Філософія : курс лекцій [Електронний ресурс] / В. Г. Петрушенко. – Режим доступу : <http://Law.biz.ua/book/0019/0157.htm>
167. Петрушенко В. Філософія: навч. посіб. (в 2-х ч.) / В. Л. Петрушенко. – Львів : Новий Світ. – 2011. – 646 с.
168. Петрушкевич М. Особливості вияву комунікативної функції релігії у християнських конфесіях : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.11 – релігієзнавство / М. С. Петрушкевич. – Київ, 2007. – 20 с.
169. Подберезовский И. Пути истории проходят через каждого из нас / И. В. Подберезовский // Путь богопознания. – 2000. – Вып. 6. – С. 101–105.
170. Полак Л. Вариционные принципы механики, их развитие и применение в физике / Л. С. Полак. – М. : Физматгиз, 1960. – 600 с.
171. Порозовская Б. Йоган Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность: Биографический очерк. – СПб., 1891. – 104 с.
172. Порозовская Б. Ульрих Цвингли. Его жизнь и реформаторская деятельность. Биографический очерк. – СПб., 1891. – 96 с.
173. Препотенська М. Екзистенційні виміри риторики : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.04 – філософська антропологія, філософська культура / М. П. Препотенська. – Київ, 2006. – 20 с.
174. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–53.
175. Пробудись! Чи можливе життя без страху? – Бруклін–Нью-Йорк,

США – 2005. – серп. – 30 с.

176. Прозри! – 1931. – Ч. 25. – 40 с.

177. Пронін Є. Місія здійснення / Є. Пронін // Євангельська нива. – 2013. – № 1. – С. 4-5.

178. Разинов Ю. Понятие категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера [Электронный ресурс] / Ю. А. Разинок. – Режим доступа : [hhttp://www.ssu.samara.ru/vestnik/gum/1999web1/1999,10501.html](http://www.ssu.samara.ru/vestnik/gum/1999web1/1999,10501.html)

179. Райда К. Екзистенціальна філософія. Традиції і перспективи / К. Райда. – Київ : Парапан, 2009. – 328 с.

180. Религиеведение : учеб. пособ. и учеб. словарь-минимум по религиеведению / под. ред. И. Н. Яблокова. – М. : Гардарики, 2002. – 536 с.

181. Релігійна панорама: інорм.-аналіт. журн. – 2009. – № 6. – 80 с.

182. Релігія як соціально-психологічне явище // Академічне релігієзнавство / за наук. ред. А. Колодного. – Київ : Світ знань, 2000. – 862 с.

183. Ролло М. Искусство психологического консультирования / Р. М. Ролло. – Київ, 1994. – 144 с.

184. Романовський О. Ідея смисложиттєвих цінностей в філософсько-релігійній думці російської еміграції (на матеріалах часопису «Путь» початкового періоду) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.11 – релігієзнавство / О. О. Романовський ; Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – Київ, 2002. – 20 с.

185. Романюк М. Майдан проявив чимало гострих внутрішньоцерковних проблем посеред протестантських громад / М. Романюк // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 382–384.

186. Рубенс А. Критика основных принципов протестантской неортодоксии / А. А. Рубенс. – М. : Знание, 1934. – 64 с.

187. Рубчевский К. Общество и человек: феномен социализации личности на рубеже тысячелетий: монографія / К. В. Рубчевский. – Красноярск : СИБУОИ МВД России, 2003. – 191с.

188. Русалов В. Индивидуальность человека и проблема развития задатков / В. М. Русалов // Наука о человеке. – М. : Наука, 1990. – С. 119–120.
189. Руткевич А. От Фрейда к Хайдеггеру: критический очерк экзистенциального психоанализа / А. М. Буткевич. – М. : Политиздат, 1985. – 176 с.
190. Сабірзянова І. Безсмертя в контексті соціального буття (антологічні та аксіологічні виміри феномена) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / І. В. Сабірзянова. – Донецьк , 2010. – 19 с.
191. Савельєв В. Ідеї М. Хайдеггера в галузі вищої освіти і Болонський процес : наук. повідомл. / В. Савельєв // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». – 2010. – № 661 : Філософські науки. – С. 127–129.
192. Савчин М. Духовний потенціал людини: монографія / М. В. Савчин. – 2-ге вид. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2010. – 507 с.
193. Саган О. Формування нової парадигми державно-церковних відносин у нових реаліях постмайданівської України / О.Саган // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 192–197.
194. Сакутин В. Топология вины и проблема одиночества в фундаментальной онтологии Хайдеггера [Электронный ресурс] / В. А. Сакутик. – Режим доступа : <http://institut.smysl.ru/article/sakutin.php>
195. Санніков С. Уроки чистописання / С. Санніков // Євангельська нива. – 2008. – № 1. – С. 8–13.
196. Сарт Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сарт // Сумерки богов. – М., 1996 – С. 337.
197. Саух П. Конфесійна філософська теологія / П. Саух // Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. – Київ : Світ знань, 2000. – 862 с.
198. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время /

