

Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Державний вищий навчальний заклад «Переяслав-Хмельницький
державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

СУЛЕЙМАНОВА ЛІЯ ФАРИТІВНА

Примірник № _____

УДК 111.11]:130.2:27+28

ДИСЕРТАЦІЯ
СОЦІАЛЬНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТА
ІСЛАМСЬКІЙ КУЛЬТУРАХ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

03 – гуманітарні науки

033 – філософія

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Л.Ф. Сулейманова

Науковий керівник: **Хамітов Назіп Віленович**, доктор філософських
наук, професор

Київ – Переяслав-Хмельницький – 2019

АНОТАЦІЯ

Сулейманова Л.Ф. Соціальне буття людини у християнській та ісламській культурах. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, Київ, 2019; ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди», Переяслав-Хмельницький, 2019.

Дисертація присвячена компаративістському аналізу соціального буття людини в християнській та ісламській культурах. Для досягнення мети і вирішення поставлених завдань у дисертаційній роботі застосовано компаративістський та герменевтичний підходи, зокрема ідея Г.Г. Гадамера щодо значущості осмислення сакральних текстів для продуктивного соціального буття людини тієї чи іншої культури.

Для порівняння соціального буття людини в християнській та ісламській культурних спільнотах плідною була теорія архетипів колективного позасвідомого К.Г. Юнга, а також теорія архетипів культури, що визначає соціальне й ментальне «обличчя» тих чи інших спільнот. У контексті дослідження особливостей соціального буття людини у християнській та ісламській культурах значущим був також підхід Е. Фромма стосовно пошуку сенсу існування та поділу соціальних і релігійних систем на авторитарні й гуманістичні. Такі підходи сприяли розумінню і виникненню можливостей для діалогу і взаємодії християнської та ісламської соціокультурних спільнот.

Осмислення архетипових глибин соціального буття людини в культурі зумовлює звернення до фундаментальної онтології М. Гайдеггера, а також до її розвитку у роботах Є. Бистрицького, який розробляє онтологічне розуміння культури. У дослідженні соціального буття людини в християнській та ісламській культурах також плідним виявився персоналістичний підхід М. Бердяєва, Е. Муньє, а також «метафізика акту» пізнього М. Шелера, на основі якої Н. Хамітов створив метаантропологію як теорію буттєвого й

світоглядного розвитку особистості. В роботі доводиться, що поділ людського буття на буденне, граничне й метаграничне як методологічна основа метаантропології, а також використання цієї типології стосовно соціального буття людини (методологія соціальної метаантропології, запропонована С. Криловою), дають змогу проаналізувати суперечливий характер і особистісного, і комунікативного вимірів буття в християнській та ісламській соціокультурних спільнотах. Це дозволило усвідомити суперечливий характер онтологічних основ людини Заходу та Сходу, які є неоднозначними та амбівалентними і в особистісному, і в суспільно-комунікативному вимірах, та знайти не лише відмінне, а й спільне.

Під соціальним буттям людини в культурі розуміються відносини особистостей цієї культури між собою і особистостями інших культур як безпосередньо, так і опосередковано через соціальні структури й інституції. В дослідженні аналізуються архетипові параметри соціального буття людини християнської та ісламської культур, і це зумовлює звернення до детального компаративістського аналізу сакральних текстів цих культур, в яких і виявляються указані параметри. Завдяки цьому робота є соціально-філософською, а не політологічною чи релігієзнавчою.

У дослідженні доведено, що ксенофобія на глибинному рівні не є органічною як для християнської, так і для ісламської культур. В соціальному бутті людини цих культур, незважаючи на національні, соціальні, культурні і релігійні особливості, ми знаходимо поцінування таких чеснот, як розуміння, толерантність, милосердя, здатність до співтворчості, що є основою природи людини та суспільства і виражає сенс їхнього буття.

Визначено, що і в християнській, і в ісламській соціокультурних спільнотах маємо вимогу ставитися до влади з повагою. Однак, виходячи з духу сакральних текстів цих культур, можна зробити висновок, що людина не повинна сліпо підкорятися правителям, які здійснюють державне управління, якщо порушуються вищі принципи справедливості та добра.

Доведено, що гендерні відносини в соціальному бутті людини християнської та ісламської культур мають суттєві відмінності. З'ясовано, що в мусульманській культурі жінці не надається того сакрального значення, яке ми знаходимо в християнській. Якщо в ісламській культурі акцент робиться на можливості близьких стосунків чоловіка з різними жінками, що формує практику полігамної сім'ї, то в християнському соціокультурному просторі маємо установку на стійку пару чоловіка та жінки і моногамну сім'ю. Саме це зумовлює важливі відмінності соціального буття людини в християнській та ісламській культурах, проте ця відмінність у XXI ст. стає все менш помітною завдяки системним міграціям в глобалізованому світі і практикам мультикультуралізму.

В сакральних текстах християнської та ісламської культур йдеться про те, що суспільне єднання людей є необхідним для того, щоб вони мали можливість виявити свої найкращі чесноти, властиві цілісній духовній і душевній людині, які згідно з методологією метаантропології відповідають філософському світогляду, для якого характерні принципи толерантності, співтворчості, що обумовлюють любов та свободу і в особистісному, і в соціальному просторі людського буття. При цьому і Біблія, і Коран закликають наслідувати вищі цінності та погляди, навіть якщо доведеться протистояти позиції більшості.

Визначено, що методологія метаантропології дає можливість досягнути не лише буденний вимір соціального буття і світогляду представників християнської та ісламської культур, а й його граничний вимір з особистісним типом світогляду, в якому головними цінностями стають вже не безпека й здоров'я, а влада і творчість, а також осмислити метаграничний вимір, якому відповідає філософський світогляд, де основоположними цінностями стають любов, свобода й розуміння Іншого. З'ясовано, що для продуктивного діалогу й партнерства представників християнської та ісламської культур потрібен перехід буденного й особистісного світогляду людини, які продукують

кснофобію і ворожнечу, у гуманістичний філософський світогляд, для якого органічною є толерантність і відкритість представникам інших культур.

Показано поліфонічний характер соціального буття людини як християнської, так і ісламської культур сучасності. Зокрема, доволі відрізняється соціальне буття людини у протестантській та православній соціокультурних спільнотах – мова передусім іде про домінують цінностей самореалізації та успіху в протестантських країнах та жертвового служіння Іншому й суспільству в країнах православних. Ісламській світ при всій світоглядно-ціннісній єдності теж не є однорідним, відповідно неоднорідним буде і соціальне буття людини. Показовим прикладом є соціокультурні відмінності Об'єднаних Арабських Еміратів та Ірану. Жертвоне служіння як чеснота постає спільною для ісламської й православної культур, вона їх об'єднує і дає точки дотику у діалозі. У свою чергу, це може стати поясненням ворожнечі між соціальними системами ісламського фундаменталізму й Сполученими Штатами Америки.

Звертається увага на те, що в українському суспільстві маємо перетин цінностей та способів життя православної, протестантської й католицької соціокультурних спільнот у їх взаємодії з ісламською. Враховуючи, що у більшості положень сакральних текстів християнської та ісламської культур, які є суперечливими, немає антагонізмів, можна говорити про принципову можливість продуктивного суспільного діалогу представників християнської та ісламської культур України.

Ключові слова: соціальне буття людини, культура, християнська культура, ісламська культура, Захід, Схід, ментальність, соціокультурна спільнота, сенс буття, влада, кснофобія, гендерні відносини, метаантропологія, соціальна метаантропологія.

SUMMARY

Suleimanova L.F. Human social being in Christian and Islamic cultures. – Qualifying scientific work on the rights of manuscripts.

Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences in specialty 09.00.03 – social philosophy and philosophy of history. – National Pedagogical Dragomanov university, Kyiv, 2019; Pereiaslav-Khmelnyskyi Hryhorii Skovoroda State Pedagogical University, Pereiaslav-Khmelnyskyi, 2019.

The dissertation is devoted to a comparative analysis of the human social being in Christian and Islamic cultures. In order to achieve the goal and solve the assigned tasks a comparative and hermeneutic approaches were being used, including the idea of H.-G. Gadamer regarding the importance of understanding of the sacred texts for a productive social life of a human in any culture.

To compare the human social being in Christian and Islamic cultural communities, C.G. Jung's theory of archetypes of the collective unconscious was very useful, as well as the theory of cultural archetypes, which defines the social and mental "face" of one or another community. In the context of studying of peculiarities of the human social being in Christian and Islamic cultures, E. Fromm's approach to finding the meaning of existence and separation of social and religious systems into authoritarian and humanistic, was also significant. These approaches have contributed to the understanding and emergence of opportunities for a dialogue and interaction between Christian and Islamic socio-cultural communities.

Understanding the archetypal depths of the human social being in a culture predetermines the appeal to M. Heidegger's fundamental ontology, as well as its development in E. Bystritsky's works, who develops an ontological understanding of culture. In the study of the human social being in Christian and Islamic cultures also turned out to be useful a personalistic approach of N. Berdyaev and E. Mounier, as well as the "metaphysics of the act" of the late M. Scheler, based on which N. Khamitov created meta-anthropology as a theory of life- and ideological development of personality. In this work it's being proved that the division of human existence into the ordinary, ultimate and transcendental, as a methodological basis of meta-anthropology, as well as using this typology regarding the human

social being (methodology of social meta-anthropology, proposed by S. Krylova), allow us to analyze the contradictory nature of both the personal and communicative dimensions of being in Christian and Islamic sociocultural communities. This allowed to realize the contradictory nature of ontological foundations of a human in the West and in the East, which are ambiguous and ambivalent in both the personal and socio-communicative dimensions, and to find not only the differences, but also similarities.

The human social being in a culture is being understood as relationships between individuals inside one culture, as well as their relationships with individuals of other cultures, both in a direct way or indirectly, through social structures and institutions. In this study are being analyzed the archetypal parameters of the human social being in Christian and Islamic cultures, which leads to a detailed comparative analysis of the sacred texts of these cultures, in which these parameters are manifested. Due to this, this research is precisely socio-philosophical, and not political or religious.

The study has proved that xenophobia at the deepest level is not natural for both Christian and Islamic cultures. Despite national, social, cultural and religious peculiarities, in the human social being of these cultures we find respect for such virtues as understanding, tolerance, mercy and the ability to co-create, which are the basis of human nature and society, and express the meaning of their existence.

It was determined that in Christian and Islamic sociocultural communities there is a requirement to treat authorities with respect. However, based on the spirit of the sacred texts of these cultures, it can be concluded that an individual should not blindly obey the rulers who carry out the public administration, in case the highest principles of good and justice are violated.

It was proved that gender relations in the human social being in Christian and Islamic cultures have significant differences. It was determined that in a Muslim culture a woman is not being given such a sacred meaning, which we find in Christianity. If in Islamic culture the emphasis is being made on the possibility of close relationships between a man and various women, which forms the practice of

polygamous family, then in Christian socio-cultural environment we have the idea of a stable couple of a man and a woman, and a monogamous family. This is what causes important differences in the human social being in Christian and Islamic cultures, but these differences in the XXI century become less noticeable due to systemic migrations in a globalized world and the practice of multiculturalism.

Both the Bible and the Koran say that social unification of people is necessary so that they have the opportunity to show their best qualities, inherent in a complete spiritual and soulful person, which, according to the methodology of meta-anthropology, correspond to a philosophical worldview characterized by the principles of tolerance and co-creation, which determine love and freedom in both personal and social areas of human existence. At the same time, both the Bible and the Koran call to inherit the highest values and views, even if you have to withstand the position of the majority.

It was determined that the methodology of meta-anthropology allows to understand not only the ordinary dimension of social being and worldview of the representatives of Christian and Islamic cultures, but also to understand the ultimate dimension with a personal type of worldview in which the main values are no longer safety and health, but power and creativity. It also helps to comprehend the transcendental dimension which corresponds to the philosophical worldview, where the fundamental values are love, freedom and understanding of the Other. It was discovered that for a productive dialogue and partnership between the representatives of Christian and Islamic cultures we need a transition from a human's ordinary and personal worldview, which produces xenophobia and hostility, into a humanistic philosophical worldview, for which tolerance and openness to representatives of other cultures is natural.

The current work also reveals the polyphonic nature of the human social being in both Christian and Islamic cultures in the modern times. In particular, the social being of a human is quite different in Protestant and Orthodox sociocultural communities - we are primarily talking about the dominant values of self-realization and success in Protestant countries and sacrificial service to the Other and to society

in Orthodox countries. The Islamic world with its worldview-value unity is also not homogeneous, therefore the social being of a human will also be heterogeneous. A good example are the sociocultural differences between the United Arab Emirates and Iran. Sacrificial service as a virtue becomes common for Islamic and Orthodox cultures, it unites them and gives common ground for their dialogue. On the other hand, this could be an explanation of the hostility between social systems of Islamic fundamentalism and the United States of America.

A special attention is being drawn to the fact that in Ukrainian society there is an intersection of values and lifestyles of the Orthodox, Protestant and Catholic socio-cultural communities in their interaction with the Islamic one. Taking into account that in majority of statements of the sacred texts of Christian and Islamic cultures, that contradict each other, there are no antagonisms, we can talk about a fundamental possibility of a productive public dialogue between representatives of Christian and Islamic cultures of Ukraine.

Keywords: human social being, culture, Christian culture, Islamic culture, West, East, mentality, sociocultural society, the meaning of life, power, xenophobia, gender relations, meta-anthropology, social meta-anthropology.

Список публікацій здобувача. Основні теоретичні положення і висновки дослідження відображено в наукових публікаціях:

1. Сулейманова Л. Восток и Запад в философии Ф. Ницше: своеобразие христианской и буддийской культур. *Гілея*. 2013. Вип. 74 (№ 7). С. 294–295.

2. Сулейманова Л. Культурна взаємодія Сходу і Заходу у філософській творчості Е. Фромма. *Гілея*. 2013. Вип. 75 (№ 8). С. 304–306.

3. Сулейманова Л. Метаантропологічний підхід до проблеми порівняння особливостей Сходу і Заходу. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*. 2014. Вип. 42. С. 63–80.

4. Сулейманова Л. Ф. Проблема Востока и Запада в творчестве К.Г. Юнга. *Парадигма. Философско-культурологический альманах*. 2013. № 21. С. 236–247.

5. Сулейманова Л. Ф. Проблема своеобразия восточных и западных культур в православной философской мысли современности. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*. 2013. № 30. С. 376–384.

6. Сулейманова Л. Сенс життя людини в контексті сакральних текстів Біблії і Корану (метаантропологічний підхід). *Nauki Społeczno-Humanistyczne. Polsko-ukraińskie czasopismo naukowe*. 2018. № 02 (18).

URL:https://sp-sciences.io.ua/s2631955/suleymanova_liya_2018_.the_meaning_of_human_life_in_the_context_of_the_bible_and_the_quran_sacred_texts_meta-anthropological_approach_.social_and_human_sciences._polish-ukrainian_scientific_journal_02_18_ (дата звернення: 28.04.2018).

7. Сулейманова Л. Ф. Метаантропология як сучасна філософська методологія дослідження культур Сходу і Заходу в контексті викликів СЗРУ. *Збірник наукових праць Інституту СЗРУ*. 2015. № 9. С. 150–157.

Опубліковані праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

8. Сулейманова Л. Архетипические образы мужчины и женщины в Библии и Коране: компаративистский анализ (подход метаантропологии). *Філософська антропология, психоаналіз і арт-терапія: перспективність філософської антропології як метаантропології*: зб. наук. праць III Міжнародної науково-практичної конференції, 30-31 березня 2016 р. Київ: Інтерсервіс, 2016. С. 162–166.

9. Сулейманова Л. Человек в христианской и мусульманской культурах: контекст будущего. *Майбутнє людини та людства: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської*

публіцистики: зб. наук. праць V Міжнародної наук.-практ. конф., 30-31 березня 2018 р.; за ред. Н. В. Хамітова. Київ: Інтерсервіс, 2019. С. 165–169.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	13
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	255
1.1. Обґрунтування методології роботи та визначення основних понять	255
1.2. Аналіз підходів до соціального буття людини на Заході і Сході в цілому та у християнській й ісламській культурах зокрема.....	79
Висновки до першого розділу.....	1044
РОЗДІЛ 2. СУСПІЛЬНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ У БІБЛІЇ ТА КОРАНІ.....	11010
2.1. Природа людини та суспільства у Біблії і Корані	11010
2.2. Становлення особистості у суспільстві в контексті біблійних та коранічних ідей	119
2.3. Сенс буття людини та суспільства у християнській та ісламській культурах	127
Висновки до другого розділу	1600
РОЗДІЛ 3. ДЕРЖАВА, ВЛАДА І ГЕНДЕРНІ ВІДНОСИНИ В КОНТЕКСТІ САКРАЛЬНИХ КНИГ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТА ІСЛАМСЬКОЇ КУЛЬТУР..	1644
3.1. Місце людини в суспільстві та державі.....	1644
3.2. Питання влади та управління.....	1777
3.3. Відносини чоловіка та жінки у християнській та ісламській спільнотах	1833
3.4. Проблеми ксенофобії	2022
Висновки до третього розділу.....	20208
ВИСНОВКИ.....	2122
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	2166

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Питання соціокультурної єдності та відмінностей між людьми Сходу й Заходу є актуальним для всіх історичних епох, враховуючи безліч конфліктних ситуацій, зокрема кровопролитних війн, які були породжені протистоянням людей різних культур, національностей, віросповідань.

В умовах сьогодення важливими є відносини християнської та ісламської соціокультурних спільнот. Враховуючи їх взаємопроникнення у XXI ст., ці відносини набули надзвичайної актуальності, адже останнім часом саме серед їхніх представників зустрічається відверте нерозуміння і навіть ворожнеча. Такі явища, як міжнаціональний конфлікт або міжнародний тероризм є загрозою не лише для цих спільнот, а й для всього людства. Особливе значення має осмислення соціального буття людини християнської та ісламської спільнот, адже, по-перше, соціальне буття є основою всіх політичних і економічних процесів, а по-друге, ментальні особливості набувають своєї значущості саме в цьому вимірі буття. Відмінності у соціальному бутті людини християнської та ісламської спільнот є досить значною й очевидною проблемою, і хоча дані відмінності поступово згладжуються під тиском сучасної індустріальної і постіндустріальної цивілізації, роблячи світ більш цілісним та взаємопов'язаним, останніми роками маємо загострення протистояння між фундаменталістськи налаштованими прошарками цих спільнот Заходу і Сходу.

Наше дослідження дає можливість диференційованого аналізу соціального буття людини християнської та ісламської культур. Це є вельми важливим для реалізації національних інтересів сучасної української держави, адже Україна перебуває на межі цих культур.

Християнська та ісламська культури – це культури Заходу і Сходу. Тому, здійснюючи наше дослідження, слід звернутися до критичного осмислення основних підходів до культур Заходу та Сходу і специфіки соціального буття людини в них. Це є доволі актуальним, адже в класичній та сучасній філософській думці існує чимало взаємовиключних думок з цього приводу.

Аналіз культур Заходу і Сходу й соціального буття людини в них особливо характерний для XIX-XXI ст. При цьому достатньо продуктивними можна вважати дослідження тієї чи іншої культури Заходу або Сходу через релігію цієї культури – адже тут ми рухаємося від буденних традицій, ритуалів до їхніх духовних першооснов.

Ф. Ніцше вважає, що християнство – «релігія слабких». Показово, що критикуючи християнство, філософ бере до уваги переважно буденні прояви цієї релігії і культури, не враховуючи більш глибинні духовні її аспекти. К.Г. Юнг стверджує, що Захід і Схід – два різні світи, які необхідні один одному. І якщо для сучасної західної людини характерна недостатня сила духовного прагнення, якої необхідно повчитися в людей Сходу, то людина Сходу потребує досвіду інтелектуального й технічного прогресу, властивого для Заходу. Е. Фромм переконаний, що в кожній з культурних спільнот Заходу й Сходу можна знайти спільні риси, які як плідно, так і деструктивно впливатимуть на людину та її буття у соціумі.

З точки зору відомого західного дослідника особливостей Заходу і Сходу С. Хантінгтона, західна цивілізація є домінуючою на планеті. Такі автори як Й. Байдаров, М. Конрад, В. Чалоян вважають, що західна та східна цивілізації є однаково важливими для людства. Вони наполягають на необхідності діалогу культур і ментальностей Заходу і Сходу, уникаючи як протистояння, так і насильницької асиміляції.

Питання соціальних аспектів релігійних культур піднімається у працях А. Колодного, М. Короткова, Г. Пирог, С. Рика, І. Стокаліча, В. Федотової, Л. Филипович, Л. Марченко та ін.

Для компаративістського аналізу соціального буття людини у християнській та ісламській культурах цінними є напрацювання дослідників, які порівнювали ці дві соціокультурні спільноти, зокрема зарубіжних науковців М. Аюба, М. Борманса, М. Бюкая, Ж. Габюса, Н. Даніеля, Ф. Журдена, Р. Каспара, О. Клемана, Б. Льюиса, Ш. Пінеса, та авторів пострадянського простору – А. Алі-заде, А. Арістової, О. Журавського, О. Максименко, Н. Сухової та ін.

У контексті розуміння Ю. Максимова, іслам – «релігія слабких», а християнство – «релігія сильних». На відміну від Ю. Максимова, О. Мень вважає, що культури і Сходу, і Заходу є частиною одного цілого – вони є різними, але доповнюють одна одну, тому дуже важлива взаємодія цих культур і ментальностей на основі взаємоповаги та взаєморозуміння.

Проблеми війни та миру в контексті взаємодії християнської та мусульманської культур досліджують В. Лубський, С. Путілов, К. Семчинський, М. Талбі, А. Тарік.

Гендерні відносини в християнських та ісламських соціокультурних вимірах розглядають О. Дашковська, О. Журавський, Ю. Максимов, О. Маскевич, Н. Недзельська, Л. Погоріла, А. Хромяк, Т. Шамсутдинова-Лебедюк та ін.

Детальний аналіз специфіки християнських спільнот знаходимо у українських науковців І. Васильєвої, К. Вергелеса, А. Колодного, В. Поповича, М. Стадника, Ю. Чорноморця та ін. Серед дослідників, які проводять безпосередній аналіз християнського соціуму в Україні варто відзначити праці В. Бліхара, О. Василиць, С. Онищук та ін.

Окремої уваги заслуговують праці відомого французького вченого-ісламіста А. Массе. Вагомий внесок у дослідження ісламу зробили сучасні науковці: К. Ель Гуессаб, Г. Керімов, О. Кудін, К. Матвеев, Д. Шестопалець, Н. Юзеф, М. Якупов, вчені-ісламісти А. Ахмедов, В. Бартольд і Т. Саїдбаєв. Цікаве осмислення проблематики ісламської культури в українському соціумі знаходимо у низки вітчизняних науковців (О. Аулін, Д. Брильов, М. Бутиріна,

Р. Жангожа, К. Зуєв, М. Кирюшко, Ю. Кочубей, Е. Муратова, Я. Полотнюк, А. Шабашов, О. Ярош та ін.).

Для компаративістського аналізу християнських та ісламських спільнот значущими є напрацювання науковців, які досліджують соціальні аспекти розвитку феномену «європейського ісламу» (А. Арістова, С. Зінько, С. Клод, Ю. Кочубей, О. Новокшанова, Ю. Подаєнко, Б. Тібі, Ю. Чмеленко, Н. Шаленна, А. Юклейн), а також соціокультурні виміри ісламського фундаменталізму та екстремізму (Ю. Абаджиєв, І. Добаєв, О. Добродум, А. Канах, І. Куліш, В. Лубський, М. Несправа, К. Поляков, А. Тарік та ін.).

Серед зарубіжних авторів, які працювали над теоретичними питаннями соціальної філософії, що дотичні до проблематики дослідження, необхідно зазначити Х. Арндт, Д. Белла, Ж. Бодрійяра, М. Вебера, Ж. Марітена, Т. Парсонса, К. Поппера, Р. Робертсона, Е. Тоффлера, А. Селігмана, В. Шубарта та ін. Проблема діалогових відносин між людьми та спільнотами, які вкрай актуальні у соціальній взаємодії християнської та ісламських культур, присвячені роботи М. Бубера, Е. Левінаса, Ф. Поше та ін.

Важливі теоретичні передумови для осмислення соціального буття в різних культурах маємо в працях сучасних науковців у галузях соціальної філософії, філософії історії та філософії культури: В. Ананьїна, Є. Бистрицького, О. Білого, В. Бови, В. Вашкевича, О. Гаєвської, Б. Дем'яненка, В. Калуги, І. Карпенка, Л. Карсавіна, О. Кравченко, В. Кременя, С. Кримського, Л. Левченко, Ю. Малинки, В. Мельник, В. Муляра, О. Полисаєва, С. Пролєєва, Г. Семигіна, Г. Сілласте, Н. Скотної, М. Степика, Н. Юхименко, М. Халіман та ін.

Для дослідження важливе значення мали класичні роботи Л. Леві-Брюля, присвячені аналізу феномену ментальності в соціальному бутті людини, які знайшли продовження в розвідках сучасних авторів (В. Андрущенко, Д. Полежаєв, А. Гуревич, В. Колесов, О. Шультман та ін.).

В контексті дослідження соціального буття людини евристично цінним був проект метаантропології Н. Хамітова, який продовжує ідеї пізнього

М. Шелера та фундатора Київської світоглядно-антропологічної школи В. Шинкарука, що відкриває нові перспективи осмислення архетипових основ соціального буття людини в різних культурах; в цьому теоретичному річищі здійснюються дотичні до проблематики дисертації дослідження українських та зарубіжних філософів Л. Гармаш, О. Зайченко, І. Зубавіної, С. Крилової, С. Міневої, М. Препотенської, Д. Свириденка, Л. Тарасюк та ін.

Аналіз публікацій дозволяє зробити висновок, що хоча окремі аспекти соціального буття людини у християнській та ісламській культурах були достатньо повно осмислені в філософській літературі, спеціального комплексного компаративістського дослідження цих феноменів ще немає. Це актуалізує необхідність системного філософського вивчення цих явищ.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дослідження здійснено в межах науково-дослідницької роботи кафедри культурології та філософської антропології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова й безпосередньо пов'язане з темою «Актуальні проблеми філософської антропології», науковий напрям «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входять до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який затверджено вченою радою університету 28 грудня 2006 року, протокол № 5. А також дослідження здійснено в межах науково-дослідницької роботи кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова й безпосередньо пов'язано з темою «Філософська парадигма глобальних трансформацій суспільства і освіти: теоретичні та прикладні аспекти», що входить до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, затвердженого вченою радою університету 13 жовтня 2017 року. Тема дисертації «Соціальне буття людини у християнській та ісламській культурах» затверджена вченою радою Національного педагогічного

університету імені М.П. Драгоманова 26 червня 2018 року, спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії.

Метою дослідження є аналіз особливостей соціального буття людини в християнській та ісламській культурах.

Досягнення поставленої мети потребує вирішення наступних дослідницьких завдань:

- обґрунтувати методологічні підходи дослідження роботи, визначити основні поняття та сформулювати його базові гіпотези;
- проаналізувати осмислення природи людини і суспільства у християнській та ісламській культурах;
- порівняти сенс буття людини і суспільства у християнській та ісламській соціокультурних спільнотах;
- проаналізувати місце людини у суспільстві та державі;
- дослідити питання влади та управління в контексті сакральних текстів християнства та ісламу;
- проаналізувати відмінність гендерних відносин в християнській та ісламській спільнотах;
- осмислити проблему ксенофобії в соціальному бутті людини в християнській та ісламській культурах.

Об'єктом дисертаційного дослідження виступає соціальне буття людини.

Предметом дослідження є соціальне буття людини у контексті християнської та ісламської культур.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Для досягнення мети і вирішення поставлених завдань у дисертаційній роботі застосовано компаративістський та герменевтичний підходи, зокрема ідея Г.Г. Гадамера щодо значущості осмислення сакральних текстів для продуктивного соціального буття людини тієї чи іншої культури.

Осмислення специфіки соціального буття людини в християнській та ісламській культурах потребує аналізу їх духовних основ. Це вимагає

звернення до класичних праць Г. Сковороди, П. Юркевича, В. Соловйова, С. Франка, К. Ясперса.

Для порівняння соціального буття людини в християнській та ісламській культурних спільнотах плідною є теорія архетипів колективного позасвідомого К.Г. Юнга, а також теорія архетипів культури, що визначає соціальне й ментальне «обличчя» тих чи інших спільнот. Співвіднесення цих архетипів з вимірами людського буття, в контексті методології метаантропології, дозволяє визначити спільні риси досліджуваних нами культур, та ті, які докорінно відрізняють їх. Такі підходи сприяють розумінню і виникненню можливостей для діалогу і взаємодії християнської та ісламської соціокультурних спільнот.

У контексті дослідження особливостей соціального буття людини у християнській та ісламській культурах значущим є підхід Е. Фромма стосовно пошуку сенсу існування та поділу соціальних і релігійних систем на авторитарні й гуманістичні.

Осмислення соціального буття людини в культурі потребує звернення до фундаментальної онтології М. Гайдеггера, а також до її розвитку у роботах Є. Бистрицького, який розробляє онтологічний підхід до культури.

У нашому дослідженні ми звертаємося також до персоналістичного підходу М. Бердяєва, Е. Муньє, а також пізнього М. Шелера. Цей підхід Н. Хамітов розвиває у теорії духовного й душевного розвитку особистості – метаантропології, в якій людське буття поділяється на три виміри: буденний, граничний та метаграничний. Така тріадична типологія людського буття дає змогу проаналізувати та порівняти суперечливість і плюральність соціального буття людини в християнській та ісламській культурах. Для продуктивного визначення особливостей християнської та ісламської культур використано метод соціальної метаантропології, який розробила С. Крилова і за допомогою якого зіставлено особливості соціального буття людини у буденному, граничному та метаграничному вимірах. Дослідження світоглядних особливостей людей різних культур з позицій методології соціальної

метаантропології дало змогу системно дослідити їх, а також осмислити фактори, які впливають на формування суспільних цінностей тієї чи іншої культури.

Наукова новизна одержаних результатів полягає передусім у тому, що соціальне буття людини у християнській та ісламській культурах проаналізовано в контексті метаантропології як теорії про екзистенціальні й соціальні виміри буття людини, умови комунікації в цих вимірах та архетипові основи культури – у буденному, граничному та метаграничному вимірах; при цьому, для коректності аналізу, було порівняно прояви одного і того ж виміру людського буття кожної з цих культур. Це дозволило усвідомити суперечливий характер онтологічних основ людини Заходу та Сходу, які є неоднозначними та амбівалентними і в особистісному, і в суспільно-комунікативному вимірах, та знайти не лише відмінне, а й спільне.

Новизна дослідження конкретизується в таких положеннях, які виносяться на захист.

Вперше:

- виявлено, що архетипові основи соціального буття людини в культурі передусім сконцентровані в її релігійній системі, тому при дослідженні суспільних вимірів буття людини в християнській та ісламській культурах слід проводити компаративістський аналіз їхніх сакральних текстів – Біблії і Корану;

- доведено, що ксенофобія на глибинному рівні не є органічною як для християнської, так і для ісламської культур. В соціальному бутті людини цих культур, незважаючи на національні, соціальні, культурні і релігійні особливості, ми знаходимо поцінування таких чеснот, як розуміння, толерантність, милосердя, здатність до співтворчості, що є основою природи людини та суспільства і виражає сенс їхнього буття;

- визначено, що і в християнській, і в ісламській соціокультурних спільнотах маємо вимогу ставитися до влади з повагою. Однак, виходячи з духу сакральних текстів цих культур, можна зробити висновок, що людина не

повинна сліпо підкорятися правителям, які здійснюють державне управління, якщо порушуються вищі принципи справедливості та добра;

- доведено, що гендерні відносини в соціальному бутті людини християнської та ісламської культур мають суттєві відмінності. З'ясовано, що в мусульманській культурі жінці не надається того сакрального значення, яке ми знаходимо в християнській. Якщо в ісламській культурі акцент робиться на можливості близьких стосунків чоловіка з різними жінками, що формує практику полігамної сім'ї, то в християнському соціокультурному просторі маємо установку на стійку пару чоловіка та жінки і моногамну сім'ю. Саме це зумовлює важливі відмінності соціального буття людини в християнській та ісламській культурах, проте ця відмінність у XXI ст. стає все менш помітною завдяки системним міграціям в глобалізованому світі і практикам мультикультуралізму.

Удосконалені та уточнені наступні положення:

- показано, що методологія метаантропології дає можливість досягнути не лише буденний вимір соціального буття і світогляду представників християнської та ісламської культур, а й його граничний вимір з особистісним типом світогляду, в якому головними цінностями стають вже не безпека й здоров'я, а влада і творчість, а також осмислити метаграничний вимір, якому відповідає філософський світогляд, де основоположними цінностями стають любов, свобода й розуміння Іншого;

- доведено, що для продуктивного діалогу й партнерства представників християнської та ісламської культур потрібен перехід буденного і особистісного світогляду людини, які продукують ксенофобію і ворожнечу, у гуманістичний філософський світогляд, для якого органічною є толерантність і відкритість представникам інших культур.

Набули подальшого розвитку такі ідеї та положення:

- показано поліфонічний характер соціального буття людини як християнської, так і ісламської культур сучасності. Зокрема, доволі відрізняється соціальне буття людини у протестантській та православній

соціокультурній спільноті – мова передусім іде про домінуючі цінності самореалізації та успіху в протестантських країнах та жертвового служіння. Іншому ж суспільству в країнах православних. Ісламський світ при всій світоглядно-ціннісній єдності теж не є однорідним, відповідно неоднорідним буде і соціальне буття людини. Показовим прикладом є соціокультурні відмінності Об'єднаних Арабських Еміратів та Ірану;

- жертвовне служіння як чеснота постає спільною для ісламської й православної культур, вона їх об'єднує і дає точки дотику у діалозі. У свою чергу, це може стати поясненням ворожнечі між соціальними системами ісламського фундаменталізму й Сполученими Штатами Америки;

- в українському суспільстві маємо перетин цінностей та способів життя православної, протестантської й католицької соціокультурних спільнот у їхній взаємодії з ісламською. Враховуючи проведені дослідження, можна говорити про принципову можливість продуктивного суспільного діалогу представників християнської та ісламської культур України.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження полягає у побудові цілісного філософського дослідження соціального буття людини у християнській та ісламській культурах в їхніх екзистенціальних та соціокультурних аспектах за допомогою компаративістського аналізу їх сакральних текстів у контексті методології метаантропології, що відкриває можливість нових досліджень у соціальній філософії та філософії історії. Дослідження особливостей християнської та ісламської соціокультурних спільнот на основі методології метаантропології наразі є вкрай важливим, адже завдяки такому підходу з'являється можливість усвідомлення критеріїв плідності їхньої взаємодії.

Практичне значення полягає в узагальненні теоретико-методологічних та практико-прикладних положень дослідження, які можуть бути застосовані при аналізі низки проблем у галузях соціальної філософії, філософії культури, філософської антропології, політології, теоретичної соціології, соціальної психології, а також у освітньому процесі при викладанні курсів та спецкурсів

з гуманітарних і соціальних дисциплін. Дисертаційне дослідження може бути корисним для дипломатів та працівників спецслужб, адже дає змогу зрозуміти, чому геополітичні конфлікти, що розпалюються передусім на релігійному та ментальному ґрунті, призводять до збройних протистоянь, а відтак усвідомити, як запобігати цьому.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є оригінальним дослідженням. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Опубліковані праці за темою кандидатської дисертації написані без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретико-методологічні положення дисертаційного дослідження доповідались та обговорювались на засіданнях кафедри культурології та філософської антропології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, а також методологічних семінарах, міжнародних та всеукраїнських науково-практичних і науково-теоретичних конференціях та семінарах, зокрема: методологічних семінарах Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, 2010–2019); Філософсько-антропологічних читаннях Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, 2016, 2017); щорічних наукових конференціях викладачів, аспірантів та студентів Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ, 2010–2019); щорічних Міжнародних науково-практичних конференціях кафедри культурології та філософської антропології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ, 2013–2019).

Публікації. Основні положення, ідеї і висновки дисертаційної роботи оприлюднені в дев'яти одноосібних авторських публікаціях (з них 2 – у зарубіжних збірниках наукових праць; 4 – у фахових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук; 1 – у спеціальному фаховому виданні України з політичних наук; 2 – у збірниках матеріалів міжнародних науково-практичних конференцій).

Структура та обсяг дисертації зумовлені специфікою її предмета та логікою розкриття теми, а також поставленою метою і завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, що включають дев'ять підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 237 сторінок. Список використаних джерел становить 22 сторінки і налічує 247 найменувань, з них 21 іноземні.

РОЗДІЛ 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Обґрунтування методології роботи та визначення основних понять

У нашому дослідженні розглянуто соціальне буття людини через парадигму культури, до якої належить людина. Адже завдяки культурі у людини з'являється можливість розвивати і виявляти як свої особистісні здібності, так і способи взаємодії з іншими. Можливість мирного співіснування з'являється у людей тоді, коли вони поважають і виконують загальні правила і закони, а також живуть відповідно до прийнятих в їхньому оточенні традицій. Це дає кожному з нас повноту життя, сенс якого полягає не тільки в реалізації своєї життєвої місії, але і в побудові гармонійних відносин з оточуючим світом і людьми, у кожного з яких є своя життєва місія, що потребує розуміння й толерантності.

Проблема лише в тому, що може бути толерантність до людини однієї культури з нами і до людини іншої культури, традиції і принципи якої (передусім релігійні) здаються нам дивними, а може й неприйнятними. Проте в глобалізованому світі ми повинні вчитися толерантності до людини або спільноти іншої культури – звісно, якщо ця людина чи спільнота не прагнуть знищити нашу культуру й суспільство, що виникає на основі її цінностей. Це зумовлює принципову необхідність звернення до соціального буття людини в культурі.

Під соціальним буттям людини в культурі можна розуміти відносини особистостей цієї культури між собою і особистостями інших культур як безпосередньо, так і опосередковано через соціальні структури й інституції.

Розглянемо особливості соціального буття людини в християнській і ісламській культурах, адже останнім часом саме серед їхніх представників зустрічається відверте нерозуміння і навіть ворожнеча, що породжує терористичні загрози, які несуть небезпеку для всього світу. Осмислення специфіки соціального буття людини в контексті релігійної культури, до якої вона належить, вже ставилося українськими науковцями, передусім релігієзнавцями. Зокрема, питання соціальних аспектів релігійних культур піднімається у працях А. Колодного [80], М. Короткова [83], Г. Пирог [120], С. Рика [138], І. Стокаліча [152], В. Федотової [165], Л. Филипович [166, 167], Л. Марченко [98] та ін. Ми ж будемо рухатися в річищі соціальної філософії, що потребує дещо інших акцентів – виділення архетипових параметрів соціального буття людини і їх дослідження в контексті світоглядно-ціннісних особливостей релігійних культур. Розглянемо це докладніше.

Християнська та ісламська культурні спільноти є спільнотами Заходу і Сходу. Тому вважаємо, що передусім слід звернутися до аналізу основних підходів до культур Заходу та Сходу в цілому. Це є доволі важливим, адже в класичній та сучасній філософській думці існує чимало взаємовиключних думок з цього приводу.

З огляду на це, вважаємо доцільним передусім обрати методологію дослідження і визначити його основні поняття.

Для осмислення соціального буття людини в християнській та ісламській культурах в нашій роботі доцільно застосувати компаративістський та герменевтичний підходи, зокрема ідею Г.Г. Гадамера щодо значущості осмислення сакральних текстів для продуктивного соціального буття людини тієї чи іншої культури. Осмислення специфіки соціального буття людини в християнській та ісламській культурах потребує аналізу їх духовних основ. Це вимагає звернення до класичних праць Г. Сковороди, П. Юркевича, В. Соловйова, С. Франка, а також М. Вебера та К. Ясперса. У філософській спадщині Г. Сковороди та П. Юркевича ми зустрічаємо осмислення духовного й душевного вимірів людини в її продуктивних суспільних відносинах з

іншою людиною, що виражається в українській філософії поняттям «кордоцентризм», а в повсякденній мові – у слові «сердечність»; творчість В. Соловйова та С. Франка дозволяє нам чіткіше зрозуміти специфіку різних гілок християнської культури й проблеми сенсу життя людини і суспільства в них. У творчості М. Вебера ми зустрічаємо осмислення зв'язку релігійних і етичних настанов культури та її соціальних проявів. Філософія К. Яспера дозволяє нам усвідомити спрямування екзистенції до трансценденції в бутті людини, що зумовлює вищі цінності культур і стає основою для їхнього діалогу.

Для порівняння соціального буття людини в християнській та ісламській культурних спільнотах плідною є теорія архетипів колективного позасвідомого К.Г. Юнга, а також теорія архетипів культури, що визначає соціальне й ментальне «обличчя» тих чи інших спільнот. У контексті дослідження особливостей соціального буття людини у християнській та ісламській культурах значущим є підхід Е. Фромма стосовно пошуку сенсу існування та поділу соціальних і релігійних систем на авторитарні й гуманістичні.

Дослідження соціального буття людини в християнській та ісламській культурних спільнотах зумовлює звернення й до фундаментальної онтології М. Гайдеггера, а також до її розвитку у роботах Є. Бистрицького, який розробляє онтологічний підхід до культури (онтологічне розуміння культури). Є. Бистрицький так характеризує сутнісні ознаки даного підходу: «Онтологічне розуміння культури завжди орієнтувалося на світоглядне визнання первинності буття людини у світі культури, отже – «первинності» особливого й унікального культурного світу» [35]. Дослідник розглядає культуру як спосіб буття людини, де культура й людська особистість співіснують нероздільно, культура постає живим світом людської творчості та спілкування, що зумовлює наш підхід до аналізу соціального буття людей через культуру, яка їх оточує.

Досліджуючи буття людини взагалі та її соціальне буття в культурі зокрема, евристично цінним вважаємо звернутися до методологічних здобутків філософської антропології як метаантропології, представлених класичними працями М. Шелера та їх сучасним розвитком у дослідженнях сучасних українських філософів Н. Хамітова та С. Крилової.

Поняття метаантропології вперше запропоновано М. Шелером у праці «Філософський світогляд» [203]. Автор розуміє метаантропологію як новий проект метафізики – йдеться про перехід від «метафізики предмета» до «метафізики акту», по суті, акту духовного розвитку людини. Така метафізика і стає, власне, метаантропологією – вченням, в якому відбувається усвідомлення можливостей «трансцендування людини за „межі життя“ – у духовний простір, в якому людське з'єднується з божественним» [186, с. 16]. У сучасному проекті метаантропології, який запропонував Н. Хамітов, виділено три фундаментальні виміри людського буття: буденний, граничний та метаграничний. В одній з наших статей ми вже торкалися цього [156]. Охарактеризуємо кожен з цих вимірів, що дасть змогу вивчити особливості соціального буття людини в християнській та ісламській культурах за межами лише буденних уявлень і проявів.

На думку Н. Хамітова, буденний вимір людського буття створюється волею до самозбереження та продовження роду [100, с. 158-161]. У контексті метаантропології для такого виміру людського буття характерним є прагнення до безпеки та отримання матеріального задоволення. Метою тут слугує рівень життя, а не повнота, тобто насиченість його змістом [185, с. 158-159].

«Життя в буденності – ...це постійна пульсація бажання й страждання», – зазначає дослідник [185, с. 191]. У буденному бутті бажання – зворотний бік страждання. Оскільки бажання, як правило, матеріальні – вони не задовольняються цілковито. «У кожному бажанні є страждання, в кожному стражданні вкорінене якесь бажання» [185, с. 191]. Все це незмінно породжує вир буденності, а в результаті – звичку й байдужість, що призводить до

нудьги, в якій «...поглиблюється безодня безглуздості буденного буття» [185, с. 199].

Усі ці явища людського життя пригнічують притаманну кожній людині індивідуальну творчу іскру, завдяки якій розкривається індивідуальність особистості. Н. Хамітов пише: «Буденність є найабстрактнішим станом людського буття, в якому найменше виявляється особистісне начало» [185, с. 158]. Якщо в розумінні людини буденним буттям обмежується її існування в цьому світі, то ця людина не розкривається як особистість, як неповторна індивідуальність. Адже вона, позбавлена духовної сили й охоплена страхом за свою безпеку та безпеку свого роду, є легкою здобиччю для різноманітних маніпуляторів. Така людина буденності не здатна критично мислити, а відтак – розрізнити, які вчинки істинні, а які є лише чужою волею [168, с. 68-69]. Як писав К.Г. Юнг, «зізнаватися у власній духовній бідності не менш небезпечно: хто бідний, той сповнений бажань. А бранець бажань накликає на себе долю. Як слушно йдеться у швейцарській приказці: «За багатим стоїть один диявол, за бідним – два» [217, с. 107].

Тому життя в буденному вимірі людського буття обмежує можливості, якими наділена людина від народження, для розкриття особистісного потенціалу – розвитку неповторних душі й духу, які складають у своїй цілісності особистість.

Для людини буденності характерний і буденний світогляд, який формується в результаті впливу сім'ї та загалом соціального середовища з його стереотипами [185, с. 23]. Як справедливо зазначає Н. Хамітов: «Буденний світогляд є сукупністю соціальних стереотипів свого часу» [168, с. 24]. Такий світогляд відзначається несамостійністю – це є його головна риса. Людина буденності живе під впливом мас та авторитетів мас.

Буденний світогляд характеризується також некритичністю мислення. Людина буденності здебільшого сприймає на віру все, що походить від авторитетних осіб, соціального середовища. Це сприяє тому, що буденний світогляд визначає нетворче мислення [185, с. 23-25]. Для людини є складним

самостійний вибір та відповідальність за нього. Орієнтирами для вчинків зазвичай є стереотипи, характерні для суспільства в тій чи іншій сфері – споживання, політики, релігії тощо.

Усі ці риси людини буденного буття призводять її до безсистемності в житті, хаосу в цілях та життєвих настановах [168, с. 24].

Життя в буденності – це, з одного боку, своєрідна захищеність та простий, зрозумілий життєвий напрям: головне – подолати поточні труднощі, народити дітей і гідно їх виховати, щоб було «не гірше, ніж в інших». А з іншого – це все ж глухий кут, бо в людини буденності особистісні принципи часто перебувають у «летаргічному сні» й питання про сенс життя, сенс народження тих самих дітей й загалом сенс існування людини не виникають взагалі.

Важливо зазначити, що у кращих проявах буденності є душевність, яка дуже важлива для кожної людини. Однак у будь-яких формах буденності немає самостійного духовного вектора. Саме тому за такого способу життя ми можемо відчувати задоволення від рівня життя, але при цьому буде відсутнім відчуття унікальності та усвідомленості існування, які надають життю повноту.

Можливо, не кожен відчуває гостру потребу у такій повноті життя. Більше того, можливим є навіть страх перед цією повнотою, оскільки вона може призвести до того, що людині необхідно буде вийти зі звичної й надійної для неї «зони комфорту» – а це неодмінно принесе страждання [185, с. 159-160]. Проте в глибині людської природи наявним є прагнення до усвідомленості життя – й людина буденності, часом сама того не бажаючи, переходить у граничний вимір людського буття.

Граничний вимір буття людини – це «прорив до свободи» [185, с. 160], завдяки якому відбувається «свідомий вихід за межі буденності..., в якому людина актуалізує особистісні можливості, стаючи при цьому трагічно самотньою» [168, с. 69]. Відбувається це через те, що замість душевності,

притаманній буденному буттю, людина на перше місце ставить творчу самореалізацію, яка має для неї значення духовного вектора.

Для граничного виміру людського буття характерною є, передусім, воля до влади – «...воля, звільнена від буденності. Це воля, що піднялася над буденністю й вийшла в буття на межі» [185, с. 245]. Така воля принципово відрізняється від волі до самозбереження й продовження роду хоча б уже тим, що заради тієї ж влади людина граничного буття здатна пожертвувати стабільністю та безпекою буденного буття.

Здавалося б, знайдено універсальний рецепт звільнення від нудьги та нереалізованості душі й духу в буденності – воля до влади [168, с. 82]. Проте й тут, якщо поглянути глибше, ми можемо знайти суперечності, адже «воля до влади – це вічно голодна влада, влада, яка постійно жадає збільшення. Воля до влади – це воля до постійного накопичення влади» [168, с. 83]. Життєва стратегія, яка заснована на такій волі, означає відрив та відчуження від інших людей, виснаження душевності, що незмінно призводить до самотності. До того ж, воля до влади неможлива без маніпулювання, оскільки ця воля завжди стикається з прагненням інших людей до влади – виникають конфлікти та суперечності в стосунках з оточенням [168, с. 83].

Самотність, породжена волею до влади, трансформує нудьгу – екзистенціал, типовий для буденного виміру людського буття, – в тугу. Коли людину вже не влаштовує стан нудьги через відсутність задоволення й насолоди, що так характерно для буденного буття, в неї виникає «...включеність у процеси створення й сприйняття культури» [168, с. 69], яка характеризується волею до пізнання та творчості [185, с. 160–164]. «Воля до пізнання та творчості – концепт метаантропології, що описує архетипові прагнення людини здобувати знання й створювати красу», – пише Н. Хамітов [185, с. 86]. Однак і тут ми можемо спостерігати відрив від життя в гонитві за новими знаннями та новими творчими досягненнями, що знов-таки породжує відчуженість від Іншого і внаслідок цього – самотність.

І воля до влади, і воля до пізнання та творчості актуалізують особистісні засади в людині. Тому для людини граничного буття характерним є вже особистісний світогляд. Варто зазначити, що такий світогляд у всіх своїх рисах є протилежним буденному світогляду, оскільки йому притаманні самостійність, критичність та творчий характер [185, с. 25-26]. Людиною з особистісним світоглядом складно маніпулювати, адже вона сама здатна оцінювати події та явища, створювати оригінальні цілі, ідеали та цінності. Погляд такої людини спрямований «всередину себе», й ми спостерігаємо інтерес до зростання своєї особистості [168, с. 25–26].

Саме для особистісного світогляду характерним є осмислене прагнення «...вирішувати проблему сенсу життя як сенсу свободи – свободи вибору й свободи досягнення обраного» [185, с. 26]. У такому прагненні ми можемо зустріти труднощі й навіть омани, оскільки людина граничного виміру буття далеко не завжди здатна об'єднати внутрішній світ у гармонійну цілісність, «...де всі частини є необхідними й вільно з'єднуються одна з одною» [185, с. 26]. Відсутність гармонійного розвитку душевного й духовного в людині граничного буття сприяє тому, що вона проживає життя, досягаючи не істинних насправді цілей.

Важливо зазначити, що для людини буденного буття перехід у граничне буття стає швидше падінням: «Це ви-падіння із загальних норм. І воно справді може стати падінням, якщо зупиняється на самому собі, своїй заперечності відносно буденного буття, а не прагне до нової гармонії» [185, с. 161]. Ця неспроможність у гармонійній побудові життя може спричинити зрештою відсутність справжнього глибинного задоволення від свого життя. Просто все здійснене людиною граничного буття, якщо вона спрямована лише на саму себе, деструктивно впливатиме на суспільство або окремих людей. Прикладом може слугувати, автор епатажних творів мистецтва, що несуть в собі відбиток його деструктивності.