Р. Сафрански ; пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цеховского ; вст. ст. В. В. Биbihина. – 2-е изд. – М. : Молодая гвардия, 2005. – 614 с.

199. Свидетели Иеговы : Пер. с англ. – Бруклин – Нью-Йорк, США. – 2001. – 749 с.

200. Син С. Генри. Систематическая теология. Всесторонняя библейская доктрина : Пер. с англ. – Житомир : Украинское общество благодати, 2005. – 521 с.

201. Сітарська Б. Теоретичні та методологічні засади дидактичних завдань із педагогіки у процесі підготовки та вдосконалення вчителів / Б. Сітарська ; пер. з пол. І. Родюка. – Київ : Основа, 2005. – 364 с.

202. Сітарчук Р. Адвентисти 7-го дня в українських землях у складі Російської імперії (друга половина ХІХ-го ст. – 1917 р) / Р. А. Сітарчук ; НАН України, від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди. – Полтава : Скайтек, 2008. – 324 с.

203. Сітарчук Р. З історії адвентистів 7-го дня в Полтаві : наук. вид. / Р. А. Сітарчук ; Полтав. держ. пед. ун-т ім. В. Г. Короленка. – Полтава ; Київ : Джерело життя, 2007. – 34 с.

204. Словник іншомовних слів. – Київ : Держ. вид-во політ. літ. УРСР, 1951. – 761 с.

205. Сложные многомерные структуры горения нелинейной среды / С. П. Курдюмов, Е. С. Куркина, А. Б. Потапов, А. А. Самарский // Журнал вычислительной математики и математической физики. – 1986. – № 8. – С. 189–205.

206. Соловйов В. Христос Воскрес! / В. С. Соловйов // Ключ к тайной жизни / Ю. В. Кононов, З. Н. Кононов. – Киев, 1996. – С. 226–228.

207. Соломаха І. П'ятидесятники в Україні. Рік 1948-й / І. В. Соломаха // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету : зб. наук. пр. – 2009. – Вил. 27. – С. 213–216.

208. Соціальна педагогіка. Соціальна робота: Навч. посіб. / Л. Г.Коваль, І. Д. Зверева, С. Г. Хлебик. – К. : ІЗМН, 1997. – 392 с.
209. Стадник М. Трансформація становлення взаємовідносин християнства і науки: релігієзнавчо-філософський аспект : монографія / М. М. Стадник. – Переяслав-Хмельницький : Вид-во СЛД Карпук С. В., 2006 – 260 с.
210. Стебльов С. Діалог науки та релігії в контексті культурної трансформації публічної сфери : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури / С. О. Стебльов. – Харків, 2007. – 16 с.
211. Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы. Гористей много, но счастье возможно. – Бруклин, Нью-Йорк, США. – 2006. – июнь. – 30 с.
212. Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы. Правда ли что это последние дни? – Бруклин, Нью-Йорк, США. – 1997, апрель. – 31 с.
213. Сторожевая башня возвещает Царство Иеговы. Что означает Царство Бога для тебя? – Бруклин – Нью-Йорк, США. – 1992. – март. – 31 с.
214. Стоцький Я. Протестантизм: сектанство Тернопільщини під репресивним оком спецслужб (1954–1964) / Я. Стоцький // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 2. – С. 123–136.
215. Сульженко Г. Теория познания французского экзистенциализма / Г. Д. Сульженко // Современный экзистенциализм. – М. : Мысль, 1996. – С. 205–246.
216. Табачковський В. Антропокультурне та соціокультурне у людським світовідношенні / В. Табачковський // Філософія і соціальна думка. – 1996. – № 3–4. – С. 240–244.
217. Табачковський В. Філософія: світ людини : курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов. – Київ : Либідь, 2003. – 429 с.
218. Теологический Энциклопедический Словарь / под ред. Уолтера Эвелла. – М. : Духов. возрождение, 2003. – 1482 с.