Розглядаючи людину граничного буття, мимоволі виникає питання: у чому сенс її існування? На перший погляд здається, що цей сенс лише в

нескінченному розростанні Его. Однак у граничному бутті є особистості, здатні до справжньої творчості, яка збагачує людство. На думку Н. Хамітова, ними рухає не воля до влади, а воля до пізнання та творчості [185, с. 69]. Інша справа, що навіть ці по-справжньому творчі особистості, корисні для суспільства, можуть настільки зациклюватися на створенні своїх творів, що руйнують стосунки з близькими, а часом і з собою.

Людина-творець, прагнучи вийти за межі буденності заради якоїсь мети, нехай навіть найблагороднішої, часто не вважає за потрібне витратити час, силу, енергію на побудову стосунків, істинну участь у житті близьких та оточення. Така людина граничного буття не бачить турботи про особистісний розвиток Іншого необхідною умовою своєї реалізації. Все це в підсумку призводить до того, що вона опиняється в екзистенціальному глухому куті. Це безвихідь не лише стосунків, а й творчості, заради якої жертвують душевністю, бо душевна дистрофія особистості позначається також й на тому, що вона створює.

Людина граничного буття акцентується на одній або декількох гранях свого життя. Інші ж грані залишаються без належної уваги, що спричиняє «перекіс», який деструктивно впливає на якість життя. Зникає гармонія й цілісність існування, від яких людина граничного буття відмовляється свідомо чи підсвідомо – через нерозуміння необхідності цілісності життєвих проявів, не вважаючи за потрібне враховувати значущість цілісності під час визначення векторів своїх життєвих цілей.

Навіть якщо людина граничного буття розвиває волю до влади чи волю до пізнання та творчості у волю до могутності та всемогутності, це не робить її цілісною. Ми поділяємо думку Н. Хамітова, що: «Саме воля до всемогутності справді спрямовує людину за її межі. Але воля до всемогутності, що вбирає в себе всі можливі цілі, може стати люциферіанським переворотом у внутрішньому космосі особистості, коли виникає бажання одноосібно оволодіти всіма можливими цілями, чеснотами, стосунками... Але людина, що зайняла місце Бога на шкалі цінностей,

сповнюється переживанням світу як абсурду. Більше того, абсурдним стає власне існування людини» [185, с. 256].

Очевидно, що для визначення та формування правильного вектора своїх життєвих цілей – та й самих цих цілей – необхідно все ж вийти за межі граничного виміру людського буття в якийсь новий вимір. Таким виміром людського буття є, згідно з методологією метаантропології, метаграничне буття, яке Н. Хамітов визначає таким чином: «Метаграничне буття є подоланням замкнутого характеру людського буття через перехід волі до самозбереження й продовження роду буденного буття, а також волі до влади й волі до пізнання та творчості граничного буття, у волю до свободи й любові» [168, с. 67]. Тут ми знаходимо вже не лише самостійний, а й цілісний, посправжньому творчий підхід до життя.

Людина починає творити гармонійні вчинки й відносини відповідно до обраних цілей та життєвих настанов. При цьому вона позбувається егоцентризму, а отже, головним орієнтиром стає відповідь на питання: чи приведе така життєва стратегія не лише до повноти свого життя, а й до повноти життя Іншого? [185, с. 164]. Позитивну відповідь на це запитання ми зможемо отримати виключно в тому випадку, якщо особистість готова взяти повну відповідальність за своє життя та життя тих, хто опинився поруч, здатна цілісно з'єднати всі свої цілі, вольові імпульси, бажання, настанови й, завдяки цьому, досягнути й реалізувати сенс життя. «Реальністю метаграничного буття є любов, свобода, творчість, надія, віра, істина, добро, краса...» [185, с. 165], що означає духовну еволюцію «...людини до вільно обраного гармонійного буття» [185, с. 166].

У контексті проекту метаантропології можливість досягнення цих якостей особистості виникає за трансформації волі в натхнення, а творчості в актуалізацію – «...творінням себе й простору продуктивної комунікації» [168, с. 67]. Все це неможливе без толерантності, «...яка означає глибинне очищення й олюднення буття свободи й любові та їх екзистенціальний катарсис» [168, с. 67].

У координатах метаграничного буття людині притаманний уже не просто особистісний, а філософський світогляд, тобто творчий, критичний, самостійний, який характеризується системністю та внутрішньою цілісністю [168, с. 219–220; 185, с. 67–68]. Н. Хамітов так визначає його специфіку: «Філософський світогляд є найскладнішою та невпинною роботою духу, що перемагає власну обмеженість» [168, с. 220].

Проте недостатньо одномоментного прориву з граничного в метаграничне – це має бути постійним прагненням до подолання стереотипів, помилкових бажань та ненадійних цілей. Не можна не погодитися, що всі видатні люди володіли філософським світоглядом, який надає можливість творити метаграничне буття, а відтак були здатними «...сформулювати глобальну мету й усвідомити стратегії життя, які ведуть до неї» [168, с. 220].

Фундаментальним результатом філософського світогляду є не лише усвідомлення сенсу життя, а й звільнення від страху смерті, більше того, переживання безсмертя особистості [168, с. 68]. Людина буденного й особистісного світогляду через властиві їй способу життя й мисленню обмеження не здатна відчутти достатньою мірою повноту життя, до якої прагне. Лише в прагненні до метаграничного буття людина здатна вирішити трагічні суперечності життя, а отже, випробувати повноту життя. І лише завдяки філософському світогляду, розуміючи необхідність побудувати гармонійні й красиві відносини з близькими й усіма іншими, а також маючи бажання й мудрість зробити це, людина здатна відчутти єдність з усім світом, а відтак розуміння сенсу всього, що відбувається з нею.

На наш погляд, саме методологія метаантропології надає можливість чіткіше розглянути й пояснити ментальні особливості соціального буття християнської та ісламської культур. У буденності кожна народність, країна, культура має свої традиції та погляди на оптимальний спосіб життя. Найчастіше вони є різними в людей християнської та ісламської соціокультурних спільнот, хоч основні буденні потреби всього людства однакові – продовження й збереження роду. Попри це, через відсутність

філософського світогляду людині буденного буття важко усвідомити, що наші відмінності є характерними лише для способів досягнення того, що є спільним як для людей Заходу, так і для людей Сходу. Наприклад, результати аналізу релігійних обрядів, ставлення до жінки, виховання дітей, взагалі до людини та її ролі в соціумі, свідчать про їх відмінності в християнській та ісламській культурах, які настільки очевидні, що виникає думка про неможливість мирного співіснування цих регіонів. Така «несхожість» породжує нерозуміння, часом страх і, як наслідок, – ворожість. Таке протистояння у відносинах різних соціокультурних спільнот можемо спостерігати й у сучасному світі.

З позицій метаантропології можемо припустити, що люди граничного буття з домінантою волі до влади роблять акцент на відмінностях традицій, релігій, культур для зміцнення своєї влади через створення образу ворога. Тому, якщо порівнюватимемо християнську та ісламську соціокультурні спільноти в аспектах граничного виміру людського буття, то, звичайно ж, можемо спостерігати непримиренні настанови й погляди людей різних культур. Тут немає прагнення до єдності та гармонії хоча б тому, що в граничному бутті людьми керує воля до влади, яка неминуче вступає в конфлікт з волею до влади інших людей та тлумачиться як несумісність християнської та ісламської соціокультурних спільнот. Але ж насправді серед людей граничного виміру людського буття в межах однієї культури ми теж не знаходимо згоди та взаєморозуміння, тому було б некоректно всі відмінності, характерні саме для граничного виміру людського буття, розуміти як антагонізм, характерний для відносин християнської та ісламської соціокультурних спільнот.

А ось у метаграничному вимірі людського буття не може бути зіткнення світоглядів людей різних соціокультурних спільнот, оскільки саме завдяки філософському світогляду знаходимо бажання й прагнення до розуміння Іншого, спрямованість на єдність або – якщо це неможливо чи нераціонально – на плідну взаємодію.

Виходячи із зазначеного, порівнюючи соціальне буття людини християнської та ісламської соціокультурних спільнот, необхідно коректно співвідносити їхні особливості, враховуючи, до якого виміру людського буття вони належать.

Розглядаючи ментальність людей буденного та граничного вимірів людського буття, ми, звичайно ж, виявимо відмінності в розумінні сенсу життя та труднощі у взаєморозумінні людей. Досліджуючи підходи до аналізу Заходу та Сходу в історії філософії, можемо спостерігати картину, коли з метою применшення тієї чи іншої культури й піднесення іншої філософи порівнюють факти та явища буденного й граничного вимірів людського буття однієї ментальності з фактами та проявами метаграничного виміру людського буття іншої ментальності [154], [157], [158]. Через такі некоректності в аналізі особливостей соціокультурних спільнот Заходу та Сходу, які використовують або навмисно, або через помилки авторів, легко посіяти антипатію до якогось народу чи релігії, викликаючи помилкове уявлення про духовну перевагу тієї чи іншої культури.

Аналіз особливостей соціального буття людини християнської та ісламської культур на основі їхніх сакральних текстів за допомогою методології метаантропології наразі є як ніколи важливим, бо необхідно розуміти, чому конфлікти постійно розпалюються саме на релігійному та ментальному ґрунті, що призводить до збройних протистоянь, людських жертв, а відтак – до обмеження розкриття можливостей всього людства й кожної особистості зокрема.

На основі окресленої методології метаантропології розвинувся підхід до дослідження саме соціальних вимірів буття людини, який розробила С. Крилова, – *соціальна метаантропологія*. Якщо в методології метаантропології розглядаються межі буття людини як окремої та неповторної особистості, то суттю соціальної метаантропології є вивчення людини в суспільстві, а також вивчення самого суспільства [89, с. 65]. Автор цієї методології уточнює, що «соціальна метаантропологія... вивчає людину як

суспільну істоту, ...аналізує людину і соціум в їх буденному, граничному та метаграничному бутті» [89, с. 65].

Дамо характеристику кожному з цих вимірів суспільства, тому що дослідження світоглядів людей з позиції методології соціальної метаантропології дасть змогу більш точно та більш повно дослідити їх особливості, а також фактори, які впливають на формування людських цінностей.

Розглядаючи суспільство буденного буття, можна визначити, що для основної маси його членів характерними є воля до самозбереження та до продовження роду. «...Члени такого суспільства через низький економічний рівень не живуть, а виживають», – уточнює С. Крилова [89, с. 66]. Логічно, що в цьому випадку воля до продовження роду є домінуючою над волею до самозбереження. Сам лад суспільства сприяє тому, що кінцевою та найвищою метою людини є бажання прогледувати свою сім'ю, «поставити на ноги» дітей та дати їм «гідне» виховання. Тут ми можемо спостерігати прихильність до традицій та до побутової релігії, які мають допомогти людині відчутти свою причетність до суспільства та позбутися відчуття самотності через прояви душевності, «...яка означає співчуття та співстраждання до тих, кого ми вважаємо екзистенціально близькими, переважно у межах сім'ї або невеличкої соціальної групи» [89, с. 67]. Це є необхідним для того, щоб хоча б мінімально відчувати щастя, оскільки в буденному суспільстві немає спрямованості до реалізації людських талантів і творчих потенціалів, розкриття особистості, тобто до всього того, що дає повноту життя. Ще у П. Чаадаєва ми знаходимо: «не підлягає сумніву, що велика частина світу пригнічена своїми традиціями і спогадами: не будемо заздрити тісному колу, в якому він б'ється» [195, с. 27]. Такі тенденції є проявами примітивізму, оскільки зовсім не розвиваються духовні цінності. І навіть якщо вони виявляються час від часу, то не користуються повагою та не можуть бути оцінені гідно, оскільки ніяк не підтримуються самою системою. Звичайно, таке суспільство не є прогресивним, адже будь-який творчий креатив знищується в зародку. В

результаті члени такого соціуму не використовують свій творчий потенціал, не можуть розвиватися, тому й не відчують себе вільними особистостями.

Як уточнює С. Крилова, існують також такі суспільства буденного буття, які мають високий економічний розвиток та члени якого налаштовані на споживання та на задоволення [89, с. 66]. В такому разі у суспільній свідомості воля до самозбереження домінує над волею до продовження роду [89, с. 66]. Метою життя людей є розваги та накопичення матеріальних благ, що, в свою чергу, не сприяє розкриттю особистісних якостей, оскільки в суспільстві не підтримується розвиток та устремління до духовності. Як писав ще К.А. Гельвецій, «спокій в державі не завжди свідчить про щастя її підданих» [50, с. 439]. Ми можемо спостерігати яскравий прогрес у технологічній або іншій сфері, однак, при найближчому розгляді зрозуміємо, що його результати, загалом, націлені лише на «полегшення життя». В цьому випадку люди не можуть бути вільними особистостями, оскільки не здатні мислити критично й легко піддаються маніпуляціям.

Суспільство граничного буття характеризується тим, що воно націлене на «панування над всім світом» та керується волею до влади [89, с. 66]. В цьому аспекті можна розглядати, наприклад, держави-імперії. Егоїстичні та амбіційні тенденції в такому суспільстві переважають над іншими, що, в свою чергу, руйнує «свободу особистості заради суспільного щастя, породжуючи ідеологію та практику тоталітаризму» [89, с. 67]. Члени таких держав у своїй переважній більшості відчують свою значимість з огляду на інші, менш амбіційні держави. Суспільство граничного буття ми можемо спостерігати як у державах з розвиненою економікою, так і в державах з відсталою економікою, однак в обох випадках їхні члени «з висоти» дивляться на тих, хто поступається їм в силі або в матеріальному чи культурному плані.

Однак існують такі суспільства граничного буття, в яких переважає воля до пізнання та творчості. Такий соціум «виховує та актуалізує геніальних творців, які виводять його на світовий рівень» [89, с. 66]. Створюються такі твори мистецтва, які відомі далеко за межами держави або навіть у всьому

світі. Цілком можливо, що вони впливатимуть на творців інших суспільств, стануть рушійним фактором у створенні нового культурного простору. В цьому закладено основний позитивний фактор суспільства граничного буття, оскільки в ньому буде присутній певний духовний вектор. Однак є деякі нюанси: в такому суспільстві гальмується розвиток душевної грані його членів. У подібних соціумах переважають егоцентричні тенденції. Як людина-творець, так і сам соціум, до якого вона належить, розвиваючи свої таланти та здібності, починають себе відчувати обраними. Це, в свою чергу, позбавляє людей такого важливого чинника, як душевність, оскільки самим соціумом проголошуються цінності, в яких немає місця, як показала практика, для толерантності.

Таким чином, у суспільстві граничного буття рухомою силою передусім є егоїзм, бажання слави, задоволення своєї пихи, що має негативні наслідки навіть для всього світу. Всі ці якості суспільства породжують ворожі відносини між державами. «...Честолюбство озброює один проти одного два могутніх народи...», – справедливо відзначає К.А. Гельвецій [50, с. 158].

Крім того, в суспільствах і буденного, і граничного буття відсутня свобода, оскільки ці соціуми «невільні» від своїх бажань. Цінності волі до самозбереження, продовження роду, влади та творчості не здатні актуалізувати глибинний потенціал особистості. Основними рушійними факторами в суспільствах буденного та граничного буття є стереотипи. Це також обмежує світогляд його членів, не дає можливості зрозуміти Іншого. Всі ці фактори звужують свободу людей цих соціумів, а також самих суспільств.

Що стосується розвитку соціумів буденного та граничного буття, то існують певні межі. А там, де немає розвитку, рано чи пізно обов'язково настає занепад. Ще у К.А. Гельвеція знаходимо: «...народи, які стогнуть під ярмом необмеженої влади, можуть мати лише короткочасні успіхи, лише спалахи слави... достатньо вже поганого управління для того, щоб їхні держави зруйнувати, обезлюдити й перетворити на пустелю. ...Лише тільки...

громадяни отупіють, так мовити би, від опіуму розкоші, ледарства і розніженості, як держава починає занепадати: її гаданий спокій є в очах просвітленої людини лише знесиллям, яке передує смерті» [50, с. 435–436].

Буття суспільства, в якому спостерігається «... вихід до толерантності й соціального партнерства...» [89, с. 66], називається метаграничним. У цьому суспільстві «не заперечується все важливе й суттєве, що є в буденному та граничному вимірах...» [89, с. 66]. У суспільстві метаграничного буття душевність вже розповсюджується на весь світ, а не лише на тих, хто близький, або на свій соціум.

Щодо духовності, то в метаграничному суспільстві вона не придушує душевність, як це відбувається у граничному суспільстві. Крім того, акцент вже робиться не тільки на реалізації амбіційних планів, а й на толерантність, відповідальність, партнерство та красу вчинків. Як зазначає С. Крилова, в такому метаграничному суспільстві «...відбувається діалектичне злиття і душевності буденності, і духовності граничного буття, більше того, їх синтезування у нову цілісність. Таке суспільство здатне плідно актуалізувати духовно-практичний (точніше, духовно-душевний та практичний) потенціал...» [89, с. 66]. Людина суспільства метаграничного буття володіє істинною свободою, на відміну від людини буденного та граничного буття, де присутня лише відносна свобода. Тому суспільство метаграничного буття є «ідеалом, до якого треба прагнути, виходячи з дійсних тенденцій сьогодення» [89, с. 66].

Вся життєдіяльність такого суспільства, а також людини в такому суспільстві, спрямована не тільки на розвиток та самовдосконалення, а також й на діалог та навіть об'єднання з іншими. Досягнення такого суспільства (в економічній, правовій або культурній сфері) спрямовані на те, щоб змінити світ на краще. У політиці суспільства метаграничного буття неможлива ксенофобія чи агресія щодо кордонів та національної приналежності. Всі ці фактори сприяють тому, що соціум має можливість безмежного розвитку в силу своїх прогресивних поглядів та здібностей вести діалог.

Необхідно зазначити, що світогляд людини буденного буття формується під впливом суспільства, яке, в свою чергу, створюється людьми з особистісним та філософським світоглядом, які відображають граничне та метаграничне буття. Саме вони здатні впливати на соціум, формувати та змінювати його. Підтвердження цієї думки ми знаходимо у К.А. Гельвеція: «Вади і чесноти народу є завжди неминучим слідством його законодавства... майже у всіх народів добродетель є результатом більшої або меншої мудрості правителів» [50, с. 438].

При цьому в стратегічній перспективі людина метаграничного буття спроможна впливати на соціум навіть більше, ніж людина граничного буття, адже спрямована змінити його на краще. Людина з філософським світоглядом може змінювати на краще світогляд тих, з ким взаємодіє напряду або опосередковано, наслідком чого стане більш якісне наповнення їхнього життя.

На основі методології соціальної метаантропології можна евристично продуктивно розглянути особливості християнської та ісламської культур у соціальному бутті людини – на рівні буденного, граничного та метаграничного його вимірів. Для цього слід зрозуміти динаміку соціального буття людини у будь-якому суспільстві в цих вимірах. Наприклад, погоджуємося з С. Криловою, що суспільство буденного буття спрямоване на забезпечення буденних та душевних потреб, економічних благ. Суспільство граничного буття прагне панування і домінування в світі – і в економічній, і в політичній, і в культурній сферах. І в першому, і в другому вимірах соціального буття людини ми спостерігаємо акцент на відмінностях, відсутність цілісності в плані духовності та душевності, що, в свою чергу, ніяк не сприяє відчуттю щастя. І лише в суспільстві метаграничного буття маємо партнерське об'єднання і членів суспільства, і одних суспільств з іншими. В цьому вимірі творчість трансформується в спосіб життя людини. І це надає можливість для розвитку справжньої людської свободи та щастя [89, с. 65–70].

Для зіставлення особливостей соціального буття людини в християнській та ісламській культурах необхідно розуміти, який сенс ми

вкладаємо у термін «культура», враховуючи безліч варіантів його трактування.

Г.В.Ф. Гегель, розглядаючи культуру як систему, цілісність різних духовних явищ, мав фундаментальний вплив на подальшу філософію західного світу. Крім того, Г.В.Ф. Гегель глибоко осмислив питання про схожість та відмінність Заходу і Сходу, а тому його підхід дуже важливий для нашого дослідження.

Мислитель вирізняє декілька видів культури: практичну, теоретичну, духовну, моральну та розумову [49, с. 239]. Усі ці виміри культури, запропоновані Г.В.Ф. Гегелем, цікаві для нас тим, що вони відображають різні грані одного явища, які, доповнюючи один одного, і складають культуру в цілому.

Зокрема, «теоретична культура», на його думку, – це «...не лише різноманіття уявлень та знань, але і рухливість, і швидкість уявлення та переходу від одного уявлення до іншого, схоплювання заплутаних та всезагальних відносин тощо» [49, с. 239]. Мислитель акцентує увагу на тому, що «теоретична культура» – це не просто результат оволодіння певними знаннями, а сам процес оволодіння, який має бути активним та гнучким.

Крім того, філософ підкреслює, що основу теоретичної культури складає оволодіння здатністю мислити логічно та критично, бо «невмілий завжди робить не те, що він хоче... умілим може бути названий робітник, який робить предмет таким, яким він має бути, і який у своїй суб'єктивній роботі не знаходить жодного опору меті» [49, с. 239]. Г.В.Ф. Гегель неодноразово звертає нашу увагу саме на необхідність осмисленої праці, на усвідомлений спосіб життя, на важливість мислити чітко і ясно. Мислитель критикує життя «за течією», він проти хаотичності у будь-якому вигляді діяльності, в результаті якої не лише неможливо досягти необхідного результату, а можна навіть дійти протилежного висновку.

Практична культура, на думку Г.В.Ф. Гегеля, «...полягає в потребі та звичці взагалі чим-небудь займатися і, далі, в обмеженні своєї роботи,

узгоджуючись частиною з природою матеріалу, ...зі свавіллям інших, і в звичці, що набулася завдяки цій дисципліні, до об'єктивної діяльності та загальнозначущих умінь» [49, с. 239]. Г.В.Ф. Гегель заявляє про те, що людина, незалежно від рівня забезпеченості, обов'язково повинна займатися якоюсь діяльністю. Це необхідно для виховання самодисципліни, без якої, в свою чергу, неможливий особистісний розвиток.

Але для того, щоб практична діяльність стала практичною культурою, необхідно працювати та розвиватися, задовольняючи і враховуючи не лише свої потреби, але й почуття і потреби Іншого, та й суспільства в цілому. Виходячи з цього, дійдемо висновку, що для Г.В.Ф. Гегеля істинне призначення людини полягає в тому, щоб бути корисним суспільству. Метою має бути не просто самореалізація особистості, а така реалізація, за допомогою якої ця особистість стає значимою для суспільства.

Звертає на себе увагу, що вчення Г.В.Ф. Гегеля пронизує думка, що основою культури в усьому її різноманітті є духовність. Механічне оволодіння знаннями не буде ознакою культури, оскільки культура – це саме «усвідомлене оволодіння пізнанням». Необхідна шляхетна мета, яка надасть людській діяльності певний духовний настрій. Насамперед, на думку філософа, це стосується «моральної» та «розумової» культур, які нерозривно пов'язані з перетворенням «...безстрастності, законності та м'якого поводження на звичку...» [49, с. 335] і до того ж є «...духовною противагою тому елементу механічного, який є у вченні так званих наук про предмети цих сфер, у необхідній звичці до справ, у дійсній роботі тощо» [49, с. 335].

У свою чергу, «духовна культура», як вважає Г.В.Ф. Гегель, формується «...у загальних уявленнях і цілях, у сукупності певних духовних сил, що управляють свідомістю і життям» [47, с. 113]. Мислитель вважає, що про досягнення особистістю і суспільством духовної культури можна говорити тоді, коли життя не тільки окремої людини, але і всього соціуму регулюється не просто моральними прагненнями, а більш високими світоглядними цінностями. На думку філософа, основою духовної культури є такий стан,

коли служіння суспільству, реалізація потреб цілого народу виходять на перше місце в житті окремого індивідуума.

Розглядаючи культуру, Г.В.Ф. Гегель надає характеристику не тільки культурній людині, а й культурному народу в цілому: «Справжня хоробрість культурних народів полягає в готовності жертвувати собою, щоб послужити державі, так що індивідуум є лише одним серед багатьох. Важливо тут не особистісна мужність, а входження в ряди загального» [49, с. 362]. Філософ неодноразово звертає увагу на важливість для людини бути корисною для соціуму.

Для культурного розвиненого суспільства характерним є захист інтересів не тільки окремого індивідуума, але і держави, і народу в цілому. На думку філософа, важливо, щоб людина фокусувала увагу не тільки на собі, на своїх особистісних якостях і здібностях, на побудові своєї долі, але й на тих завданнях, які можуть послужити суспільству. Іншими словами, необхідно прагнути приносити користь своєму народові. Коли такої настрої переважає в суспільстві, тоді можна стверджувати про його певний культурний розвиток.

Саме аспекту користі індивідуума для соціуму Г.В.Ф. Гегель приділяє значну увагу. Він критикує ті моменти, коли за основу беруться особистісні досягнення і успіхи: «Справжня культура не полягає в марнославному, дуже пильному напрямку уваги до себе і в занятті собою як окремою особою; вона являє собою, навпаки, самозабуття, поглиблення в предмет і в загальне...» [47, с. 228]. Філософ застерігає від бажання самовдосконалюватися заради відчуття власної значущості. Всі зусилля по досягненню певного культурного рівня повинні сприяти пізнанню «загального». Крім того, подібне «...міркування про себе – це небезпечна, марна тривога, що позбавляє нас свободи» [47, с. 228].

Таким чином, Г.В.Ф. Гегель вищим сенсом життя людини вважає не стільки можливість продуктивно будувати своє життя, бути корисним для своїх близьких, скільки можливість брати участь у соціальних і світових процесах. У цьому досить легко знайти раціональне зерно, якщо розуміти, що

людина, яка бере участь у процесі пізнання і розвитку культури, національної або світової, відчуває свою причетність до загального і таким чином уникає почуття самотності.

Усі ці визначення різних видів культур Г.В.Ф. Гегель узагальнює в такому висловлюванні: «Культура... в своєму абсолютному визначенні є... робота вищого звільнення...» [49, с. 232]. Отже, можна припустити, що роль культури, за Г.В.Ф. Гегелем, полягає в тому, щоб підняти людину над життям, яке регулюється інстинктами. Культура – це те, що відрізняє людину від тварини, робить людське життя усвідомленим. Більше того, культура, на думку мислителя, не є статичним явищем, а знаходиться в постійному русі, в розвитку, який піднімає людину над буденністю і надає можливість досягти певного духовного рівня. Цей процес є природним і єдиним шляхом, завдяки якому з'являється можливість «звільнення», яке, у свою чергу, є сенсом культури, що «...являє собою в суб'єкті тяжку працю, спрямовану проти... свавілля примхи», – відзначає філософ [49, с. 232].

Визначено, що Г.В.Ф. Гегель неодноразово акцентує увагу на тому, що культура – це процес звільнення людини від влади примітивних нахилів і емоцій, які позбавляють її волі. Більш того, завдяки цьому людина отримує можливість позбутися самотності та відчуження від іншої людини і світу.

Якщо таке визначення культури філософа співвіднести з методологією метаантропології, можна провести паралель гегелівського розуміння культури з граничним і метаграничним вимірами людського буття. Йдеться про подолання особою інстинктів, що значною мірою визначають мотиви людини у буденному вимірі людського буття, а також про подолання тих егоїстичних проявів, які властиві граничному виміру людського буття.

Філософ особливу увагу приділяє тому факту, що цей процес є важкою працею особистісного зростання і що необхідною умовою успіху є досягнення особливого морального стану. Г.В.Ф. Гегель робить акцент на тому, що культурна людина – це людина, схильна органічно співчувати іншим, тоді як «...некультурна людина може легко... образити, оскільки вона лише дає собі

волю і не вдається до роздумів про почуття, які відчувають інші. Вона не хоче ображати інших, але її поведінка не узгоджується з її волею» [49, с. 233]. Таким чином, філософ вважає, що культурною має право називатися така людина, яка здатна відчуті і зрозуміти Іншого. Що, знову ж таки, притаманне в координатах метаантропології саме людині метаграницного виміру людського буття. Тут йдеться про особистість, яка може досягти і успіху, і певного духовного розвитку. Така людина будує своє життя, не завдаючи болю і не обмежуючи волі близьких і оточуючих. Вона здатна творити своє життя і може допомогти іншим.

Можна зробити висновок, що Г.В.Ф. Гегель під культурною людиною розуміє, передусім, людину цілісну. Мислитель вважає, що людина, яка не володіє певним культурним рівнем, не здатна контролювати свої вчинки, а значить, і нести за них відповідальність. Це, в свою чергу, не дає змоги створювати гармонійні відносини з оточуючими, що тягне за собою відсутність плідно будувати власне життя.

Далі в нашому дослідженні логічно звернутися до розуміння терміна «культура» в класичному психоаналізі, бо воно стало дуже авторитетним в інтелектуальному середовищі ХХ-ХХІ ст. Цікаве осмислення культури ми знаходимо у З. Фрейда, який вважає, що «термін „культура“ позначає всю суму досягнень, що відрізняють наше життя від життя наших предків і тваринного світу, і що служать двом цілям: захисту людини від природи і врегулювання відносин між людьми» [172, с. 51].

Важливим аспектом культури З. Фрейд називає таку сферу життя людини, яка охоплює «...усі інститути, необхідні для впорядкування людських взаємовідносин і особливо – поділу благ, що здобуваються» [172, с. 10]. На думку автора, благополучне існування суспільства вимагає врегулювання прав і створення обмежень для кожного члена цього суспільства. «Значна частина боротьби людства концентрується навколо одного завдання – знайти доцільне, тобто щасливу рівновагу між індивідуальними вимогами і культурними вимогами мас» [172, с. 54]. Сфера

культури, що регулює правові відносини людей, якщо їх розглядати в контексті методології метаантропології, обмежує інтереси людей буденного і граничного буття для їхньої же користі, тоді як інтереси людей метаграничного буття отримують можливість органічного розвитку. У першому випадку культура служить захистом від свавілля оточення, рухомого волею до самозбереження і продовження роду. Так само і в другому випадку, штучне регулювання відносин визначає і направляє інтереси людей граничного буття. Це захищає їх від інших людей, що прагнуть влади, і надає можливість маніпулювати для досягнення своїх інтересів, зокрема, людьми буденного буття. У випадку ж з людьми, що рухомі волею до свободи і співтворчості, людьми метаграничного буття, культура – це середовище їх гармонійного існування.

Іншим аспектом культури мислитель називає всю діяльність людини, спрямовану на поліпшення і полегшення життя, куди незмінно належить, насамперед, вдосконалення побуту. Автор зауважує, що саме таким чином людина з давніх часів реалізовувала свої уявлення про божества, «...тому можна сказати, що боги були ідеалами культури» [173, с. 54]. Були створені інструменти, які замінили пам'ять людині, вдосконалили її зір і слух, житло зробили затишним та безпечним. Весь прогрес спрямований на реалізацію неймовірного і, здавалося б, недосяжного ідеалу життя – зробити людину подібною до Бога [173, с. 47].

Усього цього неможливо було б досягти, не розвиваючи і не використовуючи науку, яку З. Фрейд розглядає як один з найбільш масштабних аспектів культури. Та і насправді ми бачимо, наскільки науковий прогрес сприяє розвитку людства. Безперечно, способи життя сучасної людини і людини до розвитку цивілізації значно відрізняються. При цьому, незважаючи на видимий «ривок» людини, як справедливо відзначає З. Фрейд, не можна не звернути увагу на вади подібних спрямувань: «Людина таким чином, наче стає чимось на зразок бога на протезах, дуже могутньою, коли вона застосовує усі свої допоміжні органи, хоча вони з нею і не зрослися і

іноді завдають їй ще більше турбот» [173, с. 52]. Тому З. Фрейд не вірить, що усі ці наукові досягнення здатні зробити людину щасливою.

Користуючись методологією метаантропології Н. Хамітова [184; 185], відзначимо, що така грань культури як наука задовольняє потреби людини буденного і граничного виміру людського буття. Більшість наукових досягнень робляться людьми граничного виміру людського буття. Ними рухає воля до пізнання і творчості, пригнічуючи волю до самозбереження і продовження роду. Таким чином, учений часто задовольняє свої амбіції, не лише нехтуючи стосунками з близькими, але й ігноруючи моральний аспект своєї наукової діяльності. Результатом усього цього є відчуття самотності та незадоволення, оскільки часто люди буденного буття, рухомі волею до самозбереження і продовження роду, не здатні оцінити наукові досягнення і використовують їх тільки для полегшення життя. Крім того, ми часто спостерігаємо, як та або інша діяльність у результаті використовується не на благо людства, а на збагачення або захист інтересів певної групи владних людей, що нехтують душевними аспектами. Усі ці чинники свідчать про те, що науковий прогрес не є запорукою щастя ні для тих, хто бере участь в його створенні, ні для тих, хто користується його результатами. Цивілізація не здатна задовольнити істинні спрямування людства.

Аналізуючи культуру, З. Фрейд заявляє, що її досягнення виявляються не лише в турботі людини про речі, корисні для її блага або для врегулювання взаємовідносин, тобто служать для реалізації безпечного і якісного способу життя, але і в тому, що культура піклується «...про речі, які аж ніяк не є корисними, а швидше здаються даремними... Легко помітити, що даремне, оцінку якого ми чекаємо від культури, є не що інше, як краса...» [173, с. 53].

Велику увагу З. Фрейд приділяє такій сфері суспільно значущої діяльності, як творчість. Проте мислитель вважає, що задоволення, яке отримує людина, яка прагне до творчості, значною мірою має нарцистичну природу і базується на «гордощах від досягнутих успіхів» [172, с. 15]. Для повного задоволення своїх амбіцій людині потрібно порівняння результату

своєї творчості «...з іншими культурами, що звернулися до інших досягнень і сформували інші ідеали. В силу таких відмінностей кожна культура привласнює собі право зневажати інші. Таким чином культурні ідеали стають приводом для розмежування і ворожнечі між різними регіонами, що найвиразніше спостерігається між націями» [172, с. 14].

Відзначимо, що в контексті методології метаантропології, такі міркування З. Фрейда стосуються переважно людини граничного виміру людського буття. Навіть у своїх найкращих творчих спрямуваннях вона потрапляє в пастку своїх помилкових переконань і амбіцій. Результати подібної творчості не допоможуть його творцеві позбавитися самотності та відчуження, не сприяють збереженню і примноженню гармонії в житті. Більше того, іноді це призводить до розпалювання ворожнечі та ненависті до чужого, що нерідко спостерігається і у сучасному світі.

При цьому З. Фрейд наголошує, що все більше розвивається інший бік культури – творчість, що відповідає духовним і душевним спрямуванням. Якщо раніше «...підкорення природи заради отримання життєвих благ і... небезпеки обумовлювалося доцільним розподілом благ серед людей, то тепер центр тяжіння перемістився, мабуть, з матеріального на душевне» [172, с. 11]. Людина спрямовується до чогось більш високого, ніж необхідно для просто благополучного життя. Творчість збагачує життя людини у суспільстві, робить його досконалішим і створює окрему грань культури, яка, в координатах метаантропології, є присутньою не лише у буденному і граничному вимірі людського буття, але і в метаграничному. Людині за її природою властиво тягнутися до чогось більш глибинного і невловимого, ніж просто матеріальні блага. У будь-якому суспільстві знаходяться люди, готові присвятити своє життя створенню краси, і є люди, готові оцінити цю красу. Більше того, результати творчості людини метаграничного виміру людського буття здатні змінити і міняють світ на краще.

Загалом, використовуючи категоріальний апарат метаантропології, констатуємо, що З. Фрейд трактує культуру як сферу діяльності, більшою

мірою, людей буденного і граничного виміру людського буття. Але таке розуміння культури не влаштовує і самого мислителя: тоді він справедливо заявляє, що наявність окремих релігійних і філософських систем і їх ідеалів «...а особливо їх пануюче становище, є показником високого рівня культури» [173, с. 53]. Культура має виняткову якість, якщо вона є результатом вищої психічної діяльності людини і виявляється у вигляді наукових і художніх досягнень. Автор наголошує, що ці явища є провідними стрижнями культури [173, с. 55], які включають увесь сенс людського буття і завдяки яким людина здатна досягти гармонії між такими сферами, як життєве благополуччя і духовні спрямування.

Звідки у людини такі спрямування, завдяки яким у неї з'являється можливість виходити за свої межі в якій-небудь діяльності та доводити її до видатної діяльності? З. Фрейд вважає, що усе це можливо завдяки сублімації, яка «...надає можливість вищим формам психічної діяльності – науковій, художній та ідеологічній – грати в культурному житті таку значну роль» [173, с. 54]. «...Всяка культура вимушена будуватися на примусі та забороні потягів» [173, с. 54], що і призводить до того, що людина, не використовуючи свої «первинні позиви», спрямовує енергію, що звільнилася, на створення культурних цінностей: «Сублімація первинних позивів – особливо яскраво виражена риса культурного розвитку...» [173, с. 55]. Більше того, З. Фрейд вважає, що існує «...схожість між культурним процесом і розвитком лібідо окремої людини» [173, с. 55]. Це ще раз, на його думку, доводить, що людина творить весь соціокультурний простір завдяки сексуальній енергії, що звільнилася.

Такі грані культури, як наукові досягнення, врегулювання громадських стосунків, прагнення до краси і прояви творчої діяльності є визначенням культури у З. Фрейда в широкому значенні слова. Розглядаючи це поняття в строгому сенсі, З. Фрейд вважає, що культура – це сукупність релігійних і філософських досягнень людства, які вимагають виняткової психічної діяльності людини. Крім того, він під культурою значною мірою розуміє

цивілізацію. Для З. Фрейда, наприклад, характерним є твердження: «...я нехтую відмінністю між культурою і цивілізацією» [172, с. 10].

У своєму дослідженні ми критично ставимося до визначень культури, які надає З. Фрейд, оскільки, на наш погляд, подібне розуміння культури є доволі розмитим, в разі, якщо йдеться про дослідження особливостей християнської та ісламської культур та соціального буття людини в них.

Іншу позицію ми знаходимо у О. Шпенглера, який не просто розділяє поняття «культура» і «цивілізація», а усвідомлено протиставляє їх. У своєму фундаментальному творі «Захід Європи» він аналізує сутнісні прояви культури і співвідносить їх з основними рисами цивілізації [206]. О. Шпенглер акцентує увагу на тому, що культура – це не однотипне світове явище, яке схоже в усіх країнах; кожна культура – це окремий історичний процес. Цим і характеризується багатогранність культури. От як пише про це О. Шпенглер: «...я бачу феномен безлічі потужних культур, з первісною силою тих, що виростають з надр країни, що породила їх, до якої вони строго прив'язані упродовж свого існування, і кожна з них накладає на свій матеріал – людство – свою власну форму і у кожній своя власна ідея, власні пристрасті, власне життя, бажання та відчуття і, нарешті, власна смерть» [206, с. 55].

О. Шпенглер вважає, що кожна культура індивідуальна. Ця індивідуальність залежить від географічного розташування місця, на якій вона виникла. Автор припускає, що на культуру безперечно впливають кліматичні та природні умови і взагалі усе те, від чого залежать умови життя людини. Однак це далеко не єдині чинники, які накладають відбиток на численні сфери культури, але важливість їх не можна заперечувати.

На думку мислителя, усі культури виникли і розвивалися незалежно одна від одної в різних точках планети. Логічним у цьому випадку є висновок про те, що різні завдяки своїм особливостям культури є гранями єдиного історичного процесу.

О. Шпенглер виділяє загальне для кожної з культур – це їх стадії розвитку: дитинство, юність, зрілість і занепад [206, с. 172]. Усі ці етапи проходить і живий організм. Виходячи з цього, дійдемо висновку, що О. Шпенглер одушевляє культуру. От як він сам пише про це: «Культури ці, живі істоти вищого порядку, зростають зі своєю піднесеною безцільністю, подібно квітам у полі» [206, с. 138].

За О. Шпенглером, суттю кожної культури, як і живого організму, є душа, яку визначає «...сукупність і єдність економічної, політичної, духовної, релігійної, практичної і художньої форм» [206, с. 257]. І доповнення мислителя до цього звучить так: «...будь-яка велика культура є не що інше, як здійснення її образ однієї певної душі» [206, с. 257].

Звернемося до такого загального для усіх культур явища, на думку О. Шпенглера, як цивілізація. Він вважає, що кожна з культур з часом трансформується в цивілізацію, яка характеризується переродженням, різким надломом творчості, виснаженням духовності. Це та стадія, коли культура «віджила»: «Коли мета досягнута і ідея, тобто увесь достаток внутрішніх можливостей, завершена і здійснена в зовнішньому, тоді культура раптом застигає, відмирає, її кров згортається, сили її надламуються – вона стає цивілізацією. І вона, величезне усохле дерево в первісному лісі, ще багато століть може настовбурчувати свої гнилі суччя» [206, с. 171].

За О. Шпенглером, культура – це процес зростання і духовного підйому, а цивілізація – процес занепаду і деградації духовності. О. Шпенглер вважає, що у цивілізованого людства немає майбутнього, і з гіркотою пише про це: «Замість світу – місто, одна точка, в якій зосереджується усе життя великих країн, тоді як усе інше згасає; замість багатого формами, зрощеного із землею народу – новий кочівник, паразит, житель великого міста, людина абсолютно позбавлена традицій, розчиняється у безформній масі, людина фактів, без релігії, інтелігентна..., отже, величезний крок до неорганічного, до кінця, – що означає усе це?» [206, с. 70]. За О. Шпенглером, у цивілізації основна влада зосереджується в містах, в яких, до того ж, люди об'єдналися заради

комфорту і своєї безпеки, чи то захист від стихій, від ворогів чи навіть від викликів людству. О. Шпенглер, говорячи про цивілізацію, акцентує увагу на такому стані суспільства, коли вважається престижним жити в комфорті та/або мати владу, що й стає сенсом життя людини і цілих цивілізаційних спільнот. У координатах метаантропології ми бачимо, що у такому разі життя людей підпорядковане вирішенням питань, властивих буденному і граничному вимірам людського буття.

О. Шпенглер пише: «Духовне життя людини, якщо вона наділена „безсонною свідомістю“, розгортається в часі в певному „напрямі“. У результаті у свідомості формується індивідуальна картина світу – або раціональна, така, що складається з понять, законів і рівнянь, ...або емоційно-образна, складена з образів, символів, яскравих переживань. Те ж саме і з культурою: є культура можлива і культура дійсна.

Можлива культура особистості або суспільства – це лише ідея її, а дійсна культура – це реалізація тієї ідеї (вчинки і діяння особистості або економічні, політичні, ідеологічні і інші інститути суспільства)» [206, с. 70]. На думку О. Шпенглера, в період зародження культури її представники мають право вибору – яким чином відбудеться цей розвиток. Але як стверджує мислитель, усі мимоволі прагнуть, насамперед, до раціоналізації життя, оскільки так легше. Більше того, це вигідно тим, хто рухомий волею до влади – з'являються безперечні можливості управляти масами. «Мозок бере кермо влади, тому що душа вийшла у відставку. Люди культури живуть несвідомо, люди фактів – свідомо», – стверджує автор [206, с. 462].

Культура розвивається, спрямовуючись вгору і вперед у тому випадку, коли в суспільстві в пріоритеті духовні та душевні спрямування, якщо його члени зацікавлені «зростати над собою», якщо у них є можливість досліджувати і використовувати свої можливості, розвивати свій потенціал. З іншого боку, як тільки в суспільстві встановлюється «спокій», тоді, за О. Шпенглером, настає цивілізація і настає процес «вмирання» культури. «Культура зароджується у той момент, коли з первісно-душевного стану

вічно-дитячого людства пробуджується і виділяється велика душа. ...Культура помирає після того, як ця душа здійснить повну суму своїх можливостей у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв, держав і наук і, таким чином, знову повернеться в первинну душевну стихію. Нарешті, при настанні старості, цивілізації, що починається, вогонь душі згасає», – пише О. Шпенглер [206, с. 171].

Автор виділяє «душу культури», яку можна співвіднести з таким явищем, в координатах метаантропології, як вихід в метаграницний вимір людського буття. «Небезпідставно вводиться тепер в словообіг термін „мозок“ замість „душа“», – зазначає О. Шпенглер [206, с. 484]. А «мозок» – це вже обачливий добробут, безпека і влада. «Мозок» – це те, в що трансформувалася «душа» культури, яка не отримала підживлення і підтримку у свого народу: «...цивілізація замість культури, зовнішній механізм замість внутрішнього організму, інтелект як душевна скам'янілість замість самої згаслої душі», – зауважує О. Шпенглер [206, с. 389]. Мислитель з жалем відзначає, що в кожній культурі настає момент, коли люди занадто раціонально регулюють свої стосунки і свої вчинки, а не спрямовуються вперед і вгору, віддаючись поривам душі і духа.

О. Шпенглер стверджує, що «явища інших культур говорять іншою мовою. Для різних людей є інші істини. Для мислителя вони повинні мати значення усі або жодна» [206, с. 60]. Таким чином, можна зазначити, що за О. Шпенглером, істинний мислитель піднімається над рівнем пересічних представників своєї культури, тому що здатний побачити цілісність світу й оцінити значення інших культур.

В контексті визначення поняття культура у сучасній українській філософії варто звернутися до підходу Н. Хамітова, в якому розвивається концепція О. Шпенглера. У словнику «Філософська антропологія» автор зазначає, що культура в широкому сенсі – це «процес і результат освоєння людиною світу» [168, С. 183-185]. У строгому сенсі культура, на думку ученого, – це «...взаємопроникаючі процеси пізнання і творчості та результати

цих процесів у вигляді творів-об'єктів: теорій, творів мистецтва і т.п.» [168, с. 183-185].

Якщо розглядати таке визначення культури з позицій метаантропології, то можна зробити висновок, що в широкому сенсі культура відображає явища і буденного, і граничного, і метаграничного виміру людського буття, зокрема, коли йдеться про цивілізацію, яка «...є механічним тиражуванням ідей культури під впливом волі до самозбереження і продовження роду і волі до влади» [168, с. 183–185]. При цьому, як уточнює Н. Хамітов, культура продукується переважно в граничному бутті – і «...у сприйнятті, і в створенні культура є результат граничної напруги людини, граничного буття людини» [188, с. 108–109]. Але тут же автор доповнює, що існують такі ситуації, коли культура долає межі буденного і граничного виміру людського буття і виходить в метаграничний вимір людського буття. У такому разі вже можна говорити про прояв геніальності [168]. Можливо, в цьому і полягає основний сенс культури – вивести людину за межі буденності і граничного напруження людського буття, наблизивши її до такого стану, коли її спонукає воля до любові, свободи і співтворчості, що надає можливість плідно побудувати своє життя, а також зрозуміти Іншого і допомогти йому.

У своєму дослідженні під культурою ми будемо розуміти світ того чи іншого народу, процес розвитку людини і суспільства, а також результати цього розвитку. При цьому обов'язковою умовою є те, що в усіх цих процесах розвитку мають бути задіяні пізнання і творчість. Культура – це та сфера, в якій людина виходить за свої межі і в якій у неї з'являється можливість усвідомити себе творцем – і в особистісному, і в соціальному аспектах.

Визнаючи існування загальної душевної та духовної основ людства, доцільно звернутися до вчення про архетипи К.Г. Юнга, яке також може бути методологічною основою нашого дослідження особливостей соціального буття людини християнської та ісламської культур. Передусім слід зазначити, що за К.Г. Юнгом існує два шари позасвідомого: один з них поверхневий, особистісний і базується на глибшому шарі, який він назвав «колективним

позасвідомим» [217, с. 97]. В особистісному позасвідомому знаходяться витіснені результати психічної діяльності людини. «...Змісти подібного роду є індивідуальним надбанням або ж продуктами інстинктивних процесів, ...є забуті або витіснені сутності, а також сутності творчого характеру» [212, с. 46–47]. Особистісне позасвідоме містить інтуїцію, стереотипи, комплекси, спогади й бажання, що придушені – це все результати пригніченої психічної діяльності, які людина накопичила в ході свого життя.

Щодо колективного позасвідомого, то воно не залежить ані від життєвого досвіду людини, ані від її особистісних якостей, ані від її приналежності до якогось народу чи раси. Образи колективного позасвідомого «...ніяк не стосуються так званої кровної або расової спадковості, так само як і не є продуктами особистісного досвіду індивіда. Вони належать людству в цілому й тому мають колективну природу» [217, с. 47]. Колективне позасвідоме – це досвід при народженні і цей шар свідомості однаковий «...у всіх людей і утворює тим самим загальну основу душевного життя кожного, будучи за природою надособистим», – пише К.Г. Юнг [217, с. 97]. Колективне позасвідоме єдине для кожного з нас, воно універсальне для індивідуума будь-якої точки планети, будь-якої класової приналежності, будь-якого рівня розвитку і є носієм досвіду розвитку людства в цілому.

Крім того, зміст колективного позасвідомого ніколи не був в особистісному підсвідомому, ніколи не проходив особистісну обробку й не може бути надбаний у результаті життєвого досвіду. Людина не здатна впливати на образи колективного позасвідомого. «Сутності колективного позасвідомого не можуть бути об'єктом довільного наміру, вони не підвладні контролю з боку волі», – уточнює К.Г. Юнг [215, с. 56]. Вплив колективного позасвідомого на людину настільки неусвідомлений, що може бути виявлений самою людиною, тільки якщо він проектується назовні. Змісти колективного позасвідомого «поводяться так, немов знаходяться зовні поза вами – ви помічаєте їх у ваших сусідах, але тільки не в собі» [215, с. 56].

Змістом колективного позасвідомого, на думку К.Г. Юнга, є архетипи, які відрізняються від будь-яких особистісних проявів тим, що вони не пройшли жодної «свідомої обробки» й виникли одночасно з людством [215, с. 99]. «Говорячи про зміст колективного позасвідомого, ми маємо справу з прадавніми, краще сказати первісними типами, тобто споконвіку наявними загальними образами» [214, с. 98]. Архетип – це спосіб впливу позасвідомого на людину. Сукупність архетипів, відповідно, й складає колективне позасвідоме. Для того щоб усвідомити роль колективного позасвідомого в соціальному бутті людини західної та східної культур, розглянемо детальніше такі основні архетипи, виділені К.Г. Юнгом, як Тінь, Анімус, Аніма та Самість.

Тінь є своєрідним «входом» у колективне позасвідоме [182, с. 173]. Цей архетип ототожнюється з усім деструктивним, що є в людині, з її глибинними низинними придушеними та примітивними бажаннями, з її агресією. Тінь властива кожній людині без винятку, але вона як істота соціальна витісняє прояви цього архетипу, соромиться їх.

При цьому, якщо людина ігноруватиме все, що в ній деструктивне, витіснить це зі своєї свідомості, то це може призвести до того, що її внутрішній світ заповниться її ж темною природою. Для того щоб цього не сталося, людині необхідно чесно визнати наявність у собі, втім, як і в усіх, недоліків. А для цього індивідууму доведеться заглибитися у власне підсвідоме й «познайомитися» з Тінню. «Зустріч з самим собою означає, передусім, зустріч з власною Тінню» [217, с. 112].

Людині необхідно розуміти свою природу для того, щоб впоратися зі своїми недоліками. Такий процес пізнання самого себе – завжди важке випробування. «Підійти до переживання Тіні надзвичайно важко, оскільки на першому плані виявляється вже не людина в її цілісності; Тінь нагадує про її безпорадність та безсилля», – стверджує К.Г. Юнг [217, с. 111]. Неможливо зрозуміти потреби душі, якщо не заглянути в самі глибини своєї суті. І тут неминуча зустріч з Тінню. Якщо людина все ж вирішує та аналізує те, чим

вона керована насправді, то її вже не влаштовує життя в буденності, яке позбавляє можливості стати щасливою. Можна припустити, що саме в цьому разі й виникає бажання вирватися за межі буденності.

У координатах метаантропології важливо розуміти, що такий юнгівський архетип, як Тінь, властивий для людини буденного буття з буденним світоглядом. Такого індивідуума спонукає воля до самозбереження та продовження роду. Проте при пізнанні Тіні, при заглибленні людини у своє позасвідоме з метою зрозуміти й трансформувати деструктивне своєї сутності в конструктивний і більш піднесений стан, виникає можливість її переходу в граничний вимір людського буття.

У такому разі ми вже стикаємося з двома іншими основними архетипами, які виділяє К.Г. Юнг, – це Аніма і Анімус. «Анімою» називають душу, позначаючи тим самим щось дивовижне й безсмертне», – пише він [217, с. 115]. Це архетип життя, душі означає зв'язок духовного з тілесністю, тобто суть жіночого начала: «Душа є життєвим началом у людині, тим, що живе з самого себе і обумовлює життя», – стверджує К.Г. Юнг [217, с. 116]. Автор вчення про колективне позасвідоме відзначає подвійність цього архетипу, оскільки, з одного боку, для нього характерна душевність, що породжує бажання життя, а з іншого, – це емоційність, імпульсивність, що приносять людині труднощі при гармонізації свого внутрішнього світу, відносин [217, с. 116-122]. «Бажаючи життя, Аніма бажає і добра, і зла», – пише К.Г. Юнг [217, с. 117].

На думку філософа, для людини характерною є обов'язкова присутність разом з Анімою іншого архетипу, який він позначив як Анімус. Отже, Анімус – це Дух, Батько, мужність, «архетип сенсу, подібно до того, як Аніма є архетипом життя» [217, с. 121]. Цей архетип утілює розсудливість, рішучість, прозорливість. Разом із тим, для Анімуса, як і для Аніми, характерними є як позитивні, так і негативні риси. З одного боку, Анімус виявляється як духовний вектор, який так необхідний для прориву людини з суєти і нудьги повсякденності. А з іншого, – він виражається у вигляді

холодності, черствості та відстороненості, або, іншими словами, відсутності душевності. Оскільки Анімус несе і позитивний, і негативний заряд, то доля людини вже залежить від того, наскільки вона здатна контролювати темний бік Анімуса й трансформувати його у світлу грань цього ж архетипу.

Якщо розглядати такі архетипи, як Аніма та Анімус з позицій методології метаантропології, то можна припустити, що Аніма втілює таку якість людини, як душевність, а Анімус – духовність. Якщо Аніма – душевність у своїй окремоті властива людині буденного буття, то Анімус – духовність – характеристика людини буття граничного.

У архетипа Анімуса як духовності може виявитися воля до пізнання й творчості або воля до влади. У першому випадку людина прагне реалізувати свої творчі здібності, реалізуватися в суспільстві за рахунок створення чогось нового та виняткового. У другому – перед нами постає лідер, професіонал, спрямована людина, здатна панувати над собою, оточуючими, обставинами.

У більшості людей один з цих архетипів виявлений яскравіше, інший – менш яскраво. Відбувається це внаслідок того, що один може бути розвинений більше за інший, а також через те, що один з них пригнічує інший архетип. Якщо ж у людини гармонійно розвинені і душевність, і духовність, то вона вже має філософський світогляд та здатна виходити в метаграничний вимір людського буття, для якого характерний такий архетип, як Самість.

На відміну від Тіні, Аніми і Анімуса цей архетип поєднує свідоме та позасвідоме в людині, завдяки чому виявляються й актуалізуються її як особистісні якості, так і творчі здібності. Самість – це вже центр особистості. Крім того, цей архетип надає можливість людині досягти цілісності, усвідомити себе як окрему неповторну особу. «...Самодостатність, самість – архетиповий сенс і принцип визначення себе у цьому світі», – відзначає К.Г. Юнг у своїй праці «Спогади, сновидіння, роздуми» [213].

Якщо такий архетип, як Тінь є знаряддям перед усім інстинктивної природи, а Аніма та Анімус відображають особистість людини, її здібності та таланти, то Самість є вершиною всього цього. Особливу увагу К.Г. Юнг

звертає на те, що Самість може й обмежити людину, вміщуючи її в рамки особливостей своєї ж особистості. Філософ акцентує увагу на тому, що «найбільшим обмеженням для людини стає її самість, яка виявляється у відчутті: „Я є те, а не це!“ Тільки усвідомлення самого себе, своїх власних меж, дає змогу нам відчутти безмежність позасвідомого. І тоді ми пізнаємо в собі одночасно і вічність, і граничність, і щось єдине, властиве тільки нам, і щось інше, властиве не нам, але іншим. Знаючи себе як унікальне поєднання якихось властивостей, тобто усвідомлюючи врешті-решт свою обмеженість, ми набуваємо здатності усвідомити нескінченність. І тільки так!» [213].

Завдяки Самості з'являється можливість глибинно гармонізувати все те, що викликається Тінню, Анімою та Анімусом. В цьому разі людини здатна пізнавати себе й реалізовувати свої таланти, розвиватися, набуваючи певну свободу від інстинктивних прагнень. Таким чином, Самість так впливає на людину, що у неї відкривається можливість гармонізувати своє життя й визначити свої життєві цілі та установки, надати їм духовної та душевної спрямованості, отримавши натхнення, свободу дій і, як результат, відчуття повноти життя.

Самість відроджує творче начало в людині, наділяючи її при цьому душевністю та благородством. У контексті метаантропології можна відзначити, що завдяки Самості людиною керує вже воля до любові та свободи, що відповідає метаграничному виміру людського буття.

Якщо співвіднести вчення К.Г. Юнга про колективне позасвідоме з методологією метаантропології, можна припустити, що кожному виміру людського буття властивий той або інший архетип. Наприклад, Аніма відповідає буденному виміру людського буття, Тінь та Анімус – граничному, а Самість – метаграничному, по суті виступаючи цілісністю Аніми та Анімусу, які в метаантропології усвідомлюються як душевність і духовність.

В контексті компаративістського аналізу соціального буття людини культур Заходу та Сходу можна зробити висновок, що архетипи як складові колективного позасвідомого, не залежать від свідомої діяльності людини й є

первинними відносно будь-яких творчих проявів і загальними для усього людства, тобто і для Заходу, і для Сходу. Архетипи колективного позасвідомого – «це те, що об'єднує людський рід в єдине ціле і робить можливим спілкування між різними людьми» [182, с. 175].

Виділивши архетипи колективного позасвідомого, запропоновані К.Г. Юнгом, ми можемо розглянути і архетипи, які об'єднують не все людство, а різні культури. Рухаючись цим шляхом, ми зможемо зрозуміти, який архетип відповідає тій або іншій культурі, відображаючи її особливості. З цією метою розглянемо таке явище, як архетипи культури. За визначенням Н. Хамітова, архетипи культури – «це екзистенціальні та світоглядні основи, на яких базується творчість культури, а також її сприйняття, найважливіша складова частина архетипів людського буття» [187, с. 47]. На відміну від архетипів колективного позасвідомого, які не залежать від життєвого досвіду та взагалі будь-якого особистісного прояву, архетипи культури «...виступають фундаментальним результатом внутрішньої комунікації особистостей тієї або іншої культури» [187, с. 47].

І якщо архетипи колективного позасвідомого, які виділив К.Г. Юнг, перебувають поза культурою, то архетипи культури вже виражають іншу сферу людської реальності – «культурного буття» [187, с. 47]. Кожен архетип культури розвивається на основі архетипу колективного позасвідомого, трансформуючи його в особливість тієї чи іншої культури. «Архетип культури виступає розвитком та конкретизацією архетипу колективного позасвідомого в межах культуротворчості», – стверджує Н. Хамітов [187, с. 48]. При цьому важливо розуміти, що архетипи культури «не скасовують» архетипи колективного позасвідомого. Вони співіснують паралельно й іноді взаємодіють. «Архетипи колективного позасвідомого співіснують у бутті кожного представника культури поряд з архетипами культури», – відзначає науковець [187, с. 48].

Виходячи з методології метаантропології, архетипи культури зароджуються в рамках граничного виміру людського буття і «...є

глибинними сутнісними основами культури, які прориваються в людське існування й можуть розгорнутися в часі та просторі історії у будь-якій формі» [187, с. 47]. Водночас, якщо культура виходить на світовий рівень, то архетип цієї культури вже відповідає метаграничному виміру людського буття й може стати загальнолюдським архетипом культури. Н. Хамітов справедливо зазначає, що «...якщо локальна культура виходить на світовий рівень, архетип локальної культури може стати принципом, який актуалізує всесвітню культурну комунікацію» [187, с. 48]. Вивчення специфіки архетипу локальної культури важливе для нашого дослідження, оскільки це надає можливість зрозуміти особливості цієї культури та визначити її місце у всесвітньо-культурній комунікації [187, с. 48].

У своїй праці «Мистецтво як художнє розв'язання протиріччя людського життя» Н. Хамітов запропонував метод дослідження культури, виділяючи і вивчаючи найбільш характерні для неї архетипи [183, с. 13]. Автор стверджує, що цей метод включає два етапи дослідження культури – вивчення самих архетипів, що виявляються в цій культурі найяскравіше, та визначення процесів перебування архетипів у культурі [183, с. 13].

Важливо усвідомити, що архетипи культури виявлені не лише в граничних творчих досягненнях людини, а й, певною мірою, і в буденності. Для людини буденного виміру людського соціального буття архетипи культури виявляються як звичаї і традиції, що виривають людину з влади інстинктів. Для людини граничного буття – це стрижні й вектори діяльності з розвитку і реалізації своїх талантів, що, відповідно, змушує «творити на межі». З іншого боку, для людини метаграничного буття – це виявлення архетипів культури – у творенні заради реалізації загальнонародних і загальносвітових цілей, які мають гуманістичний характер.

Отже, прояви архетипів культури ми можемо знайти і у буденному, і в граничному, і в метаграничному вимірах людського буття. Проте у буденності архетипи культури виявляється доволі слабко, в граничному вимірі – мають яскраві прояви і завжди є результатом реалізації творчих здібностей людини.

У метаграничному вимірі людського буття архетипи культури виявляються не просто у вираженні своїх талантів і амбіцій, а для вирішення проблем, що тривожать людство, тому тут ми маємо вихід за їх межі, або, точніше, вихід архетипів культури на світовий рівень [183].

Стосовно питання, на основі яких матеріалів ми можемо досліджувати архетипи культури того або іншого народу, щоб там були відображені усі три виміри людського буття, то слід звернути увагу на те, що у релігії тієї або іншої культури акцентовані її головні, архетипові цінності, що охоплюють і буденний, і граничний, і метаграничний виміри людини та соціуму.

Отже, щоб провести коректний порівняльний аналіз соціального буття людини в культурах Заходу та Сходу (в нашому випадку – в християнській та ісламській культурах), необхідно визначити архетипи, які актуальні для тієї чи іншої культури. При цьому необхідно буде співвіднести ці архетипи та зрозуміти, чи є вони загальними для культур, чи розкривають особливості однієї з них.

Крім того, порівняльний аналіз соціального буття людини християнської та ісламської культур буде коректніший, якщо ми порівнюватимемо архетипи колективного позасвідомого і архетипи культури, враховуючи їхню приналежність до того чи іншого виміру людського буття та звертаючи увагу на те, яке місце в загальнолюдській культурі займає той або інший архетип локальної культури.

Для нашого дослідження методологічно важливими є також ідеї Е. Фромма, які він висловив у праці «Психоаналіз і релігія», стосовно пошуку сенсу існування та поділу соціальних та релігійних систем на авторитарні й гуманістичні. Незалежно від рівня свідомості, культурного рівня, національної приналежності та географічного положення, іноді неусвідомлено, об'єднує одне прагнення – пізнати сенс свого існування. «Ми такі ж безпорадні, як і діти, – відзначає Е. Фромм. – Ми не знаємо відповіді, тому що навіть забули, що існує таке питання. Ми прикидаємося, ніби наше життя має надійний фундамент, і не звертаємо уваги на занепокоєння, що нас пригнічує, тривогу,

замішання» [178, с. 145]. Е. Фромм стверджує, що «людина повинна пояснити собі саму себе і сенс свого існування, вона прагне здолати цей внутрішній розрив, її мучать бажання „абсолютності“, тієї гармонії, яка зніме прокляття, що розділило її з природою, з іншими людьми, з самою собою» [178, с. 159]. І це «прокляття» виникло, на думку Е. Фромма, тому, що, незважаючи на усі свої досягнення, людина на перше місце ставить турботу про своє тіло і свої буденні бажання, забуваючи про душу. Адже насправді, як пише Е. Фромм, «усі людські істоти» відчують, вірять у те, «...що життя повинне мати сенс, – але в чому він полягає? Адже не в протиріччях же він, не в дволикості та цинічній покірності, що зустрічаються на кожному кроці?» [178, с. 145].

Усі тягнуться до любові, щастя, істини, відданості – тому шукають порятунку у душевності і духовності традиційної релігії, де на них впливають «цілителі душ» – священники. У Греції, наприклад, цю функцію виконували філософи, такі як Сократ, Платон, Аристотель [178, с. 146]. «Вірючи в розум, – вважає Е. Фромм, – філософи-просвітники стверджували, що людина має бути вільна як від кайданів політичних, так і від кайданів забобону і нещастя. Вони закликали до знищення умов існування, що породжували ілюзії, а психологічні дослідження були націлені у них на виявлення передумов людського щастя. Вони вважали людину метою в собі і найважливішим предметом вивчення» [178, с. 146]. Пізніше, «сп'янівши від матеріального процвітання і успіхів у підкоренні природи» [178, с. 146], людина стала ігнорувати потреби своєї душі і спрямувала всю свою енергію на здатність маніпулювати речами і людьми [178, с. 147].

Але як бути, якщо людина не належить ні до жодної форми релігії? Тоді про людську душу потурбуються не лише священники, але і психоаналітики. «Неправда, що ми повинні відмовитися від турботи про душу, якщо не дотримуємося релігійних переконань, – говорить Е. Фромм. – Психоаналітик зобов'язаний вивчати людську реальність, яка ховається і за релігією, і за нерелігійними символічними системами. Він розуміє, що усе питання не в тому, чи повернеться людина до релігії і віри у бога, але в тому, чи живе вона

в любові і чи мислить вона по істині. Якщо це так, то вживані нею символічні системи другорядні. Якщо ж ні, то вони взагалі не мають значення» [178, с. 148–149]. Тому складно недооцінити роль релігії, психоаналізу і філософії, які мають вирішальне значення в становленні ментальності та культури, а значить, і в якості життя як окремої людини, так і усього людства.

Саме тому не можна не погодитися з Е. Фроммом, який стверджує, що кожна людина потребує віри, причому ця віра має бути певної якості. «Людина може поклонятися тваринам, деревам, золотим або кам'яним ідолам, невидимому богові, святій людині або вождям з диявольським виглядом; вона може поклонятися предкам, нації, класу або партії, грошам або успіху; її релігія може сприяти розвитку руйнівного початку або любові, пригнобленню або братерству людей; вона може сприяти її розуму або приводити розум у стан паралічу; людина може вважати свою систему релігійною, такою, що відрізняється від систем світського характеру, але може також думати, що у неї немає релігії, і інтерпретувати своє служіння певній, імовірно світській, меті – таким, як влада, гроші або успіх, – лише як турботу про практичне і корисне, – пише Е. Фромм. – Питання не в тому, релігія або її відсутність, але в тому, якого роду релігія: або це релігія, що сприяє людському розвитку, розкриттю власне людських сил, або релігія, яка ці сили паралізує» [178, с. 161]. Наприклад, щодо релігій у сучасному західному світі, то Е. Фромм вважає, що «потужною колективною формою сучасного ідолопоклонства виступає поклоніння силі, успіху і владі ринку» [178, с. 163]. На цій основі Е. Фромм вважає, що правильніше розділяти релігії не за територіальною приналежністю, а за їх ставленням і впливом на особистість, виділяючи серед них авторитарні та гуманістичні [178].

Незалежно від того, в якій точці земної кулі ми живемо, чим займаємося, в що віримо, головним є наступне – чи веде наше життя до розвитку людини, а значить і людства в цілому, чи до їх падіння. І у кожного з нас завжди є вибір ставлення до світу. «Дійсно, „не хлібом“ єдиним жива людина», – відзначає Е. Фромм. – Але у неї є і вибір – між кращими і гіршими,

вищими і нижчими, творчими і руйнівними формами релігії і філософії» [178, с. 162].

Авторитарні – це ті релігії, які проголошують повне підпорядкування вищій силі. Така релігія «...уповноважена вимагати „слухняності, шанування і поклоніння“. Я виділяю слово „уповноважена“, оскільки воно вказує, що причиною для поклоніння, слухняності і шанування служать не моральні якості божества, не любов або справедливість, але той факт, що вона панує, тобто має владу над людиною. Більше того, це слово означає, що вища сила має право змусити людину поклонятися їй, а відмова від шанування і слухняності означає здійснення гріха» [178, с. 167]. Наскільки всемогутня вища сила, настільки ж людина незначна і безсила. Цікавий висновок Е. Фромма, який вважає, що людина, підкоряючись сильнішій владі, набуває ілюзію, що вона уникає самотності й обмеженості, «стаючи ніби частиною сили, що вселяє благоговіння» [178, с. 167]. Е. Фромм показує, як світські еліти використовують авторитарні релігії, маніпулюючи на рівні високих ідеалів, – «життя після смерті», «майбутнє людства», – дістаючи, таким чином, можливість розпоряджатися життям людей та цілих народів [178, с. 168].

Не можна не погодитися з Е. Фроммом, який вважає, що «дійсне падіння людини – у самовідчуженні», за допомогою якого маскується підпорядкування владі в поклонінні Богові [178, с. 178]. Таким чином, легше перекласти відповідальність за своє життя і за усе, що відбувається у світі, на тих, хто має владу і силу, здаючись перед складними життєвими ситуаціями, не замислюючись над тим, що завдяки цьому і формуються сприятливі умови для посилення інфантильності, і, як результат – не вирішуються головні завдання душі і духу людини.

На противагу авторитарній релігії Е. Фромм приводить релігію гуманістичну. «Релігійний досвід у такому типі релігії – переживання єдності з усім, засноване на спорідненості людини зі світом, що досягається думкою і любов'ю, – пише Е. Фромм. – Мета людини в гуманістичній релігії –

досягнення найбільшої сили, а не найбільшого безсилля; доброчесність – у самореалізації, а не в слухняності. Віра – у достовірності переконання, вона заснована на досвіді думки і почуття, а не на тому, щоб бездумно приймати чужі судження. Переважаючий настрій – радість, а не страждання і провина, як в авторитарній релігії» [178, с. 168].

Автор, вказуючи на відмінності гуманістичної релігійної культури і авторитарної, робить акцент на їх протилежності стосовно до людини, до поняття гріха і взагалі до самого сенсу життя.

Наприклад, гріх в авторитарній релігії – це непокора могутній владі, яка неодмінно покарає грішника. Єдиний вихід – стати слухняним, при цьому необхідно жити, визнаючи своє безсилля і провину [178, с. 201].

Зовсім інша концепція гріха в гуманістичних релігіях. Там до людини, що вчинила гріх, ставляться з розумінням і любов'ю. Вважається навіть, що, тільки вчинивши гріх і усвідомивши його, людина може стати більше доброчесною. Філософ пише: «...тільки коли ми грішимо, а потім реагуємо на гріх – не страхом, але турботою про порятунок, – ми можемо стати людьми в повному розумінні слова. В їхньому мисленні, центром якого є затвердження сили людини, її подібності богові, досвід радості, а не горе, усвідомлення гріхів означає повне визнання людської сили, а не досвід безсилля» [178, с. 201].

Як приклад гуманістичних релігій, які не заперечують філософського мислення, а навпаки, стимулюють його, Е. Фромм називає «...ранній буддизм, даосизм, навчання Ісаї, Ісуса, Сократа, Спінози, деякі напрями в єврейській і християнській релігіях (особливо містицизм), релігію Розуму у Французькій революції» [178, с. 168]. Наприклад, в основу раннього буддизму покладено концепцію нірвани «...як стану повністю пробудженої свідомості, – це не концепція безпорадності і покори, але, навпаки, концепція розвитку вищих людських сил» [178, с. 169].

При цьому, як відзначає Е. Фромм, «...одна і та ж людська реальність може ховатися за різними релігіями, а також протилежні людські установки

можуть бути покладені в основу однієї і тієї ж релігії» [178, с. 185]. Цікаві міркування Е. Фромма, який стверджує, що елементи і авторитаризму, і гуманізму можна знайти в одній релігії [178, с. 171]. Як приклад філософ наводить зміст Старого Завіту, де на початку оповідання Бог являє силу, що створила людину за своїм бажанням і здатна знищити її. Лише після потопу між Богом і людиною було укладено угоду, «...згідно з якою Бог обіцяє, „що не буде більше винищена всяка плоть водами потопу, і не буде вже потопу на спустошення землі“ (Бут. 9:11). Бог зобов'язується не винищувати більше життя на Землі, а людина повинна виконувати першу і найголовнішу біблейську заповідь – не вбивати... „...Стягну також душу людини від руки людини, від руки брата його“ (Бут. 9:5)» [178, с. 172]. Тобто спочатку ставлення Бога до людини в християнстві є авторитарним, пізніше стає гуманістичним. І авторитарний, і гуманістичний дух збереглися в подальшому розвитку християнства, робить висновок філософ, і продовжує: «Навіть цей короткий аналіз авторитарних елементів у біблейській історії показує, що в основі іудео-християнської релігії є присутніми обидва принципи – і авторитарний, і гуманістичний. У подальшому розвитку іудаїзму і християнства обидва принципи збереглися, і переважання одного або іншого характерно для різних течій в цих двох релігіях» [178, с. 173].

Е. Фромм трактує релігію, а, значить і релігійну культуру з позицій, дуже близьких до ідей сучасної метаантропології. Коли Е. Фромм говорить про авторитарні релігії, причини їх існування можна пояснити з позицій буденного і граничного вимірів людського буття як теорії метаантропології про буденний і особистісний світогляд, які виражають буденне і граничне буття людей, сконцентрованих на продовженні та збереженні роду, на волі до влади. Такі люди, природно, стають, з одного боку, об'єктами для маніпуляції для тих, хто виявиться сильнішим, а з іншого – суб'єктами такої маніпуляції.

Коли ж у Е. Фромма йдеться про гуманістичні релігії, слід провести паралель з вченням про метаграничний вимір людського буття. Спосіб життя і світосприйняття людини, що належить до гуманістичних релігій, дуже

близький до способу життя і світосприйняття особистості метаграничного виміру людського буття. І в одному, і в іншому випадку ми спостерігаємо філософський світогляд, волю до творчості життя і природний стан любові і розуміння Іншого. Не можна не згадати глибокі слова Е. Фромма: «Заповідь „Люби ближнього твого, як самого себе“ (Рим. 13:8) є, з дуже незначними варіаціями у формулюванні, основним принципом, загальним для усіх гуманістичних релігій» [178, с. 199].

Отже, Е. Фромм розділяє різні культури не на західні та східні, а на такі, які сприяють розвитку людини, її здібностей, підвищенню її духу, і на ті, які зменшують і пригнічують особистість.

Таким чином, проаналізувавши позицію Е. Фромма в контексті сучасної філософії, можна зробити висновок, що в соціальному бутті людини як християнської, так і ісламської культур на рівні буденного і граничного вимірів людського буття завжди є значні протиріччя й антагонізми. Тоді як на рівні метаграничного буття існує загальне духовне спрямування, яке є єдиним для усіх культур і властиве особистостям з філософським світоглядом, здатним конструктивно вирішувати протиріччя і розв'язувати конфлікти культур і ментальностей.

Компаративістський аналіз соціального буття людини християнської та ісламської культур нерозривно пов'язаний з вивченням такого феномену, як ментальність. Тракткування цього поняття в працях дослідників різне і неоднозначне. Наприклад, у В. Андрущенко ми знаходимо, що ментальність – це «...полісемантичне поняття для позначення глибинного рівня людського мислення, що не обмежується сферою усвідомленого і сягає значною мірою в несвідоме» [8, с. 443]. Д. Полежаєв так само відзначає, що ментальність «функціонує, переважно, у позасвідомій соціальній сфері, займаючи у тому числі і сферу громадського позасвідомого» [124, с. 87]. Деякі автори, розглядаючи ментальність, роблять акцент на її ірраціональному, несвідомому характері. У такому разі ментальність – це система глибинних спрямувань і установок, обумовлена архетиповими основами.

Поняття ментальності А. Гуревич визначив, як «наявність у людей того або іншого суспільства, що належать до однієї культури, певного загального „розумового інструментарію“, „психологічного оснащення“, яке надає їм можливість по-своєму сприймати і усвідомлювати як своє природне і соціальне оточення, так і самих себе» [51, с. 19]. В свою чергу, у Н. Рогальської знаходимо наступне роз'яснення поняття «менталітет» – «єдність образу думок, культурних особливостей нації і, зокрема, національної мови, детерміноване економічними і політичними умовами життя в історичному контексті» [134, с. 51–57]. Ці визначення ментальності вказують на те, що їй властивий соціокультурний характер. Людині доводиться вибирати спосіб поведінки, адаптуючись до певного середовища. Внаслідок цього формується стереотипне мислення і поведінка.

В. Колесов пише, що ментальність «...у своїх ознаках є наївно-цілісна картина світу в його ціннісних орієнтирах, що існує тривалий час незалежно від конкретних економічних і політичних умов, заснована на етнічних нахилах та історичних традиціях; виявляється в почутті, розумі і волі кожного окремого члена суспільства на основі спільності мови та виховання і є частиною народної духовної культури, яка створює етноментальний простір народу на цій території його існування» [79, с. 11]. Згідно з цього визначення, ментальність є сукупністю уявлень про світ того або іншого народу.

Таким чином, відмінність визначень ментальності обумовлена тим, що під це поняття підпадає ірраціональна сфера людського життя, її несвідомі прояви, які неможливо однозначно вичленувати з людського буття. «Ментальність... багато в чому, – можливо, в головному – залишається непрорефлекторованою і логічно не виявленою. Ментальність... той рівень суспільної свідомості, на якій думка не відчленована від емоцій, від латентних звичок і прийомів свідомості, – люди ними користуються, зазвичай самі того не помічаючи, не вдумуючись в їх істоту і передумови, в їх логічну обґрунтованість», – зазначає А. Гуревич [52, с. 56–57]. З одного боку, ми постійно стикаємося з проявами ментальності, відчуваємо їх, а з іншого, –

однозначно проаналізувати такі тонкі та неоднозначні явища, напевно, неможливо.

Проте, на думку Д. Полежаєва, загальним у визначеннях ментальності різних авторів можна відзначити те, що цьому явищу властиві «...феномен історичний..., психічний, а також соціокультурний...» [125, с. 26]. Якщо прийняти ці характеристики за складові ментальності, то можна стверджувати, що ментальність формується віками, обумовлена культурними і соціальними традиціями того або іншого народу і властива кожній людині, кожному народу, кожній расі, кожній частині Світу.

Крім того, багато дослідників розділяють такі поняття, як менталітет і ментальність. Наприклад, Д. Полежаєв стверджує, що «...глибинна соціальна основа вироблення зовнішніх відносин суспільства і людини, ...система глибинно-психічних соціально-культурних установок суспільства, нації, народу», – це менталітет [125, с. 33]. А ось ментальність є внутрішньою системою «...настанов особистості (в якій... можна виокремити настанови сприйняття, оцінки і поведінки)» [125, с. 33]. На думку Д. Полежаєва, про ментальність йдеться тоді, коли мається на увазі система установок окремого індивідуума. А менталітет відображує духовну, соціальну і культурну настроєність суспільства. Менталітет – це явище, яке охоплює щось загальніше, а ментальність – це частка, що становить менталітет.

У нашому дослідженні ми ототожнюватимемо такі поняття, як ментальність і менталітет, оскільки глибинна система і спрямованість суспільства все одно залежить саме від установок, типу мислення і світогляду його народу. Кожен регіон населяють різні народності та раси, які взаємовпливають один на одного, чим і визначаються особливості цього суспільства. Відповідно ментальність людини залежить від географічного регіону, в якому він проживає, від етнічних і соціокультурних чинників. «Неможливо жити в Африці або будь-якій іншій екзотичній країні і не перейнятися її атмосферою. Якщо ви живете в оточенні жовтих людей, ви „пожовтієте“ зсередини, з-під шкіри», – писав К.Г. Юнг [212, с. 57]. У

визначенні П. Гуревича й О. Шульмана ми також знаходимо ототожнення понять «ментальність» і «менталітет». На їхню думку, ментальність – «це відносно цілісна сукупність думок, вірувань, навичок духу, яка створює картину світу і скріплює єдність культурної традиції або якого-небудь співтовариства» [53, с. 26]. В це визначення ментальності входять і «зовнішні», і «внутрішні» чинники, що впливають і залежні один від одного.

У контексті нашого дослідження продуктивно звернутися до визначення ментальності, яке дає Н. Хамітов. Він пише, що ментальність – «це духовна і душевна настроєність особистості або суспільства, яка визначає світогляд і світовідношення і обумовлює єдність культурних традицій» [168, с. 206]. Автор розглядає ментальність як феномен, що складається з двох рівнів: індивідуального і національного (етнічного). У такому разі ментальність має дуальну природу: вона обумовлена проявами несвідомого і в той же час формується під впливом соціальних і культурних процесів.

Розвиваючи підхід Н. Хамітова, окреслені тенденції ментальності можна конкретизувати, розглянувши їх у контексті метаантропології. Необхідно зауважити, що ментальність пронизує всі шари людського буття та її вплив на людство ширше, ніж у культурі. Однак міра впливу ментальності на людину змінюється залежно від того, до якого виміру людського буття вона належить. На буденному вимірі ментальність більше впливає на людину, ніж культура. Щодо граничного виміру людського буття, то тут дія ментальності вже незначна і людина займається творчістю, створюючи культуру. У людини метаграничного виміру людського буття ментальність є присутньою, але вона не має на неї впливу. Така людина теж вже створює культуру, але вже світового значення.

Досліджуючи еволюцію людства, відзначимо, що людина буденного буття майже не змінюється – в різних епохах ми спостерігаємо одні й ті ж її екзистенціальні характеристики. У неї завжди сенсом життя залишаються облаштування свого житла, безпека і продовження роду. А ось люди граничного і метаграничного виміру людського буття значно еволюціонують з

часом. Наукові відкриття і витвори мистецтва стають глибшими і досконалішими. Спрямування і завдання людини метагранічного буття теж змінюються, стаючи більш піднесеними, набуваючи рівня світового значення.

Розглядаючи ментальність у контексті теорії колективного позасвідомого К.Г. Юнга, можна відзначити, що архетипи колективного позасвідомого співвідносяться з ментальністю буденного виміру людського буття, а ось у граничному і метагранічному бутті на людей здебільшого впливає не ментальність, а архетипи культури. Н. Хамітов справедливо відзначає, що «ментальність – це складна і суперечлива взаємодія установок, стереотипів, розумових і образних комплексів, що знаходяться в колективному позасвідомому, з архетипами культури» [168, с. 206].

Якщо співвіднести ментальність з культурою, то можна припустити, що культура – це вища міра розвитку ментальності. З іншого боку, ментальність – це ґрунт, на якому зростає культура. При цьому вплив національної ментальності як чинника, що програмує мислення і поведінку, слабшає в прямій залежності від підвищення рівня світоглядної культури людини. На рівні буденного і граничного буття людини ментальності різних груп людей значно відрізняються одна від одної. Це роз'єднує людей з буденним і особистісним світоглядом. Ментальність людей з філософським світоглядом є доволі універсальною, що надає можливість для об'єднання і спільного вирішення проблем загальнолюдського значення.

У чому ж полягають основні відмінності соціального буття людини християнської та ісламської культур? У способі ставлення до навколишнього світу? У світогляді? У ступені й якості духовності? Соціальні структури християнської та ісламської культур – несумісні протилежності або ж це все-таки два світи, які не лише економічно і політично, а й духовно і соціокультурно взаємодіють один з одним? І якщо буде вибраний варіант такого розвитку, в основу якого буде покладена повага і зближення, чи може це призвести до такої єдності людства, що убереже його від воєн і катастроф?

У результаті неминуче постає нове питання: що спільного між цими соціальними структурами? [154, с. 294]

На наш погляд, для того щоб відповісти на ці глибинні питання, які хвилюють сучасний світ і кожную людину зокрема, необхідно розглянути християнську та ісламську соціокультурні своєрідності, проаналізувавши їх релігійні особливості, оскільки саме в них максимально сконцентрована ментальна унікальність цих культур і соціумів.

Якщо припустити, що релігійна сфера – максимальна концентрація культури, то доцільно здійснювати аналіз соціокультурного простору на основі його сакральних текстів. Це припущення можна довести до методологічного принципу нашої роботи, згідно з яким буденні прояви соціального буття людини визначаються її граничними і метаграничними проявами і який базується на окресленій вище методології метаантропології.

Показову думку щодо важливості дослідження сакральних текстів знаходимо у Г.Г. Гадамера: «У джерелі завжди тече свіжа вода, і так само йде справа з істинними духовними джерелами в Переданні. Їх дослідження саме тому настільки благодатно, що вони завжди надають ще щось інше, ніж те, що з них було вилучено до сих пір» [45, с. 295].

Отже, ми говоримо про те, що християнська та ісламська релігія є світоглядно-ціннісною основою відповідних культур – йдеться саме про християнську та ісламську культури. Враховуючи, що їх співвідносять із Заходом та Сходом, нам слід осмислити значення цих понять.

Більшість мислителів безпосередньо співвідносять Захід з Європою, а Схід – з Азією. З одного боку, це досить логічний поділ, але при конкретнішому аналізі зрозуміло, що така точка зору недосконала, оскільки залишаються нерозкритими багато нюансів, які у результаті мають визначальну роль при компаративістському аналізі культур.

Думка про те, що визначення Заходу і Сходу тільки за географічними ознаками не є точним і повним, звучить ще у П. Чаадаєва, який писав, що: «Світ споконвіку ділився на дві частини – Схід і Захід. Це не лише

географічний поділ, але також і порядок речей, обумовлений самою природою розумної істоти: це – два принципи, що відповідають двом динамічним силам природи, дві ідеї, що охоплюють усе облаштування людського роду» [195, с. 17]. Таким чином, при розділенні світу на Захід і Схід важливо враховувати не лише географічне розташування, але і світоглядні та ціннісні особливості народів.

Подібну думку ми знаходимо і у М. Данилевського, який ще в ХІХ ст. справедливо зазначив, що Захід і Схід, Європа і Азія – «...це історико-географічні аксіоми, в яких ніхто не сумнівається... І усе це – досконала нісенітниця, до того поверхнева, що навіть спростовувати совісно! ...поділ на частини світу є поділом штучним, адже єдиним критерієм його є протилежність між сушею і морем, що не охоплює усіх інших відмінностей...» [54]. Як ми бачимо, автор критикує прийняте більшістю розуміння Заходу як Європи і Сходу як Азії. М. Данилевський вважає, що таке визначення є неточним, оскільки не можна визначати Захід і Схід, ґрунтуючись тільки на географічних межах, необхідно враховувати цінності, властиві тому або іншому народу.

Особливу увагу розгляду понять «Захід» і «Схід» приділяв також Г.В.Ф. Гегель, який вважав, що «...Європа взагалі є центром і кінцем стародавнього світу й абсолютно є Захід, ...Азія абсолютно є Схід» [48, с. 143]. При цьому під Сходом мислитель розуміє давні цивілізації Азії і Північної Африки: Китай, Індію, Персію, Ассирію, Вавилонію, Мідію, Іран, Сирію, Фінікію, Іудею і Єгипет. Щодо Європи, то, на думку Г.В.Ф. Гегеля, вона складається з трьох частин: «Перша частина є південна Європа, звернена до Середземного моря. На північ від Піренеїв через Францію тягнуться гори, що сполучаються з Альпами, що відділяють Італію від Франції і Німеччини і відособляють її. І Греція належить до цієї частини Європи» [48, с. 145]. Друга частина, яку Г.В.Ф. Гегель називає «серцем Європи», – це Франція, Німеччина й Англія. Третю частину Європи «...складають північно-східні держави Європи – Польща, Росія, слов'янські держави» [48, с. 146]. Проте, за

зауваженням Г.В.Ф. Гегеля, географічні межі Сходу і Заходу стають відносними, якщо їх розглядати з інших позицій: «Азія взагалі є східна частина світу. Хоча вона і є заходом для Америки...» [48, с. 143].

Попри те, що мислитель детально розглядає Захід і Схід як географічні феномени, він акцентує увагу на тому, що це два світи, які відрізняються своїми світоглядними, ментальними і культурними особливостями. Античний світ і західноєвропейська цивілізація, що виникла вже в християнську епоху, становлять у Г.В.Ф. Гегеля Захід. Суть Сходу полягає в таких культурно-історичних формаціях, як китайська, індійська і близькосхідна. До Сходу Г.В.Ф. Гегель відносить також і мусульманство [48, с. 143].

Г.В.Ф. Гегель, розглядаючи Захід і Схід, особливу увагу приділяє історичним і культурним критеріям. Це надає можливість більш глибоко і масштабно розглядати ці частини світу, аналізувати їх особливості та досліджувати їхню взаємодію. Тобто визначення філософом Заходу і Сходу ґрунтується не стільки на географічному принципі, скільки на ментально-культурному.

Цікаву інтерпретацію понять Захід і Схід ми знаходимо у М.Й. Конрада, який писав: «Такі поняття, як „Європа“, „Азія“, „Африка“ і т. п. – поняття географічні, а не історичні. У кращому випадку вони належать до історичної географії. Так само дуже ненадійні такі поняття, як „Захід“ і „Схід“. У кращому випадку вони означають деякі групи народів, але з різним у різних народів змістом, що змінюється. Так, у китайців у давнину існувало своє уявлення про „Захід“, і цим „Заходом“ для них тоді були ті райони Азійського континенту, які згодом отримали назву „Східний Туркестан“ і „Середня Азія“; для китайців новітнього часу „Захід“ – Європа і Америка» [82]. Автор вважає, що некоректно співвідносити Схід з Азією, а Захід, у свою чергу, з Європою. Ці поняття непостійні, відносні та мінливі залежно від історичного контексту.

У контексті нашого дослідження евристично цінними є визначення Сходу і Заходу, які дає Н. Хамітов. Він вважає, що Захід і Схід – «це когнітивні метафори і категорії, які визначають специфіку двох

фундаментальних шляхів людського буття у світі і культур, що об'єктивувалися на їх основі» [168, с. 124–126]. Автор використовує аксіологічний і культурологічний підходи до осмислення специфіки Сходу і Заходу. «У широкому значенні Захід охоплює ті регіони планети, де поширилися цінності античної і християнської культур. У строгому сенсі Захід – це західноєвропейська культура», – пише філософ [168, с. 124–126]. Схід, у свою чергу, як зазначає Н. Хамітов, «...у широкому значенні слова тотожний Азії» [168, с. 124–126]. У строгому значенні Схід – «...це шлях людського буття у світі, який виявляється в метакультурі, що базується на взаємодії буддійського світовідношення з індуїзмом, а також з даосизмом і конфуціанством» [168, с. 124–126]. Тобто він надає визначення таких категорій, як Захід і Схід, не обмежуючи наші уявлення про них як про географічні одиниці, роблячи акцент на необхідності розглядати їх як метакультури, що включають релігію, філософію, мистецтво і науку, суспільно-політичний шлях і мають своє місце і роль в історії людства.

Рухаючись у річищі такого розуміння, під західною і східною культурою в нашому дослідженні ми розумітимемо основу всіх проявів Заходу і Сходу щодо їх цінностей, світоглядних установок, способів і методів пізнання світу, побудови суспільно-політичного ладу. Якщо розглядати основні характеристики західної культури, то варто сказати, що їй властиві, як зазначає Н. Хамітов «свобода особистості, ...ідея і практика технічного оволодіння природою як об'єктом, ...ї ідея історії як процесу поступального розвитку людства» [168, с. 124–126]. Стосовно східної культури, як зазначає філософ, то тут ми знаходимо зовсім інші спрямованості: фокус націлено не на особистість, а на суспільство, гармонію з природою «...фаталізм, який обумовлює дивовижну статичність традицій, і парадоксально пов'язана з ним ідея закону самовоздаяння (карми)» [168, с. 183–185].

Куди ж можна віднести ісламську культуру? На думку Н. Хамітова, якщо Схід розглядати в строгому значенні слова, то мусульманство знаходиться на стику Сходу і Заходу, а якщо в широкому значенні – то

мусульманство належить до Сходу [168, с. 66]. Подібну думку висловлює сходовознавець В. Бартольд: «Мусульманський світ здебільшого протиставляють християнському або європейському в тому ж сенсі, як Схід – Заходу. Під «Сходом» сучасна історична наука звичайно розуміє культурний світ, що безпосередньо граничить зі світом європейської культури, від греків і римлян до держав сучасної Європи» [22, с. 131]. Таке осмислення мусульманства, коли його співвідносять зі світом, відмінним від Заходу, логічне, особливо на тлі подій, що відбуваються, коли ми спостерігаємо протистояння східного і західного світів, що виливається в криваві теракти і навіть у війни. Таким чином, раціонально, порівнюючи особливості Заходу і Сходу, співвідносити мусульманство зі Сходом, а слов'янський регіон, враховуючи його християнський характер, – із Заходом.

Отже, ми розглядаємо Захід і Схід у широкому значенні слова, де під Заходом розуміється світ античної і християнської культур, а під Сходом – соціокультурний простір, в якому мусульманська культура грає значну роль разом з низкою інших, в тому числі з південно-східною та далекосхідною (буддійською і конфуціанською). Мусульманський регіон, таким чином, ми співвідносимо зі Сходом, а Україну варто трактувати як органічну частину Заходу.

Таким чином, християнська і мусульманська культури, на перший погляд, суттєво відрізняються одна від одної. Проте завдання кожної з них полягає у бажанні вирішити такі довічні проблеми, як призначення людини, сенс людського буття, стосунки чоловіка і жінки, місце людини в суспільстві. Людина і Заходу, і Сходу, в тому числі, і в християнській, і в ісламській культурах прагне до щастя, але способи його досягнення у цих соціокультурних спільнотах відрізняються, і завдання нашого дослідження їх виявити і проаналізувати.

1.2. Аналіз підходів до соціального буття людини на Заході і Сході в цілому та у християнській й ісламській культурах зокрема

Тема своєрідності західної і східної соціокультурних спільнот все частіше піднімається в дослідженнях сучасних авторів. Ці дослідження присвячені схожості, відмінності, а також своєрідності кожної з них. Однак, як свідчить аналіз подібних праць, частіше ми знаходимо протиставлення Заходу і Сходу. Зараз ця проблема особливо актуальна, оскільки весь світ потерпає від тероризму і міжнаціональних конфліктів.

У контексті нашого дослідження достатній інтерес становить аналіз відмінностей Заходу і Сходу як релігійно-філософських систем і культур християнства і буддизму, який виконав Ф. Ніцше. На основі дослідженої методології метаантропології доцільно розглядати вчення цього філософа, щоб краще розуміти, які виміри людського буття досліджуються автором у тому або іншому випадку. Для розуміння відмінностей соціальних відносин Заходу і Сходу, за Ф. Ніцше, слід усвідомити суть його ставлення до християнства не лише як до культури, але і як до способу буття.

Філософ стверджує, що християнство глибоко порочне, бо закликає до співчуття, до усього, позбавленого сили і волі до влади, пригнічуючи прагнення до сили і могутності [154]. «Що шкідливіше за всяку ваду? – Діяльне співчуття до усіх невдах і слабких – християнство...» [113, с. 19], – пише Ф. Ніцше. На противагу християнству філософ згадує буддизм, бо це релігійно-філософська система, яка, за його словами, не зменшує силу і могутність людини, а тому реально дивиться на її можливості [113, с. 33–35]. «У цілому співчуття паралізує закон розвитку – закон селекції. Воно підтримує життя в тому, що дозріло для загибелі, воно бореться з життям на користь знедолених і засуджених нею, а безліч всілякої потворності надає похмуру двозначність самому життю. Люди зважилися назвати співчуття добродієністю (для будь-якої благородної моралі співчуття – слабкість)...» [113, с. 22], – пише Ф. Ніцше.

Філософ вважає, що тільки воля до влади веде до прогресу суспільства й особистості, а де немає такого прагнення, там однозначно спостерігається занепад. Тому християнство, на думку Ф. Ніцше, «оголосило смертельну

війну цьому вищому типу людини» [113, с. 20], проповідуючи зречення основних інстинктів, зайнявши позицію захисту слабких і знедолених.

Ф. Ніцше стверджує, що в християнстві «добрий» означає насправді «слабкий», оскільки усе, що походить від пригнічення волі до влади, є слабкістю. «Бог став тихонею, собі на думці, сором'язливим, полохливим, – пише Ф. Ніцше, – він відтепер проповідує „світ душі“, не дозволяючи нікого ненавидіти... Колись він являв собою народ, силу народу, усе агресивне, усе прагнуче влади в душі народу... А тепер він просто добрий божок... На ділі немає для богів іншої альтернативи – або ти втілюєш волю до влади і залишаєшся божеством племені, народу, або ти втілюєш безсилля до влади, а тоді ти неодмінно хороший, благий...» [113, с. 30-31].

Ф. Ніцше називає християнство релігією убогих і знедолених, бо в ньому «переважає почуття незадоволення над почуттями задоволення...» [113, с. 30]. Філософ відзначає, що не може бути великою та релігія, в якій заохочуються катування власного тіла, «відома жорсткість до себе і до інших» [113, с. 35], що породжує переслідування інакодумців.

На думку Ф. Ніцше, насправді в християнстві ні мораль, ні релігія не стикаються з дійсністю, оскільки спираються на «суцільно уявні причини: „бог“, „душа“, „Я“, „дух“, „вільна воля“, – а то і „невільна“. Суцільно уявні наслідки: „гріх“, „спокутування“, „благодать“, „кара“, „пробачення гріхів“. Спілкування між уявними істотами – „богом“, „духами“, „душами“. Уявне природознавство – антропоцентричне, з повною відсутністю поняття про природні причини» [113, с. 29]. А буддизм, за Ф. Ніцше, навпаки, «в сто разів реалістичніший за християнство; у нього в крові спадщина об'єктивної і холоднокровної постановки проблем, він виник у результаті тривалого сотні років філософського руху» [113, с. 33].

Вище в християнстві позиціонується як недосяжне, як дар, як милість, і це знищує можливості людини, вважає Ф. Ніцше. Тому краще місце для християнина – «закут, темне» [113, с. 35]. Це породжує в християнській культурі, як стверджує філософ «...ненависть до духу: гордості, мужності,

свободи...» [113, с. 36]. Буддизм же, на думку Ф. Ніцше, на противагу християнству проповідує і проводить в життя усе те, що має доброзичливе ставлення до життя – ніяких аскез і примусу. «Для Будди благо і доброта – те, що зміцнює здоров'я, – пише Ф. Ніцше. – І молитва, і аскетичні вправи виключені, – ніякого категоричного імперативу, ніякого примусу, навіть у монастирській общині (завжди можна вийти з неї)» [113, с. 34].

Однією з головних відмінностей християнства і буддизму, за Ф. Ніцше, є те, що християнство тільки обіцяє «щастя на землі»: «...християнство обіцяє усе, а слова не тримає...» [113, с. 60], а буддизм «...не обіцяє, а тримає слово...» [113, с. 60]. До того ж, у буддизмі насправді «прагнуть до вищої мети – радості духу, незворушності, відсутності бажань – і цілі своєї досягають, – пише Ф. Ніцше. – Буддизм – не та релігія, в якій лише сподіваються досконалості; досконалість – це норма» [113, с. 35]. Це відрізняє буддійську культуру від християнської, де передбачається бути в гріху і боротися з ним, щоб люди знаходилися в стані жертви [113, с. 71], адже справжня мета християнства – змова «...проти здоров'я, краси і стрункості, сміливості, розуму і духу, проти душевної доброти, проти самого життя...» [113, с. 92]. І тільки «буддизм є єдиною істинно позитивістською релігією, що зустрічається в історії; навіть у своїй теорії пізнання (строгому феноменалізмі) він не говорить: „боротьба проти гріха“, але, з повним визнанням дійсності, він говорить: „боротьба проти страждання“. Самообман моральних понять він залишає вже позаду себе, – і в цьому його глибока відмінність від християнства – він стоїть, говорячи моєю мовою, по той бік добра і зла» [113, с. 30].

Причину такого ставлення до життя і людини Ф. Ніцше вбачає у тому, що буддизм – це релігія людей, більш розвинених і досвідчених, ніж християни, тому в християнстві простежується прагнення і бажання панувати над іншими, роблячи їх слабкими, безпорадними, а значить, залежними. «Буддизм, – пише Ф. Ніцше, – це релігія, яка розрахована на людей пізніх, призначена для рас добрих, лагідних, занадто духовних, – у них так легко

викликати відчуття болю (Європа далеко ще не дозріла для болю); буддизм повертає цим расам світ і радість, розміреність духовної дієти, відоме тілесне загартування. А християнству хочеться опанувати хижих звірів, і ось його засіб – потрібно змусити їх хворіти, потрібно їх ослабити – християнський рецепт приборкання, „цивілізації“» [113, с. 36].

Ф. Ніцше нещадно критикує головні цінності християнства: віру, надію, любов – називаючи їх «трьома хитрощами», бо через них християни живуть ілюзіями, що само по собі є злом для особистості, що перешкоджає її прагненню до розвитку. Буддизм же занадто зрілий, щоб «вдаватися до таких хитрощів» [113, с. 38].

Ф. Ніцше не зупиняється на протиставленні християнства і буддизму. Порівнюючи тексти Біблії і книги «Законів Ману», яка вже належить до індуїзму, Ф. Ніцше головною їх відмінністю називає те, що книга «Законів Ману» – це твердження життя, оскільки вона «...незрівнянно більше духовна, така книга, що стоїть високо» [113, с. 81]. Проблеми шлюбу і любові, які паплюжаться в християнстві, в книзі «Законів Ману» трактуються з розумінням і повагою: «Уся книга залита сонцем... Тут серйозно і довірливо, з повагою і любов'ю обговорюються речі, на які християнство виливає свою бездонну мерзенність, – зачаття, жінки, шлюб» [113, с. 81].