219. Титаренко В. Християнський харизматизм як релігійне явище: автореф. дис. ... канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 – релігієзнавство / В. В. Титаренко. – Київ, 2003. – 20 с.
220. Титаренко О. Соціальне християнське вчення у контексті релігійного модерну: автореф. дис. ... канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 – релігієзнавство / О. Р. Титаренко. – Київ, 2004. – 19 с.
221. Тіссен Г. Лекції з систематичної есхатології / Г. К. Тіссен; за ред. Вернона Д. Дерксена. – Едмонтон, Канада, 2001. – 439 с.
222. Трегуб Г. На сторожі мирного протесту. Скільки релігій представлено на Майдані / Г. Трегуб // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців; за заг. ред.: Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ: Самміт–Книга, 2014. – С. 41–45.
223. Уайт Е. Велика боротьба / Е. Уайт; пер. з англ. – Київ: Джерело життя, 2012. – 576 с.
224. Уайт Е. Свідетельство для церкви. В 9 т. Т. 8 / Е. Уайт; пер. с англ. – Заокский: Источник жизни, 1999. – 276 с.
225. Улонска Р. Духовные дары учении и практике / Р. Улонска. – АВС, б/г. – 150 с.
226. Уолтерс А. Обновлённое творение. Основы библейского мировоззрение / А. Уолтерс. – Киев, 2003. – 206 с.
227. Фенич І. Довга дорога до зцілення / І. Ф. Фенич // Благовісник. – 2011. – № 4. – С. 32–34.
228. Филипович Л. Майдан – це виклик епохи / Л. Филипович // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців; за заг. ред.: Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ: Самміт–Книга, 2014. – С. 148–154.
229. Философский словарь / И. В. Андрущенко, О. А. Вусатюк, С. В. Линецкий, А. В. Шуба. – Київ: АСК, 2006. – 1056 с.
230. Финли М. Великие пророчества Библии. Цикл проповедей / М. Финли. – Калининград: Янтарный сказ, 1995. – 408 с.

231. Финли М. Изучаем вместе / М. Финли ; пер. с англ. – Заокский : Источник жизни, 1997 – 224 с.
232. Філософія / за ред. : Г. А. Заїченка, В. М. Сагатовського, Г. І. Кального. – Київ : Вища школа, 1995. – 455 с.
233. Фльорко Л. Самотність людини як проблема сучасної європейської філософії : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 – історія філософії / Л. Я. Фльорко. – Львів, 2005. – 16 с.
234. Фрисселл Б. В этой книге нет ни слова правды, но именно всё так и происходит / Б. Фрисселл. – Киев : София, 1997. – 192 с.
235. Фромм Е. Психоанализ и религия / Е. Фромм // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 143–221.
236. Хайдеггер М. Введение К: «Что такое метафизика?» / М. Хайдеггер *Время и бытие: статьи и выступления.* М. : Республика, 1993. – С. 27–36.
237. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бабухина. – СПб. : Наука, 2006. – 452 с.
238. Хайдеггер М. Бытие и время [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа : <http://www.lib.ru/HEIDEGGER/bytie.txt>
239. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // *Время и бытие : ст. и выступления.* – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
240. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
241. Хамітов Н. Людина у самотності та комунікації / Н. Хамітов // *Філософія: світ людини : курс лекцій* / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов. – Київ : Либідь, 2003. – С. 243–262.
242. Хамітов Н. Історія філософії: Проблема людини та її меж / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова ; ред. Н. Хамітов. – Київ : Наук. думка, 2000. – 272 с.
243. Хегглунд Б. История теологии : учеб. пособ. / Б. Хегглунд. – СПб.: Светоч, 2001. – 361 с.

244. Христианские чтение. Ежегодник Церкви АСД 1990. – Церковь Адвентистов Седьмого Дня, 1989. – 167 с.