Примітно, що Ф. Ніцше говорить і про схожість християнства і буддизму: «обидві нігілістичні релігії, обидві релігії decadence і близькі, і найчудовішим чином розділені» [113, с. 33]. Та все ж християнство – релігія слабких [113, с. 31]. Буддизм – релігія, сприяюча прогресу особистості, тобто і цивілізації в цілому» [113, с. 33-35].

З методологічних позицій метаантропології можна стверджувати, що Ф. Ніцше, характеризуючи християнську культуру, по суті, подає її як душевність, відірвану від духовності, яка для нього виступає владним поривом. Тобто філософ освітлює суцільно буденний вимір людського буття християнства. Граничний вимір людського буття, з характерною для нього волею до влади, філософ не знаходить у християнській культурі. І в той час,

коли йдеться про східні культури, чи то буддизм, чи індуїзм, Ф. Ніцше бере за основу прояви вже метаграницного виміру людського буття.

Тобто Ф. Ніцше описує глибину буддизму з метою применшити християнство, звернути увагу на його руйнівну дію, яку воно чинить на сильну особистість. Ф. Ніцше вважає, що християнство – релігія слабких. На противагу їй він приводить буддизм – релігію, що закликає до чесності духу, і тому могутнішу. Це є одностороннім аналізом, адже явно відчувається упереджене ставлення філософа до християнської культури. Ф. Ніцше надмірно критично ставиться до християнства – бере до уваги лише буденний прояв цієї релігії і культури, не враховуючи більш духовні її аспекти, за якими він судить про буддизм.

Не можна не погодитися з Ф. Ніцше, що в християнстві присутнє деяке самоприниження особистості, проте це не вичерпує суті християнства – великої, багатогранної і дуже неоднозначної релігії. В той же час, безліч елементів такого самоприниження особистості ми можемо знайти і в буддизмі. Якщо порівняти в контексті методології метаантропології буденний і граничний виміри людського буття східної і західної культур, можна знайти протиріччя і відмінності.

Розглядаючи ці дві великі культури в контексті метаграницного виміру людського буття, то і у буддизмі, і в християнстві можна виявити світле, життєстверджуюче начало, заклик до любові і творення краси і духовності. Завдяки світогляду християнства, так само, як і буддизму, можна досягти особливого рівня духу і душі, а значить, і життя.

Для осмислення проблеми єдності та відмінності західного та східного соціального буття людини доцільно розглянути позицію К.Г. Юнга, який у низці своїх праць досліджує їх відмінності не з метою протиставлення, а з метою кращого розуміння людини та її місця у світі [157].

Досліджуючи контексти теоретичної спадщини мислителя щодо відмінностей соціокультурних спільнот Заходу і Сходу, ми ставили такі питання: в яких вимірах людського буття ми можемо виявити особливі

відмінності соціальних відносин Заходу і Сходу? В яких ми знайдемо більше схожості? В яких вимірах відбувається їх асиміляція? Де присутня їх взаємодія і синтез?

К.Г. Юнг вказує на фундаментальні відмінності між культурами Заходу та Сходу і, відповідно, суспільствами, які розвиваються на їхній основі [220, с. 101]. Причину цих відмінностей філософ вбачає у тому, що духовний шлях цих світів занадто різний [220, 101]. «Та все ж, – зауважує мислитель, – ці два протилежні світи зустрілися» [220, с. 112]. У зв'язку з тим, що у Заході і Сходу є загальна позамежна архетипова основа, то їх зустріч може бути плідною. Нижче ми повернемося до цієї думки, зараз же для нашого дослідження важливо усвідомити, що К.Г. Юнг вважає необхідним обов'язково досліджувати міфологічні та релігійні прояви людини Заходу і людини Сходу, щоб усвідомити архетипові підґрунтя їхніх культур [216, с. 10].

На Заході, на думку мислителя, упродовж століть відбувається строге розмежування між наукою і релігією, тому, по суті, немає єдності фізичного і духовного. «І ось на Заході розвинулася нова хвороба – конфлікт між наукою і релігією», – зауважує К.Г. Юнг [220, с. 93]. За словами філософа, розум європейця «розколовся на віру і знання» [214, с. 41].

На Сході, навпаки «...не існує конфлікту між релігією і наукою, бо наука там не ґрунтується на пристрасті до фактів, а релігія – на одній тільки вірі: Сходу властиве релігійне пізнання і релігія, що пізнає» [220, с. 99]. По суті, К.Г. Юнг стверджує, що східному образу мислення не властива та односторонність, яку можна спостерігати на Заході. На Сході, на відміну від сприйняття життя і світу західною людиною, присутнє злиття духу і тіла [214, с. 39-40]. «Індієць ніколи не забуває ні про тіло, ні про розум, – пише К.Г. Юнг, – тоді як європейець завжди забуває то одне, то інше» [214, с. 40].

Чим є релігія для західної людини на думку К.Г. Юнга? У християнській культурі височіють церкви, вівтарі в цих церквах [216, с. 10]. Людина Заходу вважає, що вона занадто мала і все вирішує милість Бога. Саме тому

християнин завжди боїться, поклоняється, кається, здійснює благі справи для того, щоб отримати милість когось і чогось вагомішого, і значного, ніж людина – Бога, світу. «Бог для нас – Господь Всесвіту» [216, с. 10], – пише К.Г. Юнг. Світоглядна позиція Заходу – необхідність шанувати і возносити те, що знаходиться поза людиною, поза її суттю. Це характерно для «типово екстравертної» спрямованості, якою і характеризується Захід [220, с. 101–102]. «Ми робимо висновки стосовно внутрішнього світу на підставі повноти зовнішніх вражень. Ми виводимо зміст внутрішнього із зовнішнього згідно з принципом: «немає нічого в розумі, чого раніше не було в почуттях», – відзначає К.Г. Юнг [216, с. 8–9]. Для людини Заходу усе найкраще знаходиться десь зовні, тому сама вона «...незрівнянно мала, і усю справу вирішує милість Божа» [220, с. 99].

У буддизмі, навпаки «...божество перебуває всередині всіх речей і насамперед людини. Від зовнішнього тут рухаються до внутрішнього; у старих індійських храмах вівтарі опущені на два-три метри нижче рівня землі...» [216, с.10–11]. К.Г. Юнг відзначає, що на протигагу західному образу думки, «індійське мислення і образність не лише явлені у чуттєвому світі, але не виводяться з нього» [216, с. 9]. «На Сході людина і є Бог, який рятує Себе Сам», – пише К.Г. Юнг [220, с. 99]. Тут людина саму суть всесвіту знаходить в глибині свого Я. «Йдеться про типово інтровертну установку, на протигагу типово екстравертній точці зору Заходу», – відзначає К.Г. Юнг [220, с. 101].

На думку К.Г. Юнга, так само однією з головних відмінностей західної людини і східної людини є те, що для першої головне – це діяння, а для іншої – це «...занурення в стан, який ми назвали б позасвідомим, але яке сама вона вважає станом найвищої свідомості» [216, с. 11]. На Заході людина сприймає дійсність через дію, а для індійця «...дійсна душа. Світ для нього – видимість, його реальність близька до того, що ми називаємо сновидінням» [216, с. 10], – відзначає К.Г. Юнг. «Тому перша шукає звеличення над світом, – як пише філософ, – остання же охоче повертається до материнських надр природи» [216, с. 25].

Такий настрій на дію і відсутність прагнення до пізнання свого Я, робить, на думку К.Г. Юнга, для людини Заходу дуже складним процес розуміння своєї суті. Для європейця, на відміну від людини Сходу, зануритися у власне Я, всередину несвідомого – досить хворобливий процес: «ми відчуваємо бездонний страх перед жахливістю нашого особистісного позасвідомого» [216, с. 27].

Виходячи з такого трактування сенсу власного існування, свого місця у світі, людина Заходу «...своїм страхом, покайням, обітницями, покірністю, самознищенням, благими справами і славослів'ям намагається вмилювати цю велику силу, якою виявляється не вона сама» [220, с. 103–104]. «...Ми отримаємо закінчений портрет західної людини, – пише К.Г. Юнг, – старанної, боязливої, покірливої, заповзятливої, пожадливої і несамовитої в гонитві за благами світу цього: власністю, здоров'ям, знанням, технічною майстерністю, громадським становищем, політичною владою, життєвим простором і т. п.» [220, с. 104]. По суті, оскільки людина Заходу більше спрямована на зовнішнє, то і сенсу життя у неї набуває тільки те, що знаходиться зовні, – це досягнення матеріальних благ.

Говорячи про ідеали західного соціокультурного простору, К.Г. Юнг пише: «які мотиви „великих переселень народів“ нашого часу? Спроби відняти гроші або власність у інших і забезпечити недоторканість власного майна. Розум зайнятий головним чином винаходом „ізмів“ для приховання істинних мотивів або множенням здобичі» [220, с. 104]. Характеризуючи спосіб життя, сенс життя західної людини, К.Г. Юнг робить акцент на буденному і граничному вимірі людського буття, підкреслюючи, що бажання і можливості духовного зростання західної людини знаходяться далеко не на першому місці [218, с. 61–62]. Завдяки такому спрямуванню до зовнішніх благ, західна людина позбавляє себе духовної їжі, набуваючи «внутрішню убогість» [218, с. 61–63], що віднімає у неї можливість відчувати повноту життя.

К.Г. Юнг вважає, що такий обмежений світогляд породжує «ілюзію всевладдя» [214, с. 42] і застерігає від бездушного і бездуховного прояву волі, оскільки це вже коштувало життя мільйонам людей [214, с. 41–42]. «Західна людина не потребує більшого панування над природою, зовнішньою або внутрішньою. Панування над обома досягло у неї мало не диявольської досконалості. При цьому відсутнє ясне розуміння власної неповноцінності відносно природи навколо себе і своєї внутрішньої природи. Вона має зрозуміти, що не повинна робити усе, що їй заманеться. Якщо вона не усвідомить цього, то буде зламана власною природою. Вона не відає того, що проти неї самогубною повстає її власна душа» [214, с. 42].

Отже, ми можемо виділити позицію К.Г. Юнга щодо основної відмінності соціокультурних спільнот: «Християнський Захід розглядає людину як повністю залежну від милості Божої або принаймні від церкви як єдиного і санкціонованого Богом земного засобу порятунку. Схід же наполегливо обстоює те, що людина є винятковою причиною свого самовдосконалення, – бо Схід вірить у самопорятунок» [220, с. 102].

Аналізуючи схожість і відмінність соціального буття людини Заходу і Сходу, К.Г. Юнг шукає шляхи вирішення проблеми людини західного світу – відсутності відчуття повноти життя. Філософ стверджує, що саме через спрямованість західної людини на споживчий спосіб життя стає характерною відсутність повноти існування. К.Г. Юнг не схильний заперечувати комфорт і зручності цивілізації, але при цьому закликає чути голос «внутрішньої людини», без якої кожен з нас стає жадібним і хворим – і душевно, і фізично. «Ніхто не дивується своїй ненаситності, а усякий вважає її своїм невід'ємним правом, не думаючи про те, що однобічність душевної дієти веде в результаті до найтяжчих порушень норми, – пише К.Г. Юнг. – Ось чому хвора людина Заходу, і вона не заспокоїться, поки не заразить своєю жадібною невтомністю весь світ» [218, с. 62–63].

На думку К.Г. Юнга, не можна не враховувати той чинник, що у сучасному світі західна і східна соціокультурні спільноти неминуче

асимілюються. «Гарячковий порив до політичного, до соціального і духовного привласнення, пристрасті, що нібито не тамує, що роздирає душу західної людини, нестримно поширюється і на Сході, загрожуючи спричинити наслідки величезних масштабів. Не лише в Індії, але і в Китаї зникло вже багато що з того, чим колись жила і плодоносила душа», – пише К.Г. Юнг [218, с. 61]. Філософ вважає, що перехід до західної цивілізації і культури для людини Сходу був дуже важливий і вивів її на нові рубежі, але є і вагома причина побоюватися цього, тому що такі зміни відбуваються за рахунок «втрати душевної культури» [218, 61–62]. Розмежування науки і віри, єдність яких – умова єдності особистості, надало можливість західній людині «завоювати весь світ» [218, с. 40], проте за ці завоювання доводиться платити розколом особистості, яка у східної людини, за К.Г. Юнгом, є більше цілісною.

На перший погляд, К.Г. Юнг заявляє, що не можна синтезувати західний і східний способи мислення і життя, тому що кожен з них унікальний і самодостатній. «Не можна з'єднати вогонь і воду, – пише мислитель. – Духовний склад Сходу отупляє західну людину і навпаки. Не можна бути добрим християнином і рятувати себе самого, і так само не можна бути Буддою і шанувати Бога. Краще всього прийняти конфлікт таким, яким він є...» [220, с. 104-105]. Але детальний аналіз показав, що К.Г. Юнг вважає, що і східне світосприйняття, і західне є однобокими: «одне недооцінює світ свідомості, інше – світ Єдиного Розуму» [220, с. 122]. Отже, самодостатність західного і східного соціокультурного просторів при їх взаємодії обертається однобічністю кожної з них. Без усвідомлення подібної однобічності та прагнення до цілісності, «...людський дух не зміг би розкритися в усьому різноманітті», – пише К. Г. Юнг [220, с. 122].

Крім того, в східній культурі, як пише К.Г. Юнг, значне місце займає порив до духовного, який є забутим у сучасному західному світі. І нам необхідно це узяти за приклад, оскільки це єдиний спосіб потурбуватися про «долю своєї внутрішньої людини» [218, с. 63]. «...Мудрість і містика Сходу

повинні нагадати нам про те схоже, що є в нашій культурі і про що ми вже забули, і прикувати нашу увагу до того, від чого ми відмахнулися як від несуттєвого, – а саме до долі нашої внутрішньої людини» [218, с. 63]. І найголовніше, чому людина західного світу може навчитися у людини Сходу, за словами К.Г. Юнга, – це зрозуміти «...що у душі досить багатств, щоб не позичати зовні, і тоді відчуємо в собі здатність розвиватися зсередини – з милістю Божою або без неї» [218, с. 105-106].

Отже, філософ застерігає європейця наслідувати і використовувати східні практики, бо занадто різний духовний шлях людини Заходу і людини Сходу. Вивчати, цікавитися – так, але не намагатися сліпо застосовувати у своєму житті. Західній людині природно користуватися тими практиками, які виникли на основі християнства [214, с. 46], оскільки це гармонійно з потребами саме її душі. «З часом Захід винайде власну йогу, – пише К.Г. Юнг, – і вона спиратиметься на фундамент, закладений християнством» [214, с. 46]. Тому західній людині потрібно не копіювати досягнення людини Сходу, а на їх основі звертатися «...до своєї власної натури. Вона повинна наново відкрити в собі природну людину» [214, с. 41]. «...Тому мудрість і містика Сходу повинні означати для нас так багато» [218, с. 63], – відзначає К.Г. Юнг.

Мислитель вбачає призначення своїх праць у тому, щоб «...перекинути міст внутрішнього, душевного розуміння між Сходом і Заходом» [215, с. 221], оскільки і Захід, і Схід – кожен з них – це лише частина людства, обмежена географічно або історично обумовлена. Жодна свідомість не повинна розвиватися за рахунок іншої свідомості. Не пригнічувати, а розвивати в собі і те, і інше, доповнюючи один одного. Сходу потрібний технічний прогрес, що прийшов із заходу, Заходу потрібний досвід розвитку власного духу, такий природний для Сходу [215, с. 222]. «Можливо, це нам більше необхідно, ніж ми тепер думаємо», – пише К.Г. Юнг [215, с. 222].

Таким чином, ми можемо констатувати певну схожість позиції К.Г. Юнга з позицією Ф. Ніцше, який вважає, що саме для християнської соціальної структури характерне самоприниження людини, оскільки

«християнство... свій ідеал... склало на протилежність інстинктам збереження життя, життя в силі; християнство згубило розум навіть найсильніших духом натур, навчивши відчувати оману, спокусу, гріховність у самих вищих цінностях духовного» [113, с. 20]. На думку К.Г. Юнга, людина соціального буття християнської культури «в глибині душі... відчуває, що... така мала, що майже нікчемна; ...перед Богом людина завжди грішна» [220, с. 103]. В той же час у К.Г. Юнга немає такого зневажливого ставлення до християнської та сучасної західної культури, як у Ф. Ніцше. Наприклад, К.Г. Юнг відзначає, що «...Захід, незважаючи на свою екстравертність, здатний відгукуватися на потреби психіки з її вимогами» [220, с. 111]. «Адже ми вже на шляху до того, щоб будувати психологію, тобто науку, що дає нам ключ до речей, доступ до яких Схід знайшов лише за допомогою особливих станів душі!» – пише К.Г. Юнг [215, с. 203].

Можна зробити висновок, спираючись на методологію метаантропології, що К.Г. Юнг, зменшуючи духовність сучасного соціального буття людини християнської культури, недостатньо об'єктивний, оскільки бере до уваги не усі її аспекти, а лише ті її грані, які характерні для буденного і граничного вимірів людського буття. А коли К.Г. Юнг говорить про буддизм, він звертає нашу увагу на духовність цієї релігії, тобто говорить про метаграничний вимір людського буття. К.Г. Юнг показує це, використовуючи концепти «зовнішньої і внутрішньої людини». Ось що він пише: «На Сході внутрішня людина завжди мала над людиною таку владу, що світ був вже не в змозі відірвати її від внутрішніх коренів; на Заході ж зовнішня людина остаточно зайняла увесь передній план і виявилася відчужена від своєї сокровенної суті і глибинного буття. Єдиний Розум, єдність, невизначеність і вічність залишилися прерогативою Єдиного Бога. Людина перетворилася на дрібну, нікчемну істоту і остаточно загрузла в нечесті» [220, с. 121].

Західна і східна соціокультурні спільноти доповнюють один одного. Проте це дивне доповнення, яке К.Г. Юнг трактує не як синтез, а як асиміляцію: «Відмінності між ними такі великі, – пише він, – що для

можливості такого наслідування, не кажучи вже про його бажаність, ніяких розумних причин не видно» [220, с. 104-105].

Та все ж К.Г. Юнг робить об'єктивний висновок: «З моїх міркувань виходить, що обидві ці позиції, як би вони не суперечили одна одній, по своєму психологічно виправдані. Обидві вони однобічні, оскільки не в змозі побачити, зрозуміти і врахувати ті чинники, які не узгоджуються з їхньою типовою установкою. В результаті через свій максималізм вони втрачають половину універсуму; тим самим життя відсікається від цілісної дійсності і легко стає штучним і нелюдям» [220, с. 121-122].

Так, К.Г. Юнг стверджує, що західні і східні соціокультурні спільноти – два різні світи, які потрібні один одному. І якщо для сучасної західної людини характерна недостатня сила духовного спрямування, якому необхідно повчитися у людей Сходу, то людині Сходу потрібний досвід інтелектуального і технічного прогресу, який характерний для Заходу. Під духовним спрямуванням К.Г. Юнг розуміє такий прояв волі, коли не зменшується значення і роль «внутрішньої людини» через пріоритет матеріальних потреб, що призводить до відсутності почуття щастя.

Роблячи загальний висновок, можна припустити, що К.Г. Юнг аналізує реальну проблему сучасної взаємодії західної і східної соціокультурних спільнот на рівні буденного і, у кращому разі, граничного буття людини – на рівні цінностей безпеки і влади. Але на рівні цінностей любові, свободи і толерантності синтез Заходу і Сходу цілком реальний. І К.Г. Юнг розуміє це: «екстравертна тенденція Заходу і інтровертна тенденція Сходу переслідують спільно одну і ту ж мету: обоє роблять відчайдушні зусилля завоювати і підпорядкувати собі нехитре єство життя. Післяполуднева пора людства, яка настане у далекому майбутньому, може принести з собою зовсім інший ідеал. З часом людям, можливо, навіть у голову не прийде подумувати про завоювання» [220, с. 122-123].

В історії філософії ми знаходимо безліч авторів, які у своїй творчості намагалися розглянути проблему взаємодії соціокультурних спільнот Заходу і

Сходу. Здебільшого ми знаходимо акцент на відмінностях соціального буття людей і культур. Чи можемо ми знайти не лише відмінності, але й схожість соціокультурних спільнот Заходу і Сходу? Ймовірно, варто, усвідомлюючи їх відмінності, спробувати розглянути людство як єдине ціле, а тому їх відмінності досліджувати для того, щоб збагатити наші уявлення про людину і знайти спосіб для сприятливішого розвитку всіх граней соціального буття людини.

Усвідомлюючи можливості та перешкоди на шляху такого синтезу, ми зробили аналіз поглядів всесвітньо відомого німецького психоаналітика і філософа Е. Фромма, який вважає, що і східні, і західні релігії та соціокультурні спільноти на їхній основі можуть як розвивати особистість, так і пригнічувати її [155]. У праці «Психоаналіз і релігія» він звертається до актуальної для кожного часу і людини будь-якої ментальності проблеми авторитарних і гуманістичних цінностей в контексті філософських і релігійних культур Заходу і Сходу.

Підходячи до питання своєрідності східної і західної культури, Е. Фромм вважає, що необхідно дати оцінку духовним спрямуванням людства в цілому. Саме зараз, як пише мислитель, коли людство досягло досить високого матеріального рівня, коли, здавалося б, залишилося усім людям об'єднатися, щоб допомогти один одному, щоб дарувати співпереживання, увагу і турботу, керуючись братською любов'ю, особливо гостро виявляються протиріччя людського існування. Незважаючи на високий рівень комфорту, науковий прогрес, велику кількість можливостей, що відкриваються, людина не відчуває задоволення і щастя від життя, тому немає єдності, розуміння не лише між країнами і народами, але і між близькими людьми. Проте більшою мірою спостерігаються цинізм, святенництво і ворожість на усіх рівнях стосунків. Тоді як усі розуміють і знають, що це не те, до чого ми повинні прагнути, здебільшого ці згубні якості все ж переважають над усіма іншими [178, с. 144–145].

Э. Фромм пише: «Намагаючись змалювати людське ставлення, що стоїть за мисленням Лао-цзи, Будди, пророків, Сократа, Ісуса, Спінози і філософів Просвітництва, ми бачимо, що, незважаючи на усі відмінності, у них є багато спільного. Не прагнучи дати повне і точне визначення, охарактеризуємо це загальне ядро ідей і норм таким чином: людина повинна прагнути досягнення істини, і вона людина тією мірою, наскільки її вдається виконати це завдання. Вона має бути незалежною і вільною, людина – це мета в собі, а не засіб для досягнення цілей іншої людини. Вона повинна з любов'ю ставитися до оточення. Якщо в неї немає любові, то вона – лише порожня оболонка, навіть якщо зосередила в собі всю владу, все багатство і весь розум. Людина повинна розуміти відмінність між добром і злом, вона повинна навчитися слухати голос совісті та наслідувати його» [178, с. 193].

Грунтуючись на гуманістичному розумінні сенсу існування людини, Е. Фромм підкреслює, що усі засновники релігій, і східних, і західних, вважали основною метою життя – турботу про душу людини, щоб вона могла набути себе і свою реальну силу [178, с. 198]. «Людина не вільна вибирати між тим, – пише Е. Фромм, – щоб мати, і тим, щоб не мати „ідеалів“; але вона вільна вибирати між різними ідеалами, між служінням владі, руйнуванню або служінням розуму і любові. Усі люди – „ідеалісти“, вони прагнуть до чогось, що виходить за межі фізичного задоволення. Розрізняються люди саме тим, в які ідеали вони вірять» [178, с. 160].

Е. Фромм, констатує загальну основу соціокультурних спільнот Заходу і Сходу, відзначає і відмінності. Він, аналізуючи витoki різних світових релігій, приходить до висновку, що їхня історія розвитку надає нам можливість судити про рівень розвитку науки і техніки у тих народів, які проповідують ці релігії, оскільки у богів людина просила те, чого не могла досягти сама. Отже, якщо вона щось не просила – значить, ці потреби вона могла вже задовольнити самостійно. На думку автора, західна і східна релігії пішли різними шляхами в усвідомленні та вирішенні питання взаємодії релігії і науки [178, с. 210–211].

Західна релігія протиставила себе науковому прогресу, через що і виникали люті спори і переслідування, коли справа стосувалася питань, на які можна було відповісти тільки в системі з наукою [178, с. 211]. «Сп'янівши від матеріального процвітання і успіхів в підкоренні природи, людина перестала вважати самого себе першою турботою – і в житті, і в теоретичному дослідженні. Розум, як засіб виявлення істини і проникнення крізь поверхню явищ до їх суті, поступився місцем інтелекту – простому інструменту для маніпулювання речами і людьми. Людина переконалася в здатності розуму встановити правильність норм і ідеалів людської поведінки» [178, с. 146–147], – відзначає Е. Фромм.

У східних релігіях, як пише філософ, розрізняли «...ті частини релігії, які, мали справу з людиною, і ті її аспекти, які намагалися пояснити природу» [178, с. 211]. У буддизмі, за Е. Фроммом, подібні питання обговорювалися з гумором та іронією: «Будда, коли його запитували про це, відповідав знову і знову: «Не знаю і не хочу знати, тому що, якою б не була відповідь, вона не стосується єдино важливої проблеми: як полегшити людські страждання» [178, с. 212]. На відміну від буддизму, в західних релігіях питання про природу викликали «люті спори» і навіть переслідування [178, с. 211].

Е. Фромм вказує на негативний аспект, який загрожує кожній релігії, – будь-яка з них у момент набуття масового характеру починає управлятися релігійними бюрократичними машинами, спотворюючими й обмежуючими свободу людини, оскільки змушує людину поклонятися не Богові, а групі осіб, які, нібито, представляють цього Бога [178, с. 199].

Отже, Е. Фромм відзначає, що незалежно від того, релігійні ми або ні, а якщо релігійні, то неважливо, до якої релігії ми належимо, важливо розуміти, якою мірою «...ми піклуємося про суть, а не про зовнішнє, про переживання, а не про слово, про людину, а не про церкву» [178, с. 221].

Е. Фромм вважає, що в кожній з релігій і Заходу, і Сходу можна знайти загальні риси. І буде правильнішим, за словами філософа, аналізувати релігії не за територіальними, релігійними і ментальними ознаками, а за тим, як вони

впливають на людину, тобто на духовний і душевний розвиток особистості. Аналізуючи відмінності, він не протиставляє релігії і соціокультурні спільноти Заходу і Сходу, а навпаки, прагне знайти загальне в кожному з них, яке може як благотворно, так і негативно впливати на особистість людини.

По суті, Е. Фромм наголошує на духовній якості життя людей, завдяки якій людина як Заходу, так і Сходу може переживати такі почуття, як щастя, братерство і повнота життя. В основу усіх вчинків і взагалі сенсу життя філософ ставить можливість духовного і душевного вдосконалення особистості, до якого нехай позасвідомо, але прагнуть усі [178, с. 144].

Тема своєрідності християнської та ісламської соціокультурних спільнот все частіше піднімається в дослідженнях авторів православної філософської думки. Ці дослідження присвячені схожості, відмінності, а також їхній своєрідності. Як свідчить аналіз подібних праць, частіше ми знаходимо протиставлення Заходу і Сходу [158].

З позиції православного філософа і богослова О. Мень, який до усіх світових релігій ставився «широко, терпимо, з якнайглибшою повагою й інтересом» [117, с. 278], «усі релігії – це спроби людини пізнати істину Бога» [117, с. 278]. О. Мень вважає, що кожна з релігій має право на існування і кожна з них гідна уваги і толерантності. «І індійська мудрість, і старокитайська мудрість, і давньоіранська мудрість – це не чисті помилки, – пише О. Мень. – Усі пошуки людиною Бога завжди були великі та благородні» [117, с. 295–296]. І на всіх напрямках релігії є незмінно загальне прагнення «...осягнути найголовніше для нас – вищий сенс буття» [117, с. 297]. «По деяких богословських проблемах представники ісламу, іудаїзму, християнства, – пише О. Мень, – не кажучи вже про християнські конфесії, виявляється, стоять на загальному ґрунті» [117, с. 299–300].

Загальне в християнстві та буддизмі О. Мень вбачає в тому, що в їх основу покладено визнання Вищого начала. Але ось те, що стосується розуміння «світу і життя», тут О. Мень знаходить фундаментальні відмінності, оскільки «...буддизм ставить своєю метою припинення буття як

ідеал. Для християнства природа, матерія, людина – увесь всесвіт суть створення Боже, і метою є не його знищення, а зведення його на вищий ступінь буття», – відзначає О. Мень [117, с. 302].

Щодо християнської та ісламської релігії, то і тут О. Мень відзначає загальну основу: ці дві релігії мають загальні корені, вони не лише абсолютно монотеїстичні, але й універсальні, тобто покликані «з'єднати людей різних культур і племен» [117, с. 280], – тому обидві релігії світові. Загальне у них і те, що в них втілено вчення про особистісний характер божественного начала, який наповнений добром [117, с. 281]. О. Мень не протиставляє християнську і ісламську культури, але при цьому відзначає, що різниця між ними є. В обох культурах «...хоча Бог єдиний, підходи до Нього різні» [117, с. 279]. Витоки і християнської, й ісламської соціокультурних спільнот О. Мень знаходить у Старому Завіті, в якому людина сприймає Вище, як щось грізне і страшне, якому потрібно поклонятися і перед яким необхідно тремтіти. Важливо відзначити, що, за словами філософа, в процесі розвитку старозавітної релігії, Бог зберігає такі риси саме в ісламі [117, с. 279].

О. Мень зазначає, що кожна з релігій, а значить і соціокультурна спільнота незамінна і становить інтерес, як частина єдиного цілого: «Кожен шлях до Бога має своє зерно істини» [117, с. 300]. До того ж, філософ відзначає, що насамперед варто брати до уваги той факт, що спільність людської природи приводить до спільності релігійного досвіду. Ось що він пише: «Проте у нас є право говорити про єдність релігій. Воно пов'язане і з єдністю людської природи, і з спорідненістю переживань, які викликають почуття Вищого і думку про Нього» [104, с. 97].

По суті, таке сприйняття світу характерне для людини з істинно філософським світоглядом, яка бажає зрозуміти не лише сенс свого існування, але не заперечує і не принижує Іншого. Крім того, розуміючи, що існують відмінності християнської та ісламської соціокультурних спільнот, О. Мень знаходить схожість в їх фундаментальних основах, і з цих позицій вказує на єдність людства – у християнства й ісламу одне коріння. І одним з

найзначніших показників духовної людини, що має філософський світогляд, за О. Менем, є те, що вона не задовольняється просто констатацією відмінностей християнської та ісламської культур, а шукає шляхи їх усунення.

Філософ надає величезне значення пошуку можливості духовного і ціннісного примирення людства як умові припинення міжнаціональних конфліктів. На думку О. Менья, вся ворожнеча відбувається не через релігійні та культурні відмінності, а «...через відсутність культури міжнаціональних стосунків і громадських стосунків. Нерідко люди агресивні, діючі в нашій країні руйнівню, виступають хто під зеленим прапором ісламу, а хто під знаком хреста. А інша неінформована людина (а у нас їх досить багато) може подумати: а чи не тут криється головна причина цих конфліктів, цієї ворожнечі, цього взаємного неприйняття? Я глибоко переконаний, що це не так» [117, с. 279]. «Привід для національних конфліктів, ненависті одного народу до іншого завжди знайдеться. Низький рівень духовності та душевності призводить до того, що люди шукають якогось втіленого ворога. І завжди знаходяться якісь „ворожі“ групи, національні або станові: попи, шкідники, буржуї...», – відзначає О. Мень [117, с. 293].

Філософ пропонує нам своє бачення, як можна позбавитися від міжнаціональних конфліктів: необхідно об'єднуватися для вирішення загальнолюдських проблем, таких, наприклад, як питання богослов'я, філософські проблеми, милосердя [117, с. 301]. Важливо обмінюватися цінностями, пізнавати один одного, щоб не виникало ворожнечі на тлі ксенофобії [117, с. 299]. «А треба уміти жити разом, сповідуючи кожний свій світогляд, – пише О. Мень. – І знаходячи загальні точки, риси схожості один у одного» [117, с. 282].

У цих глобальних проблемах, які піднімає О. Мень у своєму вченні про примирення усього людства на основі пошуку схожості сенсу соціального буття людини будь-якої з релігій, простежуються загальні риси з концептом метаантропології «метаягрічний вимір людського буття». Коли йдеться саме про це буття, філософію, вищу основу релігій і взагалі соціальне буття

людини, – виявляється загальна основа у всіх світоглядів. «А із загальноморальної точки зору, – пише О. Мень, – ми повинні ставитися терпимо, з доброзичливим серцем до чужої віри». Як говорив Мухаммед: «Нехай усі релігії змагаються в добрих справах» [117, с. 298]. Основа – одна для нас всіх. І судити про будь-яку релігію необхідно саме за її метаграницними, загальнолюдськими переконаннями. Потрібно прагнути сприймати світ цілісним, а усі наші відмінності розуміти як особливості. Потрібно судити про кожен рух по його найвищих зльотах» [117, с. 281].

До того ж, на думку філософа, для того щоб не залишатися на рівні нерозуміння, страху і ворожнечі, необхідно розвивати духовні та душевні якості людини, до якої б релігії, культури, а значить і соціокультурного простору вона б не належала. Ця ідея О. Мень дуже близька до основної гіпотези нашого дослідження – чим більше людина розвинена особистісно, тим менше вона залежна від національних ментальностей в їхніх буденних і навіть граничних проявах, які провокують ксенофобію і ворожнечу при зустрічі з Іншим.

У контексті аналізу відмінностей соціального буття людини християнської та ісламської культур, доцільно проаналізувати теорію Ю. Максимова. У книзі «Релігія хреста і релігія півмісяця. Християнство і іслам» автор розглядає тексти Біблії і Корану, зіставляє їх з точки зору православного богослов'я [95]. Показово, що Ю. Максимов як приклади наводить висловлювання авторитетних осіб з того чи іншого боку, а також вислови людей, що перейшли з однієї релігії в іншу.

На відміну від О. Мень, Ю. Максимов дає нам розуміння суті християнської та ісламської культур, роблячи акцент на різниці в усвідомленні сенсу і способу існування в цих соціокультурах. За Ю. Максимовим, уже у вченні про рай є значні розбіжності. Досліджуючи тексти Біблії і Корану, він зіставляє і знаходить фундаментальні відмінності в уявленнях про рай в християнстві і ісламі. Так, для мусульманина рай – це місце для насолоди, і передусім, насолоди тілесної. Потрапити в рай мусульманин може тільки

після воскресіння і Божественного Суду. «Власне, мусульманський рай нагадує пансіон, – пише Ю. Максимов, – де відпочивають солдати, що виступили: усе, чим наповнено їхнє райське існування, – це насолода усілякими задоволеннями, тілесними і естетичними» [95, с. 15]. У християнстві немає нічого подібного, вважає Ю. Максимов. Тут рай – це досягнення саме духовної мети і потрапити туди можна вже за життя, досягнувши певних особистісних якостей. «Оскільки рай для християнина є з'єднання з Богом, то це з'єднання може і повинне статися вже в цьому житті...», – відзначає Ю. Максимов [95, с. 26].

Велике значення Ю. Максимов надає відмінності в розумінні гріха в ісламі і християнстві. «Помилка мусульманського богослов'я в тому, – стверджує Ю. Максимов, – що воно приймає частину за ціле» [95, с. 33]. Для мусульманина гріх – це усього лише невідання Божественного закону [95, с. 32]. Для християнина поняття гріха набагато ширше і глибше. І головний гріх тут – це падіння самої людської природи [95, с. 33].

І в Корані, і в Біблії Ю. Максимов шукає вказівки на наявність первородного гріха і відзначає значні відмінності його розуміння в сакральних текстах. На його думку, на відміну від Біблії, в Корані первородному гріху не надається «загальнолюдського значення» [95, с. 33]. Адам покався і гріх зник. Діти Адама вже були народжені не в гріху. І кожна людина стоїть перед вибором, як і Адам свого часу – грішити або ні. Тому кожен з нас відповідає тільки за свої гріхи [95, с. 33]. «Перший гріх в ісламі не мислиться як первородний, тобто шлях, що відкрив, усім подальшим гріхам» [95, с. 20], – відзначає Ю. Максимов. При цьому автор звертає нашу увагу на те, що, незважаючи на це, нинішній стан людини відрізняється від стану людини первозданної – їй не було віддано її досконалість, та і в Едемський сад вона не була повернена. У цьому можна побачити все-таки деяку відповідальність за чужий гріх, і автор наголошує на тому, що в цьому не дотримуються вимоги коранічної справедливості [95, с. 35].

Ю. Максимов підкреслює, що християнин народжується вже в гріху, скоєному первісними людьми, – порушено єство людської суті. «А оскільки спотворена, затьмарена природа не може породити природу чисту і первозданну, – пише Ю. Максимов, – кожна людина від народження отримує природу, вражену гріхом. Це і називається в християнському богослов'ї первородним гріхом» [95, с. 37]. Людина схильна до різних неугодних Богові пристрастей – «так настала духовна смерть» [95, с. 38–40]. Саме після гріхопадіння людина стала смертна, на думку Ю. Максимова, це принципово відрізняє християнство від ісламу, де смерть фізична була завжди «природним людським атрибутом» [95, с. 41].

Ю. Максимов звертає нашу увагу на те, що у християнському суспільстві будь-яка кількість благих справ не може звільнити людину від скоєного нею гріха. Тільки Бог може це зробити за допомогою встановлених ним таїнств [95, с. 44]. А мусульманин, навпаки, сам себе може очистити від гріха, творячи благі справи, до того ж, якщо людина цієї культури строго дотримується релігійних ритуалів, то вона взагалі може бути звільнена від покаєння [95, с. 46].

Говорячи про дива, Ю. Максимов стверджує, що мусульманин щиро вірить, що дива потрібні для прославляння пророка і тільки. А у християнському світі диво обов'язково несе допомогу і порятунок людині. «Цей конфлікт розуміння має глибокі корені. Дійсно, в ісламі диво – це передусім знамення, тоді як у християнстві – надприродна допомога окремій особистості або групі людей» [95, с. 48], – відзначає Ю. Максимов. При цьому автор так пояснює свою позицію: в Корані є приклади дива, що зціляє і допомагає людям, але це просто запозичення з християнства [95, с. 51]. Суперечачи власним висновкам, він пише: «Звичайно ж, було б неправильно говорити, ніби серед численного і великого мусульманського агіографічного матеріалу абсолютно відсутні дива-допомога» [95, с. 63].

Ю. Максимов стверджує, що ці відмінності, які він аналізує у своїх дослідженнях, виникають у зв'язку з різним розумінням призначення людини

в ісламській і християнській культурах. У священному писанні мусульман він знаходить цитати, які підтверджують, що Бог створив людину, щоб вона йому поклонялася [95, с. 75]. Інший погляд висловлено в Біблії. Дослідник наводить цитати, в яких стверджується, що Бог створив людину, щоб та любила його: «...у християнстві людина покликана до синівської, а не рабської любові до Бога» [95, с. 75].

Ось ще які відмінності соціального буття людини християнської та ісламської культур виділяє Ю. Максимов у своєму дослідженні: християнство вчить приборкуванню власних пристрастей, які можуть заважати взаємодії людей у суспільстві, а «...іслам же, навпаки, хоча він і визнає, що Богові приємніше милосердя, але дозволяє помсту; хоча він і говорить, що Богові приємніше єдність сім'ї, але визнає розлучення за будь-якою примхою чоловіка; хоча і заохочує милостиню, але ублажає пристрасть до нагромадження, шануючи багатих» [95, с. 87]; у християнстві благословенний брак тільки з однією жінкою, в ісламі – чоловік може мати чотири дружини одночасно і численну кількість наложниць; іслам заповідає молитися п'ять раз на добу, християнство – молитися безупинно; мусульмани постять лише три тижні, причому, тільки вдень, а християни постять дві третини днів у році, і цілодобово; мусульманин йде на війну з почуття ненависті до ворога, християнин – з любові до ближнього, якого необхідно захистити [95, с. 87–88]. На підставі цих фактів Ю. Максимов порівнює дві релігії – вчення Христа і вчення Мухаммеда з метою, щоб визначити «...яка з релігій призначена для сильної людини, і яка має владу зробити її сильною» [95, с. 87].

Ю. Максимов робить висновок, що християнство – для вільних, де під свободою мається на увазі свобода від гріха і власних пристрастей, а іслам – для рабів [95, с. 89]. «...Цим пояснюється поширення ісламу в сучасному світі, – пише Ю. Максимов. – Саме тому іслам стає популярним на Заході, де нині настає епоха слабкої людини» [95, с. 89].

Точка зору Ю. Максимова доволі дискусійна. Простежується явна однобічність у підбірці цитат. Та і сам автор досить часто суперечить собі у їх

інтерпретації. Наприклад, Ю. Максимов ставить у докір мусульманам, що не всі з них живуть за законами Корану. Але, за його ж визначенням, далеко не всі християни наслідують божественні заповіді [95, с. 102–103].

До того ж, явні відмінності цих релігій і культур Ю. Максимов досліджує саме на прикладі релігійних ідей і практик, які відображають переважно буденні виміри їх соціального буття. Що ж ми бачимо, коли йдеться про глибинні поняття в ісламі і християнстві, такі, наприклад, як диво або призначення людини? Ю. Максимов демонструє виражену ідеологічну упередженість, прагнучи показати менш духовний характер ісламу.

Отже, в сучасній православній філософії існують дві різні точки зору в розумінні спільностей та відмінностей соціального буття людини християнської та ісламської культур. З точки зору Ю. Максимова, іслам – релігія слабких, а християнство – релігія сильних. Але висновки він робить на рівні зіставлення буденного, і у кращому випадку – граничного виміру буття людини, залишаючи осторонь його вищі, метаграничні прояви. На відміну від Ю. Максимова, О. Мень, порівнюючи іслам і християнство, знаходить, що релігійні системи цих соціокультурних спільнот є частинами одного цілого – різними, але такими, що доповнюють одна одну. І дуже важлива взаємодія цих світів на основі взаємоповаги і взаєморозуміння. О. Мень, вивчаючи соціальне буття людини християнської та ісламської культур, розділяє людство не за релігійними, національними і етнокультурними ознаками, а відносно завдань, які постають перед людиною як особистістю, яка шукає сенс життя і своє місце у світі. Тут йдеться про метаграничний вимір людського буття, де домінантою є прагнення до любові, свободи і толерантності. Отже, вищі цінності християнської та ісламської соціокультурних спільнот є або близькими, або не вступають в антагонізм.

Це підтверджується дослідженнями відомого західного дослідника особливостей Заходу і Сходу С. Хантінгтона [190], який заявляє, що західна християнська цивілізація є домінуючою на планеті, але необхідно поважати своєрідність східних культур. А такі автори як Й. Байдаров [21], М. Конрад

[81], В. Чалоян [196] вважають, що західна та східна цивілізації є однаково важливими для людства. Вони наполягають на необхідності діалогу культур і ментальностей Заходу і Сходу, в тому числі християнської та ісламської спільнот, уникаючи як протистояння, так і насильницької асиміляції.

Надзвичайно важливо усвідомити, що в нашому дослідженні ми аналізуємо *архетипові параметри* соціального буття людини християнської та ісламської культур, і це зумовлює звернення до детального компаративістського аналізу сакральних текстів цих культур, в яких і виявляються указані параметри. Завдяки цьому наша робота є соціально-філософською, а не політологічною чи релігієзнавчою.

Разом із тим, це дослідження є міждисциплінарним, воно здійснено передусім на стику соціальної філософії та філософської антропології, але його предметне поле є саме соціально-філософськими.

Висновки до першого розділу

1. У нашому дослідженні, ми передусім звертаємося до персоналістичного підходу М. Бердяєва, Е. Муньє, Е. Фромма, а також пізнього М. Шелера. Саме цей підхід сучасний український філософ Н. Хамітов розвинув у теорії духовного й душевного розвитку особистості – метаантропології. Згідно з метаантропологією, яку можна визначити як теорію про межі буття людини, його екзистенціальні виміри, умови комунікації в цих вимірах та архетипові основи культури, людське буття можна поділити на три фундаментальні виміри: буденний, граничний та метаграничний. Така тріадична типологія людського буття як концептуальна основа метаантропологічної методології дає змогу проаналізувати та порівняти суперечливий характер християнської та ісламської культур, які є неоднозначними та амбівалентними і в особистісному, і в суспільно-комунікативному вимірах людського буття.

Дослідження особливостей соціального буття людини християнської та ісламської культур як культур Заходу і Сходу на основі методології

метаантропології наразі є вкрай важливим, адже завдяки такому підходу з'являється можливість усвідомлення критеріїв плідності синтезу цих культур або, точніше, соціокультурних спільнот. Завдяки цьому можна зрозуміти, чому геополітичні конфлікти розпалюються саме на релігійному та ментальному ґрунті, що призводить до збройних протистоянь, а відтак – збагнути, як запобігати цьому.

За сучасних умов це питання набуло особливої актуальності, адже такі явища, як міжнаціональний конфлікт або тероризм, досі залишаються загрозою для всього людства. Тому проблема відмінностей у соціальному бутті людей християнської та ісламської соціокультурних спільнот є досить значною й очевидною, хоч останніми роками вони поступово згладжуються під тиском сучасної індустріальної і постіндустріальної цивілізації, роблячи світ більш цілісним та взаємопов'язаним.

Для дослідження соціального буття людини християнської та ісламської культур використано метод соціальної метаантропології, який розробила С. Крилова і за допомогою якого розглянуто і зіставлено особливості соціальної поведінки і відносин людей в цих культурах на рівні буденного, граничного та метаграничного вимірів.

2. Для усвідомлення своєрідності християнської та ісламської культур як культур Заходу і Сходу необхідно осмислити значення культури в соціальному бутті людини. Г.В.Ф. Гегель вважає, що культура – це процес звільнення людини від влади примітивних нахилів і емоцій, які позбавляють її волі. Зроблено висновок, що Г.В.Ф. Гегель під культурною людиною розуміє, передусім, людину цілісну. В контексті метаантропології можна провести паралель гегелівському розумінню культурної людини з граничним і метаграничним вимірами людського буття. Тут йдеться про особистість, яка може досягти і успіху, і певного духовного розвитку. Така людина будує своє життя, не завдаючи болю і не обмежуючи свободу близьких і оточуючих. Вона здатна творити своє життя і може допомогти іншим. Позицію О. Шпенглера щодо розуміння суті культури можна осмислити так: культура –

це молодість народу, цивілізація є його старість. Автор акцентує увагу на тому, що культура – це не однотипне світове явище, яке схоже в усіх країнах; кожна культура – це окремий історичний процес. Це – важлива методологічна передумова нашої роботи.

Н. Хамітов вважає, що культура є результат дії волі до пізнання і волі до творчості, що виводить людину за межі буденності, а в своїх вищих формах – і граничного напруження людського буття, наближаючи до такого стану, коли її спрямовує воля до любові, свободи і співтворчості, що надає можливість плідно побудувати своє життя у соціумі, а також зрозуміти Іншого і допомогти йому. Таке розуміння відкриває для нас усвідомлення можливостей плідного діалогу між культурами у вимірах соціального буття.

Дається інтегральне визначення, що під *культурою в нашому дослідженні слід розуміти світ того або іншого народу, процес розвитку пізнання та творчості людини і соціальних груп, а також результати цього розвитку*. При цьому виявлено, що архетипові основи соціального буття людини у культурі передусім сконцентровані в релігії, тому при дослідженні християнської та ісламської культур слід розглядати їхні сакральні тексти – в нашому випадку Біблію і Коран. Отже, в цьому контексті достатньо продуктивними можна вважати дослідження соціального буття людини тих чи інших культур передусім через сакральні книги цих культур – адже тут ми рухаємося від буденних традицій та ритуалів до їх духовних першооснов. В сакральних книгах тих або інших культур акцентовані їх головні архетипові цінності, що охоплюють і буденний, і граничний, і метаграничний виміри людського буття.

3. Доведено, що, якщо співвіднести ментальність з культурою, то можна припустити, що культура – це вища міра розвитку ментальності. З іншого боку, ментальність – це ґрунт, на якому зростає культура. При цьому вплив національної ментальності як чинника, який програмує мислення і поведінку, слабшає в прямій залежності від підвищення рівня світоглядної культури людини. У вимірі буденного і граничного буття, відповідно буденного і

особистісного світогляду, ментальності різних груп людей значно відрізняються одна від одної – і на рівні країни, і на рівні різних країн. Ментальність людей з філософським світоглядом є доволі універсальною, що надає можливість для об'єднання і спільного вирішення проблем загальнонаціонального й загальнолюдського значення.

4. В координатах дослідження під Заходом розуміється світ античної і християнської культур, а під Сходом – соціокультурний простір, в якому мусульманська культура грає значну роль разом з низкою інших, в тому числі з південно-східною та далекосхідною (буддійською і конфуціанською).

5. Для порівняння соціального буття людини християнської та ісламської культур евристично плідним може бути звернення до ключових архетипів теорії колективного позасвідомого: це, передусім, архетипи Самості, Анімуса і Аніми, що були запропоновані К.Г. Юнгом. Значущим було також використання концепту «архетип андрогінної цілісності буття», який виділений у контексті метаантропології. Такий підхід сприяє розумінню спільних основ християнської та ісламської соціокультурних спільнот і плідному діалогу між ними.

6. Досліджено точки зору філософів XIX-XXI ст. щодо християнської та ісламської культур як спільнот Заходу і Сходу. Ф. Ніцше вважає, що християнство – «релігія слабких». Показово, що критикуючи християнство, філософ бере до уваги переважно буденні прояви цієї релігії і культури, не враховуючи більш глибинні духовні її аспекти.

К.Г. Юнг стверджує, що Захід і Схід – два різні світи, які необхідні один одному. І якщо для сучасної західної людини характерною є недостатня сила духовного прагнення, якої необхідно повчитися в людей Сходу, то людині Сходу потрібний досвід інтелектуального й технічного прогресу, характерний для Заходу. Тому Захід і Схід доповнюють один одного. Однак, К.Г. Юнг аналізує реальну проблему сучасної взаємодії Заходу й Сходу на рівні буденного й, у кращому випадку, граничного буття людини, – на рівні цінностей безпеки і влади. Але на рівні цінностей любові, свободи й

толерантності, тобто метаграничного буття, синтез Заходу й Сходу є цілком реальним, оскільки різним культурам, на думку філософа, властива спільна основа – колективне позасвідоме, яке є за своєю природою надособистісним.

Е. Фромм переконаний, що в усіх соціокультурних спільнотах можна знайти спільні риси. Він вважає більш коректним поділяти релігії на авторитарні й гуманістичні, що дає можливість не протиставляти світоглядні ідеї християнської та ісламської культур, а, навпаки, прагнути знайти спільне в них. Аналіз цього підходу з методологічних позицій метаантропології свідчить, що на рівні буденного і граничного вимірів релігійні культури і суспільства на їх основі відрізняються і часто вступають у протистояння. Тоді як на рівні метаграничного буття та філософського світогляду у різних релігіях, культурах та суспільствах, які формуються в їх ціннісному полі, існують спільні духовні спрямування; на їх підставі і варто засновувати діалог культур.

З точки зору Ю. Максимова, іслам – релігія слабких, а християнство – релігія сильних. Але висновки ці він робить на рівні порівняння буденного, і у кращому разі – граничного виміру буття людини, залишаючи осторонь вищі, позамежні прояви цього буття.

На відміну від Ю. Максимова, О. Мень вважає, що християнська та ісламська культури є частиною одного цілого – вони є різними, але доповнюють одна одну. І дуже важлива взаємодія їхніх соціокультурних спільнот на основі взаємоповаги та взаєморозуміння.

7. Обґрунтовано, що при компаративістському аналізі соціального буття людини християнської та ісламської культур обов'язково слід порівнювати прояви винятково одного і того ж виміру соціального буття кожної з цих культур, щоб аналіз був коректним. Наприклад, якщо порівнюють прояви буденного виміру соціального буття однієї культури зіставляються з проявами граничного виміру соціального буття іншої культури, то вочевидь такий аналіз не дасть адекватних результатів. Можна припустити, що деякими

дослідниками, публіцистами та політиками це робиться для того, щоб свідомо применшити або звеличити ту або іншу культурну спільноту.

РОЗДІЛ 2.

СУСПІЛЬНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ У БІБЛІЇ ТА КОРАНІ

2.1. Природа людини та суспільства у Біблії і Корані

Головними, архетиповими книгами християнської та мусульманської культур та суспільств на їх основі є Біблія і Коран. В них прописані основоположні цінності та смисли цих культур. Виходячи з нашого базового припущення про те, що соціальне буття людини в тій чи іншій культурі значною мірою визначається сферою сакрального цієї культури – її релігійною та філософською сферами і, передусім, священними книгами, ми можемо припустити, що компаративістський аналіз Біблії і Корану дозволить нам прояснити схожість та відмінність християнської й ісламської культур.

Це тим більш актуально, що християнство та іслам є світовими релігіями – існують на всіх континентах та у різних народів; отже, ми повинні усвідомлювати, що значення Біблії і Корана поширюється на весь світ.

Для компаративістського аналізу соціального буття людини у християнській та ісламській культурах цінними є напрацювання дослідників, які порівнювали ці дві соціокультурні спільноти, зокрема зарубіжних науковців М. Аюба [227], М. Борманса [229], М. Бюкая [37], Ж. Габюса [44], Н. Даніеля [232], Ф. Журдена [234], Р. Каспара [74], О. Клемана [243], Б. Льюиса [238], Ш. Пінеса [119], та авторів пострадянського простору – А. Алі-заде [5], А. Арістової [14], О. Журавського [63, 65, 66], О. Максименко [94], Н. Сухової [161] та ін. Але в цих дослідженнях ми не знаходимо детального порівняльного аналізу соціального буття людини в контексті сакральних книг ісламської та християнської культур.

І християнство, й іслам є аврамістичні релігії, тобто такі, релігійно-культурні традиції яких починаються з Патріарха Авраама. Може здатися, що ці священні книги повинні мати багато спільного, але чи так це насправді?

Передусім розглянемо, що у Біблії та Корані говориться стосовно природи людини та суспільства.

Почнемо з аналізу особливостей створення людини. Наприклад, у Біблії з цього приводу ми знаходимо: «І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею» [1, Бут. 2:7]. Як бачимо з цієї цитати, людина була створена з матеріальної речовини і обдарована душею, тобто особливим життям. Подібні за змістом цитати ми знаходимо і в Корані, наприклад: «Я створю людину з глини, ...надам їй співвимірний образ і вдихну в неї від Мого духу», «І коли Я розмірю її, вдихну в неї зі Святого Духу» [2, Сура 15, Аят 29]. У цьому випадку простежується мотив, подібний до біблейського, – що душа і дух людини є часткою самого Бога. У досліджуваних нами священних писаннях присутня думка, що людина була створена із земної субстанції і божественної душі, що дає людині такий дар, як життя. Більше того, і в тому, і в іншому тексті ми знаходимо, що ця душа є часткою самого Бога.

На підставі цього можна зробити висновок, що як у християнстві, так і в ісламі людина представлена не просто божим створінням, а творінням, що володіє найціннішим, що є у цьому світі, – часткою божественної душі. Це, відповідно, означає, що люди вже в момент створення наділені особливими якостями, завдяки яким вони не зможуть потурати просто задоволенням інстинктів, притаманним усім живим істотам. Людині надана особистісна непересічність, що відрізняє її від тваринного світу, тому для неї не властиво жити, керуючись лише волею до самозбереження та продовження роду.

Результати аналізу наведених фрагментів з сакральних релігійних текстів з позиції методології метаантропології свідчать, що вони несуть заклик, який відриває людину від буденності. В них стверджується, що людина вже через винятковість свого створення не може жити, задовольняючись цінностями буденного світогляду.

Таким чином, як у християнстві, так і в ісламі виокремлюється теза про винятковість людської природи, що, в свою чергу, передбачає наявність у

людства особливого покликання. Саме цей факт може стати точкою дотику двох таких різних на перший погляд релігій, а, значить, християнської та ісламської соціокультурних спільнот.

Якщо розглядати спільність християнської та ісламської культур у питанні покликання людини і людства, яке полягає у розвитку духа й душі, закладених Творцем, з позицій вчення К.Г. Юнга про архетипи колективного позасвідомого, то можна відзначити, що у самій природі людини закладено стремління до такого архетипу, як Самість, який містить в собі душевний (Аніма) і духовний (Анімус) аспекти.

Стосовно позиції Е. Фромма, який розділяє релігії на авторитарні і гуманістичні, то в даному випадку ми спостерігаємо прояви гуманістичного характеру, адже людська природа як в християнській культурі, так і в ісламській потенційно близька до божественної. А це, в свою чергу, не просто дає людині можливість проявляти свої особливі якості – душевні і духовні, посилюючи свою справжню природу, – а й спрямовує її до цього.

Однак, як зазначалося раніше [160], при подальшому розгляді Біблії та Корану ми знаходимо значні відмінності в специфіці творення людини та її близькості до Бога. Зокрема, звертає на себе увагу така біблійна цитата: «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив...» [1, Бут. 1:27]. У християнському сакральному тексті проголошується, що людина є особливою не лише тому, що вона – носій божественної душі, а й тому, що вона створена «за образом і подобою» Бога. Саме це твердження дає нам можливість припустити, що в християнстві визнається наявність у людини основної якості – здатності змінювати себе і навколишній світ і, більше того, створювати щось нове.

Підтвердження цієї думки ми знаходимо в тих біблійних уривках, в яких йдеться про таланти. Наприклад, у Першому Посланні до Коринтян святого апостола Павла міститься така думка: «...кожен має від Бога свій дар, один так, інший так» [1, 1 Кор. 7:7]. У християнстві стверджується, що кожній

людині дається винятковий талант, який виявляється, як ми можемо припустити, завдяки її творчому началу.

З огляду на це, відзначимо, що, по-перше, людина, створена за образом і подобою Бога, і це вже її зобов'язує до творчого способу життя. По-друге, саме в Біблії, а значить у християнській культурі, наголошується на індивідуальності кожного, тому що людина представлена не просто частинкою соціуму, а індивідуумом з винятковими якостями, тобто особистістю. За сакральним християнським текстом, кожна людина феноменальна в силу того, що створена «за подобою» Бога.

У Корані ж увага читача неодноразово звертається на досконалість створеної Богом людини, наприклад: «Ми створили людину в найкращій подобі» [2, Сура 95, Аят 4]. В ісламі людина представлена вищою істотою, рівних якій немає на землі. Як у Біблії, так і в Корані увага акцентується на тому, що людина – це особливе створіння, що володіє видатними якостями. Однак в ісламі ми не знаходимо ідеї про те, що людина подібна Богу. У мусульманському сакральному тексті щодо створення людини знаходимо: «...розмірив образ твій, і впорядкував тебе в такому вигляді, в якому побажав Господь...» [2, Сура 82, Аят 7-8]. Люди були створені за Божим задумом, але не можуть бути порівнянні з ним.

На підставі нашого дослідження можна зробити висновок, що в християнській соціокультурній спільноті, на відміну від ісламської, йдеться про більш глибокі та значущі можливості людини, які з'являються не в силу її зовнішньої та внутрішньої досконалості, а завдяки «подобі Богу». Людина, що здатна наближатися до образу Божого, вже не є маріонеткою могутніших сил або стихій – вона володіє свободою волі, що надає можливість змінюватися самій та перетворювати навколишній світ.

Визначено, що в Корані ми не знаходимо ідеї про те, що кожна окрема людина має талант, тобто є обдарованою. В ісламській соціокультурній спільноті немає такого акценту на особистості, який ми спостерігаємо в християнському соціальному бутті людини. Тобто, за Кораном, людина

досконала, але в цьому випадку йдеться не про винятковість людини як особистості, а про феноменальність людства в цілому. В ісламській соціальній структурі, як і в християнській, існує ідея досконалості природи людини, але в цьому випадку йдеться не про винятковість людини як особистості, а про феноменальність людства в цілому.

Розглядаючи це питання з позиції методології метаантропології, можна відзначити, що в християнській культурі визнається: людина при створенні була наділена здібностями удосконалюватися духовно й душевно, які властиві людині метаграницного виміру людського буття. В свою чергу, в ісламській культурі – максимум якостей, даних людині при створенні, відповідає лише граничному виміру людського буття. При зіставленні особливостей соціального буття людини християнської та ісламської культур слід обов'язково враховувати цю відмінність, оскільки це може допомогти в розумінні їхньої самотності.

Однак варто застерегти від спроб протиставити християнську та ісламську соціокультурні спільноти на підставі зроблених нами висновків. Адже, за Кораном, людина є носієм частинки Душі і Духу Бога, що вже дає їй можливість стати досконалою особистістю. Тому в ісламському віровченні ми спостерігаємо певне протиріччя: з одного боку, людина має частку божественної душі, з іншого – вона не «подібна» Богу. На підставі цього припустимо, що ці положення Корану адресовані людям з особистісним світоглядом, а їхня мета – застерегти від безмежного розростання Его. Подібне протиріччя насправді розкриває людські можливості: кожен з нас не досконалий, але здатний вийти за межі своєї природи і пробудити потенціал, закладений Богом при сотворінні.

Отже, в ісламській культурі, як і в християнській, визнається, що людина богоподібна, тому можна припустити, що в ісламському соціокультурному просторі, як і в християнському, визнається цінність особистості, однак акцент робиться не на індивідуальності людини, а на *спільності людей*. У християнській соціальній структурі більшою мірою

виділяється кожна окрема людина з соціуму, є тенденція до акценту на її винятковості. Таким чином, системи цінностей християнської та ісламської культур насправді не є протилежними, вони лише відрізняються певними особливостями, маючи багато спільних рис.

Для того, щоб наше дослідження було більш повним, слід проаналізувати уривки з Біблії та Корану, в яких йдеться про цінності життя людини у суспільстві. У біблійному Старому Завіті думка про значущість людини в суспільстві розкривається в таких рядках: «...Чоловік або жінка, коли зроблять якийсь людський гріх, чинячи тим спроневерення проти Господа, і завинить душа та...» [1, Чис. 5:6]. Як впливає з цієї цитати, в християнстві проголошується, що кожна людина без винятку за своєю сутністю є носієм образу Божого, тому не лише людське життя безцінне, але навіть будь-який злочин, несправедливість відносно кожного з нас прирівнюється до злочину проти Бога. Зробивши гріх проти людини, тобто заподіявши їй видимі або приховані біль і шкоду, людина посягає на самого Творця.

Стосовно ісламу, то згідно з уривком з п'ятої сури Корану одним з найважчих гріхів є вбивство людини: «Якщо хтось уб'є душу не як помсту за душу й не як помсту за нечестя на землі, то це прирівнюється до вбивства всіх людей. А хто вбереже душу, той наче збереже життя всім людям» [2, Сура 5, Аят 32]. Відповідно до цього коранічного вислову, вбивство людини суперечить мусульманським цінностям. У цьому полягає схожість соціального буття людини у християнській та ісламській культурах. Однак у мусульманському соціокультурному просторі убивство засуджується лише умовно – убивство заради помсти є можливим.

Звідси можна зробити висновок, що в ісламському соціокультурному просторі значущим є тільки те життя, на якому не лежить гріх вбивства чи іншого тяжкого злочину. В християнському ж – кожна людина, навіть грішник, становить цінність як носій частки божественного начала, тобто всі є рівними перед Богом. В ісламському соціальному бутті ми не зустрічаємо

такого шанобливого ставлення до особистості. Вбивство засуджується, але за певних умов воно може бути припустиме і виправдане, чого немає в християнській соціокультурній спільноті.

Крім того, варто звернути увагу на ще одну значну деталь: у Біблії злочин проти людини прирівнюється до злочину проти Бога, а в Корані – співвідноситься з виною проти людства, але ніяк не проти самого Творця. Вже на підставі цього можна стверджувати, що в християнському соціокультурному просторі життю кожної окремої людини надається більш сокровенне значення, ніж в ісламському соціумі.

Щодо визнаних можливостей людини, то становить інтерес момент відображення в сакральних текстах створення світу, зокрема, яким чином були названі всі живі істоти. Наприклад, у Біблії говориться: «І вчинив Господь Бог із землі всю польову звірину, і все птаство небесне, і до Адама привів, щоб побачити, як він їх кликатиме. А все, як покличе Адам до них, до живої душі воно ймення йому» [1, Бут. 2:19]. З цього випливає, що в християнстві не просто визнаються творчі здібності людини, а й формуються умови для їх прояву. Можна зробити висновок, що у християнському соціокультурному просторі лунає заклик людині до конструктивного творення, що врешті-решт зумовлює буття людини та її соціальну значущість.

У Корані ж ми знаходимо таке з цього приводу: «І Він навчив Адама всіх імен...» [2, Сура 2, Аят 31]. Тут уже Аллах сам назвав тварин, птахів і риб, не довіривши цю місію людині. Ця ситуація підтверджує наше припущення про те, що в ісламському соціокультурному просторі не приділяється увага здібностям людини до конструктивного творення.

У цьому простежується значна відмінність християнської та ісламської соціокультурних спільнот. Зокрема, християнину надається свобода, завдяки якій людина має можливість виявляти свої творчі задатки у суспільстві, відповідаючи своєму божественному призначенню. В свою чергу, в ісламському соціокультурному просторі ми знаходимо обмеження здібностей людини творити. Підтвердження цьому ми знаходимо в такому уривку «І

Господь твій – Найщедріший, який навчив письма пером. Навчив людину того, чого вона не знала» [2, Сура 96, Аят 3-5]. Таким чином, у Корані знаходимо, що всьому, що знає і вміє людина, навчив її Бог. Таке уявлення про природу людини обмежує її здібності творити. І саме таке уявлення про людей ми знаходимо в ісламському соціокультурному просторі.

Якщо епізод присвоєння імен створінням проаналізувати згідно з методологією метаантропології, то можна зробити такі висновки: в соціальному бутті людини ісламської культури визнається значимість людини, хоча б тому, що всім іменам людину навчив сам Бог. Він «представив» (явив) людині всі свої творіння з їхніми іменами. Можна припустити, що цим підкреслюється особливий статус, яким, у принципі, не може володіти представник буденного виміру людського буття. Все ж людина знаходиться на більш високому щаблі порівняно з іншими створіннями, тому вона не може керуватися лише інстинктами самозбереження та продовження роду. Це означає можливість виходу людини на рівень граничного буття.

У християнському соціокультурному просторі ми знову і знову знаходимо ідею, що в людській сутності закладено творчий потенціал, завдяки якому людина здатна змінюватися сама та змінювати навколишній світ. Розвиваючи ці ідеї, християнський персоналіст М. Бердяєв у своїй праці «Про призначення людини» стверджує, що «у справжній творчості завжди є катарсис, очищення, звільнення духу від душевно-тілесної стихії або подолання душевно-тілесної стихії духом» [25, с. 93]. Спираючись на цю думку філософа, відзначимо, що саме продуктивна діяльність, спрямована на створення чогось нового, актуалізує всі можливості, що сховані усередині душі. Це і виключає ймовірність для людини замкнутися в рамках буденного буття. Таким чином, у християнській культурі одним лише фактом визнання в людині творчого потенціалу обґрунтовується, що вона володіє свободою, яка обумовлюється й закріплюється особистісним та філософським світоглядом [168, с. 217–218, с. 19–220].

Важливо підкреслити, що дух творення пронизує весь християнський сакральний текст, коли йдеться про людину. В Біблії навіть сам акт розвитку людського плоду в материнській утробі порівнюється з процесом творення: «Ти виткав мене в утробі матері моєї» [1, Пс. 138:13]. Щодо Корану, то в ньому процес дозрівання ембріона підноситься реалістично: «Ми створили людину з глиняного замісу, а потім у надійному місці перетворили на краплю; потім створили з краплі кров'яний згусток, а потім з кров'яного згустку створили шматочок плоті. Зі шматочку плоті Ми створили кістки, а потім покрили їх м'язами. Потім Ми виростили це як нове творіння!» [2, Сура 23, Аят 13-14].

Навіть при описанні формування людського плоду впадають в око відмінності в Біблії та Корані. Звертаючись до християнського тексту, ми відчуваємо захоплення і катарсис від самого процесу розвитку ембріона людини і її народження: «Журиться жінка, що родить, бо настала година її. Як дитинку ж породить вона, то вже не пам'ятає терпіння через радощі, що людина зродилась на світ...» [1, Іов. 16:21]. Так, у силу існування первородного гріха, жінка терпить муки під час пологів, але в підсумку, завдяки їй у цей світ приходить не просто жива істота, а людина – носій божественної душі. Щодо мусульманського тексту, то «описання Кораном низки стадій розвитку зародка в точності відповідає тому, що нам про це відомо сьогодні. І в Корані не міститься жодного положення, що піддається критиці з боку сучасної науки» [37], – стверджує М. Бюкай у своєму дослідженні «Біблія, Коран і наука». В ісламі розвиток людського ембріона представлений унікальним процесом, що підтверджується описом різних фізіологічних нюансів. І якщо коранічне уявлення про формування людини дивує обізнаністю для часів написання ісламського сакрального тексту, то в Біблії відчувається захоплення радше від дива створення, а ніж народження, виняткового створіння – людини.

У цьому випадку доречно звернутися до думки М. Бердяєва, який вважає, що самі «процеси народження і творчості є два принципово різних

процеси» [25, с. 5]. І відбувається це тому, що «творчість є творчістю з нічого... Народження ж завжди відбувається з чогось» [25, с. 52], – продовжує філософ і звертає нашу увагу на те, що народження – це завжди «розмноження» вже існуючої матерії, а ось творчість завжди відбувається «з нічого» [25, с. 52]. Тому, коли процес розвитку людського ембріона представлений як акт творіння, а не просто як природне явище, нехай і унікальне, природно, виникає більш піднесено-священне ставлення і до самої людини.

Результати аналізу цих уривків про розвиток людського ембріона свідчать, що в ісламському соціокультурному просторі переважає ставлення до народження людини, як до унікального природного явища, а в християнському – як до чуда, до божественного прояву. Тобто в християнському соціумі простежується більш піднесене ставлення до людини як до особливого створіння, ніж в ісламському.

Якщо цю частину нашого дослідження співвіднести з методологією метаантропології, то можна відзначити, що зважаючи на те, що в Корані формування людського ембріона представлено винятковим явищем, яке відповідає всім науковим знанням сучасності, цей момент відповідає уявленню граничного виміру людського буття. Стосовно Біблії, то тут вже простежується акт творчого процесу, що відповідає метаграничному виміру людського буття.

В результаті ми можемо припустити, що в християнському суспільстві роль особистості є більш значущою, більше цінується унікальність кожної окремої людини, ніж в ісламському соціумі.

2.2. Становлення особистості у суспільстві в контексті біблійних та коранічних ідей

З огляду на специфіку творення людини, можемо стверджувати, що перед нею ставляться особливі зобов'язання. У цьому контексті цікавим для нашого дослідження є такий біблійний вислів: «...чого жадає від тебе

Господь, Бог твій? Тільки того, щоб боятися Господа, Бога твого, ходити всіма Його дорогами, і любити Його, і служити Господеві, Богу твоєму, усім серцем своїм і всією душею своєю...» [1, Втор. 10:12-13]. У Корані знаходимо подібний мотив: «Я створив... людей лише для того, щоб вони поклонялися Мені» [2, Сура 51, Аят 56]. Як у Біблії говориться про необхідність дотримання 10-ти заповідей, так і в Корані є звід норм, прописаних, наприклад, у сурах «Худоба» і «Нічна подорож», в яких накладається заборона на злодійство, перелюбство, вбивство тощо.

З першого погляду здається, що ці настанови з віровчень закликають всього лише до покірності та смирення. Однак це звучить парадоксально, враховуючи, що в тих же сакральних текстах наголошується на винятковості людини як носія частки божественної душі. У цьому випадку раціонально припустити, що заклик поклонятися Богу і виконувати його заповіді має більш глибокий мотив.

Незважаючи на те, що у людей різні світоглядні настанови (як у межах одного соціокультурного простору, так і в різних суспільствах), в соціумі все ж існують певні закони, правила і моральні норми, без дотримання яких не лише неможливе благополучне життя кожної окремої людини, а й виникає загроза існування цього соціуму й навіть самого людства.

Однак для того, щоб бути здатним слідувати цим заповідям, людині необхідно розвивати й надалі удосконалювати такі якості, як душевність і духовність. Слідуючи заповідям, людина змушена долати межі свого світогляду і розширювати їх, мислячи категоріями метаантропології, до меж філософського, актуалізуючи в собі волю до любові, свободи, в основі яких покладено толерантність і здатність до співтворчості. В цьому випадку йдеться про свободу від інстинктивних прагнень і про любов як розуміння і прийняття Іншого, оскільки «пробудження особистої моральної відповідальності є основним моральним процесом в людстві...» [12, с. 48], – відзначає М. Бердяєв.

Тобто в заповідях прописані такі цінності, до яких повинна прагнути особистість для актуалізації своїх божественних якостей та для врегулювання відносин в суспільстві. І те, і інше ми знаходимо як в Біблії, так і в Корані, а, відповідно, і в християнській, і в ісламській соціокультурних просторах. Цінності, прописані в сакральних текстах, є загальними й однаково високо цінуються як в християнському соціумі, так і в ісламському, що кардинально їх зближує.

В нашому дослідженні ми вже звертали увагу на те, що як в християнській, так і в ісламській культурах визнається винятковість людства. Необхідно зазначити, що також в сакральних текстах йдеться про таку якість, як душевність, що має неоціненне значення як для самої людини, так і для людства загалом. Наприклад, у Корані звертає на себе увагу таке висловлювання про створення людини: «...вдихнув у неї від Нашого Духу. Він дарував вам слух, зір і серця» [2, Сура 32, Аят 9]. Якщо підійти до цього твердження метафорично, то можна сказати, що серце вважається органом чуття людини, усі емоції із-зовні акумулюються в ньому і виходять з нього в зовнішній світ. Якби людина мала лише зір та слух, то вона не відрізнялася б від усіх інших живих істот. Завдяки своїй сердечності людина здатна відчувати і виявляти почуття, зокрема розуміння і чуйність, тобто головні складові душевності.

У Біблії також можна знайти згадки про душевність, проте в християнському сакральному тексті є цитати, де вона, як людська чеснота, зменшується: «А людина тілесна не приймає речей, що від Божого Духа, бо їй це глупота, і вона зрозуміти їх не може, бо вони розуміються тільки духовно» [1, 1 Кор. 2:14]. Таке негативне ставлення до душевності може на перший погляд здатися досить спірним твердженням. Однак, якщо цей біблійний вислів розглянути з позиції методології метаантропології, то можна відзначити, що якщо душевність виявляється єдиною чеснотою людини, то тоді вона є власителем буденного світогляду, не здатна критично мислити і, як результат, плідно будувати своє життя. Людина, що керується по життю

виключно почуттями та емоціями, не буде здатна реалізовуватися як особистість. Крім того, і на оточуючих вона буде впливати негативно, тому що виявиться не в змозі зрозуміти справжні потреби людей, здатні наповнити їхнє життя, тому людині неприпустимо залишатися на рівні буденного виміру людського буття. Їй необхідно розвиватися в духовності, у поєднанні з якою душевність може виявитися як виняткова позитивна якість. Таким чином, можна стверджувати, що у християнській культурі особистість спрямовується до рівня метаграницного виміру людського буття, де вона здатна гармонійно поєднувати в собі душевність і духовність.

В процесі нашого дослідження можна дійти висновку, що як у Біблії, так і в Корані визнається, що людина при створенні обдарована душевністю. Цей мотив і об'єднує християнську та ісламську соціокультурні спільноти. Однак саме в християнському віровченні ми знаходимо застереження керуватися виключно цим почуттям, що має надихати людей на розвиток свого світоглядного рівня. Якщо в Корані просто згадується про душевність як складову людської сутності, то в християнстві ми спостерігаємо проникливе звернення до людини із закликом розвивати свій потенціал. В будь якому разі, і в християнському соціокультурному просторі, і в ісламському є визнання безсумнівного значення душевності як любові і співчуття для суспільного буття людей.

Якщо цю проблему проаналізувати з точки зору методології К.Г. Юнга про архетипи колективного позасвідомого, то можемо відзначити особливу важливість такого архетипу для християнської та ісламської культур як Аніма. Це означає, що і в християнському, і в ісламському соціумах ставиться питання і висуваються імперативи соціального буття людей на принципах любові й емпатії. Інша справа, що у християнській соціокультурній спільноті це стосується і соціально Ближнього, і соціально Далекого, тоді як в ісламському соціальному просторі душевне ставлення можливе передусім до одновірців. Це значною мірою відрізняє суспільне життя людини в християнській та в ісламській культурах.

За християнським сакральним текстом, Ісус говорив: «І кожен, хто за Ймення Моє кине дім, чи братів, чи сестер, або батька, чи матір, чи діти, чи землі, той багатократно одержить і успадкує вічне життя» [1, Мт. 19:29]. У Корані, в свою чергу, ми знаходимо близький за змістом мотив: «Не допоможуть вам ні дружини ваші, ні діти ваші. У День Воскресіння Він розсудить між вами» [2, Сура 60, Аят 3]. Може здатися, що в цих висловах лунає заклик відмовитися від створення сім'ї і родинних зв'язків. Однак, якщо на ці рядки поглянути з позиції вічності, то можна припустити, що створення душевних відносин з близькими людьми не вичерпує завдань, поставлених перед людиною. Кожен з нас повинен відповісти перед Богом за свої особисті досягнення – наскільки зміг розвинути і застосувати свій потенціал, даний при народженні. Як у Біблії, так і в Корані ми знаходимо заклик до людей не замикатися на створенні сім'ї та побутових відносин з близькими. Більш того, це навіть не завдання мінімум. Зупинятися на цьому рівні – значить суперечити як християнському, так і мусульманському віровченню.

Істотна увага в розглянутих нами сакральних текстах приділяється необхідності духовного зростання всупереч потребам і викликам матеріального світу, в якому ми живемо. Апостол Яків стверджує, що «...дружба світу цього – то ворожнеча проти Бога» [2, Як. 4:4]. А ось уже Коран: «...нехай не спокушає вас земне життя...» [2, Сура 31, Аят 33]. Хоча М. Бердяєв й запевняє, що «саме християнство закликає йти по лінії найбільшого спротиву світу й вимагає героїчних зусиль» [25, с. 91], ми можемо не погодитися з його точкою зору, тому що знаходимо подібний заклик і в Корані.

Отже, і в християнському, і в мусульманському соціокультурному просторах значне місце приділяється поклику вдосконалюватися духовно. «Духовна ж людина судить усе, а її судити не може ніхто», – стверджується у Біблії [1, 1 Кор. 2:15]. З позиції методології метаантропології в цьому вислові йдеться про здатність духовної людини мислити критично, що, в свою чергу, виключає можливість нею маніпулювати. В підсумку людина має вже свободу

та здатна реалізовуватися як особистість і допомогти Іншому в своєму становленні.

Стосовно переваги духовності порівняно з душевністю, то в Біблії є ще висловлювання, що підтверджують думку про те, що духовність – це більш висока чеснота, ніж душевність: «Неодружений про речі Господні клопочеться, як догодити Господу, а одружений про речі життєві клопочеться, як догодити своїй дружині, і він поділений» [1, 1 Кор. 7:32-34]. Йдеться про те, що люди, необтяжені сімейними обов'язками, мають більше можливостей для розвитку своєї духовності і допомоги Іншому. Згідно з християнським віровченням присвятити своє життя духовним пошукам краще, ніж створювати сім'ю, якщо вона стає своєрідним якорем для душі людини.

На перший погляд, може здатися, що ця ідея суперечить біблійній думці про важливість сім'ї. Однак, розглянувши цю ситуацію з позиції методології метаантропології, можна стверджувати, що цей заклик стосується людей з буденним світоглядом, у яких зенітом розвитку є формування душевності. Людина не повинна замикатися на прагненні влаштувати власне життя і життя своїх близьких, тому що кожному з нас, як ми вже зазначали, надані великі можливості, якими ніяк не можна нехтувати. Щодо ідеї про створення союзу з коханою людиною, то цей заклик призначений для людей з особистісним світоглядом для актуалізації у них переконань вже філософського світогляду. При такому розгляді зрозуміло, що ці уривки з Біблії не суперечать один одному, тому що призначені для людей з різними ціннісними поглядами.

Більше того, в Біблії так само лунає думка про те, що: «Та не перше духовне, але звичайне, а потім духовне» [1, 1 Кор. 15:46]. У сакральному християнському тексті акцентується увага на тому, що до духовності людина повинна прийти через розвиток душевності. Говорячи категоріями методології метаантропології, необхідно розвинути в собі душевність, вийти за рамки буденності, знайшовши духовність, і тоді гармонійна взаємодія цих двох глибоких людських чеснот надасть можливість людині опанувати філософський світогляд і вийти вже в метаграничний вимір людського буття.

Не можна не погодитися, що гармонійна взаємодія у людини душевності та духовності свідчить про те, що вона володіє мудрістю. Тому ми можемо припустити, що одне з основних призначень розглянутих нами сакральних текстів – актуалізувати у людини ті якості, завдяки яким вона зможе виявити цілісність поглядів, суджень і дій. Наприклад, у Біблії читаємо: «І ти знаєш з дитинства Писання святе, що може зробити тебе мудрим на спасіння вірою...» [1, 2 Тим. 3:15]. «Ось те, що Я дарую вам із Писання та мудрості!», – заявляється в Корані [2, Сура 3, Аят 81]. Таким чином, мудрість – це те, до чого закликає християнське і мусульманське віровчення. У розглянутих нами сакральних текстах, згідно цих цитат, закладені ази мудрості, які повинна отримати людина при їх вивченні.

Щодо визначення самої мудрості, то в Біблії вона характеризується таким чином: «Мудрість розумного то розуміння дороги своєї, а глупота дурних то омана» [1, Прип. 14:8]. У християнському вченні визнається, що завдяки мудрості людина чітко усвідомлює свою місію і весь свій життєвий шлях присвячує її реалізації. Однак можна і від зворотного розглядати цей біблійний вислів. Зокрема, ми можемо говорити про те, що слідування біблійним напрямом вже надає можливість людині набути мудрість. «Бо людині, що перед лицем Його добра, дає Він премудрість, і пізнання, і радість; а грішникові Він роботу дає, щоб збирати й громадити, щоб пізніше віддати тому, хто добрий перед Божим лицем. Марнота і це все та ловлення вітру!...», – стверджується в Біблії [1, Еккз. 2:26]. Люди, які слідують шляхом, запропонованим їм при створенні, тобто зберігають і примножують божественну іскру, вже набувають таку чесноту, як мудрість. І протилежний бік мудрості – гріховність, яка в цьому випадку співвідноситься з цінностями матеріального світу, повсякденною метушливістю.

Якщо розглянути цей вислів з точки зору методології метаантропології, то можна відзначити, що мудрість властива філософському світогляду. І навпаки: завдяки мудрості людина здатна прагнути до реалізації цінностей метаграницного виміру людського буття. Щодо нерозумності та (або)

гріховності, то вони властиві буденному та граничному світоглядам. Якщо людина керується виключно волею до самозбереження і продовження роду, волею до влади, притаманним буденному й граничному вимірам людського буття, то це вже властиво гріховності. Протиставляючи мудрість нерозумності, в християнському соціокультурному просторі засуджується нездатність мислити критично та цілісно. Якщо людина сприймає навколишній світ через призму потреб, що відповідають нашому матеріальному світу, а не згідно з потребами вічної душі, яка також присутня в ньому, тоді й виникає нездатність розрізняти добро і зло.

Цікавий також такий біблійний вислів: «А мудрість, що походить згори, найперше чиста, потім мирна, поблажлива, примирлива, милосердя та добрих плодів повна, безстороння, нелицемірна» [1, Як. 3:17]. У християнстві стверджується, що мудрість притаманна лише тій частині людини, яка «ріднить» її з Богом. Усі потреби, зумовлені впливом фізичного тіла, не стосуються її. Мудрість – це торжество божественного в людині над матеріальним. І якщо ці характеристики співвіднести з критеріями метаантропології, можна відзначити, що вони притаманні людині з цінностями філософського світогляду і протиставляються людям з буденним і особистісним світоглядом.

Більше того, в Біблії стверджується, що «А тверда страва для дорослих, у яких через звичку почуття вправлене в тому, щоб розрізняти добро від зла» [1, Євр. 5:14]. У Корані, в свою чергу, знаходимо подібне посилення: «Аллах дарує мудрість, кому побажає, а кому дарована мудрість, тому дароване велике благо! Але згадують це лише обдаровані розумом!» [2, Сура 2, Аят 269]. Таким чином, ми отримуємо заклик зусиллям волі культивувати в собі розвиток критичного мислення, щоб бути здатним розуміти наслідки своїх вчинків, а також мати можливість бачити реальну картину того, що відбувається в світі.

Таким чином, як в християнській соціокультурній спільноті, так і в ісламській, мудрості надається сакральне значення. Можемо визначити, що

саме призначення сакральних текстів – нести людству не лише знання, а мудрість як здатність використовувати знання у праведних, гуманних вчинках. В контексті методології метаантропології можна відзначити, що мудрістю володіють люди, які набули цінності філософського світогляду. Під нерозумністю, по суті, мається на увазі буденний і особистісний світогляд, носії якого або не мають самостійного розуму, або занадто покладаються на раціональність – коли ними керують цінності самозбереження, продовження роду і влади. Мудрість є результат філософського світогляду, коли людина наповнюється цінностями любові та свободи і поважає такі цінності в Іншому.

В контексті підходу Е. Фромма щодо гуманістичних й авторитарних релігій, можемо зробити висновок, що і в християнстві, і в ісламі, гуманістичне спрямування можливе лише завдяки набуття мудрості. Отже, людині необхідно вийти за рамки своєї обмеженої земними потребами природи і знайти в собі сили спрямуватись до чогось більш духовного і, з першого погляду, зовсім непрактичного для людського життя.

В контексті ж підходу К.Г. Юнга, в даному випадку ми можемо поставити знак рівності між мудрістю і Самістю. По суті, цей архетип як в християнській культурі, так і в ісламській постає найголовнішим, його необхідно виростити з глибин душі. Лише мудра людина з розвиненою Самістю здатна єднатися з іншими людьми у продуктивне соціальне буття. Цю ідею ми зустрічаємо в сакральних текстах і в християнській, і в мусульманській культурах, а отже це важлива основа, на якій може будуватися їх взаємодія.

2.3. Сенс буття людини та суспільства у християнській та ісламській культурах

Чи достатня для існування людства наявність волі до самозбереження і продовження роду? На перший погляд здається, що так. Однак у такому випадку людині не давалися б при створенні особливі, духовні й душевні якості, завдяки яким вона і відрізняється від усіх інших творінь Божих. Якщо

людство не буде використовувати закладений в ньому потенціал, воно вже не буде відрізнятися від інших істот. У зв'язку з цим відзначимо, що людина створена для виконання якихось більш значних завдань, ніж просто збереження свого виду.

У Корані, наприклад, з цього приводу ми знаходимо таке: «Невже ви вважаєте, що Ми створили вас для забави...» [2, Сура 23, Аят 115]. У Біблії цікава така цитата: «І весь людський рід Він з одного створив, щоб замешкати всю поверхню землі... щоб Бога шукали вони...» [1, Діян. 17:26-27]. Як вже зазначалось [159], у цьому філософському висловлюванні ми знаходимо глибоку ідею, що розкриває сенс існування самого людства. Можливо, частинка Бога була поміщена в смертне фізичне тіло і людині дане життя з її труднощами і бідами для того, щоб була змога виявляти ці якості всупереч усім обставинам. Вести спосіб життя під впливом інстинктів, подібно тваринам, – це не для створінь, обдарованих душевним, творчим і духовним потенціалом. Це гасло закликає нас знаходити і актуалізувати в собі і в оточуючих те божественне, що є в кожного з нас. Важливо розвинути в собі божественні якості – цілісність, гармонію душевного і духовного, або, іншими словами, здатність до конструктивного творення саме в земних протиріччях, «знайти» Бога там, де, здавалося б, його не може бути.

Усе це і передбачає, як ми зазначали вище, наявність у людини особливої місії, відображення якої ми знаходимо як у християнській, так і в ісламській культурах. Наприклад, у Біблії привертає до себе увагу такий уривок: «...Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю, оволодійте нею, і пануйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на землі!» [1, Бут. 1:28]. На перший погляд, згідно з цією цитатою перед людством стоїть завдання збереження свого існування, тобто продовження роду. З точки зору методології метаантропології, це відповідає цінностям буденного виміру людського буття. Також привертає увагу настанова «панувати», що, в свою чергу, відповідає цінностям граничного виміру людського буття, коли людина керується волею до влади.

Однак із сукупності цих двох настанов випливає така думка: людство повинно зберегтися як вид, оскільки на нього покладена відповідальність за все, що відбувається на цій планеті. З точки зору методології метаантропології, це вже відповідає цінностям філософського світогляду, оскільки така якість, як відповідальність за свої вчинки і за навколишній світ, притаманна вже людям метаграничного виміру людського буття. Таким чином, якщо цей біблійний вислів розглядати з позиції пересічної людини, то може здатися, що головне призначення людства – зберегти свій рід. Однак, застосувавши певну методологію, в цьому випадку методологію метаантропології, ми спостерігаємо абсолютно іншу картину: в Біблії увага акцентується на тому, що призначення людини – прагнути до виходу в метаграничний вимір людського буття, опановуючи філософський світогляд, а цінності буденного і граничного вимірів людського буття є сходинками до такого стану. В цьому випадку можна провести паралель з нашими висновками, зробленими вище, коли відзначалося, що духовність повинна підключитися до вже розвиненої душевності, тому що лише в цьому випадку з'являється можливість їх гармонійної взаємодії.

З іншого боку, у Корані з цього питання ми знаходимо такі висловлювання: «Ми пошанували синів Адама... наділили їх благами й віддали їм велику перевагу перед багатьма іншими творіннями!» [2, Сура 17, Аят 70], «Він – Той, Хто створив для вас усе, що на землі...» [2, Сура 2, Аят 29]. Мусульманський сакральний текст пронизує ідея про те, що людина створена як найдосконаліша істота, а все на цій планеті створено, в свою чергу, вже для неї. У Корані людина представлена «намісником» Бога [2, Сура 2, Аят 30], для якого створено і в розпорядженні якого знаходиться цей світ. Ця коранічна думка перегукується з біблійною і передбачає, що на людство покладено відповідальність за все, що створено Богом. Це також підтверджує нашу думку про те, що людина в ісламській культурі, згідно з метаантропологією, має потенціал філософського світогляду, що включає відповідальність як за свої вчинки, так і за навколишній світ.

Так само в цьому випадку ми можемо зробити висновок, що і християнська, і мусульманська соціокультурні спільноти, згідно з підходом Е. Фромма, значною мірою засновані на гуманістичних релігійних посилах, адже в них людина спонукається відповідально й морально діяти у суспільстві.

Однак, якщо ми розглянемо таку цитату з мусульманського сакрального тексту, як: «Ми показали відповідальність небесам, землі й горам, але ті відмовилися її нести та злякалися. Її понесла людина – воістину, несправедлива й темна вона...» [2, Сура 33, Аят 72-73], то побачимо явну розбіжність з біблійним мотивом. Крім того, самим Кораном підтверджується, що за своєю сутністю людина здатна на багато що. Більше того, згідно з висловом з цього ж тексту визнається не лише зовнішня, але і внутрішня досконалість людини, якщо вона зголосилася, на відміну від всіх інших істот, взяти на себе відповідальність. Тобто в ісламській, як і в християнській культурах визнається, що людина здатна мислити і діяти відповідно до цінностей філософського світогляду. Однак в тому ж сакральному тексті ми знаходимо несхвальне ставлення до бажання людини взяти на себе відповідальність за весь навколишній світ. У цьому випадку спостерігається внутрішній конфлікт в ісламській культурі. В сакральному мусульманському тексті визнається, що людина є винятковою за своїми якостями. Більше того, сама людина відчуває в собі особливий потенціал, який відрізняє її від інших істот. І тут же в Корані цілеспрямовано, на відміну від Біблії, обмежуються свобода волі, можливості та розвиток таких особистісних якостей, як творчий потенціал (епізод з назвою всіх створінь), і відповідальність людини. З одного боку, їй надано «перевагу», все створено «для неї», а з іншого – людина «нерозумна», якщо думає, що вона може глобально вплинути або на свою долю, або на навколишній світ.

Таким чином, починаючи з витоків релігій, в соціальному бутті людини християнської культури, на відміну від ісламської, людині дається більша свобода вибору шляхом розкриття своїх творчих здібностей. Зокрема, йдеться

про розвиток таких особистісних якостей, як воля до творчості та відповідальність. Свого часу М. Бердяєв так зазначив про дух християнства: «Бог-Творець створив людину за своїм образом і подобою, тобто творцем, і закликав її до вільної творчості, а не до формальної покори своїй силі» [25, с. 30]. У християнській культурі звучить заклик до самостійного творчого вирішення завдань. Тут людині надається більше свободи, оскільки «таємниця творчості і є таємниця свободи. Творчість тільки й можлива з бездонної свободи, бо лише з бездонної свободи можливе створення нового, того, чого не було», – знаходимо ми у М. Бердяєва [25, с. 93].

В координатах метаантропології у соціальному бутті людини християнської культури ми знаходимо цінності, властиві людині граничного виміру людського буття. Це, наприклад, воля до творчості. Більше того, якщо взяти до уваги той факт, що на людину покладається відповідальність за весь світ у цілому, то можна сказати, що у християнському соціумі присутня спрямованість на оволодіння людиною якостями метакричного виміру людського буття. В ісламському соціокультурному просторі особистість відчуває в собі такий самий потенціал, але тут вона меншою мірою підтримується в своїх індивідуальних зусиллях.

Можна зробити висновок, що як в християнському соціальному бутті людини, так і в ісламському, визнаються творчі здібності людини, її високі моральні погляди, завдяки чому вона володіє такою важливою чеснотою, як відповідальність. Саме наявність відповідальності робить сенс життя особистості у суспільстві не абстрактним, а реальним, практичним. І в тому, і в іншому сакральних текстах є фрагменти, що підтверджують наявність у людей широких, глибоких і гуманістичних світоглядних поглядів, які дарують людині осмислене буття і відкривають продуктивній творчості. Однак у Корані цей потенціал людини чомусь свідомо обмежується. І якщо цю ситуацію розглянути в методологічних координатах метаантропології, то можна зазначити, що такі обмеження можливостей особистості необхідні в разі звернення до людей, керованих волею до влади і до творчості –

граничного буття. Можна зазначити, що у Біблії, на відміну від мусульманського сакрального тексту, розглянуті нами епізоди призначені для людей, керованих волею до любові і свободи, тобто метаграничного буття. З іншого боку, спираючись на ідеї Е. Фромма, ми можемо зауважити, що в цьому випадку ми бачимо прояв авторитарних тенденцій в ісламських соціокультурних традиціях, на відміну від християнських, де у відношенні до свободи творчості і смислу буття людини у суспільстві звучить більш гуманістичний посил.

За Біблією, Богом створюються умови, що сприяють розвитку необхідних людських якостей, таких, наприклад, як моральність, творчість, духовність. Зокрема, в ній знаходимо: «Дух людини світильник Господній, що все нутро обшукує» [1, Прип. 20:27]. Вищі сили поділяють з людством відповідальність і створюють необхідні умови для того, щоб воно відповідало винятковості свого походження. Одним із способів «покликати до життя» необхідні для цього якості – дати людині можливість пройти певні труднощі, щоб їй довелося, долаючи себе, розкрити свій потенціал. Саме з цієї причини життя кожної людини тією чи іншою мірою наповнене випробуваннями і, відповідно, стражданнями.

Доцільно більш детально розглянути, що в сакральних текстах говориться про труднощі і спокуси, а саме, про природу їх виникнення і роль у людському житті. Зокрема, з приводу походження зла в Біблії знаходимо таке: «Бо Бог злом не спокушується, і нікого Він Сам не спокушує. Але кожен спокушується, як надиться й зводиться пожадливістю власною» [1, Як. 1:13-14]. У Корані читаємо таке: «Що б не трапилося з тобою дорогого, це – від Аллаха. Що б не вразило тебе лихого, це – від тебе самого» [2, Сура 4, Аят 79]. Згідно з цих висловлювань, випробування і труднощі створюються не Богом. Їхнє існування можна пояснити таким чином: людина, незважаючи на наявність божественного в своїй суті, складається з фізичного тіла, що є плодом матеріального світу. У підсумку, як зазначає М. Бердяєв, «людська душа роздвоєна, в ній відбувається болісне протиборство протилежних

елементів» [25, с. 56]. Оскільки душа людини з божественними якостями поміщена в фізичне тіло, то природним чином виникають трагічні протиріччя між вічними душевно-духовними і матеріальними тимчасовими цінностями. В цьому випадку йдеться про те, що страждання є результатом взаємодії у людині протилежних якостей, які, здебільшого, виключають одна одну. Тому страждання є неодмінними для людського життя.

Однак у Корані ми знаходимо, що Аллах може вберегти людину від подібних труднощів: «Якби Він побажав, то всіх вас повів би прямим шляхом!» [2, Сура 6, Аят 149]. Згідно з цього фрагменту, людське життя могло б бути простим і легким, позбавленим проблем. Щодо Біблії, то в ній ми знаходимо, що Бог може допомогти людині тільки в тому, щоб захистити її від непосильних випробувань і підтримати у важкій ситуації: «Вас не наздогнала ще спокуса понад людську силу. Бог вірний: він не допустить, щоб вас було спокушувано над вашу спроможність, але разом із спокусою дасть вам змогу її перенести», – читаємо ми в Біблії [1, 1 Кор. 10:13]. Якщо в Корані говориться, що Аллах міг би позбавити людину від проблем, то в Біблії визнається, що земне життя передбачає неминучу наявність труднощів і випробувань. Однак в ісламі, так само як і в християнстві, визнається, що людство не позбавлено труднощів. Мабуть, у випробувань є певне призначення. Зокрема, ми можемо припустити, що вони виконують роль як спрямовуючого чинника, так і спокути.

Найпоширеніше сприйняття випробувань – як спрямовуючих – знаходимо як у християнській культурі, так і в ісламській: «...що кожному віддасть за його вчинками...» [1, Рим. 2:6], «Як дороги людини Господь уподобає, то й її ворогів Він замирює з нею», – знаходимо ми в Біблії [1, Прип. 16:7]. У Корані, в свою чергу, читаємо: «Чоловікам і жінкам, які робили добро й були віруючими, Ми неодмінно даруємо прекрасне життя. І Ми неодмінно винагородимо їх за те найкраще, що вони робили!» [2, Сура 16, Аят 97]. Згідно з цими цитатами, людині обіцяється милосердя Вищих сил у разі її праведного життя. Якщо людина буде дотримуватися певних умов, що

обмежують вплив на неї її фізичної складової, то обіцяється, що і життя у неї буде легше і щасливіше, ніж могло б бути.

Якщо такі уривки про призначення спрямовуючих випробувань, як: «Бо заплата за гріх смерть, а дар Божий вічне життя в Христі Ісусі...» [1, Рим. 6:23], «Як захочете ви та послухаетесь, то будете добра землі споживати» [1, Іс. 1:19], «Хто прийде з добрим вчинком, той матиме десять таких. А хто прийде із лихим вчинком, тому відплатять за нього...» [2, Сура 6, Аят 160] розглянути в координатах метаантропології, то можна відзначити, що вони призначені для людей з буденним світоглядом. Тобто заклик до духовності лунає мовою людей, спрямованих до самозбереження і продовження роду: в разі «відступу» від заповідей і моральних норм, передбачається покарання, якщо ж життя людини відповідає встановленим віровченням правилам, то йому буде даровано радість і щастя. Однак, як показує життєвий досвід, кожен з людей піддається випробуванням, лише рівень їх глибини різний.

Таким чином, цитати із сакральних текстів, що обіцяють більш просте життя, призначені для людей буденного виміру людського буття, якщо розглядати їх з позиції методології метаантропології. Однак ми можемо припустити, що під «щастям і радістю» у цьому випадку розуміється не звільнення людини від випробувань, а наповнення її життя сенсом, а також допомога в реалізації її місії. Це вже, в свою чергу, позбавляє людей від порожнечі буденності, самотності, даючи відчуття причетності до цього світу і своєї потреби.

Відзначимо, що у випробувань є більш глибоке призначення. Вони даються людині для того, щоб вона не зупинялася у своєму розвитку і культивувала якості, необхідні для цього. У Біблії, наприклад, знаходимо: «Для срібла топильна посудина, а горно для золота, Господь же серця випробовує» [1, Прип. 17:3]. Серце – джерело душевності, яка властива, відповідно до координат метаантропології, людині буденного виміру людського буття. Саме в той момент, коли зачіпаються її найбільш піднесені струни, в цьому випадку душевності, вона стає здатна відчути в собі іскру

духовності. Таким чином, у результаті душевних переживань і потрясінь людина стає здатною зрозуміти, що задоволення повсякденних потреб не може гарантувати спокійного і безпроблемного життя. Більше того, в такому стані людина замислюється над сенсом життя та законами буття.

У Корані, в свою чергу, читаємо: «Коли людини торкається лихо, вона кличе Нас лежачи, сидячи та стоячи» [2, Сура 10, Аят 12]. В ісламі також зустрічаємо, що людина лише у важкі моменти свого життя стає здатною усвідомити марність своїх суєтних зусиль щоденності і прислухатися до закликів вдосконалюватися як особистість.

Використовуючи категоріальний апарат метаантропології, можна зазначити, що як у християнському, так й ісламському соціокультурному просторі визнається, що люди буденного виміру людського буття, які керовані волею до самозбереження і продовження роду, лише під впливом гострої небезпеки здатні переглянути свої життєві цінності.