245. Християнство на межі тисячоліть і Україна : матеріали засідання Дискус. клубу укр. наук. інтелігенції, 21 груд. 2000 р. / Укр. акад. зовн. торгів. ; ред. О. О. Покрещук. – Київ, 2000. – 62 с.

246. Церква Адвентистів сьомого дня: Матеріали Української уніонної конференції [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.adventist.org/ua/article/sda-church-ukraine>

247. Цимбал Т. Буттєвісне укорінення людини як соціально-філософська проблема : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. – соціальна філософія та філософія історії / Т. В. Цимбал. – Київ, 2004. – 20 с.

248. Цопфи Я. На всякую плоть! История и задачи пятидесятнического движение /Я. Цопфи. – АВС, б.г. – 184 с.

249. Черенков М. Якщо Церква не була на Майдані, то Майдан буде у Церкві // М. Черенков // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – С. 93–94.

250. Черенков М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм: генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності: монографія / М. М. Черенков. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с.

251. Черенков М. Реформація та протестантизм: сучасні інтерпретації / М. М. Черенков // Нова парадигма. – 2005. – Вип. 44. – С. 94–101.

252. Черенков М. Український євангельський протестантизм: соціокультурні трансформації і проблема ідентичності / М. М. Черенков // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 7. – 2007. – № 11 (21). – С. 87–92.

253. Черенков М. Формування протестантської антропології: соціально-психологічний контекст / М. М. Черенков // Наука. Релігія. Суспільство. – 2005. – № 2. – С. 92–99.

254. Чорноморець Ю. Церкви, суспільство, майдан, влада... / Ю. Чорноморець // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. С. 55–60.
255. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру / Т. Шварц ; пер. с нем. – М. : Прогресс, 1964. – 360 с.
256. Шевченко С. Онтологічний вимір екзистенції в філософії М. Хайдеггера: «das Selbst» vergus «das Man» / С. Шевченко // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». – 2009. – № 636. Філософські науки. – С. 67–71.
257. Шинкарук В. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук. – Київ : Абрис, 2002. – 742 с.
258. Шмалько-Затиноцький А. Экзистенциальный кризис и его разрешение [Электронный ресурс] / А. Шмалько-Затиноцький. – Режим доступа : <http://www.hpsu.ru/publik/1676.htm>
259. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики / Э. Шредингер. – М.: Изд. Ин. лит., 1947 – 146 с.
260. Шугаєва Л. Історико-духовні витоки течій православного походження / Л. М. Шугаєва // Київська старовина. – 2005. – № 6. – С. 46–59.
261. Шугаєва Л. Православне сектантство: єговісти-ільїнці, мальованці / Л. М. Шугаєва // Київська старовина. – 2007. – № 3. – С. 79–94.
262. Щедрін В. Релігія як моральне явище / В. Щедрін // Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. – Київ : Світ знань, 2000. – С. 641–643.
263. Энциклопедический Словарь / под. ред. Уолтера Элвелла. – М. : Духовное возрождение, 2005. – 1488 с.
264. Яроцький П. Релігієзнавство : підручник / П. Л. Яроцький. – Київ : Кондор, 2013. – 422 с.

265. Яроцький П. Духовний та соціальний потенціал протестантських церков в Україні / П. Л. Яроцький // Пріоритет державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – Київ, 1999. – С. 161–167.

266. Яроцький П. Протестантизм як предмет релігієзнавчого дослідження / П. А. Яроцький // Академічне релігієзнавство України. Історія і сьогодення. – Київ, 2006. – С. 171–186.

267. Яроцький П. Релігієзнавство: навч. посіб. для студентів вищ. навч. закладів / П. Л. Яроцький ; Київ. ун-т туризму, економіки і права. – Київ : Кондор, 2004. – 308 с.

268. Яроцький П. Християнське конфесійне різноманіття в Україні: стан і тенденції розвитку / П. Л. Яроцький // Релігія і церква в сучасних українських реаліях. – Київ : Світ знань, 2007. – С. 214–224.

269. Ясперс К. Комунікація / К. Ясперс // Першоджерела комунікативної філософії / Л. Ситниченко. – Київ, 1996. – С. 132–148.

270. Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Hrsg. v. Hans – Ulrich Lessing // Dilthey – Jahrbuch b. 1989. – S. 235–274.

271. Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, a.d.s., 1929. – S. 126–127.

272. May, Love and Will, 1969. – p. 289.