Такі цитати з Біблії та Корану, як «Також іноді і від сміху болить серце, і закінчення радості смуток» [1, Прип. 14:13], «...Неможливо, щоб спокуси не мали прийти; але горе тому, через кого приходять вони!» [1, Лк. 17:1], «Ми випробуємо вас злом і добром як спокусою...» [2, Сура 21, Аят 35], стверджують, що у випробувань може бути різне обличчя. Навіть за радісної події людина не повинна піддаватися гордині. Більше того, коли приходить успіх, людині необхідно розуміти, що це може бути випробуванням. Йдеться про випробування грошима, владою, славою тощо. Крім того, зворотний негативний бік радості може бути «заспокоєнням» людини в плані спасіння своєї безсмертної душі. Досягаючи успіху, людина може зупинитися на досягнутому, вважаючи, що успіх і почуття задоволення від зробленого залишаться з нею надовго. Однак для того, щоб утримуватися на досягнутому рівні, необхідно діяти, розвиватися, тому що будь-яка зупинка в загрожує деградацією. Можна припустити, що в координатах метаантропології такі випробування успіхами і радощами призначені для людей граничного виміру.

Цікавим для нашого дослідження є той факт, що і в Біблії, і в Корані присутня думка про те, що особливих випробувань зазнає людина, яка вже досягла певного душевного і духовного розвитку. І треба мати особливу мужність, щоб витримати ці випробування. «Господь випробовує праведного...» [1, Пс. 10:5], «...бо кого Господь любить, картає того, і кохає, немов батько сина!», – знаходимо ми в сакральному християнському тексті [1, Прип. 3:12]. У Корані містяться аналогічні висловлювання: «Є серед людей така людина, яка поклоняється Аллаху, перебуваючи на краю. Якщо з нею станеться щось добре, вона заспокоїться. А якщо її спіткає випробування, вона повернеться назад...» [2, Сура 22, Аят 11].

Якщо ми розглянемо ці цитати з позицій метаантропології, то можемо припустити, що в них закладений імпульс для людини з філософським світоглядом, яка здатна усвідомити, що труднощі – це не покарання, а можливість виявити свої найкращі людські якості та здібності, тому особистість повинна не впадати у відчай, а сприймати їх з належним смиренням.

Труidнощі також даються людині, яка вже досягла певного рівня розвитку, щоб сприяти її спрямованості до досконалості. У протилежному випадку, якщо людина зупиняється у своєму розвитку, то їй загрожує деградація під впливом гріховного фізичного тіла. «Коли дух нечистий виходить з людини, то блукає місцями безвидними, відпочинку шукаючи, але, не знаходячи, каже: Вернуся до хати своєї, звідки я вийшов. А як вернеться він, то хату знаходить заметену й прибрану. Тоді він іде та й приводить сімох інших духів, лютіших за себе, і входять вони та й живуть там. І буде останнє людині тій гірше за перше!», – знаходимо ми в Біблії [1, Лк. 11:24-26]. Кожна мить життя повинна бути подоланням людиною свого темного боку, що виходить з її матеріальної природи. Частина божественної душі знаходиться на цій землі «в гостях», тому для нас природніше і легше прийняти те, що пов'язано із земною матеріальною сутністю. Цей біблійний вислів перетинається з думкою М. Бердяєва: «Душа боїться порожнечі. І коли в ній

немає цінного, позитивного, божественного змісту, вона наповнюється негативним, хибним, диявольським станом» [25, с. 100]. Для матеріального світу природним є переважання матеріальних потреб. Тому, для того щоб культивувати задатки божественного, які були надані людству від початку створення світу, необхідно докладати колосальних зусиль. Але для початку людина має чітко усвідомлювати, не потрапивши в тенета помилкових переконань, який вибір буде продуктивним і конструктивним. До того ж, лише людина, що володіє критичністю мислення і свободою думки, здатна зробити вибір на користь саме продуктивного вчинку.

Навіть якщо людина досягла високого рівня розвитку, їй все одно посилаються труднощі. Більше того, особливі труднощі даються тим, у кого більший потенціал: «Тож від кожного, кому дано багато, багато від нього й жадатимуть. А кому багато повірено, від того ще більше жадатимуть») [1, Лк. 12:48]. Зважаючи на те, що немає меж досконалості, то людина повинна все життя вирішувати протиріччя своєї природи, підтримуючи божественний вогник душі. Як у Біблії, так і в Корані визнається, що всі люди, незважаючи на рівень їх розвитку, піддаються випробуванням, тому що за спокійного та розміреного життя настає «заспокоєння» душі та знаходять силу устремління фізичного тіла. Завдяки мудрому ставленню до випробувань, тобто гідного їх подолання, людина стає здатною трансформувати свої негативні якості та емоції в конструктивні, в результаті чого настає її «просвітління»: «...бо людина народжується на страждання, як іскри, щоб угору летіти...», – проникливо проголошує Біблія [1, Йов 5:7].

Таким чином, важливість проблем, що вирішуються людиною, змінюється залежно від ступеня розвитку її душевних і духовних якостей. В цьому випадку йдеться не про безпроблемне життя, а про глибину випробувань, що посилаються, що, в свою чергу, впливає вже на повноту переживання життя. Це спільне, що ми знаходимо і в християнській, і в ісламській культурах.

Таке явище як життєві випробування є важелем впливу на людину для можливості відродження і трансформації того божественного, яке є в кожному з нас. Отже, основне призначення випробувань, і це ми знаходимо і в християнській, і в ісламській культурах, – переосмислення і вихід людини за свої «межі». Тобто йдеться про розширення особистісних можливостей людини і трансформацію її свідомості в більш продуктивну, кажучи мовою методології метаантропології, перехід з одного виміру людського буття в інший, більш значущий. Такому «впливу» піддаються всі люди без винятку, всіх вимірів людського буття. Причому, як було зазначено, для людей різного рівня духовного та душевного розвитку посиляються саме ті труднощі, завдяки яким виникає імпульс розвитку якостей, яких не вистачає особистості для переходу в інший, більш якісний стан. Оскільки життя є безперервним творчим процесом, то через труднощі доводиться проходити навіть людям з досить продуктивним, наприклад філософським, мисленням.

Разом з тим є одна значна відмінність у християнській та ісламській культурах щодо цього питання. Визначено, що в Корані вважається, що Бог може позбавити людину від випробувань. В Біблії, в свою чергу, стверджується, що хтось буде наділений легшими, хтось – важчими труднощами, але пройти через них доведеться всім, і не дається надії, що Бог може від них позбавити людину. Ці відмінності глибинні, причину яких ми будемо досліджувати надалі. Однак у підсумку йдеться про те, що основне призначення випробувань як у християнській культурі, так і в ісламській – сприяти вдосконаленню людиною свої ідеальних якостей, що наближують її до Бога. Кожен раз, коли людина стикається з труднощами, вона опиняється перед необхідністю робити правильний вибір для вирішення проблеми. А це, в свою чергу, можливо лише в тому випадку, коли людина буде змінювати свої світоглядні цінності.

У координатах вчення Е. Фромма, коли йдеться про випробування та труднощі, які зустрічаються в житті кожної людини без винятку, ми з першого погляду вбачаємо авторитарні тенденції як у християнському

соціокультурному просторі, так і в ісламському. Однак якщо врахувати роль випробувань в житті людини, то можна вже говорити про гуманістичний характер розглянутих нами суспільств, вони сприяють розвитку людини, є імпульсом для вдосконалення її природи. В свою чергу, соціум в такому випадку часто виступає знаряддям, за допомогою якого цей процес набуває безперервності. З іншого боку, коли людина зростає як особистість, то вона плідно впливає й на навколишній світ.

Таким чином, можна стверджувати, що як в християнському, так і в ісламському соціальному бутті людини існують механізми, які сприяють її розвитку й вдосконаленню через змінення ціннісних пріоритетів членів цього соціуму.

Для того щоб успішно донести до людини певне послання, необхідно розуміти, з ким маєш справу. Тобто необхідно враховувати, який у неї світогляд, і від цього відштовхуватися, тобто вибирати «якою мовою» з нею говорити. Таким чином можна усвідомити непродуктивність певних переконань у тому чи іншому випадку і зрозуміти, яким способом можна достукатися до людини. Саме з цим пов'язане те, що в досліджуваних нами сакральних текстах ми зустрічаємо, на перший погляд, певні суперечності.

Наприклад, в Євангелії від Марка ми знаходимо притчу про сіяча, в якій мова йде про чотири види ґрунту, куди може впасти насіння [1, Мк. 4:1–9]. У самому сакральному тексті ми знаходимо пояснення сенсу цієї притчі [1, Мк. 4:13–19] – йдеться про вплив одного й того ж послання на людей з різним духовно-душевним станом, з різним світоглядним аспектом.

Зокрема, коли йдеться про перший тип людей, чиє серце схоже на проїжджу дорогу, можна припустити, керуючись методологічними підходами в метаантропології, що маються на увазі люди з буденним світоглядом, у яких немає духовного фундаменту, а основу їхнього життя становлять задоволення природних потреб і отримання поверхневих вражень. У цьому випадку всі прагнення будуть даремні, тому що не сприятимуть активізації основ

людської сутності. Питання гідності, честі, сенсу життя для них не існують – і якщо не відкидаються спочатку, то викликають підозру і навіть страх.

Другий тип людей, внутрішній світ яких порівнюється з кам'янистим ґрунтом з невеликою кількістю землі і які з радістю готові прийняти нове, але при цьому не мають глибини, можна віднести до людей з буденним світоглядом, але вже з певною часткою душевності. Вони можуть бути чуйні, добрі, аскетичні, але оскільки усвідомленість їх поверхнева, то в результаті їхня душевність насправді виявляється елементарною сентиментальністю і прихильністю, що вже деструктивно як для самої людини, так і для тих, з ким вона взаємодіє. Прагнення цих людей безцільні та даремні, тому що вони не здатні до наполегливої та тривалої роботи, переносити злигодні заради ідейної боротьби.

Третій тип людей за Євангелієм – люди, подібні родючому ґрунту, засміченому бур'янами. Ці люди відрізняються певною цілеспрямованістю, здатністю реалізовувати складні плани, самовдосконалюватися, долати життєві труднощі. Однак вони не здатні утримати рівновагу між метушливими, тимчасовими устремліннями і совістю, між душевністю і духовністю. У цьому разі, в рамках методології метаантропології, виникають асоціації, що йдеться про людей з особистісним світоглядом.

Наступний тип – люди, сутність яких «подібна родючому ґрунту». У такому випадку людина прагне стати кращою і здатна докладати для цього зусилля. Справжні цінності знаходять відгук у цих людей, тому що «ґрунт підготовлений» для них. Характерною рисою таких натур є цілісність природи, яка формується завдяки тому, що в цих людей слово не розходиться з ділом. Усі ці характеристики притаманні, згідно з методологією метаантропології, людям з філософським світоглядом.

Таким чином, в християнському соціокультурному просторі звертається увага на те, що є декілька типів людей з різним світоглядом. Отже, до кожного типу особистості повинен бути окремий підхід. І в цьому випадку на кожен з

цих видів чиниться вплив, що сприяє трансформації світоглядного аспекту тієї чи іншої людини на інший, більш продуктивний.

Кожен погодиться, що смерть є останнім і найважчим випробуванням для будь-якої людини без винятку. Тому переживання смерті, думка про неї, яка породжує ідею безсмертя, проходить через все життя мислячої людини. «Смерть у найширшому розумінні є феномен життя», – зазначає М. Гайдеггер [179, с. 125]. Все це спонукає дослідити, як у християнстві та ісламі пояснюється короткочасність людського життя.

В Біблії ми знаходимо, що Богом визначено сімдесят-вісімдесят років життя для людини: «Дні літ наших у них сімдесят літ, а при силах вісімдесят літ...» [1, Пс. 89:10]. Це середня тривалість життя сучасної людини. Але так було не завжди. У цьому ж сакральному християнському тексті ми знаходимо такі факти: «А всіх Адамових днів було, які жив, дев'ять сотень літ і тридцять літ» [1, Бут. 5:5]. Раніше людина жила набагато довше, ніж зараз. Чому ж так сталося, що тривалість її життя була настільки скорочена й до того ж обтяжена труднощами і випробуваннями? Відповідь знаходимо в такій цитаті: «І промовив Господь: Не буде Мій Дух перемагатися в людині навіки, бо блудить вона. Вона тіло, і дні її будуть сто і двадцять літ» [1, Бут. 6:3]. Згідно зі словами цього уривку, ми можемо припустити, що завданням людини є збереження і примноження духовних якостей. Можливо, через те, що життя людини було набагато тривалішим, ніж зараз, у неї не було гострої потреби замислюватися якомога раніше про сенс життя і розвивати свою духовність заради порятунку своєї душі. У результаті життя людини було скорочено, тому що в такому випадку потреби, властиві її фізичній природі, все-таки пригнічували духовні устремління, притаманні божественній природі людини.

У Корані, в свою чергу, з приводу тривалості життя знаходимо таке: «Ми відіслали Нуха до його народу, де він пробув тисячу років без п'ятдесяти» [2, Сура 29, Аят 14]. Як і в Біблії, в сакральному мусульманському тексті також є згадка про те, що на життя людині було

відведено набагато більше років, ніж є зараз. У Корані читаємо: «...У День, коли Він покличе вас, а ви відповідатиме Йому хвалою, і будете думати, що були зовсім недовго» [2, Сура 17, Аят 52], «Того Дня Він збере їх, наче вони й пробули тільки годину дня» [2, Сура 10, Аят 45]. І в християнському сакральному тексті, і в ісламському акцентується увага на тому, що життя швидкоплинне і короткочасне.

Можна зробити висновок, що і в Біблії, і в Корані присутня інформація про те, що спочатку людина жила значно довше, ніж зараз. Однак пізніше, у зв'язку з низкою причин, її життя було набагато скорочено. Одна з них – недосконалість людської природи, через яку страждала чистота душі.

Крім того, в сакральному християнському тексті сама смерть представлена як «ефективна духовна вправа» [98]: «У всіх справах твоїх, – йдеться в книзі Премудрості Ісуса сина Сираха, – пам'ятай про кінець твій, і на віки не згрішиш» [1, Сір. 7:39]. Якщо цей момент розглянути з позиції методології метаантропології, то слід відзначити, що через те, що люди здебільшого належать до буденного виміру людського буття і ними керує воля до самозбереження і продовження роду, де немає місця духовності, й була скорочена тривалість людського життя. «Тому жени смуток від серця свого, і віддаляй зле від тіла твого, бо й дитинство, і рання життєва зоря то марнота!» [1, Еккл. 11:10], – йдеться в Біблії. Думка про те, що життя коротке і швидкоплинне, повинна активізувати людину на вчинки, які приведуть до гармонійного розвитку її духовності і душевності. У М. Бердяєва ми знаходимо подібну думку: «...лише факт смерті ставить у глибині питання про сенс життя. Життя в цьому світі має сенс саме тому, що є смерть, і якби в нашому світі не було смерті, то життя позбавлене було б сенсу. Сенс пов'язаний з кінцем» [25, с. 193]. Саме усвідомлення людиною швидкоплинності життя й надає трагічності її існуванню, що сприяє усвідомленню життєвої місії.

Однак для цього необхідно не протестувати й не бунтувати проти життєвих тягарів, а прийняти труднощі як неминучість, тобто зі смиренням.

Тільки в цьому випадку можливий благотворний вплив різних випробувань на людину. Ось що ми в Біблії знаходимо з цього приводу: «Заплата покори і страху Господнього, це багатство, і слава, й життя» [1, Прип. 22:4]. У Корані також є подібні висловлювання «Ти не виведеш сліпих із омани. Ти можеш змусити чути тільки тих, хто вірує в Наші знамення й відданий» [2, Сура 30, Аят 53].

На перший погляд, смиренність може сприйматися як покірність. Однак, як зазначає М. Бердяєв, «...смирнення насамперед спрямоване проти самолюбства і є сила, що захищає від хворого самолюбства» [25, с. 86]. Для того щоб подолати труднощі, необхідно прийняти їх, і лише тоді відкриваються можливості для вирішення проблем, здебільшого через подолання особистісних стереотипів і розвитку якостей, яких людині бракує. Якщо ж випробування сприймаються як покарання й не приймаються людиною, викликають у неї протест, то на цьому ґрунті може сформуватися жалість до себе, нищівна для будь-якого продуктивного починання.

Якщо розглядати цю ситуацію з методологічних підходів метаантропології, то слід зазначити, що жалість до себе більшою мірою властива людям з буденним світоглядом. Крім того, випробування, які виконують роль «покарання», покликані подолати людське его. У такому випадку йдеться про людей граничного виміру людського буття, які, керовані волею до влади і творчості, часом стають настільки одержимі своїми ідеями, що забувають про справжнє своє призначення. Необхідно відзначити, що як у Біблії, так і в Корані робиться акцент на тому, що до будь-яких труднощів треба підходити з позиції смирення – без жалю до себе і без обурення за несправедливість. «Я можу знати, що життя є страждання, і в той же час прийняти життя, прийняти страждання життя, зрозуміти сенс страждання. І це робить лише християнство» [25, с. 87], – знаходимо у М. Бердяєва. Однак ми не можемо погодитися з категоричним твердженням філософа, що лише в християнській культурі присутня ідея смирення перед стражданнями як спосіб прийняття життя. Результати нашого дослідження свідчать, що як у

християнській, так і в ісламській соціокультурній спільнотах людина змушена гідно пройти через життєві труднощі, що, в свою чергу, може стати важливою точкою дотику цих двох соціумів.

У сакральних текстах, які ми розглядаємо, особлива увага приділяється тому, щоб запевнити людство в допомозі Вищих сил при проходженні цих випробувань. Наприклад, Біблія містить такі висловлювання: «Справді, дух він у людині, та Всемогутнього подих їх мудрими чинить» [1, Йов. 32:8], «Розум людини обдумує путь її, але кроки її наставляє Господь» [1, Прип. 16:9]. У Корані, в свою чергу, також зустрічаємо схоже: «Він – Той, Хто поставив для вас зірки. Щоб знаходили за ними шлях у темряві суші й моря» [2, Сура 6, Аят 97]. Як у християнській, так і в ісламській культурах акцентується увага на тому, що людина не залишається напризволяще зі своїми проблемами. Незважаючи на те, що протягом усього життя людина піддається випробуванням, сама вона не залишається без допомоги і підтримки Вищих сил.

Однак, згідно з уривками, наведених нами як приклад з Біблії, людина отримує підтримку наче «зсередини». Тому пояснюється, що вона повинна у важкі хвилини звертатися не до розуму, який є плодом фізичного тіла, а до тієї своєї частинки, яка об'єднує її з Творцем. У Корані ми знаходимо, що в хвилини випробувань людина звертається за допомогою зовнішніх знаків і послань. Для мусульманина підтримка Бога полягає в знаках. Уся потрібна інформація для людини знаходиться в зовнішньому світі. Це відрізняє християнську й ісламську культури. Однак об'єднує їх те, що вони запевняють людину в підтримці Вищих сил і застерігають керуватися цінностями, властивими земному матеріальному життю.

До того ж такі відмінності підтверджують наш висновок про те, що в соціальному бутті людини християнської культури присутній фокус на особистості, а в ісламській культурі людина представлена, передусім, як частинка соціуму. Так і в цьому випадку – все, що людині необхідно, християнин, може виявити в глибині своєї особистісної природи. В ісламській

культурі людина повинна звертати увагу на знаки, що знаходяться поза нею, в навколишньому світі. І це логічно, якщо звернутися до методології метаантропології: згідно з коранічних висловлювань, спочатку людина була створена з особистісним світоглядом. У зв'язку з цим, її почуття можуть бути продиктовані під впливом фізичного матеріального тіла, отже, існує велика ймовірність того, що вони будуть помилковими. Щодо християнства, то в ньому визнається, що людина від самого початку була створена з філософським світоглядом. І незважаючи на первородний гріх, через який людська сутність була сильно спотворена, в кожному з нас залишився той імпульс божественного знання, до якого потрібно прислухатися.

Стосовно знань, то в Біблії ми також зустрічаємо заклик покладатися не так на них, як на поклик своєї божественної суті. Наприклад, «Бо при многості мудрості множитьс я клопіт, хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль!..» [1, Еккл. 1:18], «Надійся на Господа всім своїм серцем, а на розум свій не покладайся!» [1, Прип. 3:5]. У Корані є подібний мотив: «Ті, кому дано Писання, розійшлися поміж собою через взаємну ненависть лише після того, як до них прийшло знання» [2, Сура 3, Аят 19]. На перший погляд, таке негативне ставлення до отримання знань дивує. Однак якщо ці цитати розглянути з позиції методології метаантропології, то можна відзначити, що вони призначені для людей граничного виміру людського буття. В цьому випадку людину застерігають від того, щоб присвятити своє життя самовдосконаленню з метою задоволення власного Его або отримання влади, тобто задоволення цінностей особистісного світогляду. Ідея полягає в тому, що люди не повинні присвячувати своє життя розвитку суто інтелектуальних здібностей з метою отримання певних переваг в земному тимчасовому житті. Людині необхідно прагнути не до отримання інтелектуальних знань, а для можливості зайнятися порятунком своєї душі.

Іншими словами, йдеться про те, що справжнє призначення людини – більш значуще, ніж самовдосконалення. Людина повинна не просто розвиватися, вона зобов'язана, крім очищення своєї душі, бути «корисною»

для світу. Підтвердження цьому ми знаходимо в такій біблійній цитаті: «Так само й віра, коли діл не має, мертва в собі!» [1, Як. 2:17]. Таким чином, у християнській соціокультурній спільноті особистість закликають до конструктивного способу життя, коли вона не просто вдосконалюється, прагнучи до ідеалу і все більше занурюючись у самозамилування, а веде такий спосіб життя, коли всі її здібності й таланти втілюються в продуктивних вчинках відносно близьких, тих, хто зустрічається на її життєвому шляху, суспільства і світу в цілому.

Більше того, виходячи з наступної цитати з Біблії, як: «Отож, хто знає, як чинити добро, та не чинить, той має гріх!» [1, Як. 4:17], люди просто зобов'язані активно брати участь у навколишньому житті. Позиція, коли людина піклується суто про власне благополуччя або розвиток і при цьому жодним чином дієво не виявляє своїх найкращих якостей відносно Іншого, замкнувшись у своєму Его, в християнському соціумі є не просто небажаною, а навіть грішною. Другий варіант розвитку такої ситуації – коли людина є бездіяльною в силу якихось своїх переконань або, наприклад, байдужості. Таке зволікання може часом виявитися згубним як для світу, так, згодом, і для самої людини, тому різко засуджується в християнському соціокультурному просторі.

Необхідно відзначити, що в Корані, як і в Біблії, значну увагу приділено заклику допомагати оточуючим. Як приклад можна навести такі цитати зі священної книги мусульман: «...тих, хто увірував й робив добрі справи, Милостивий наділив любов'ю» [2, Сура 19, Аят 96], «...Аллах любить тих, хто творить добро!» [2, Сура 2, Аят 195]. В ісламі людину теж закликають до активного конструктивного життя. Наприклад, підкреслюється, що саме це і є одним із способів завоювати благословення Вищих сил, а, отже, отримати можливість відчувати щастя, наповнивши життя сенсом. У сакральному мусульманському тексті так само, як і в християнському, робиться акцент на необхідності саме діяльного добра. Людина повинна не просто жити, долаючи

життєві випробування, – необхідно конструктивно творити «понад необхідне».

Необхідно зазначити, що як в християнському, так і в ісламському соціальному бутті людини, особистість не є маріонеткою в руках вищих сил, тому в неї завжди є право вибору – дії можуть бути спрямовані на примноження або зла, або ж добра. Щодо сакрального християнського тексту, то в ньому неодноразово лунає наполегливий заклик робити вибір виключно на користь добра: «Улюблений, не робися подібним до лихого, а до доброго...» [1, 3 Ів. 1:11], «...хочу, щоб були ви мудрі в доброму, а прості в злomu» [1, Рим. 16:19], «Любов нехай буде нелицемірна; ненавидьте зло та туліться до доброго!» [1, Рим. 12:9]. У тексті Біблії провідною є думка про те, що людина повинна уникати будь-яких гріховних вчинків і завжди віддавати перевагу діям, які несуть виключно благо для цього світу.

Тільки той, хто живе з розумінням необхідності допомогти Іншому, може звільнитися від егоїстичних мотивів, що неодмінно приведе до реалізації більш успішного життєвого сценарію. У зв'язку з цим активна життєва позиція сприяє розкриттю виняткових людських якостей, таланту, даних людині при сотворінні. При цьому обов'язковим критерієм є те, що всі вчинки повинні відповідати високим душевним і духовним критеріям.

Однією з головних передумов усього цього є критичність мислення, яка й надає можливість розрізнати добро і зло. У досліджуваних нами сакральних текстах цій здатності надається велике значення. В Біблії та Корані, наприклад, стверджується, що люди здебільшого, в силу впливу своєї фізичної складової, помилково тлумачать, що є добром, а що злом. «Буває, дорога людині здається простою, та кінець її – стежка до смерті» [1, Прип. 14:12], «Бо ті, хто ходить за тілом, думають про тілесне, а хто за духом про духовне», – говориться в Біблії [1, Рим. 8:5]. У Корані, в свою чергу, читаємо: «Людина кличе зло так само, як кличе добро» [2, Сура 17, Аят 11].

Виходячи з цих цитат, у досліджуваних нами сакральних текстах засуджуються цінності, значущі для матеріального світу, а, отже, і для більшої

частини людства. Зокрема, звертається увага на те, що за справжні цінності люди в основному сприймають те, що таким не є, наприклад, багатство, слава, розваги тощо. Тобто для людини добром є те, що дає їй можливість успішно існувати в матеріальному світі. Бог, з іншого боку, є Дух, і Його поняття про добро – духовні, пов'язані з одвічними цінностями і вічним життям душі. Оскільки у людині присутні й цей, й інший аспекти – фізичний і духовний, що протистоять один одному, – то вона постійно стикається з проблемою вибору. «Бо що я виконую, не розумію; я бо чиню не те, що хочу, але що ненавижду, те я роблю. А коли роблю те, чого я не хочу, то згоджуюсь із Законом, що він добрий, а тому вже не я це виконую, але гріх, що живе в мені. Знаю бо, що не живе в мені, цебто в тілі моїм, добре; бо бажання лежить у мені, але щоб виконати добре, того не знаходжу. Бо не роблю я доброго, що хочу, але зле, чого не хочу, це чиню. Коли ж я роблю те, чого не хочу, то вже не я це виконую, але гріх, що живе в мені. Тож знаходжу закон, коли хочу робити добро, що зло лежить у мені. Бо маю задоволення в Законі Божому за внутрішнім чоловіком, та бачу інший закон у членах своїх, що воює проти закону мого розуму, і полонить мене законом гріховним, що знаходиться в членах моїх», – знаходимо в Біблії [1, Рим. 7:15-23]. За цією цитатою, люди у вічному протистоянні добра і зла швидше схиляються до зла, тому що для матеріальної людської природи це природніше, а значить і легше. Підтвердження цьому ми знаходимо і в Корані: «...бо людська душа закликає до зла, хіба що змилується над нею Господь мій» [2, Сура 12, Аят 53].

Отже, ідеї методології метаантропології збігаються і з біблійними, і з коранічними уявленнями про людську природу. Особливо простежується такий зв'язок з християнською культурою – тут також, як і в методології метаантропології, присутній мотив того, що природа людини суперечлива. З одного боку, людина керується потребами своєї фізичної природи, використовуючи поняття методології метаантропології, – волею до самозбереження і продовження роду, волею до влади, які породжуються страхом, егоїзмом і інфантильністю. З іншого боку, в Біблії чітко говориться

про те, що людина все одно відчуває, що це не може бути сенсом людського життя. В результаті, в глибині душі немає задоволення, немає відчуття повноти життя, що породжує, як мінімум, страждання.

Людина на глибинному рівні завжди відчуває справедливість або не справедливість вчинків. Інша справа, цей голос совісті у більшості людей дуже тихий і не здатний пробитися через стіну устремлень і бажань своєї фізичної природи. Усвідомлення такої подвійності надає людині можливість критично ставитися до своїх думок, бажань і вчинків. При розумінні того, до чого необхідно прагнути і від чого відмовитися, у людини з'являється шанс зберегти свою безсмертну душу і навіть змінити своє життя. «...Царство Небесне здобувається силою, і ті, хто вживає зусилля, хапають його» [1, Мт. 11:12]. Ці уявлення перетинаються з концептами методології метаантропології, коли йдеться про те, що свій світоглядний рівень людина може змінити на більш продуктивний, зрозумівши, що цінності, якими вона керується зараз, можуть привести, або вже привели, до фатальних наслідків. Отже, лише через усвідомлення і подолання своїх тяжінь, людина отримує можливість змінити буденний світогляд на особистісний і, вийшовши за його межі, оволодіти філософським, тим самим, наповнивши своє життя істинним сенсом.

Таким чином, як у християнській культурі, так і в ісламській, знаходимо, що людині завжди потрібно боротися з негативними рисами свого характеру, своєї суті, що сягають корінням в її гріховну матеріальну природу. Тому для того, щоб не прийняти «бік зла», людина повинна володіти, по-перше, здатністю мислити критично, тобто гармонійною взаємодією душевності і духовності, і по-друге, їй необхідно постійно діяти. Життя – це шлях, який призводить до розвитку і реалізації високих цілей. «Тож випереджайте одне одного у добрих справах!» [2, Сура 2, Аят 148], – закликає священний мусульманський текст.

Якщо ці висновки розглянути в координатах методології метаантропології, то можна сказати, що за таких умов людина змушена

формувати в собі вже філософський світогляд. Таким чином, як у християнському, так і в ісламському соціокультурному просторі присутній заклик до дієвого способу життя, що сприяє виходу з буденного в граничний, а потім і в метаграничний вимір людського буття. Людина, опиняючись «на роздоріжжі» прийняття рішення, завжди діє в силу своїх світоглядних розумінь. Тому позитивно творити своє життя та впливати на соціум може лише той, хто володіє критичністю мислення, гармонійно поєднує в собі душевність і духовність. Лише за такого бачення світу людина органічно робить вибір на користь добра. Таким чином людина призивається так трансформувати свої переконання, щоб мати можливість долучитися до цінностей філософського світогляду, що, в свою чергу, дає можливість їй з буденного стану переходити в граничний, а потім і в метаграничний.

Таким чином, мета як християнського, так і ісламського соціокультурних спільнот полягає в тому, щоб сприяти розвитку людини, – як її фізичної, так і душевно-духовної складової. У цьому випадку – через прагнення і можливість позитивно впливати на навколишній світ завдяки трансформації своєї безмежної душі.

Як в християнському, так і в ісламському соціумах існує засторога не просто не грішити, а й підтримувати, навіть несвідомо, несправедливі вчинки інших: «...як грішники будуть тебе намовляти, то з ними не згоджуйся ти!», – знаходимо ми в Біблії [1, Прип. 1:10]. «...Не допомагайте одне одному в справах гріха та ворожнечі...», – читаємо в Корані [2, Сура 5, Аят 2]. Ці попередження призначені для тих, хто з найкращих мотивів можуть сприяти вчиненню аморального вчинку. Зазвичай вони стосуються людей, які володіють певною часткою душевності, але не володіють духовністю, внаслідок чого не здатні мислити критично й розібратися, до якого результату врешті можуть призвести їхні дії. Людина навіть може керуватися благородними, на її думку, почуттями й мотивами. Однак це не є гарантією того, що вона не посприяє створенню несправедливої ситуації.

Це може статися з людиною буденного буття, якщо мислити категоріями методології метаантропології, що не володіє критичністю мислення, а також з людиною граничного буття, яка характеризується відсутністю душевності. Можна зробити висновок, що і в християнському, і в ісламському соціумах присутній заклик розвиватися, прагнучи опанувати філософський світогляд в ім'я самого себе, тобто своєї душі, або в ім'я спільноти, за яку кожен з нас несе відповідальність.

Ще одне з основних завдань людини – саме очищення та збереження своєї душі, яка є божим даром. «Усі дороги людини чисті в очах її, та зважує душі Господь», – знаходимо ми в Біблії [1, Прип. 16:2]. Показовим є те, що в Корані теж надається важливе значення стану людської душі. Як приклад можна навести таку цитату: «Істинно, здобув успіх той, хто очистив [душу] її! Істинно, зазнав втрат той, хто пошкодив її!» [2, Сура 91, Аят 9].

Аналізуючи наведені цитати, дійдемо висновку, що як у християнському, так і в ісламському соціокультурному просторах одним з головних людських завдань є очищення своєї душі шляхом усякого уникнення гріховних вчинків і взагалі вчинення зла. В обох релігіях, а значить соціумах, акцентується увага на тому, що одним з основних завдань людини є збереження божественної частки, даної їй при сотворінні. Людям необхідно, по-перше, жити, зважуючи кожен свій крок відповідно до заповідей, представлених у сакральних релігійних текстах. У цьому випадку може йтися про те, щоб перемагати потреби фізичного тіла й використовувати свій життєвий ресурс на духовні потреби. По-друге, кожен повинен не просто жити, а докладати певних зусиль для розкриття душевності й духовності, таким чином «очищаючи душу».

Зокрема, якщо такі біблійні цитати, як: «Хліб свій пускай по воді, бо по багатьох днях знов знайдеш його» [1, Еккл. 11:1], «...Не журіться про життя, що ви будете їсти, і ні про тіло, у що ви зодягнетесь. Бо більше від їжі життя, а тіло від одягу» [1, Лк. 12:22-23] розглянути з позиції методології метаантропології, то можна сказати, що ці заклики стосуються людей

буденного виміру людського буття. Турбота суто про земні потреби веде до деградації душі й духу, що може в підсумку згубно позначитися як на долі окремої людини, так і на всьому людстві.

Крім того, в контексті нашого дослідження звертає на себе увагу такий біблійний уривок: «Бо хто хоче душу свою зберегти, той погубить її, а хто згубить душу свою ради Мене та Євангелії, той її збереже» [1, Мк. 8:35]. Тут акцентується увага на тому, що людина, яка прагне залишитися у буденному спокої душі та душевності, втратить їх, прагнучи ж до духовного преображення душі й душевності, вона розвине їх.

Як у християнській, так і в ісламській соціокультурних спільнотах робиться акцент на важливості і необхідності для людини очищення душі. Якщо детально розглянути найпоказовіші цитати з їхніх сакральних текстів, то можна зробити висновок, що в християнській культурі більш детально і глибоко трактується це завдання. Зокрема, вказується, мислячи категоріями метаантропології, що саме цінності буденного й граничного вимірів людського буття в підсумку нічого не варті, якщо розглянути їх з позиції вічності: «Бо яка користь людині здобути світ увесь, а занепастити свою душу?» [1, Мк. 8:36]. У Біблії, на відміну від Корану, не просто говориться, що треба утримуватися від гріха, рятуючи й очищаючи свою душу, а й дається вказівка: для цього необхідно бути вище фізіологічних інстинктів й прагнути до розвитку душевності й духовності. Людина повинна оберігати свою божественну складову від негативного впливу фізичної складової.

Більше того, в розглянутих нами вірвчченнях превалює думка про те, що кожен не просто повинен подбати про спасіння своєї душі, але й несе відповідальність за свої вчинки. «Не обманюйтеся, Бог осміяний бути не може. Бо що тільки людина посіє, те саме й пожне! Бо хто сіє для власного тіла свого, той від тіла тління пожне. А хто сіє для духа, той від духа пожне життя вічне», – проголошує святий апостол Павло в посланні до Галатів [1, Гал. 6:7-8]. У сурі «аль-Ісра» знаходимо таке: «Кожній людині Ми повісили на шию сувій. У День Воскресіння Ми дістанемо його як розгорнуту книгу» [2,

Сура 17, Аят 13], «Коли небо розколеться, і коли зорі посиплються, і коли моря зіллються, і коли могили перекинуться – дізнається душа, що вона зробила й чого не зробила» [2, Сура 82, Аят 1-5]. Така пильна увага до людей свідчить про те, що життя кожної окремої людини має величезне значення. Таким чином, і в християнському соціумі, і в ісламському визнається, що на цей світ кожен з нас має вплив. І незважаючи на те, що на Сході акцентується увага на соціумі і заперечується значимість особистості, це коранічне висловлювання показує, що все ж особиста відповідальність в ісламському соціумі не знімається.

Становить інтерес той факт, що в Корані ми зустрічаємо заклик сприяти «пробудженню» іншої людини: «...адже ти відповідаєш лише сам за себе. І спонукай віруючих!» [2, Сура 4, Аят 84] і, як ми зазначали, звертається увага на те, що людина відповідає за те, що «залишила після себе». У цьому випадку ми в Корані зустрічаємо протиріччя. З одного боку, людина засуджується за те, що готова нести відповідальність за навколишній світ, з іншого – міститься попередження, що вона не просто повинна зберегти чистоту своєї душі, але також благотворно впливати на тих, хто поруч. І за те, й за інше, за Кораном, мусульманин відповідатиме перед Богом. Якщо це протиріччя розглянути з позиції методології метаантропології, то можна визначити, що докір за бажання нести відповідальність за цей світ стосується людей з особистісним світоглядом, які занадто багато беруть на себе через его, що розрослося. Щодо цитат про відповідальність людини за те, що вона залишила після себе на землі, то це теж стосується людей з буденним світоглядом – таким чином дається імпульс для усвідомлення того, що кожен з нас має й повинен виконати свою місію у суспільстві.

У контексті нашого дослідження важливо розглянути, як у християнській та ісламській соціальних структурах ставляться до фаталізму. За Кораном, все, що стосується людини – її думки, дії, вибір і рішення визначені Богом: «Аллах створив і вас, і те, що ви робите!» [2, Сура 37, Аят 96]. «У серці людини багато думок, але виповниться тільки задум Господній»

[1, Прип. 19:21], «...не у волі людини дороги її, не в силі людини, коли вона ходить, керувати своїм кроком», – знаходимо ми в Біблії [1, Єр. 10:23]. Таким чином, може здатися, що як у християнстві, так і в ісламі вважається, що доля людини абсолютно визначена вищими силами й не залежить від неї самої. Однак у досліджуваних нами текстах є уривки, що суперечать тим, які ми навели. Наприклад, у Корані стверджується, що «Воістину, Аллах не змінює людей, доки вони не змінять самих себе» [2, Сура 13, Аят 11]. Згідно з цього вислову, все ж в силах мусульманина змінити себе, таким чином змінивши свою долю. І це стверджується, незважаючи на те, що в Корані заперечується творча здатність людей.

У Біблії з цього приводу знаходимо: «Дивися: я сьогодні дав перед тобою життя та добро, і смерть та зло» [1, Втор. 30:15]. Отже, в християнстві визнається, що людина може вибирати, на який шлях їй стати – добра чи зла. І залежно від того, що вона обере, буде залежати її подальше життя, або, іншими словами, доля. В Біблії знаходимо просте рішення навіть найскладніших життєвих викликів: треба лише обрати між добром і злом. І тут же присутня підказка: «Сьогодні взяв я за свідків проти вас небо й землю, життя та смерть дав я перед вами, благословення та прокляття. І ти вибери життя, щоб жив ти та насіння твоє...» [1, Втор. 30:19].

У християнському віровченні чітко лунає мотив можливості вибору людини й необхідності обрати бік добра. Іслам у цьому плані відрізняється – в ньому наголошується, що людина має право вибору, але не дається конкретного вектора: «Хто хоче, нехай вірує, а хто не хоче, нехай не вірує» [2, Сура 18, Аят 29]. Однак попереджається, що відповідальність за вибір покладається цілком на людину, на її здатність підняти свій рівень свідомості: «Аллах не вимагає від людини понад можливості її. За неї те, що здобула собі вона, і проти неї теж те, що здобула собі вона» [2, Сура 2, Аят 286].

Як у християнській, так і в ісламській соціокультурних спільнотах визнається, що людина має право вибору. Однак у християнському віровченні дається чітке посилення – віддати перевагу добру, чого немає в ісламі. Але

оскільки, за Кораном, людина несе відповідальність за всі свої вчинки, то можна говорити, що в ісламі також дається людям спрямовуючий вектор.

Таким чином, дійдемо висновку, загального і для християнського, і для ісламського соціального буття людини, що, по-перше, людина має свободу вибору й свободу дій. По-друге, за кожне своє рішення, за кожен свою дію людина несе відповідальність і буде за них відповідати. Кожен з нас особисто приймає рішення – чи піднятися над своєю темною стороною, рятуючи й очищаючи тим самим свою душу, чи зануритися в морок, загубивши своє божественне призначення. Отже, виходить, що доля – це результат рішень і вчинків людини.

Саме тому, як у християнському, так і в ісламському соціумі велике значення надається моральним і етичним законам, які є спільними як для обох культур. Ці норми є абсолютними для людства в цілому. І саме від того, наскільки людина здатна трактувати добро і зло, який вибір вона вирішить зробити, й залежить ланцюг подальших подій в її житті.

Розглянувши тему фаталізму в соціальному бутті людини християнської та ісламської культур з позиції методології метаантропології, можна сказати, що в цих суспільствах представлена точка зору, згідно з якою доля людини залежить від її світоглядного рівня. Лише людина, яка володіє критичністю мислення, що відповідає особистісному світогляду, й гармонійно розвиненими душевністю і духовністю філософського світогляду, здатна розрізнити, що таке добро, а що таке зло. Для людей з буденним світоглядом даються вказівки просто дотримуватися моральних норм, прописаних у цих текстах, завдяки чому людина мимоволі буде виходити на інший, більш високий світоглядний рівень. Таким чином, доля людини залежить від того, які цінності притаманні їй – чим вони вищі, тим більш значний її життєвий шлях.

Отже, і в християнській, і в ісламській культурах визнається, що людина завжди має право вибору, як вчинити в тій чи іншій життєвій ситуації – і в цьому полягає її свобода. Однак кожен з нас відповідатиме за свій вибір – а це

вже є певною мірою фаталізм, тому що за певні вчинки завжди настає відповідна розплата.

Необхідно зазначити, що в Біблії присутні висловлювання, що роз'яснюють християнську позицію з приводу свободи. Наприклад, «...Як у слові Моїм позостанетеся, тоді справді Моїми учнями будете, і пізнаєте правду, а правда вас вільними зробить!» [1, Ів. 8:31-32]. Згідно з цим біблійним висловом необхідною умовою свободи є дотримання новозавітних ідей, які вже, в свою чергу, звільняють людину від схильності до низьких устремлінь. Між схильністю до гріха й несвободою, за Біблією, стоїть знак рівності. Таким чином, під свободою в християнській соціальній спільноті розуміють незалежність від впливу фізичного складника буття людини.

Відповідно цінності буденного й особистісного світогляду не звільняють людину від тих прагнень, які в християнському соціумі трактуються як гріховні.

Крім того, цікавим для нашого дослідження є таке висловлювання з сакрального християнського тексту: «Бо ви, браття, на волю покликані, але щоб ваша воля не стала приводом догоджати тілу, а любов'ю служити один одному! Бо весь Закон в однім слові міститься: Люби свого ближнього, як самого себе!» [1, Гал. 5:13-14]. У Біблії акцентується увага на необхідності розрізняти свободу і свавілля. Серед людей є поширеним стереотип, що свобода – це можливість потурати всім своїм бажанням, які, переважно, засуджуються близькими і суспільством, тому що завдають болю оточуючим, обмежуючи таким чином вже їхню свободу.

Очевидно, що цей вислів з Біблії, якщо розглядати його з позиції методології метаантропології, стосується людей з буденним і особистісним світоглядом. Він пояснює, що життя, яке наповнює їх прагненнями, не є виконанням завдань, поставлених перед людиною, створеною за Божою подобою. Більше того, в цьому висловлюванні присутній заклик керуватися волею до любові й пояснюється, що це і є справжня свобода.

У Корані, в свою чергу, акцент робиться на тому, що доля людини визначена: «Нас може вразити тільки те, що судив нам Аллах...» [2, Сура 9, Аят 51]. Однак у сакральному мусульманському тексті все ж присутнє певне протиріччя з цього питання, тому що ми знаходимо наступний уривок: «Що б не трапилося з тобою доброго, це – від Аллаха. Що б не вразило тебе лихого, це – від тебе самого» [2, Сура 4, Аят 79], що вже певною мірою збігається з біблійним уявленням про свободу.

Необхідно відзначити, що весь Новий Заповіт пронизують висловлювання про любов. Що ж у християнському віровченні вкладається в це поняття? «Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводитья нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає!», – знаходимо ми в сакральному християнському тексті [1, 1 Кор. 13:4–8]. Іншими біблійними словами, любов – це «союз досконалості» [1, Кол. 3:14]. Згідно з цих висловлювань, любов у соціальному бутті людини християнської культури – це дієвий спосіб життя, який передбачає, що людина кожену дію та вчинок співвідносить з вищими цінностями, які не обмежують волю до любові та свободи інших людей.

Крім того, якщо християнські заклики до любові розглянути з точки зору методології метаантропології, то можна помітити, що в сакральному християнському тексті є заклик до людей з різним світоглядним рівнем. Наприклад, така біблійна цитата, як: «...бо любов покриває багато гріхів!» [1, 1 Пт. 4:8], більшою мірою стосується людей буденного виміру, тому що саме для них важливо заручитися обіцянкою прощення гріхів. Люди з буденним світоглядом прагнуть легкого вирішення своїх проблем, тому їм зрозумілі прості «інструкції до дій».

Щодо такої цитати з Біблії, як: «І коли я роздам усі маєтки свої, і коли я віддам своє тіло на спалення, та любові не маю, то пожитку не матиму жодного!» [1, 1 Кор. 13:3], то з її допомогою лунає заклик вже до людей з

особистісним світоглядом. Таким чином, у Біблії пояснюється, що духовність, якщо до неї не приєднана душевність, не є досягненням людини. Отже, такі «духовні пошуки» стають деструктивним фактором, що руйнує життя як самої людини, так і тих людей, з ким вона взаємодіє. Цей біблійний вислів призначений для людей, які, прагнучи до духовності, пригнічують свою душевність, вважаючи, що вона перешкоджає її «розвитку».

Наприклад, цитата «Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне» [1, Ів. 3:16] проголошує сакральну любов Бога до людини. Незважаючи на всі помилки й провини, кожна людина, будучи навіть злочинцем, тобто кожен грішник без винятку, має право на прощення і порятунок. І саме завдяки такому найвищому прояву прихильності Бога до людини у вигляді всепрощаючої любові існує людство.

Щодо любові людини до Бога, то в Біблії знаходимо таке: «Він же промовив йому: Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою. Це найбільша й найперша заповідь» [1, Мт. 22:37-38]. У християнському віровченні людей закликають до безумовної любові до Бога. У Біблії стверджується, що «Страху немає в любові, але досконала любов проганяє страх геть, бо страх має муку. Хто ж боїться, той не досконалий в любові» [1, 1 Ів. 4:18]. Бог показав приклад всеосяжної любові, і людина як носій божественної суті повинна тим же відповісти йому. У цьому висловлюванні наголошується на тому, що не страх, не поклоніння, а саме любов до Бога може допомогти людині наблизитися до нього. Саме віра в своє божественне походження, любов до цієї складової через її розвиток надають можливість залишатися людині особливим створінням.

Таким чином, у християнській культурі присутній заклик до постійного культивування своєї божественної суті, оскільки «Бог є любов» [1, 1 Ів. 4:16], то і все життя людини повинно бути проявом любові. Природно, що і відносини між людьми теж повинні бути пронизані саме цим почуттям. Тому в Євангелії ми знаходимо глибокий за змістом посил любові людини до

людини: «...Люби ближнього твого, як себе самого» [1, Мт. 22:39]. У цьому заклик ми зустрічаємо не лише ідею про те, що необхідно виключно морально ставитися до кожної людини, але й те, що необхідно з любов'ю ставитися до себе. У людини зі стереотипним мисленням може виникнути враження, що йдеться про самолюбство, коріння якого криється в гордині. Очевидно, що тут мовиться про необхідність прагнути до очищення своєї безсмертної душі, завдяки чому людина стає здатною допомогти іншому і спрямувати вже його на такий самий розвиток. Виходить, що лише сформувавши свої душевність і духовність, людина здатна справді допомогти тому, хто поруч.

Таким чином, якщо розглянути євангельську заповідь про любов до ближнього з позиції методології метаантропології, то стає зрозумілим, що її можна виконати лише за наявності у людини філософського мислення. Для того щоб відповідати критеріям, заявленим у сакральному християнському тексті, люди повинні прагнути виходити в метаграницний вимір людського буття, тому що, тільки перебуваючи на цьому рівні, вони здатні позитивно взаємодіяти з Іншим, не пригнічуючи його, не завдаючи йому болю і сприяючи його істинному розвитку.

Як ми бачимо, Біблію пронизують висловлювання про любов – дієвий спосіб життя, який передбачає, що людина кожен дію та вчинок співвідносить з вищими цінностями, які не обмежують волю до любові та свободи інших людей. Любити – означає будувати стосунки з Іншим, виявляючи гармонійно і душевне, і духовне начала.

Щодо Корану, то в ньому, як і в Біблії, неодноразово говориться про любов Бога до людини. Як приклад можемо навести таку цитату: «Якщо ви любите Аллаха, то йдіть за мною, і Аллах любитиме вас та простить вам гріхи ваші. Аллах – Прощаючий, Милосердний!» [2, Сура 3, Аят 31], «...Аллах швидко явить людей, яких любить Він і які люблять Його, й будуть вони смиренними перед віруючими й непохитними перед невіруючими...» [2, Сура 5, Аят 54]. Наразі ми бачимо, що в ісламі відносини між Богом і людиною

будуються на поблажливості до людини з боку Бога і смирення з боку людини. Отже, в Корані ми зустрічаємо любов Бога до людини і любов людини до Бога. Саме на цій основі маємо вихід до любові і дружньої взаємодії у соціальній площині. Люди повинні ставитися один до одного з розумінням, милосердям, дружелюбно, між чоловіком і дружиною повинна бути присутня любов. Щодо любові як сенсу життя, то з цим явищем ми зустрічаємося в християнському соціумі, а от в ісламському ми цього не знаходимо.

У Біблії є заклик прагнути до досконалості, прикладом чого є Бог. «Отже, будьте наслідувачами Богові...» [1, Еф. 5:1], «Будьте святі, Я бо святий!» [1, 1 Пт. 1:16], «Тож будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий» [1, Мт. 5:48] – знаходимо ми в біблійному тексті. Християнин повинен усі свої думки і дії не просто співвідносити з божими настановами, а й прагнути виробляти в собі божественні якості.

З іншого боку, за Кораном, таке прагнення до божої подоби є неприйнятним. У мусульманському сакральному тексті неодноразово підкреслюється, що людина за своїми якостями є далекою від всемогутнього і досконалого Бога. В ісламській культурі проголошується, як ми зазначали вище, що необхідно не наслідувати Бога, а слідувати його настановам.

Аллах представлений великим і далеким, а тому наслідування йому вважається блюзнірством. В ісламському соціумі зазначається, що своє основне призначення людина може виконати лише за умови виконання заповітів Бога. У християнському навпаки – людина всіляко закликається бути подібною до Бога. Таким чином, формуючи в собі божественні якості, людина може «врятувати» свою душу, що і є, за Біблією, її головним життєвим призначенням.

Висновки до другого розділу

1. Відзначено, що як у християнстві, так і в ісламі присутня теза про винятковість людської природи, що, в свою чергу, передбачає наявність у

людства особливого покликання – сприяти одухотворенню реальних суспільних відносин. Саме цей факт може стати точкою дотику двох таких різних на перший погляд соціокультурних спільнот.

2. Обґрунтовано, що в ісламській культурі, як і в християнській, визнається цінність особистості у суспільстві, однак акцент робиться не на індивідуальності, а на спільноті людей. У християнстві ж більшою мірою виділяється кожна окрема людина з соціуму, є тенденція до акценту на її винятковості. Таким чином, системи суспільних цінностей християнської та ісламської культур насправді є не протилежними, а відрізняються особливостями, маючи багато спільних рис.

3. Виявлено, що і в Біблії, і в Корані є визнання безсумнівного значення для суспільного буття людей душевності як любові і співчуття. Це означає, що і в християнстві, і в ісламі ставиться питання і висувуються імперативи соціального буття людей на принципах любові й емпатії. Інша справа, що в християнстві це стосується і соціально Близького, і соціально Далекого, тоді як в ісламі душевне ставлення можливе, передусім, до одновірців. Це значною мірою відрізняє суспільне життя людини в християнській та ісламській культурах.

Як у Біблії, так і в Корані положення про гармонійне поєднання в людині душевності та сформованої на її основі духовності є підставою для розвитку мудрості, яка згідно з методологією метаантропології відповідає філософському світогляду. Думка про наявність мудрості як необхідної передумови становлення особистості і, в свою чергу, становлення суспільства присутня як у християнському, так і в ісламському соціокультурному просторах.

4. Показано, що в координатах теорії К.Г. Юнга можна поставити знак рівності між мудрістю і архетипом Самості, який, по суті, постає як єдність духу (Анімусу) та душі (Аніми). Робиться висновок, що цей архетип і у християнському, і в ісламському соціокультурних просторах є дуже важливим. Лише мудра людина з розвиненою Самістю здатна єднатися з

іншими людьми у продуктивне соціальне буття. Повага до мудрості зустрічається в сакральних текстах як християнської, так й ісламської культур, а отже, це важлива основа, на якій може будуватися їх взаємодія.

5. Визначено, що як у християнській, так і в ісламській культурах сенсом буття людини є порятунок душі та відповідальність за оточуючих, що передбачає певний рівень розвитку й гармонійної душевної та духовної взаємодії у суспільстві. Саме наявність відповідальності робить сенс життя особистості у суспільстві не умоглядним, а реальним і практичним.

6. Доведено, що випробування в житті людини сприяють її розвитку, є імпульсом для вдосконалення її природи. В свою чергу, соціум у такому випадку часто виступає знаряддям, за допомогою якого цей процес набуває безперервності. З іншого боку, коли людина зростає як особистість, то вона плідно впливає й на навколишній світ.

7. Обґрунтовано, що як у християнському, так і в ісламському соціальному бутті людини існують механізми, які сприяють її розвитку й вдосконаленню через змінення ціннісних пріоритетів членів цього соціуму. Встановлено, що релігійні аспекти як християнської, так і ісламської культур сприяють розвитку людини, – як її фізичної, так і душевно-духовної складової, у цьому випадку – через прагнення і можливість позитивно впливати на навколишній світ завдяки трансформації своєї безмежної душі.

8. Аналізуючи соціальне буття людини у християнській культурі в контексті метаантропології, визначено, що у людини є декілька призначень у суспільстві, які вона повинна реалізувати. Перше – це взаємини з оточуючими, що потребують душевного розвитку людини. Друге – вдосконалення талантів, що передбачає розвиток духовності. Третє – відповідальність за оточуючих, для якого потрібен певний рівень розвитку й гармонії душевної та духовної взаємодії у суспільстві.

9. Біблію, особливо Новий Заповіт, пронизують висловлювання про любов – дієвий спосіб життя, який передбачає, що людина кожен дію та вчинок співвідносить з вищими цінностями, які не обмежують волю до любові

та свободи інших людей. Любити – означає а, виявляючи гармонійно і душевне, і духовне начала.

Щодо Корану, то в ньому, як і в Біблії, неодноразово говориться про любов Бога до людини. В ісламській культурі відносини між Богом і людиною будуються на поблажливості до людини з боку Бога і смиренні з боку людини. Отже, в Корані ми зустрічаємо любов Бога до людини і любов людини до Бога. Саме на цій основі маємо вихід до любові та дружньої взаємодії у соціальній площині. Люди повинні ставитися один до одного з розумінням, милосердям, дружелюбно, між чоловіком і дружиною повинна бути любов. При цьому розуміння любові як сенсу життя, яке ми зустрічаємо в християнському соціокультурному просторі, в ісламському актуалізоване значно меншою мірою.

РОЗДІЛ 3.

ДЕРЖАВА, ВЛАДА І ГЕНДЕРНІ ВІДНОСИНИ В КОНТЕКСТІ САКРАЛЬНИХ КНИГ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТА ІСЛАМСЬКОЇ КУЛЬТУР

3.1. Місце людини в суспільстві та державі

Проблема взаємодії людей в соціумі, ставлення до держави і влади завжди є гострою, а тому важливою в питанні порівняння особливостей соціального буття людей християнської та ісламської культур. Детальний аналіз специфіки християнських спільнот знаходимо в українських науковців І. Васильєвої [38], К. Вергелеса [42], В. Поповича [129], М. Стадника [150], Ю. Чорноморця [198] та ін. Серед дослідників, які проводять безпосередній аналіз християнського соціуму в Україні, варто відзначити праці В. Бліхара [29], О. Василюк [39], С. Онищук [115] та ін. Цікаве осмислення проблематики ісламської культури в суспільстві взагалі й українському суспільстві зокрема знаходимо у низки вітчизняних науковців (О. Аулін [18, 19], Д. Брильов [32], М. Бутиріна [34], Р. Жангожа [61], К. Зуєв [68], М. Кирюшко [76, 77], Ю. Кочубей [85], Е. Муратова [109], Я. Полотнюк [127], А. Шабашов [200], О. Ярош [225] та ін.).

Враховуючи, що релігійні настанови значною мірою визначають вид зв'язку всередині громадянського суспільства, вони також є визначальним фактором у становленні культури, а отже, в свою чергу, і в розвитку соціальних відносин. Саме на основі релігії формуються базисні моральні погляди, норми і правила соціуму. Світогляд людини, в свою чергу, також спирається на релігійну складову суспільства. Таким чином, віровчення є спрямовуючим фактором у соціалізації людей. У зв'язку з цим раціонально розглянути й порівняти цінності та інтереси людей в рамках суспільств християнського і мусульманського укладів, представлені в сакральних текстах. Стосовно ролі суспільства в бутті людини, то, наприклад, у Першому

посланні до Коринтян знаходимо: «І ви тіло Христове, а зосібна ви члени!» [1, 1 Кор. 12:27]. Ця думка, поза всяким сумнівом, передбачає єднання як в духовній сфері, так і в буденному житті. З цієї цитати зрозуміло, що в самому сакральному християнському тексті закладений імпульс спільності. Таким чином, представнику християнської соціокультурної спільноти необхідно усвідомлювати, що його винятковість не повинна протиставлятися винятковості інших людей. Слідує нагадування, що актуалізація на особистості не заперечує єдності з Іншим. Знаменно, що саме слово «церква» в перекладі з грецької («ekklesia») означає «громада, зібрання». Отже, можна стверджувати, що соборність є основоположним імпульсом християнства.

У Корані, в свою чергу, знаходимо: «Нехай буде серед вас громада, яка закликатиме до блага, буде наказувати добре та забороняти неприйняте. Саме такі й матимуть успіх!» [2, Сура 3, Аят 104], «...тримайтеся релігії та не розходьтеся поміж собою в ній!» [2, Сура 42, Аят 13], «Ви – найкраща громада, створена серед людей: ви наказуєте добре, забороняєте неприйняте та віруєте в Аллаха!» [2, Сура 3, Аят 110]. Згідно з цими рядками в ісламському сакральному тексті зауважується, що завдяки спільності людей особистість здатна протистояти властивим їй деструктивним прагненням. Тільки в єдності, підтримуючи одне одного, люди мають можливість виправляти недоліки своєї фізичної природи, обмінюючись знаннями, спрямовуючи та допомагаючи одне одному в духовному та душевному становленні.

У християнському та ісламському соціокультурних просторах визнається, що для людства соборність не просто природна – вона є необхідною умовою для прояву якостей, притаманних творінням, сформованим за образом і подобою Бога. У християнській культурі, наприклад, наголошується на тому, що лише після усвідомлення себе як частини загального, з'являється можливість розкрити свою індивідуальність. В ісламській – людина повинна бути здатна зрозуміти Іншого, допомогти

йому. Саме в об'єднанні люди мають можливість виявити й удосконалити вищі людські цінності.

Таким чином, можна стверджувати, що у соціальному бутті людини і християнської культури, і ісламської, велике значення надається суспільству, тому що саме в цій сфері можуть бути виявлені якості, притаманні виключно людям. Таким чином, заявляється обов'язкова відповідальність за того, хто поруч. Якщо ці світоглядні позиції християнської та ісламської культур розглянути в координатах метаантропології, то можна припустити, що суспільство, з його позитивними і негативними тенденціями, призначене для того, щоб у людини була можливість сформувані філософський світогляд, культивує в собі толерантність відносно тих, з ким змушений взаємодіяти, та здатність до співтворчості.

У нашому дослідженні доцільно приділити увагу тому, як у розглянутих нами сакральних текстах загалом характеризуються люди, а отже, і суспільство. Наприклад, у Біблії ми знаходимо: «А що вони не вважали за потрібне мати Бога в пізнанні, видав їх Бог на розум перевернений, щоб чинили непристойне. Вони повні всякої неправди, лукавства, зажерливості, злоби, повні заздрості, убивства, суперечки, омани, лихих звичаїв, обмовники, наклепники, богоненавидники, напасники, чваньки, пишні, винахідники зла, неслухняні батькам, нерозумні, зрадники, нелюбовні, немилостиві. Вони знають присуд Божий, що ті, хто чинить таке, варті смерті, а проте не тільки самі чинять, але й хвалять тих, хто робить таке» [1, Рим. 1:28-32]. Отже, в християнському сакральному тексті визнається, що певний відсоток людей має аморальний образ. Можна припустити, що вони усвідомлюють, за якою межею починається аморальність, але все одно її переступають. Багато розуміючи, вони водночас свідомо роблять те, що суперечить істинній людській сутності. Негативним є те, що неосвічені люди несуть деструктивний посил у світ про те, що аморальність – норма. Тобто, згідно з позиціями метаантропології, йдеться про людей з буденним та особистісним

світоглядом, бо у цій цитаті маються на увазі люди, керовані волею до самозбереження, волею до влади, до творчості в їхньому негативному аспекті.

Однак завдяки такому біблійному твердженню, як: «Бо болить мое серце, і в нутрі моїм коле, а я немов бидло й не знаю, я перед Тобою худобою став!...» [1, Пс. 72:21-22], ми можемо констатувати, що людина не приречена – вона здатна осмислити й подолати свій деструктивний імпульс.

У Корані ми також знаходимо викриття людської порочності. Наприклад, у сурі «Огорожі» стверджується: «Ми створили для пекла багато джинів і людей. Вони мають серця, якими не розуміють, мають очі, якими не бачать, мають вуха, якими не чують. Вони подібні до худоби, але перебувають у ще більшій омані. Вони – невігласи!» [2, Сура 7, Аят 179]. Згідно з цим уривком сакрального тексту, в ісламському соціокультурному просторі визнається, що для основної маси людей характерне помилкове сприйняття світу через відсутність здатності критично й цілісно сприймати те, що відбувається. Ми можемо припустити, що йдеться про людей, у яких недостатньо розвинений душевний чи духовний імпульс, що відповідає, згідно з метаантропологією, буденному або граничному вимірам людського буття. Цікаво, що Коран визнає, що такі люди за своїм ментальним розвитком перебувають навіть на нижчому рівні, ніж тварини: «Невже ти вважаєш, що більшість з них здатна щось чути чи розуміти? Вони наче худоба! Та ж ні, ще більше збилися зі шляху!» [2, Сура 25, Аят 44]. Можливо, таке низинне становище основної маси людей обумовлене тим, що потенціал тієї частинки божественної душі, яку людина отримала при створенні, не розкритий і не використаний. Таким чином, ми маємо справу зі спотворенням людської природи. Тваринам даний менший потенціал, тому те, що природно для тварин, для людей може бути аморальним, порочним та згубним. І цей фактор є деструктивним як для людини, так і для навколишнього світу, тому що вона з ним взаємодіє.

Тобто в мусульманському віровченні визнається, що певна частина людства від початку й свідомо була створена невігласами. Однак у Корані

стверджується, що людина здатна подолати свою неосвіченість. «Господи, додай мені знання!», – читаємо ми в сакральному мусульманському тексті [2, Сура 20, Аят 114]. Людина, на бажання, може опанувати певне розуміння суті речей і завдяки цьому зусиллю волі подолати вплив своєї фізичної природи та досягти більш високого рівня душевного та духовного розвитку.

Більше того, в сакральному християнському тексті неодноразово звертається увага на те, що для людини характерно помилкове розуміння суті того, що відбувається. Наприклад, у біблійних притчах знаходимо: «Глупота людини дорогу її викривляє, і на Господа гнівається її серце» [1, Прип. 19:3]. З цього вислову випливає, що для людини характерна певна обмеженість у мисленні. Її не влаштовує результат того, до чого вона все життя прагнула, але людина й тоді нездатна критично поставитися до себе, звинувачуючи в своїх не виправданих сподіваннях несправедливість Вищих сил. У Корані, в свою чергу, знаходимо подібні рядки: «Аллах не порушує Своєї обіцянки, але ж більшість людей не знає. Вони знають про земне життя тільки явне, а до життя наступного вони не уважні» [2, Сура 30, Аят 6-7]. У сакральному мусульманському тексті присутня думка про те, що людині властива недалекоглядність і певна вузькість мислення, тому й діє вона, керуючись недовговічними потребами матеріального світу, забуваючи про свою безсмертну душу. У мусульманському соціокультурному просторі засуджується подібна людська обмеженість, яка призводить до того, що життєвий сценарій людей зазвичай буває трагічним. Живучі в суєті, присвячуючи своє життя задоволенню часто нездорових амбіцій, люди не в змозі усвідомити марність усіх цих зусиль.

Більше того, в Корані стверджується, що більшість людей свідомо чи підсвідомо помиляються, тому що не здатні або не хочуть через різні причини прийняти істину. «Він прийшов до них з істиною, але більшість з них ненавидить істину!» [2, Сура 23, Аят 70]. Таким чином, у сакральному мусульманському тексті увага акцентується на тому, що більшість людей в силу свого невігластва не готові прийняти істинні цінності цього світу. Часом

проблема радше навіть не в тому, що їм незрозуміла істина, а в тому, що їм неприємно усвідомлювати, що їхні справжні прагнення й бажання помилкові та часто порочні. В соціальному бутті людини ісламської культури існує ідея, що фізична та тимчасова, але явна природа людини не просто вступає в протиріччя, а й переважає над її сокровенною та вічною складовою. Ця коранічна думка перегукується з таким біблійним висловом: «А людина тілесна не приймає речей, що від Божого Духа, бо їй це глупота, і вона зрозуміти їх не може, бо вони розуміються тільки духовно» [1, 1 Кор. 2:14]. У цьому випадку йдеться про те, що не кожна людина здатна зрозуміти істину – це може зробити лише той, хто свідомо ставиться до свого життя. І для цього людині необхідно переосмислити свої цінності.

Щодо неприйняття більшістю людей істини, то згідно з методологією метаантропології, це характерно для людей буденного та граничного вимірів людського буття. Людину з буденним світоглядом зазвичай влаштовує все, як є – тому що зручно жити, коли майбутнє більш-менш передбачуване. Такі люди завжди впевнені в своїй правоті й не прагнуть змінювати своє життя, тому що для цього довелося б зробити крок у невідоме. Стосовно людини з особистісним світоглядом, то її устремління завжди вступають у протиріччя зі свободою інших людей. Істина неприйнятна для неї, тому що вона не узгоджується з її егоїстичними поглядами й вчинками. А оскільки ці категорії здебільшого і складають людство, то виходить, що воно в більшості «відторгує» неупереджену істину, що й знаходить відображення в Корані.

Якщо погляди християнської та ісламської соціокультурних спільнот на недосконалість й обмеженість людської природи розглянути з позиції методології метаантропології, то можна відзначити, що згідно з їхніми сакральними текстами більшість людей мають буденний або особистісний світогляд. Тобто, за Божим задумом, більшість людей належить до буденного та граничного вимірів людського буття і керується волею до самозбереження, волею до продовження роду та волею до влади. Зокрема, у людей з буденним світоглядом відсутня критичність мислення, що призводить до того, що

людина не здатна оцінити наслідки своїх вчинків. У разі, коли йдеться про людину з особистісним світоглядом, необхідно відзначити, що її воля до влади затьмарює прагнення до істинних цінностей, що звужує її сприйняття світу і не дає змоги будувати своє життя відповідно до вищих критеріїв. І оскільки у християнській, так і в ісламській культурах стверджується, що людська сутність недосконала, наведені нами як приклад цитати свідчать про те, що так було задумано при сотворінні світу. З позиції методології метаантропології, можна припустити, що в цих уривках стверджується, що людина, подолавши обмеженість свого мислення, здатна переступити межу, яка відокремлює її, від метаграничного виміру людського буття. Приймаючи істину віровчення, і тим самим трансформували свій світогляд у філософський, людина може впоратися з гріховністю своєї природи і переосмислити свої цінності, завдяки чому отримати повноту життя.

Щодо взаємодії людини з суспільством, то слід звернути увагу на те, що люди здебільшого дуже схильні до впливу інших, особливо у буденному вимірі буття. Вони ототожнюють себе з певною групою людей, зазвичай з найбільшою. Відбувається це навіть всупереч характеру людини, її звичкам та поглядам. «Ми насолоджуємося і веселимося, як люди веселяться; ми читаємо, дивимося та висловлюємо судження про літературу і мистецтво, як люди дивляться і судять; але ми відштовхуємося від “натовпу”, як люди відштовхуємося; ми вважаємо “обурливим” те, що люди вважають обурливим» [179, с. 68], – знаходимо у М. Гайдеггера. Люди дотримуються суспільних шаблонів, відчуваючи часом підсвідомий страх бути відкинутими більшістю. Однак необхідно звернути увагу на те, що в сакральних текстах християнської та ісламської культур звучить, що переважна частина людства часто помиляється, тому і не варто думку соціуму сприймати як незаперечну істину. У Біблії на цю тему міститься такий вислів: «Не будеш з більшістю, щоб чинити зло. І не будеш висловлюватися про позов, прихилившись до більшості, щоб перегнути правду» [1, Вих. 23:2]. Хоча в цьому уривку йдеться про суд, але цей постулат можна застосувати в цілому і для всього життя

християн. Людина повинна мати і спиратися на свій морально-духовний стрижень. І це є обов'язковим, тому що необхідно слідувати не думці більшості, а голосу совісті. У Корані так само міститься застереження: «Якщо ти коритимешся більшості тих, хто на землі, то вони зіб'ють тебе зі шляху Аллаха. Вони йдуть за припущенням та займаються вигадками!» [2, Сура 6, Аят 116]. Таким чином, людина застерігається від того, щоб довіряти і слідувати думці більшості. Кожному з нас необхідно завжди пам'ятати про своє божественне призначення та діяти часом усупереч навіть думці більшості, виконуючи свою життєву місію і розуміючи, що людська природа не досконала.

У цьому випадку, звичайно ж, йдеться не лише про порушення моральних та етичних норм. Акцентується увага на тому, що позиція духовно і душевно розвиненої людини часом відрізнятиметься від поглядів більшості людей, що складають суспільство. Цього не варто боятися. Треба просто розуміти, що справжні цінності не можуть бути прийняті більшістю людей в силу їхнього невігластва. Однак особистість повинна розуміти, що для людей характерні нездатність мислити критично і неприйняття істини. Тому кожен з нас відповідно до закликів, представлених у сакральних текстах, повинен володіти мужністю мати власну точку зору, навіть усупереч думці більшості.

Очевидно, тут йдеться про те, мислячи в координатах методології метаантропології, що в своїй більшості люди мають буденний та особистісний світогляд, що не дозволяє їм зрозуміти марність своїх зусиль бути щасливими за допомогою задоволення власних потреб. Тому людина не повинна керуватися думкою більшості – їй необхідно спиратися на вічні цінності та будувати своє життя, орієнтуючись на них. У цьому разі така людина повинна розуміти, що вона не буде підтримана більшістю. Крім того, їй доведеться зіткнутися з нерозумінням та часом навіть з агресією, тому що її судження та вчинки часто не відповідатимуть стереотипним мисленням людей буденного виміру людського буття та цінностям людей граничного виміру людського буття. Таким чином, як у соціальному бутті людини християнської культури,

так і ісламської, ми знаходимо заклик без остраху йти винятковим шляхом, який вказує Бог, та який, ймовірно, відрізнятиметься й навіть йтиме в розріз з життєвим сценарієм переважної більшості людей.

Важливо відзначити, що в сакральних текстах говориться про соціальну нерівність. У Біблії, наприклад, з цього приводу знаходимо таке: «Багатий та вбогий стрічаються, Господь їх обох створив» [1, Прип. 22:2]. Таким чином, у сакральному християнському тексті визнається, що є як забезпечені люди, так і нужденні. І така дискримінація існує за згодою Бога. Значить, у цьому має бути особливий сенс. Більше того, в Біблії не просто визнається відмінність між людьми, а й те, що бідні займають підлегле становище відносно багатих: «Багатий панує над бідними, а боржник раб позичальника» [1, Прип. 22:7].

Подібний мотив ми знаходимо і в Корані, в якому також відображено соціальну нерівність, характерну для людства: «Одним із вас Аллах дарував перевагу перед іншими в Своєму наділі» [2, Сура 16, Аят 71]. А також знаходимо рядки, в яких закріплюється право одних людей панувати над іншими: «Ми дарували перевагу над іншими, щоб одні з них брали собі інших за слуг» [2, Сура 43, Аят 32]. На основі наведених цитат можна зробити висновок, що соціальному буттю людини християнської культури, так і ісламської, глибинно властива соціальна нерівність як природний стан людства.

Крім того, в сакральному християнському тексті значна увага приділена тому, щоб врегулювати відносини в суспільстві, враховуючи існуюче класове розшарування. Наприклад, ми можемо знайти вказівки для людей, забезпечених і наділених владою – не обділяти бідних, слабких, сиріт тощо. «Не грабуй незаможного, бо він незаможній, і не тисни убогого в брамі...» [1, Прип. 22:22], «Не пересувай вікової границі, і не входь на сирітські поля...», – читаємо ми в Біблії [1, Прит. 23:10]. Людина, що має владу та багатство, повинна з толерантністю, милосердям та терпимістю ставитися до того, хто знаходиться порівняно з нею в пригнобленому становищі: «Хто тисне

нужденного, той ображає свого Творця, а хто милостивий до вбогого, той поважає Його» [1, Прип. 14:31].

У Корані також певна увага приділена тому, щоб регламентувати соціальні зв'язки, створивши певну психологічну рівновагу між різними верствами населення. Наприклад, міститься така настанова: «Те, що Аллах дарував Своему посланцю від жителів селищ, належить Аллаху, Посланцю та родичам його, сиротам, бідним і подорожнім; і щоб не дісталось воно багатіям...» [2, Сура 59, Аят 7]. Завдяки закятю, обов'язковому податку на користь бідних, найбільш незахищені верстви населення отримують необхідну матеріальну підтримку. Більше того, акцентується увага на тому, що пожертвування є обов'язковою умовою очищення людської душі: «Приймай жертву з майна їхнього, щоб очистити їх і піднести цим» [2, Сура 9, Аят 103]. Тобто допомога нужденним людям є не просто бажаною, а й обов'язковою умовою під час рятування людської душі. Крім звернень до людей, що мають владу та достаток, у Біблії зустрічаємо також і настанови для людей, залежних від них. Присутня думка про те, що людина не повинна нарікати на своє менш престижне становище в суспільстві: «Кожна людина нехай кориться владі вищій: нема бо влади, що не була б від Бога...» [1, Рим. 13:1]. Щодо Корану, то в ньому ми також знаходимо припис підкорятися як багатшій, так і наділеній владою людині: «І кориться Аллаху та Посланцю – можливо, отримаєте ви милість!» [2, Сура 3, Аят 132], «Не заглядайся на те, чим Ми наділили деяких людей, щоб випробувати їх. Це – блиск земного життя, а винагорода Господа твого краща й довговічніша!» [2, Сура 20, Аят 131]. Як у сакральному християнському, так і у ісламському текстах відображено, що люди не рівні за соціальним статусом і що таке розшарування суспільства є природним для людства, з огляду на його природу. І тут же ми знаходимо вказівки, як люди різних прошарків мають ставитися один до одного. Призначення цих вказівок, як ми розглянули вище, – уникнути соціальної напруженості в суспільстві. Можливо, сенс такого, на перший погляд, несправедливого розподілу повноважень і благ полягає в

тому, що, долаючи упереджене ставлення до Іншого, чи то заздрість, чи то зневагу, людина трансформує свою свідомість у більш зрілу та продуктивну.

Спираючись на методологію метаантропології, можна стверджувати, що таким чином люди з буденним світоглядом опиняються в таких умовах, коли їм необхідно через трансформацію жалості до себе змінити свої переконання на більш продуктивні. Щодо людей з особистісним світоглядом, то через подолання гордині людина може набути якостей, що відповідають філософському світогляду.

Цікаво, що тут міститься пояснення, що блага, які отримують люди, є радше не даром, а випробуванням для них. Ця думка перетинається з тезою методології метаантропології, коли йдеться про людей з особистісним світоглядом. Такий стан, коли у людини достатньо влади і засобів, з одного боку, є заслуженим станом, а з іншого – спокусою «зав'язнути» в граничному вимірі людського буття, не маючи бажання переглянути життєві цінності. Тому в Корані стверджується, що людина, яка має земні блага, повинна бути особливо розсудливою. Необхідно відзначити, що подібний мотив має місце і в Біблії: «...Верблюдові легше пройти через голчане вушко, ніж багатому в Боже Царство ввійти!» [1, Мат. 19:24].

Для нашого дослідження цікавою є така цитата з 1-го Послання до Коринтян: «Нехай кожен лишається в стані такому, в якому покликаний був» [1, 1 Кор. 7:20]. Згідно з християнським віровченням людина повинна залишатися в тому стані, в якому народилася – оскільки це визначено Вищими силами. Цей факт може бути пояснений тим, що у кожного з людей свої здібності та таланти. І саме середовище походження вже є тією сферою, в рамках якої людина повинна будувати свій життєвий шлях, щоб виконати своє земне призначення. Тому людина повинна прийняти те, ким вона є від народження, – не нарікати на обділеності або, навпаки, пишатися своїм особливим статусом. Наприклад, обов'язок кожної людини згідно із сакральними текстами християнської та ісламської культур – ставитись до людей з іншого стану без антагонізму та неприйняття.

Однак звертає на себе увагу протилежний, на перший погляд, за змістом вислів: «Чи покликаний був ти рабом? Не турбуйся про те. Але коли й можеш стати вільним, то використай краще це. Бо покликаний у Господі раб визволенець Господній; так само покликаний і визволенець він раб Христа. Ви дорого куплені, тож не ставайте рабами людей!» [1, 1 Кор. 7:21-23]. Можемо припустити, що в розглянутому нами біблійному уривку йдеться не лише про рабство, як про становище людини в суспільстві, а швидше про духовно-душевний його бік. Якщо це припущення розглянути з позицій методології метаантропології, то стає зрозуміло, що йдеться про світоглядний стан людей. Людина в християнській культурі не приречена – кожен і в будь-який момент може подолати межі своїх переконань і вийти на інший, більш високий рівень життєвих принципів. Яскравим прикладом слугує оповідання, яке наводиться у євангеліста Луки про розбійника, що покався і першим увійшов у рай [1, Лк. 23: 32-43].

Цікавими для нашого дослідження є такі біблійні цитати: «Коли буде проданий тобі брат твій єврей або єврейка, то буде служити тобі шість літ, а сьомого року відпустиш його вільним від себе. А коли відпустиш його вільним від себе, не відпустиш його порожньо, конче наділи його з худоби своєї дрібної, і з току свого, і з кадки чавила свого, чим поблагословив тебе Господь, Бог твій, те даси йому» [1, Втор. 15:12-14]. Отже, якщо залежна від іншої людина виявила певну цілеспрямованість, виконуючи свої обов'язки і, що є важливим, прагнення стати вільним членом суспільства, здатним взяти відповідальність за своє життя, то вона має право стати рівноправним членом суспільства. Якщо це сприймати метафорично та розглянути в координатах методології метаантропології, то раба можна віднести до людини буденного буття; і якщо така людина має прагнення до незалежності судження, здатна і бажає нести відповідальність за своє життя, то вона здатна перейти вже в граничний вимір людського буття.

Також у Біблії знаходимо й таке судження: «І станеться, коли він скаже тобі: Не вийду від тебе, бо полубив я тебе та дім твій, бо добре йому з тобою,

то візьмеш шило та й проколеш його вухо до дверей, і стане він тобі вічним рабом; і невільниці своїй зробиш так само» [1, Втор. 15:16-17]. У цій цитаті відповідно до методології метаантропології також йдеться про людину буденного виміру людського буття. Однак у цьому випадку її влаштовує таке залежне становище, коли життя цілком стерпне й прийнятне. При цьому виявляються задоволені прагнення людини з буденним світоглядом – воля до самозбереження і продовження роду. Тобто людина живе в міру забезпеченим життям, але при цьому залишається «рабом» як у соціальному, так і духовному плані.

Таким чином, застосовуючи методологію метаантропології, відзначимо, що людина успішна як мінімум належатиме граничному виміру людського буття. І вона, здійснюючи пожертвування або даючи інші блага незахищеним верствам населення, тобто, виявляючи душевність, природним чином вдосконалюватиметься як особистість. Крім того, така людина вже здатна вийти за межі граничного виміру людського буття й оволодіти філософським світоглядом. Із іншого боку, людина з менш захищеного прошарку населення, повинна виховувати в собі такі якості, за допомогою яких вона зможе або подолати своє важке становище, або змиритися з ним. Отже, припустімо, що соціальна нерівність виправдана тим, що кожна людина для того, щоб взаємодіяти з людьми з іншого соціального прошарку, змушена виявляти необхідні для цього душевні та духовні якості. Правила такої «роботи над собою» прописані як у Біблії, так і в Корані та спрямовують людину шляхом світоглядного вдосконалення.

Цікавим є той факт, що розшарування суспільства як в соціальному бутті людини християнської культури, так й ісламської, є характерним саме для земного життя. Для Бога всі люди рівні, незалежно від їхнього соціального стану. Ця думка проголошується в такій Біблійній цитаті: «...Пізнаю я поправді, що не дивиться Бог на обличчя, але в кожному народі приємний Йому, хто боїться Його й чинить правду» [1, Діян. 10:34-35]. Ця ж ідея присутня і в Корані: «...Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили

вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшановніші з-посеред вас перед Аллахом – найбільш богобоязливі!» [2, Сура 49, Аят 13]. Перед кожною людиною стоять свої, індивідуальні завдання, тому людина ставиться в найсприятливіші умови для порятунку саме душі, а не для задоволення потреб фізичного тіла. Якщо цей момент розглядати з позиції методології метаантропології, то дійдемо висновку, що сенс соціальної нерівності полягає у формуванні певного світоглядного рівня. Таким чином, якщо різне становище в суспільстві розглядати з позиції матеріального світу, то ми зустрічаємося з фактами несправедливості. Якщо ж цей фактор аналізувати через світоглядну призму, то зустрічаємося з об'єктивністю і турботою про безсмертну людську душу.

Таким чином, в соціальному бутті людини як християнської культури, так і ісламської особлива увага приділяється внутрішньому стану людини, її здатності трансформувати свої цінності в більш піднесені й продуктивні, завдяки чому розвиватимуться як її душевні, так і духовні якості, а розшарування суспільства несе особливе «виховне» значення для людини.

3.2. Питання влади та управління

Державне управління – важлива сфера для життя суспільства. Тому важливо дослідити, що у сакральних текстах християнської та ісламської культур говориться з цього приводу.

У Біблії наголошується, що влада встановлюється Богом: «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе» [1, Рим. 13:1-2]. При цьому сам правитель повинен обиратися народом: «Візьміть собі мужів мудрих, і випробуваних, і знаних вашим племенам, і я поставлю їх на чолі вас» [1, Втор. 1:13]. Отже, політичний лідер у християнській культурі, з одного боку, – божий ставленик, а з іншого, – особистість, яка обирається народом. На перший погляд здається, що ці твердження суперечать одне

одному. Однак за допомогою методології метаантропології це протиріччя можна вирішити. Для цього розглянемо такий біблійний уривок: «Бо володарі пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади? Роби добро, і матимеш похвалу від неї, бо володар Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зле, то бійся, бо не дарма він носить меча, він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві!» [1, Рим. 13:3-4]. За біблійними переказами, обраний на посаду правителя може бути лише той, хто володіє винятковими інтелектуальними та моральними якостями одночасно. З цього випливає, що, якщо людина перебуває при владі, значить вона така і є. Отже, якщо взяти до уваги думку людей буденного і особистісного вимірів людського буття, то бачимо, що перші не здатні оцінювати ситуацію цілісно й критично, а другі, насамперед, керуються егоїстичними мотивами. Тому рішення правителя, навіть справедливе й правильне, у цих людей може викликати неприйняття, тому що тією чи іншою мірою воно може обмежувати їхні егоцентричні інтереси та потреби.

Саме цим можна пояснити численні біблійні вислови про те, що необхідно сприймати владу як волю божу і беззаперечно підкорятися їй: «Отож, коріться кожному людському творінню ради Господа, чи то цареві, як найвищому, чи то володарям, як від нього посланим для карання злочинців та для похвали добродійців» [1, 1 Петра 2:13-14], «Шануйте всіх, братство любіть, Бога бійтеся, царя поважайте. Раби, коріться панам із повним страхом, не тільки добрим та тихим, але й прикрим» [1, 1 Петра 2:17-18], «...нема бо влади, що не була б від Бога...» [1, Рим. 13:1]. Цей посил про правителя як про божого ставленика призначений для тих, хто не здатний мислити критично, тобто з буденним світоглядом, і головне для їхнього блага – просто довіритися людині, яка може їм допомогти. А також для людей, якими керують егоцентричні пориви, тобто для тих, хто має особистісний світогляд, і мотивами яких є нажива, марнославство, матеріальна забезпеченість. Зрозуміло, що всі ці прагнення ведуть якщо не до відкритої ворожнечі, то до конфронтації, яка роз'єднує та в зв'язку з цим не дає можливості здійснити

єднання. Навіть такі менш агресивні мотиви, як безпека, саморозвиток, втілення своїх талантів тощо, можливо й не протиставлятимуть людей один одному, але й об'єднувати їх точно не будуть. Отже, не буде злагоди та миру. Таким чином, при обранні правителя люди повинні керуватися критеріями, які є вищими від можливості досягнення матеріальних благ й отримання будь-яких особистих успіхів та перемог. Люди повинні насамперед розуміти, наскільки майбутній правитель керується євангельськими принципами: усвідомленням божественного походження людини, існуванням її особливого призначення, а також милосердям і любов'ю. Більше того, в християнській культурі визнається, що при обранні до влади недостойної людини самій країні загрожують біди та нещастя.

У співвідношенні з методологією метаантропології, в християнському соціокультурному просторі існує заклик при обранні правителя керуватися критеріями метаграницного виміру людського буття, коли як самими виборцями, так і обраним мають рухати воля до свободи, любові та толерантності, які є вище від волі до влади, самопізнання та самозбереження.

Так само в християнському сакральному тексті увага приділяється тому, що, якщо людина віддана високим цілям і досягає їх законними засобами, то її не повинні зупиняти або бентежити несправедливість з боку влади, оскільки основною метою людини все ж має бути не сліпе підпорядкування, а досягнення певних високих цілей. І навіть у разі несправедливих гонінь та утисків, людина повинна розуміти, що якщо вона йде праведним шляхом, то на її боці Бог: «Ліпше до Господа прибігти, ніж покладатись на князів» [1, Пс. 118:9], «Ніхто з вас хай не страждає, як душоуб, або злодій, або злочинець, або ворохобник, а коли як християнин, то нехай не соромиться він, але хай прославляє Бога за те» [1, 1 Петр. 4:15-16]. Таким чином, ми знову зіткнулися з певним протиріччям у біблійних висловах: в одному випадку йдеться про те, що вся влада від Бога і їй необхідно підкорятися, а в іншому – що головне для людини – реалізовувати вищі цінності. І якщо звернутися до методології метаантропології, тоді стає зрозумілим, що беззаперечне підпорядкування

пропонується, як ми зазначали, людям з буденним та особистісним світоглядом, для яких на першому місці стоять цінності, які насправді є тимчасовими та незначущими. Щодо людей з філософським світоглядом, які усвідомлюють, що є інші життєві цінності, більш значущі, ніж соціальні стереотипи, то для них у Біблії міститься заклик будувати своє життя, спираючись на більш високі закони й цінності, що виходять за рамки державних.

Цікаво, що в самому сакральному християнському тексті ми знаходимо відповідь на питання, як зробити так, щоб людина, яка керує державою та обдарована владою, відповідала необхідному рівню: «...то, ставлячи над собою царя, якого вибере Господь, Бог твій, конче з-посеред братів своїх поставиш над собою царя, не зможеш поставити над собою чоловіка чужинця, що він не брат твій... І станеться, як буде він сидіти на троні царства свого, то напише собі відпису цього Закону з книги, що перед лицем священників-Левитів. І буде вона з ним, і буде він читати в ній усі дні свого життя, щоб учився боятися Господа, Бога свого, щоб додержувати всіх слів цього Закону та тих постанов, щоб виконувати їх, щоб не гордувало серце його своїми братами, і щоб не збочував він ні праворуч, ні ліворуч від цієї заповіді...» [1, Втор. 17:15-20]. У цьому положенні ми, з точки зору методології метаантропології, знаходимо вичерпну рекомендацію – яким має бути правитель, на якого покладено відповідальність чи то за цілу державу, чи то за певних людей. По-перше, він має бути обраний з числа тих людей, хто йому підкорятиметься. Ця умова має бути виконана в силу того, що тоді правитель зможе врахувати ментальність залежних від нього людей, їхні глибинні потреби, зуміє безболісно спрямувати їх. Тобто в християнській соціокультурній спільноті присутня думка про те, що ментальність і культура визначають сприйняття світу та способи взаємодії з ним. По-друге, правитель все своє життя день у день має самовдосконалюватися. І це має бути не інтелектуальне чи фізичне, а морально-духовне самовиховання, коли досягається цілісність душі, що дає розум і силу, а отже, можливість плідно

керувати як державою, так і людьми. Правитель має знати та дотримуватися не просто встановлених законів – для нього на першому місці повинні бути вищі цінності та голос совісті.

Щодо прав правителя, то в Біблії знаходимо таку думку «...Оце буде право царя, що царюватиме над вами: він візьме синів ваших і поставить собі в колісниці свої та серед їздців своїх, і вони будуть бігати перед колісницею його; і щоб поставити собі тисячників та п'ятидесятників, і щоб орати орку його, і щоб жати жниво його, і щоб робити зброю військову його та колісничні приладдя його. А дочок ваших забере за мироварниць, і за кухарок, і за пекарок. І він позабирає поля ваші, і виноградники ваші, та кращі ваші оливки, і пороздає своїм слугам. З вашого посіву та з ваших виноградників братиме десятину, і даватиме своїм євнухам та своїм слугам. І він забере рабів ваших, і ваших невольниць, і найліпших ваших юнаків, і ваших ослів, і буде вживати їх на роботу свою. Він братиме десятину з вашої отари, а ви станете йому за рабів. І ви будете кликати того дня проти вашого царя, якого собі вибрали, та не відповість вам Господь того дня!» [1, 1 Сам. 8:11-18]. Тобто у християнському суспільстві правителю надано необмежену владу. Люди, які його прийняли як правителя, потрапляють в повну залежність від нього. Але характеристика християнського правителя не буде вичерпною, якщо не розглянути його обов'язки. «Горе вам, книжники та фарисеї, лицеміри, що даєте десятину із м'яти, і ганусу й кмину, але найважливіше в Законі покинули: суд, милосердя та віру...» [1, Мат. 23:23], «І будемо ми, як усі люди, і буде нас судити наш цар. І він ходитиме перед нами, і провадитиме наші війни», – говориться в Біблії [1, 1 Сам. 8:20]. Одночасно з винятковою владою, на царя покладається величезна відповідальність – не просто захищати людей, а служити їм аж до самовіддачі. У християнському соціокультурному просторі влада – це не просто привілеї та можливості, а, насамперед, велика відповідальність: «Не так буде між вами, але хто з вас великим бути хоче, нехай буде він вам за слугу» [1, Марк. 10:43-44].

Щодо ісламського соціокультурного простору, то згідно з такими коранічними цитатами, як «...звершують молитву, радяться між собою у справах...» [2, Сура 42, Аят 38], «...за милістю від Аллаха ти був м'який із ними. Якби ти був грубим чи жорстоким, то вони неодмінно залишили б тебе. Вибач їм та благай про прощення для них; радься з ними у справах» [2, Сура 3, Аят 159], правитель має приймати рішення після того, як вислухає думку людей, яких стосується це питання. Сам статус правителя в ісламі є священним, тому що він дається Богом: «Ти даруєш владу кому побажаєш і позбавляєш влади кого побажаєш!» [2, Сура 3, Аят 26], «І Аллах дарує владу від Себе тому, кому побажає!» [2, Сура 2, Аят 247]. Таким чином, дається розуміння, що, якщо людина удостоєна влади, значить вона є обраною. У разі, якщо при владі перебувають негідники і діють не в інтересах своїх підданих, то мусульмани повинні розуміти, що власне вони винні в цьому – тому що самі зазнають тих самих пороків: «Так Ми дозволяємо одним нечестивцям мати владу над іншими – за те, що вони собі здобули!» [2, Сура 6, Аят 129]. Тому, щоб змінити своє становище, люди повинні, насамперед, усвідомити та змінити свої бажання та прагнення.

В ісламському соціокультурному просторі визнається, що люди несуть відповідальність за своє життя та за стан країни в цілому. Це залежить від того, що передусім керує більшістю з них – матеріальні цінності чи духовні та моральні ідеали. Тобто від світоглядного рівня народу залежить і переконання людини, що перебуває при владі, а отже, і її рішення. І якщо вона не буде керуватися духовними цінностями, то буде нездатна плідно й ефективно вести свою діяльність. Однак у мусульманському віровченні, як і в християнському, присутня думка, що понад усе для людини повинні бути Божі принципи. Тому закони священної ісламської книги повинні виконуватися незалежно від влади, епохи, обставин та часу, через те, що вони мають загальнолюдський характер.

Таким чином, спільним у розглянутих нами сакральних текстах є те, що і в Біблії, і у Корані міститься вказівка беззаперечно слухати правителя, тому

що будь-яка влада є обраною Богом. Призначенням такого заклику, згідно з методологією метаантропології, є збереження миру та порядку, і розрахований він на людей з буденним світоглядом, який не сприяє об'єднанню людей, а також людей з особистісним світоглядом, прагнення яких роз'єднують людей. Необхідно відзначити, що у християнській соціальній структурі увага акцентується на тому, що правитель повинен бути вихідцем з того народу, яким керує, щоб розуміти справжні потреби людей, які від нього залежать. Тут треба спростувати стереотип, що Захід є виключно демократичним, тоді як на Сході панує авторитаризм. Соціальне буття людини в ісламській культурі демонструє свої іманентні форми демократії, які сьогодні повинні вступати в діалог з західними, а не витіснятися ними. При цьому аналіз Біблії і Корану дозволяє стверджувати, що призначення правителя як в християнському, так і в ісламському соціумі спільне – організувати такий спосіб життя соціуму, який веде до праведного морального життя кожного з його членів. Разом з тим в християнській соціальній структурі відповідальність за недостойного правителя покладається на людей, які зробили відповідний вибір, а в ісламському – на сам спосіб життя населення.

Крім того, як у християнському, так й в ісламському сакральних текстах присутня думка, що вищим за всі людські закони є Закон Божий. Саме в цьому ми можемо знайти спільні параметри соціального буття людини порівнюваних нами культур задля знаходження точок дотику при побудові діалогу – адже особистості християнської та ісламської спільнот схильні до прийняття універсальних моральних та юридичних принципів.

3.3. Відносини чоловіка та жінки у християнській та ісламській спільнотах

Гендерна проблематика в сучасному світі набула особливої гостроти – у зв'язку з емансипацією жінки і необхідністю побудови нових стосунків між статями, які б могли б стати каталізатором розв'язання низки соціальних

проблем і криз. Відносини чоловіка та жінки є основоположним фактором в стосунках людей в сім'ї, а значить і соціумі, а також у взаємодії різних спільнот між собою. Для дослідження соціального буття християнської та ісламської культур важливо розуміти, якою є ситуація з гендерною рівністю та гендерним партнерством в кожній з цих спільнот. Цими питаннями в християнській та ісламській соціокультурних вимірах займалися О. Дашковська [55], О. Журавський [65], Ю. Максимов [95], О. Маскевич [99], Н. Недзельська [111], Л. Погоріла [123], А. Хром'як [193], Т. Шамсутдинова-Лебедюк [202] та інші дослідники. Але жодна з їхніх робіт не ґрунтується на детальному компаративістському аналізі Біблії та Корану.

Ми, в свою чергу, вже порівнювали архетипові образи чоловіка та жінки в християнській та ісламській соціокультурних просторах, що визначають їхні ролі в парі та сім'ї, на основі сакральних текстів цих спільнот [153]. Розглянемо це питання детальніше. Почнемо з відомого вислову з християнського сакрального тексту: «І перетворив Господь Бог те ребро, що взяв із Адама, на жінку...» [1, Бут. 2:22]. Тобто жінка була створена з частини чоловіка, і, природно, в буденному світогляді та буденному бутті це сприймається так, ніби вона є чимось другорядним порівняно з чоловіком.

Якщо тезу «про походження з ребра» розглянути з позицій методології метаантропології, то можна відзначити, що таке ставлення до жінки переважає серед людей буденного виміру людського буття, оскільки саме тут вважається, що пряме та основне призначення жінки – виконання материнських та домашніх обов'язків. Щодо реалізації жінки в суспільстві, розкриття її творчого потенціалу, то ми спостерігаємо негативне ставлення до цього. Стосовно граничного виміру людського буття, то в його просторі чоловік готовий взяти на себе повне фінансове забезпечення родини, проте несвідомо (або й усвідомлено) не дозволяє жінці розкритися як особистості. В родині або в суспільстві граничного виміру людського буття будь-які успіхи жінки за рамками «домашніх справ та турбот» сприймаються, в кращому випадку, з іронією. При цьому жінка граничного буття сама може прагнути до

реалізації поза сім'єю, до влади або творчості, вступаючи в конфлікт з чоловіком або відсторонюючись від нього.

Для більш повної картини нашого дослідження слід розглянути такий вислів з Біблії: «І сказав Господь Бог: Не добре, щоб бути чоловіку самотнім. Створю йому поміч, подібну до нього» [1, Бут. 2:18]. У цьому випадку йдеться про особливий статус чоловіка, а про жінку – як про «помічницю». Чоловік може й повинен реалізуватися, розкриваючи свій творчий потенціал. І, звичайно ж, це неможливо зробити без підтримки. Ідеальний варіант, коли в ролі такої підтримки виступає жінка, яка поруч, тому що лише вона здатна на самовіддачу, не претендуючи при цьому на результати успіху. Тут явно простежується паралель з граничним виміром людського буття, коли чоловік – лідер, діяч, а жінка займає становище «правої руки», призначення якої – допомагати йому. Тобто про реалізацію цієї жінки як унікальної особистості не йдеться. Навіть у громадській праці в сучасному суспільстві в низці культур не припускається реальна рівність чоловіка та жінки – жінка займає другорядну роль. Звичайно, в сучасній західній культурі ми маємо теорію та практику гендерної рівності, яка урівнює шанси та можливості чоловіка й жінки, але ці теорія та практика часто стають лише боротьбою за владу, що призводить до неможливості гендерного партнерства [168, с. 94–96].

Отже, у християнському соціокультурному просторі присутній мотив того, що призначення жінки – допомагати чоловікові, бути його «помічницею» та «музою». Перед нами постає образ жінки, яка не є самостійною особистістю та від якої не очікують її реалізації в суспільстві поза сім'єю. Вона, звичайно, може розвиватися, однак завжди займатиме другорядне становище порівняно з чоловіком.

При цьому Біблія містить висловлювання, сенс яких суперечить «букві і духу» попередніх цитат. Наприклад, окрім звичного для сучасного буденного світогляду християнських країн образу творення жінки з ребра чоловіка, у Біблії є й інший, менш відомий. Наприклад, на початку Святого Письма маємо

такий вислів: «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх» [1, Бут. 1:27]. Це положення означає глибинну рівність чоловіка й жінки перед Богом та їхню обопільну богоподібність, а також андрогінну природу Божества. Звідси випливає необхідність набуття андрогінності – цілісності чоловіка та жінки у парі – як глибинний сенс особистісного буття людини й умову плідності його соціального буття.

Чоловік та жінка лише разом, лише будучи в андрогінній парі, коли побудовані гармонійні та плідні відносини, є Людиною. Тут йдеться про цілісність – і особистостей, і пари. Як тут не згадати міф про андрогінів, описаний в діалозі Платона «Бенкет», в якому кожен з нас прагне знайти свою «половинку». До того ж можна провести паралель з такими архетипами колективного позасвідомого К.Г. Юнга, як Анімус і Аніма. Перший архетип уособлює духовність, чоловіка, а другий – душевність, жінку, а їх єдність надає можливість людині перетворитися вже в Самість, тобто в Людину.

Таким чином, цей вислів з Біблії вже відповідає вищому цілісному виміру людського буття, коли людина керується не волею до самозбереження або продовження роду, не волею до влади і не лише волею до пізнання і творчості, а волею до співтворчості – до любові і свободи.

У цьому випадку людина, чи то чоловік, чи то жінка, вже усвідомлює, що жоден успіх не вартий того, щоб залишатися на самоті. Більше того, це зовсім навіть не успіх, якщо людина не здатна побудувати гармонійні відносини з представником протилежної статі, тому що в цьому випадку вона не набуває тієї цілісності, яка й робить її Людиною.

У Корані про творення людини знаходимо подібне висловлювання «...ми створили її та розмірили, зробивши з неї пару: чоловіка та жінку» [2, Сура 75, Аят 38-39]. Більше того, в мусульманському сакральному тексті уточнюється: «Він – Той, Хто створив вас із єдиної душі й зробив із неї другу до пари, щоб вона знаходила в ній спокій» [2, Сура 7, Аят 189].

Щодо таких висловлювань з Корану, як: «...Він створив пару – чоловіка та жінку – із краплі...» [2, Сура 53, Аят 45-46], або, наприклад, «Аллах створив вас із праху, потім – із краплі сімені, а потім зробив вас парами» [2, Сура 35, Аят 11], то тут йдеться про те, що чоловік та жінка були створені одночасно.

Отже, в ісламській культурі, як і в християнській, присутня думка про те, що жінка створена одночасно з чоловіком. За божественним задумом була створена саме пара, яка складається з двох особистостей, але протилежної статі, що доповнюють одна одну. З позицій метаантропології, цей вислів відображає вже філософський світогляд метаграницного виміру людського буття.

Однак, при більш докладному розгляді висловлювань з Біблії та з Корану, звернемо увагу, що і в християнському, і в мусульманському сакральних текстах йдеться про створення людини як чоловіка та жінки, пари. При цьому в Біблії ми зустрічаємо сюжет про творення жінки після чоловіка, «з ребра Адама». Разом із тим, жінка за своєю природою в християнській культурі здатна так само спасати душу чоловіка, як чоловік жінки. В християнській культурі, по суті, цілісна особистість – це результат союзу чоловіка та жінки. Більше того, в сакральному християнському тексті знаходимо думку: «Звідки знаєш ти, дружино, чи не спасеш чоловіка? Або звідки знаєш, чоловіче, чи не спасеш дружини?» [1, 1 Кор. 7:16]. Таким чином, людина несе відповідальність не лише за свій духовний світ, а й за внутрішній світ того, хто поруч. В андрогінній парі – парі, що розвивається в руслі стратегії «екзистенціального андрогінізму» [168, с. 431–432] – з'являється можливість досягнення особливого рівня розвитку, тому що підтримка близької людини протилежної статі відкриває ті можливості й перспективи, яких немає, якщо людина самотня. Розглянувши такий біблійний уривок: «...бо вартість розпусної жінки то буханець хліба, а жінка заміжня вловлює душу цінну...» [1, Прип. 6:26], побачимо, що тут йдеться про те, що від того, з ким людина пов'язала свою долю, залежить також і її доля.

З іншого боку, в Корані наголошується на тому, що чоловік та жінка – це пара, союз рівних особистостей, й немає акценту на їхній духовній єдності. У мусульманському сакральному тексті, на відміну від християнського, не надається особливо важливого значення союзу чоловіка та жінки.

Для більш глибокого аналізу постатей чоловіка та жінки, їхніх образів у християнстві й мусульманстві слід розглянути, як у сакральних текстах відображається їх статус у суспільстві. Наприклад, у християнському Святому Письмі ми знаходимо текст, згідно з яким для Бога не існує етнічних, соціальних та статевих відмінностей: «...Чоловік або жінка, коли зробить який людський гріх, чинячи тим спроневерення проти Господа, і завинить душа та, то вони визнають свій гріх, що зробили, і кожен зверне найперше ціну провини своєї, і додасть до неї п'ятину її, та й дасть тому, кому завинив він» [1, Чис. 5:6-7]. Перед Богом, а відповідно і в суспільстві, рівні і чоловік, і жінка. У християнській культурі присутня рівноправність щодо обов'язків чоловіка та жінки.

У Корані ми знаходимо подібний мотив: «Віруючі чоловіки та жінки – приятелі одне одному; вони закликають до заохочуваного та забороняють відразу, звершують молитву, ...коряться Аллаху...» [2, Сура 9, Аят 71]. У цих рядках міститься заклик і до чоловіка, і до жінки підтримувати одне одного, допомагати один одному, бути соратниками. У соціальному бутті людини християнської та ісламської культур і чоловік, і жінка мають однакові права й обов'язки перед Богом та в суспільстві. Ні з кого не знімається відповідальність і кожен може розраховувати на справедливе ставлення до себе. Більше того, згідно з такими уривками, як: «І хто не робив би добрих справ, віруючий чоловік чи віруюча жінка, то увійдуть вони до раю...» [2, Сура 4, Аят 124], «...Я не зроблю марними ваших вчинків – ні вчинків чоловіків, ні вчинків жінок» [1, Сура 3, Аят 195], «Чоловіку – частка з того, що отримав він, а жінці – частка з того, що отримала вона» [2, Сура 4, Аят 32], в Корані неодноразово лунає думка про те, що немає переваг ані у чоловіків, ані у жінок при оцінюванні їхніх вчинків. Важливим є лише те, наскільки

кожна особистість реалізує своє життєве призначення, свою божественну місію й наскільки вона корисна для суспільства. За Кораном кожен, незалежно від статевих відмінностей, отримає те, що заслужив, і буде нести відповідальність лише за свої вчинки.

Таким чином, у християнському та ісламському соціумі питання рівності чоловіка та жінки перед Богом збігається. В цій точці дві культури стикаються. І, можливо, саме на цих підставах вони могли б знайти взаєморозуміння. Ці висловлювання з Біблії та Корану можуть допомогти знайти консенсус для двох культур. І відповідають вони, згідно з методологією метаантропології, метаграницьому рівню людського буття.

Однак, якщо згадаємо такий сюжет з сакральних текстів, в якому йдеться про відповідальність за гріх, скоєний в раю, то ми знайдемо значні відмінності у християнській та ісламській культурах. Наприклад, у Біблії говориться: «І Адам не був зведений, але, зведена буди, жінка попала в переступ» [1, 1 Тим. 2:14]. Отже, в християнстві провину за гріх, скоєний у раю, покладено суто на Єву, яка вже в свою чергу ввела в цей гріх Адама. Крім того, в християнстві є поняття первородного гріха, і основну відповідальність за нього несе жінка. В зв'язку з цим, неодноразово в Біблії підкреслюється гріховність саме жінки: «Що таке чоловік, щоб оправданим бути, і щоб був справедливим від жінки народжений?» [1, Йов. 15:14]. Більше того, згідно з текстом Біблії «...Помножуючи, помножу терпіння твої та болі вагітності твоєї. Ти в муках родитимеш дітей...» [1, Бут. 3:16], стражданнями й муками жінка розплачується за свою провину й до сьогодні. В цьому випадку чоловік постає як особистість, відповідальність за яку несе жінка. Єва виступає більш зрілою особистістю, яка робить вибір і повністю за нього несе відповідальність. Чоловік тут займає другорядну роль – він згрішив через те, що довірився жінці, яка ввела його в оману.

У Корані ми знаходимо протилежне: «Проте шайтан змусив їх перечепитись об нього» [2, Сура 2, Аят 36]. У Корані присутній мотив, що відповідальність за гріх, скоєний в раю, несуть як чоловік, так і жінка рівною

мірою. Гріх у Корані було покладено на двох, і жоден з них не винен більше, ніж інший.

Щодо образу жінки в християнській культурі, то тут вона постає одночасно більш трагічною й більш духовною постаттю, ніж жінка в ісламській культурі. У християнському соціумі образ жінки більш яскраво забарвлений, більш чітко промальований, ніж в ісламському. Тут простежується ще одне підтвердження того, що на жінку покладається місія допомоги духовному розвитку чоловіка, з яким вона поруч. Отже, особистості жінки у християнському соціокультурному просторі, її значущості та її впливу на близьких і оточуючих надається більша вага, ніж в ісламському.

Тексти Священних писань містять думки, які вступають у протиріччя з тими, які були зазначені вище. Наприклад, у Корані є заклики закривати жінці своє тіло одягом майже цілком: «Скажи віруючим жінкам, щоб вони відводили свої погляди й закривали свою наготу. Нехай вони не показують своїх прикрас, окрім того, що назовні, й нехай закривають своїми покривалами груди. Нехай не показують своїх прикрас нікому, крім своїх чоловіків, батьків, батьків своїх чоловіків, своїх синів, синів своїх чоловіків, своїх братів, синів братів...» [2, Сура 24, Аят 31], «Скажи своїм дружинам, донькам, і віруючим жінкам, щоб вони одягалися у свої покривала. Так їх легше впізнаватимуть і не образять» [2, Сура 33, Аят 59]. Таким чином, у мусульманстві є пряма вказівка з приводу того, що жінці необхідно закривати тіло одягом. І бажати цього слід для того, щоб не викликати хтивість у чоловіків. Більше того, ці висловлювання з Корану виступають у сучасному світі підставою для заклику носити мусульманським жінкам хіджаб. У цьому випадку жінка виступає жертвою – вона несе відповідальність навіть за те, що чоловік відчуває до неї бажання. Не чоловік повинен контролювати свої бажання, а жінка повинна стати безстатевою істотою.

Стосовно аналогічних настанов у Біблії, то ми знаходимо таке: «Так само й жінки, у скромнім убранні, з соромливістю та невинністю, нехай прикрашають себе не плетінням волосся, не коштовними шатами, але

добрими вчинками, як то личить жінкам, що присвячуються на побожність» [1, 1 Тим. 2:9-10]. У цьому висловлюванні йдеться про те, що для жінки важливо, насамперед, дбати не про зовнішню красу, а про свій внутрішній світ. Жінка в Біблії не постає як сексуальний об'єкт, здатний спокусити чоловіка. Більше того, «...кожен, хто на жінку подивиться із пожадливістю, той уже вчинив із нею перелюб у серці своїм», – знаходимо ми в християнському сакральному тексті [1, Мт. 5:28]. Якщо чоловік з пожаданням дивиться на жінку, то це вже вважається перелюбством – і провина з чоловіка в цьому випадку, наприклад, як у Корані, не перекладається на жінку. В такому біблійному уривку, як «А кожна жінка, що молиться чи пророкує з непокритою головою, соромить свою голову, бо це те саме, якби була оголена» [1, 1 Кор. 11:5] йдеться про те, щоб жінка покривала голову, але, знову ж таки, в контексті духовності, в момент її спілкування з Богом. Слід це робити не для того, щоб не притягати чоловічі погляди, а, тому, що «...жінка повинна мати на голові знак влади над нею, ради Янголів» [1, 1 Кор. 11:10]. Всякі приписи з приводу одягу для жінки в Біблії використовуються для того, щоб жінка, передусім, піклувалася про свій духовний розвиток. Головне – не тілесна краса, а чистота душі.

Згідно з висловлювань з Біблії та Корану, наведених вище, в ісламському соціокультурному просторі жінка більшою мірою асоціюється з сексуальним об'єктом, ніж з особистістю зі своїми душевними потребами. А в християнському – жінка постає більше особистістю, якій необхідно реалізуватися для того, щоб бути щасливою самій і мати можливість допомогти близьким.

Щодо ставлення до жінки як до особистості, то в Корані так само ми знаходимо таке: «А якщо не буде двох чоловіків, то нехай буде один чоловік і дві жінки, яких ви згодні взяти за свідків. Якщо перша помилиться, то друга нагадає їй» [2, Сура 2, Аят 282]. У мусульманському сакральному тексті зазначається, що свідка-чоловіка можуть замінити як мінімум дві жінки. Інтелектуальні здібності жінки в Корані явно занижені порівняно зі

здібностями чоловіка. Також знаходимо в мусульманському сакральному тексті: «Аллах заповідає нам відносно дітей наших – сину належить частка двох доньок» [2, Сура 4, Аят 11]. Згідно з мусульманськими традиціями жінці спадщини дістається вдвічі менше, ніж чоловіку. Тут ми знову зустрічаємося з співвідношенням 1 до 2. Інтелект лише двох жінок може зрівнятися з інтелектом одного чоловіка. Тільки половина фінансових благ призначається жінці порівняно з чоловіком. За цими висловлюваннями, в ісламському соціумі роль жінки в суспільстві та в родині применшена порівняно з чоловічою.

В мусульманській культурі присутня вказівка на необхідність покриття жіночого тіла одягом, розумові здібності жінки не прирівнюються до чоловічих, при розподілі спадщини жінка отримує вдвічі менше порівняно з чоловіком. У Корані на тлі висловлювань про повну рівність статей присутні моменти, які явно применшують жінку як особистість.

У Біблії ми не зустрічаємо подібної категоричності щодо вказівки закривати жінці своє тіло, а також щодо її розумових здібностей. Уже в сакральному мусульманському тексті віднаходимо зневажливе ставлення до жінки.

Якщо поглянути на становище чоловіка та жінки в соціумі, то з позиції методології метаантропології можна відзначити, що в двох Священних писаннях є висловлювання, які відображають цінності метаграничного виміру людського буття. Наприклад, коли йдеться про те, що в суспільстві не визнаються статеві відмінності та що всі рівні. А ось стосовно вказівок для жінки закривати своє тіло одягом, применшення її розумових здібностей і тощо, то ці категоричні посили містяться виключно в Корані і відповідають буденному та граничному вимірам людського буття.

У нашому дослідженні образів чоловіка та жінки в сакральних текстах важливо розглянути їхнє становище в родині. Відносно цього в Біблії існують такі висловлювання: «Дружини, коріться своїм чоловікам, як Господеві, бо чоловік голова дружини...» [1, Еф. 5:22-23], «Отже, нехай кожен зокрема із

вас любить так свою дружину, як самого себе, а дружина нехай боїться свого чоловіка!» [1, Еф. 5:33], «Нехай жінка навчається мовчки в повній покорі. А жінці навчати я не дозволяю, ані панувати над мужем, але бути в мовчанні. Адам бо був створений перше, а Єва потому» [1, 1 Тим. 2:11-13]. У Корані також неодноразово зустрічаємо подібні висловлювання: «Праведні жінки покірні...» [2, Сура 4, Аят 34], «...Жінки мають такі права, які рівні їхнім обов'язкам, хоча чоловіки у дечому й вищі від них» [2, Сура 2, Аят 228].

Тобто і Біблію, і Коран пронизує думка про те, що дружина повинна коритися, боятися і догоджати чоловіку. Жінка представлена в такому ракурсі, що вона створена після чоловіка й для чоловіка, тому і в родині її статус нижче. Таке ставлення перегукується з уявленнями із сакральних текстів про створення жінки з частини тіла чоловіка для того, щоб у того ж чоловіка був помічник, які ми віднесли до буденних та граничних проявів людського буття. Подібні висловлювання про те, що дружина в сім'ї займає другорядне становище порівняно з чоловіком варто віднести, з позиції методології метаантропології, також до буденного та граничного вимірів людського буття.

З іншого боку, покажемо є такий біблійний вислів: «Отож, чоловік покривати голови не повинен, бо він образ і слава Бога, а жінка чоловікові слава. Бо чоловік не походить від жінки, але жінка від чоловіка, не створений бо чоловік ради жінки, але жінка ради чоловіка... Одначе в Господі ані чоловік без жінки, ані жінка без чоловіка. Бо як жінка від чоловіка, так і чоловік через жінку; а все від Бога» [1, 1 Кор. 11:7-12]. У цій цитаті поєднані дві тези, що суперечать одна одній. Так, спочатку, як і раніше, підтверджується думка про те, що жінка не рівноправна з чоловіком в сім'ї, тому що він створений раніше та є главою, а дружина всього лише його помічниця. Але тут же читаємо продовження, в якому чоловік та дружина вже рівні. Так, жінка хоч і створена «від» чоловіка, але цей же чоловік, в свою чергу, виявляється «через» жінку. Йдеться про здатність будувати стосунки з жінкою, про те, що жінка не просто подруга й помічниця, а завдяки її енергії та вірі в чоловіка останній здатний успішно реалізуватися в цьому житті.

На перший погляд здається, що ми в одному уривку знаходимо дві протилежні точки зору. Але якщо на цю цитату поглянути з позиції методології метаантропології, то можна відзначити, що початок висловлювання відповідає буденному та граничному рівням людського буття, а ось вже кінець біблійного уривка – метаграничному рівню людського буття. Отже, один і той же факт з різних світоглядних позицій розкривається зовсім по-іншому. Люди буденного та граничного вимірів людського буття дивляться на світ вузько, сприймаючи інформацію через призму стереотипів. Зокрема, людина з буденним світоглядом говоритиме, що жінка створена з ребра Адама, тому вона залежна від чоловіка й займає другорядне місце порівняно з ним. Чоловік з особистісним світоглядом, сприймаючи жінку, як «слабку стать», ніколи не примириться з тим, що вона може бути нарівні з ним. І лише людина з філософським світоглядом розуміє, що лише в гармонійній співтворчості чоловіка та жінки може виникнути цілісна особистість, а отже, і успіх, що приводить до можливості виконання своєї життєвої місії.

Причому, тут же в текстах ми знаходимо, чому так чи інакше становище жінок і чоловіків в родині відрізняється. Наприклад, у Корані пишеться: «Чоловіки піклуються про жінок, адже Аллах віддав перевагу одним перед іншими, а також через те, що чоловіки витрачають своє майно» [2, Сура 4, Аят 34]. Тобто йдеться про те, що чоловіки фізично сильніші, ніж жінки, тому на них і покладається відповідальність за матеріальне забезпечення сім'ї та жінок, зокрема. Втім, у цьому мусульманському сакральному тексті велика увага приділяється саме тому, що в обов'язки чоловіка входить матеріальне забезпечення жінки. У Корані чоловікам та дружинам відведено різне призначення в шлюбі. Жінка повинна коритися чоловікові, але при цьому вона звільнена від матеріальних турбот. Наприклад, у Корані читаємо: «Розлучених дружин слід належно забезпечувати – так, як і належить це богобоязливим людям!» [2, Сура 2, Аят 241], «І якщо ви бажаєте замінити одну з дружин іншою, тоді як перед цим ви дали одній із них навіть цілий кінтар, то не

забирайте нічого з цього» [2, Сура 4, Аят 20], «Поселяйте їх там, де живете самі, наскільки вам дозволяють ваші статки. Не заподіюйте їм шкоди, щоб не робити ще важче. Якщо ж вагітні вони, то утримуйте їх до того часу, поки не народять вони. Якщо ж годують вони груддю [дітей] ваших, то давайте їм винагороду їхню та й радьтеся між собою по-доброму» [2, Сура 65, Аят 6]. В ісламському соціумі особливе місце приділяється обов'язку чоловіка матеріально забезпечувати жінку. Звідси й випливає, що дружина повинна бути йому помічницею й опорою, тому що на чоловіка покладається велика відповідальність.

У Біблії, в свою чергу, основна увага приділяється тому, що саме від дружини залежить психологічний, моральний та фінансовий стан родини, наприклад, «Жінка чесотна осягує слави, і пильні багатства здобудуть» [1, Прип. 11:16], «Ринва, постійно текуча слотливого дня, та жінка сварлива однакове...» [1, Прип. 27:15], «Жінка чесотна корона для чоловіка свого, а засоромлююча мов та гниль в його костях» [1, Прип. 12:4], «Свої уста вона відкриває на мудрість, і милостива наука їй на язиці» [1, Прип. 31:26], «Хата й маєток спадщина батьків, а жінка розумна від Господа» [1, Прип. 19:14], «Золота сережка в свині на ніздрі – це жінка гарна, позбавлена розуму» [1, Прип. 11:22].

Як у християнському віровченні, так і в ісламському приділяється увага навіть такому моменту, як грудне вигодовування. У Біблії, наприклад, з цього приводу знаходимо таке: «Бо з утроби Ти вивів мене, Ти безпечним мене учинив був на персах матері моєї!» [1, Пс. 21:10], «Таж я втихомирював і заспокоював душу свою, як дитя, від перс мами своєї відлучене, як дитина відлучена в мене душа моя!» [1, Пс. 130:2]. Згідно з цими цитатами, у християнському віровченні присутнє сакральне ставлення до самого процесу вигодовування дитини, а також до жінки, як до людини, яка прищеплює дитині з самого першого дня його народження певні цінності.

Щодо Корану, то тут присутні такі висловлювання: «Матері можуть годувати дітей своїм молоком два повних роки, якщо вони бажають довести

до кінця це годування. Батько повинен забезпечувати матір дитини харчуванням та одягом...» [2, Сура 2, Аят 233], «Матері дуже важко носити дитину, але вона віднімає лише в два роки» [2, Сура 31, Аят 14], «...час від початку вагітності до відняття від грудей займає тридцять місяців» [2, Сура 46, Аят 15]. У сакральному мусульманському тексті ми неодноразово зустрічаємо чіткий припис для жінки як матері – вигодовувати дитину не менше двох років. Цікаво, що для чоловіка як для батька також міститься вказівка – забезпечувати матеріально дружину, поки вона годує дитину. Таким чином, у Корані чітко прописаний «розподіл обов'язків» в ісламській родині. На відміну від Біблії, де грудному вигодовуванню надається одухотворене значення, тут ми зустрічаємо більш буденний опис цього процесу, мета якого – дати конкретну «інструкцію».

Таким чином, в християнській культурі провідна роль в становленні цінностей дитини, а отже і людини, відводиться саме жінці. У цьому тексті ми зустрічаємо ідею, що саме з материнським молоком закладається почуття приналежності до того чи іншого роду, народності, світу, а також основа світоглядних уявлень. В ісламській культурі основна увага приділяється терміну годування немовлят. На перший погляд може здатися, що йдеться всього лише про побутові нюанси: жінка вигодовує дитину, чоловік забезпечує її матеріальні потреби. Однак цікаво, що термін грудного вигодовування дитини, за сакральним мусульманським текстом, становить цілих два роки. Виходить, що дитина «при матері» повинна знаходитися досить довгий термін. Можливо, це необхідно для того, щоб жінка встигла передати і прищепити дитині саме те, що лише вона може їй дати. При цьому увага приділяється тому, що чоловік повинен забезпечити жінку, щоб вона могла максимально продуктивно взаємодіяти з дитиною. Жінка не повинна відволікатися на те, щоб заробляти собі на життя – цей обов'язок повністю покладається на чоловіка. Таким чином, як у християнській культурі, так і в ісламській, нехай завуальовано, але також присутня думка про те, що жінка

відіграє провідну роль у світоглядному становленні дитини як майбутньої особистості.

Якщо розглянуту нами ситуацію проаналізувати з позиції методології метаантропології, то можна відзначити, що в християнській культурі надається піднесене духовне значення цьому процесу у вигляді звернення до людей граничного та метаграничного вимірів людського буття. У Корані з цього приводу зустрічаємо вказівки для людей буденного виміру людського буття у вигляді прописаних чітких правил. Однак у цих приписах є безумовно більш глибоке призначення, ніж здається на перший погляд. В ісламській культурі, як і в християнській, визнається, що в процесі тісного контакту з матір'ю дитина може набути певний імунітет проти темного боку своєї природи.

У соціальному бутті людини християнської та ісламської культур визнається незамінна роль жінки в становленні людини, проте в ісламі на цьому моменті не акцентується увага, як в християнстві. Навпаки, цей посил завуальований, тому що призначений для читача з буденним світоглядом, на відміну від Біблії, де діалог у цьому випадку ведеться з людьми з особистісним та філософським світоглядами.

Необхідно відзначити, що і християнську культуру, і ісламську пронизує думка, що Бог передбачив для дружини та для чоловіка різне призначення в сім'ї. І в християнській, і в мусульманській соціокультурних спільнотах акцентується увага на тому, що ролі в шлюбі чоловіка та жінки різні, але вони доповнюють один одного, складаючи, таким чином, єдиний союз. Але якщо ми порівняємо, який акцент робиться в християнській та в ісламській культурах на призначенні жінки, на її місці в родині, то побачимо, що в мусульманському сакральному тексті все-таки більше місця займають вказівки, щоб жінка виконувала свої жіночі, материнські та домашні обов'язки.

Щодо Біблії, то призначення жінки в родині більш піднесене – від її мудрості, душевності та духовності залежить добробут усіх членів родини. В

цьому випадку перед нами постає не лише більш забарвлена жіноча постать, ніж чоловіча, а й більш яскрава особистість жінки в християнстві, ніж у мусульманстві.

У підсумку дійдемо висновку, що в Корані міститься розпоряджень і установок стосовно побуту більше, ніж в Біблії. Можливо, такий прагматичний підхід до життєвих питань у мусульманському сакральному тексті пов'язаний з тим, що ці рядки розраховані на людей буденного виміру людського буття, яким необхідна детальна «інструкція» життя. Саме тому мабуть одне з призначень сакрального мусульманського тексту – задати певний мотив життя і діяльності прошарку людей, керованих волею до самозбереження та продовження роду. На відміну від Корану, в Біблії міститься більше висловлювань, які закликають розвивати душевність і духовність, тобто маємо звернення до людей з особистісним і філософським світоглядом, що опосередковано впливають на людей з буденним світоглядом.

Крім цих відмінностей, необхідно звернути увагу на те, що в Корані ми можемо знайти рядки, згідно з якими допускається фізичне насильство над дружиною в разі її провини перед чоловіком. Наприклад, ми читаємо в мусульманському сакральному тексті: «А тих жінок, непокори яких ви боїтесь, повчайте, уникайте на подружньому ложі та врешті-решт злегка бийте» [2, Сура 4, Аят 34]. Якщо розглядати цей вислів з позицій методології метаантропології, то відзначимо, що це висловлювання відповідає суспільству буденного буття або суспільству граничного буття. Але, водночас, у Біблії ми взагалі не знайдемо жодного моменту, в якому говориться, що дружину можна карати фізично. Більше того, варто звернути увагу на таку біблійну цитату: «Коли ти вийдеш на війну на ворогів своїх... і побачиш серед полонених гарновиду жінку, і вподобаєш її собі, і візьмеш собі за жінку, то впровадиш її до середини свого дому, а вона оголить свою голову й обітне свої нігті. І здійме вона з себе одіж полону свого, і осяде в твоєму домі, та й буде оплакувати батька свого та матір свою місяць часу, а по тому ти ввійдеш до неї й станеш їй чоловіком, і вона стане тобі за жінку. І станеться, коли ти

потім не полюбиш її, то відпустиш її за її волею, а продати не продаси її за срібло, і не будеш поводитися з нею як з невільницею, бо ти жив із нею» [1, Втор. 21:10-14].

Навіть під час військових дій жінка заслуговує на виняткове ставлення до себе в силу своїх фізичних особливостей, даних їй Богом. Вона гідна того, щоб їй зберегли життя навіть під час війни. З цього висловлювання випливає, що у жінки є певний статус. У християнському сакральному тексті міститься ідея про те, що жінка, яка є «слабкою статтю», знаходиться в особливому становищі – чоловік повинен захищати та підтримувати її. Якщо в Корані значну увагу приділено необхідності матеріального забезпечення дружин, то в Біблії вже зустрічаємо виняткове ставлення до жіночого роду в цілому. У мусульманській культурі наголошується на необхідності піклуватися про жінку-родичку – матір, сестру, дружину тощо. А в християнській культурі чоловік як носій «сильної статі» повинен захищати і оберігати жінок взагалі.

Крім того, в мусульманській культурі є ще одна значна особливість щодо ставлення до жінки. За мусульманськими традиціями, чоловіку дозволено мати чотирьох дружин. «...Одружуйтесь із тими жінками, які вам до вподоби: з двома, з трьома, з чотирма», – знаходимо в Корані [2, Сура 4, Аят 3]. З цього уривка зрозуміло, що брати більш ніж одну дружину чоловік може лише в тому випадку, якщо він здатний матеріально забезпечити всіх. Знову ж таки, ми стикаємося з вимогою обов'язкового матеріального забезпечення дружини. Зрозуміло, що необхідно підтримувати народжуваність, а в зв'язку з тим, що через війни чоловіків завжди було менше, ніж жінок, завдяки кільком жінкам це можливо реалізувати на практиці. Але кожен з нас, чи то чоловік, чи то жінка, може бути щасливим лише в тому випадку, коли буде відчувати себе винятковою та єдиною особою саме в стосунках з протилежною статтю, в родині. У мусульманській культурі вже багато років присутня традиція багатоженства, але все одно кожна з жінок прагне зайняти місце єдиної жінки в житті свого коханого чоловіка.

Ці два факти, на які ми звернули увагу вище – дозвіл на насильство над дружиною та багатоженство, – принижують жінку як особистість. З іншого боку, дослідивши, що говориться у Біблії та Корані про народження хлопчика чи дівчинки, відзначимо, що в християнстві, навпаки, присутнє більш зневажливе ставлення до народження дівчинки. Наприклад, у християнському сакральному тексті говориться, що в разі народження дівчинки період очищення жінки триває вдвічі довше, ніж при народженні хлопчика [1, Лев. 12: 2-5]. У Корані йдеться про те, що народження немовляти чи то жіночої, чи то чоловічої статі – все це дар Божий. Ми не бачимо відмінностей. Так, у сакральному мусульманському тексті знаходимо: «Він створює, що побажає! Він дарує дівчинку, кому побажає, і дарує хлопчика, кому побажає...» [2, Сура 42, Аят 49].

Якщо розглядати ці твердження з точки зору методології метаантропології, то відзначимо, що біблійний вислів стосується буденного та граничного вимірів людського буття, коли народження дівчинки зумовило проблеми в сім'ї через сформовані побутові та життєві обставини. А ось в Корані вже міститься вислів метаграничного виміру людського буття: народження дитини – це дар, посланий згори. Тому не раціонально стверджувати, що в ісламській культурі народження дівчинки вважається благом, а в християнській – невдачею. Просто ці два висловлювання відповідають різним вимірам та суспільствам людського буття, тому не коректно їх співвідносити та порівнювати.

Щодо того, яке найвище призначення чоловіка та дружини в родині, то в Біблії ми знаходимо таке: «І дам Я їм серце одне та дорогу одну...» [1, Єр. 32:39], «...і будуть вони двоє одним тілом...» [1, Мт. 19:5]. У Корані читаємо такі рядки стосовно призначення подружжя: «Поводьтеся з дружинами гідно...» [2, Сура 4, Аят 19], «Вони – наче одяг для вас, а ви – наче одяг для них» [2, Сура 2, Аят 187]. Навіть з цієї добірки висловлювань видно, що в Біблії більший акцент робиться на тому, що чоловік та дружина становлять одне ціле («одне серце», «одна плоть», «один шлях»), а в Корані основна увага

звертається на те, що чоловік повинен будувати гармонійні, душевні відносини з різними жінками.

Отже, і Біблія, і Коран містять висловлювання про створення та роль чоловіка й жінки, які відповідають і буденному, і граничному, і метаграничному вимірам людського буття.

Контексти буденного та граничного буття чоловіка й жінки перетинаються і у Біблії, і в Корані: жінка створена з чоловіка в ролі помічниці для чоловіка. Щодо моментів, які відповідають метаграничному виміру людського буття, то саме в Біблії ми спостерігаємо посыл не лише до душевної, а й до духовної єдності чоловіка та жінки. У християнській культурі присутній заклик створити не просто благополучну родину з метою підтримки один одного і продовження роду людського, а є мотив того, що тільки в єдності чоловіка і жінки з'являється можливість розкрити й розвинути як душевні, так і духовні якості.

Також слід зазначити, що лише в Корані, на відміну від Біблії, є висловлювання щодо того, що чоловік має право карати дружину фізично і що у чоловіка може бути чотири дружини. Саме цей факт, мабуть, слугував тому, що й до сьогодні саме в ісламському соціумі жінка займає другорядне становище. В ньому жіночій душі не надають того сакрального значення, яке ми знаходимо в Біблії. У християнському сакральному тексті більше висловлювань щодо метаграничного виміру людського буття, особливо, стосовно союзу чоловіка та жінки, а також самої жінки, коли йдеться про її духовне та душевне призначення. Ставлення до жінки в християнській культурі більш піднесене, вона постає не просто як помічниця чоловікові та уважна мати дітям, але особистість, яка повинна дбати, насамперед, про своє духовне становлення. Більше того, в Біблії зазначено, що саме від жінки багато в чому залежить розвиток чоловіка, з яким вона поруч, – від її душевності та мудрості. Так само в сакральному християнському тексті велике значення надається єдності чоловіка та жінки. Можна зробити

висновок, що в соціальному бутті християнської культури людина – це не просто двоє поруч, а лише двоє в єдності.

Отже, якщо розглянути архетипові образи чоловіка й жінки у християнській та ісламській культурах з позицій метаантропології, то необхідно зазначити, що в християнському соціумі більшою мірою присутній мотив пари – андрогінної цілісності не лише на фізичному, а й на екзистенціальному рівні, що відповідає метаграничному виміру людського буття. В цьому випадку надається піднесене значення саме душевній та духовній єдності. Якщо в ісламській культурі людина – це, насамперед, чоловік, й акцент робиться на його відносинах з різними жінками, то в християнській – людина це і чоловік, і жінка, а їхній союз – це двоє в єдності, тобто Союз з великої літери, який породжує і тілесну, і духовно-душевну єдність.

3.4. Проблеми ксенофобії

Для повноти нашого дослідження наостанок необхідно розглянути, як в християнському та мусульманському віровченнях ставляться до людей інших релігійних поглядів, і, відповідно, національностей, чи є прояви ксенофобії у досліджуваних нами сакральних текстах або навпаки, висловлюється неприйняття такої світоглядної позиції.

Але перед тим важливо усвідомити, що проблемам відносин між людьми та спільнотами, які вкрай актуальні у соціальній взаємодії християнської та ісламських культур, було присвячено доволі робіт. Це роботи М. Бубера [33], Е. Левінаса [236], Ф. Поше [239] та ін., які стосуються діалогу. Проблеми війни та миру в контексті взаємодії християнської та мусульманської культур досліджують В. Лубський [92], С. Путілов [133], К. Семчинський [143, 144], М. Талбі [243], А. Тарік [162].

У зв'язку з тим, що наразі в світі особливо гостро постала проблема протистояння християнства та ісламу у вигляді тероризму з боку ісламських екстремістів, для нас є цікавими напрацювання сучасних науковців, які

досліджували соціокультурні виміри ісламського фундаменталізму та екстремізму (Ю. Абаджиев [3], І. Добаєв [58], О. Добродум [59], А. Канах [70], І. Куліш [93], В. Лубський [93], М. Несправа [112], К. Поляков [128], А. Тарік [162] та ін.).

Ми ж робимо акцент саме на проблемі ксенофобії у соціальному бутті людини християнської та ісламської культур, тому що ця проблема є вельми актуальною в контексті сучасних подій, наприклад, масова міграція мусульман у Європу.

Почнемо з того, якою є позиція Корану відносно людей іншого віросповідання. Наприклад, прийнято звертати увагу на такі провокаційні рядки: «Вбивайте їх усюди, де відшукаєте, виганяйте їх звідти, звідки вони вигнали вас!.. Але не починайте боротьби з ними біля Забороненої Мечеті, поки вони не почнуть там боротьби проти вас, тоді вбивайте їх!» [2, Сура 2, Аят 191]. Таким чином, посилаючись на цю цитату, можна, звичайно, виправдати насильство. Однак, якщо ми звернемо увагу на цитату: «І боріться на шляху Аллаха проти тих, хто бореться проти вас. Але не виявляйте ворожості при цьому...» [2, Сура 2, Аят 190], та «Та якщо вони зупиняться, то нехай не буде ворожості, окрім як проти нечестивців» [2, Сура 2, Аят 193], то виявимо вже зовсім інший сенс – йдеться про захист, про оборонну війну. У цьому випадку дійсно є заклик «вбивати невірних», але лише в тому випадку, коли вони становлять небезпеку для мусульман: «Дозволено вести боротьбу тим, із ким учинили несправедливо» [2, Сура 22, Аят 39]. Тим більше не можна не звертати до уваги на історичну ситуацію, тому що під час написання Корану велися безперервні війни між державами та племенами.

В принципі, якщо розглядати деякі коранічні цитати без контексту, то, звичайно, можна знайти мотиви нетерпимості до людей іншої віри: «...вбивайте багатобожників, де б ви їх не знайшли...» [2, Сура 9, Аят 5], «Приготуйте проти них скільки зможете сили та бойових коней...» [2, Сура 8, Аят 60], «Тож коли ви зустрічаєте тих, які не увірували, рубайте їхні шиї» [2, Сура 47, Аят 4], «Боріться з тими невірними, які перебувають поблизу вас –

нехай вони побачать, що ви суворі!» [2, Сура 9, Аят 124]. Однак при більш глибокому розгляді тексту стає зрозуміло, що вони не заперечують мирного діалогу з людьми іншої віри. Навіть навпаки, в Корані ми знаходимо моменти, в яких міститься заклик до розуміння, терпимості та милосердя відносно немусульман: «А якщо хтось із багатобожників проситиме в тебе захисту, то захисти його... Потім відведи його в безпечне місце, бо вони – люди, які ще не знають!» [2, Сура 9, Аят 6], «Нагадуй же, бо ти – нагадувач!» [2, Сура 88, Аят 21], «Клич на шлях Господа свого з мудрістю й добрим повчанням і сперечайся з ними тільки тим, що найкраще... Та якщо ви матимете терпіння, то це буде краще для терплячих!» [2, Сура 16, Аят 125-126], «Аллах не забороняє вам бути дружніми та справедливими до тих, хто не бився з вами через віру та не виганяв вас із ваших домівок» [2, Сура 60, Аят 8]. Згідно з цими цитатами мусульман закликають переконувати людей іншої віри за допомогою діалогу. Таким чином, концепція миру відносно іновірців закладена в самому сакральному мусульманському тексті.

Крім того, в Корані ми знаходимо такі вислови «Немає примусу до релігії» [2, Сура 2, Аят 256], «Хто хоче, нехай вірує, а хто не хоче, нехай не вірує» [2, Сура 18, Аят 29]. Отже, в самому Корані присутня ідея заперечення насильства при оберненні в іслам – людина повинна серцем прийняти ідеї мусульманського віросповідання, щоб щиро реалізовувати його ідеї.

Більше того, стосовно ставлення до християн в Корані знаходимо такі цікаві думки: «Істинно, ти побачиш, що найближчі в любові до тих, які увіروвали, ті, які говорять: «Воістину, ми – християни! Це так, адже серед них є священники й ченці, і вони не вивищують себе» [2, Сура 5, Аят 82], «Якщо ви сперечаєтеся з людьми Писання, робіть це за допомогою найкращого» [2, Сура 29, Аят 46], «Дозволено вам їжу людей Писання, і вашу їжу дозволено їм. [Дозволені вам] цнотливі жінки з-посеред віруючих людей Писання...» [2, Сура 5, Аят 5]. У цих уривках присутня думка, що за духом саме християни близькі мусульманам. Крім того, вказується не просто на щось спільне, що є в них, а й на те, що серед християн є особливі люди, що гідні поваги.

Таким чином, дійдемо висновку, що не можна розглядати Коран, акцентуючи увагу на цитатах, які закликають до насильства, оскільки насправді вони вирвані з контексту й тому набувають часом навіть протилежного змісту. Тобто позиція агресії, зокрема терору, суперечить основній позиції Корану, що закликає до милосердя, прощення та толерантності.

Більше того, Коран, всупереч існуючим стереотипам, несе імпульс миру, співчуття та терпимості не лише відносно мусульман, але й людей іншої віри. Міститься заклик навіть з ворогами налагоджувати відносини на основі миру: «Не рівні між собою добро та зло. Відштовхни зло чимось добрим, і тоді той, із ким ти ворогував, стане для тебе наче близький друг» [2, Сура 41, Аят 34], «Раби Милостивого – ті, які йдуть землею смиренно та відповідають невігласам: „Мир!“» [2, Сура 25, Аят 63].

Щодо Біблії, то в ній ми також можемо знайти коріння расової дискримінації та агресії: «Тільки з міст тих народів, які Господь, Бог твій, дає тобі на володіння, не позоставиш при житті жодної душі...» [1, Втор. 20:16], «Тепер іди, і поб'єш Амаліка, і вчиниш закляттям усе, що його, і не змилосердишся над ним. І позабиваєш усе, від чоловіка аж до жінки, від дитини й аж до немовляти, від вола й аж до штуки дрібної худобини, від верблюда й аж до осла» [1, 1 Сам. 15:3], «Я стріли Свої понапоюю кров'ю, а Мій меч поїдатиме м'ясо, кров'ю забитого й бранця, головами кучматими ворога» [1, Втор. 32:42]. І знову ж таки, як і в Корані, так і в Біблії відображаються історичні події визвольних і оборонних воєн.

Однак необхідно відзначити, що в Старому Завіті ми зустрічаємо безліч уривків із закликом як до насильства, так і до милосердя відносно ворога: «Коли натрапиш на вола ворога твого чи осла його, що заблукав, мусиш завести його до нього. Коли побачиш осла ненависника твого, що лежить під тягарем, гляди, не покидай його, а поможи йому піднести його» [1, Вих. 23:4-5], «Не тішся, як ворог твій падає, а коли він спіткнеться, хай серце твоє не

радіє...» [1, Прип. 24:17], «Якщо голодує твій ворог нагодуй його хлібом, а як спрагнений він водою напій ти його...» [1, Прип. 25:21].

Із іншого боку, Новий Завіт вже повністю пронизаний ідеєю миролюбності: «А раб Господній не повинен сваритись, але бути привітним до всіх, навчальним, до лиха терплячим, що навчав би противників із лагідністю, чи Бог їм не дасть покаяння, щоб правду пізнати...» [1, 2 Тим. 2:24-25], «Коли хто до полону веде, сам піде в полон. Коли хто мечем убиває, такий мусить сам бути вбитий мечем! Отут терпеливість та віра святих!» [1, Одкр. 13:10].

У такому ставленні до ворога і виявляється основна суть християнства – концепт любові як милосердя, толерантність та ненасильство. Згідно цих цитат, суть християнства в уникненні ворожості та помсти, в прощенні та милосерді щодо неприятеля й навіть ворога.

Стосовно суперечливості біблійних висловлювань щодо ставлення до ворога, то пояснення може міститися в такому вислові: «Час любити і час ненавидіти, час на війну і час на мир» [1, Проп. 3:8]. Таким чином, у Біблії визнається, що є ситуації, коли війна неминуча – іноді завдяки їй можна протистояти більш значному злу. Однак тут же визнається, що людям необхідно за можливості протистояти злу мирним шляхом. Принаймні, необхідно уникати проявів ксенофобії, прощати ворогам і виявляти співчуття до них.

Дійдемо висновку, що як у Біблії, так і в Корані є положення які, на перший погляд, несуть імпульс насильства. Ці цитати або помилково трактуються, тому що вириваються з контексту і в зв'язку з цим набувають помилкового сенсу, або мають певний відповідний історичний контекст. Крім того, після загального аналізу змісту розглянутих нами сакральних текстів стає зрозумілим, що їхня основна ідея – засудження насильства й заклик до миру, милосердя та толерантності.

Крім того, якщо такі суперечливі моменти розглянути з позиції методології метаантропології, то вочевидь коріння ксенофобії криється у

відображенні суті людської природи. У цих же текстах визнається, що значна кількість людей належить буденному виміру людського буття, в яких невідоме викликає страх і, як наслідок, агресію. Також певна частина людства перебуває в граничному вимірі людського буття, де має місце неприйняття ідей співпереживання та толерантності. Такі якості, як ворожість, нетерпимість та егоцентризм характерні для людської природи, тому й знаходять своє відбиття в розглянутих нами сакральних текстах як відображення історії людства.

Однак поряд з такими фрагментами присутні заклики подолати ці якості, які походять з деструктивної фізичної природи людини. А з точки зору методології метаантропології є імпульсом до подолання «безпеки буденного», «егоцентризму граничного» для здобуття «свободи метаграничного». Саме завдяки подоланню страху й ворожнечі перед людиною розширюються кордони в її сприйнятті світу, що розкриває перед нею великі можливості. Таким чином, людина припиняє сприймати суєтність буденності та задоволення егоїстичних мотивів як межу свого життя, і стає вільною для того, щоб побачити світ у цілому – з усією його багатогранністю та розмаїттям.

Необхідно відзначити, що расизм і націоналізм досі є витокami агресії, ворожнечі та тероризму. В нашому дослідженні необхідно розглянути ідею расової дискримінації з позиції сакральних християнських та мусульманських текстів, тому що зазвичай екстремісти спираються на уривки зі священних писань. У Біблії, наприклад, з приводу походження людей знаходимо такий факт, який дає нам підставу стверджувати, що кожен з нас є нащадком однієї людини. Йдеться про єдність людської природи. За біблійними переказами, люди були розділені на групи вже набагато пізніше: «І розпорошив їх звідти Господь по поверхні всієї землі...» [1, Бут. 11:8-9]. З одного боку, це зроблено було для того, щоб зруйнувати «єдність» людей, які посміли вважати себе рівними Богу. В цьому випадку – національні та мовні різноманітності є порятунком роду людського, тому що ці відмінності є стримуючим фактором

для непомірного зростання людського егоїзму, що в підсумку руйнує й саму людину. Вислів з Нового Завіту «...ви ж усі брати» [1, Мат. 23:8] є суттю християнського вчення, яке бореться з національними відмінностями людей. З іншого боку – мовні відмінності сприяли розселенню людей по всій землі.

Щодо Корану, то в ньому також присутня ідея, що всі люди різних національностей і рас мають спільне походження: «Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного» [2, Сура 49, Аят 13]. І якщо вислів «...щоб ви впізнавали одне одного...» розглянути на основі методології метаантропології, то можемо побачити, що в цьому випадку створені умови, що б люди прагнули подолати страх перед тими, хто відрізняється від них, агресію або нехтування відносно них і, як підсумок, прийти до розуміння та прийняття Іншого. Тобто від буденного та особистісного світогляду прийти до філософського, коли в людині іншої народності бачиш не відмінності, а особливості. Цю ж думку ми можемо віднести й до наступного аяту: «Серед Його знамень – створення небес і землі, а також відмінності між мовами й кольорами. Воістину, в цьому – знамення для людей, які здатні слухати!» [2, Сура 30, Аят 22].

Отже, згідно з сакральним християнським та мусульманським текстами расові відмінності людей не повинні бути приводом для неприйняття й ворожнечі, хоча людина, передусім через свою недосконалість, саме це відчуває відносно того, хто відрізняється від неї. Священні тексти закликають людей долати ці деструктивні прояви недосконалої людської природи. І зробити це можна, по-перше, через розуміння того, що таке різноманіття збагачує світ. По-друге, – через подолання неприйняття завдяки розумінню та прийняттю. Таким чином, згідно з методологією метаантропології, расові відмінності сприяють трансформації буденного та особистісного світогляду людини у філософський, концептуальні засади якого відображені в глибинному сенсі християнства й ісламу.

Висновки до третього розділу

1. Доведено, що і для християнської, і для ісламської соціокультурних спільнот характерна соборність, яка є необхідною умовою для прояву якостей, притаманних людині – істоті, на яку покладається особлива відповідальність. У християнській культурі, наприклад, наголошується на тому, що лише усвідомлюючи себе частиною спільноти, з'являється можливість розкрити свою індивідуальність й реалізувати сенс життя. В ісламській культурі людина повинна бути здатна зрозуміти Іншого, допомогти йому. Особлива увага звертається на те, що саме в об'єднанні люди мають можливість виявити й удосконалити вищі цінності.

2. Розглянуто сенс такого феномену як соціальна нерівність й визначено, що як у Біблії, так і в Корані закріплюється соціальна нерівність як природний й необхідний стан людства. Як у християнській культурі, так і в ісламській, соціальному розшаруванню суспільства надається важливе «виховне» значення для особистості – завдяки цьому феномену у людини з'являється здатність трансформувати свої цінності в більш піднесені й продуктивні, завдяки чому розвиватимуться як її душевні, так і духовні якості.

3. Зазначено, що соціальне буття людини в ісламській культурі демонструє свої іманентні форми демократії, які сьогодні повинні вступати в діалог з західними, а не витіснятися ними. При аналізі Біблії і Корану за допомогою методології метаантропології доведено, що призначення правителя як у християнській, так і в ісламській соціокультурних спільнотах – організувати такий спосіб життя соціуму, який веде до праведного морального життя кожного з його членів. У цих сакральних текстах наголошується, що людина не повинна сліпо підкорятися владі, якщо порушуються принципи справедливості та добра.

4. Розглянуто архетипові образи чоловіка й жінки у Біблії та Корані з позицій метаантропології й зазначено, що в християнській культурі більшою мірою присутній мотив пари, андрогінної цілісності не лише на фізичному, а й на екзистенціальному рівнях. В цьому випадку першочергове значення надається саме душевній та духовній єдності.

5. Доведено, що в християнській культурі образ жінки більш трагічний й духовний, ніж в ісламському соціокультурному просторі. У християнській культурі образ жінки більш яскраво забарвлений, більш чітко промальований, ніж в ісламській культурі. Тут простежується підтвердження ідеї, що на жінку покладається місія допомоги духовному розвитку чоловіка, з яким вона поруч. Отже, в християнському соціальному бутті особистості жінки, її значущості та її впливу на близьких і оточуючих надається більша перевага, ніж в ісламському.

Визначено, що лише в Корані, на відміну від Біблії, є висловлювання щодо того, що чоловік має право карати дружину фізично і що у чоловіка може бути чотири дружини. Саме цей факт, мабуть, слугував тому, що й до сьогодні саме в ісламській культурі жінка займає другорядне становище в суспільстві та родині. У Корані жіночій душі не надають того сакрального значення, яке ми знаходимо в Біблії. У християнському сакральному тексті більше висловлювань, які можуть бути інтерпретовані як такі, що виражають метаграницьний вимір людського буття, особливо, стосовно любові чоловіка та жінки, а також самої жінки, коли йдеться про її духовне та душевне призначення.

Обґрунтовано, що ставлення до жінки в християнській культурі більш піднесене, вона постає не просто як помічниця чоловікові та уважна мати дітям, але як особистість, яка повинна дбати й про своє духовне становлення. Більше того, в Біблії відзначається, що саме від жінки багато в чому залежить розвиток чоловіка, з яким вона поруч, – від її душевності та мудрості. Так само в сакральному християнському тексті велике значення надається єдності чоловіка та жінки.

Отже, якщо розглянути архетипові образи чоловіка й жінки у Біблії та в Корані з позицій метаантропології, то необхідно зазначити, що в християнському сакральному тексті більшою мірою присутній мотив пари, андрогінної цілісності не лише на фізичному, а й на екзистенціальному рівнях, що відповідає метаграницьному виміру людського буття. В цьому випадку

перевага надається саме душевній та духовній єдності. Якщо в Корані – Людина – це, насамперед, чоловік, й акцент робиться на його відносинах з різними жінками, то в Біблії Людина – це і чоловік, і жінка, а їх союз – це «двоє поруч», тобто Союз з великої літери, який породжує і тілесну, і духовно-душевну єдність.

6. Доводиться, що згідно з християнським та ісламським сакральними текстами расові й соціокультурні відмінності людей не повинні бути приводом для неприйняття й ворожнечі. Хоча людина, передусім, через свою недосконалість саме це відчуває відносно того, хто відрізняється від неї. Священні тексти закликають людей долати ці деструктивні прояви недосконалої людської природи. Зробити це можна, по-перше, через усвідомлення того, що таке різноманіття збагачує світ, а по-друге – через подолання неприйняття завдяки толерантності.

Стосовно ставлення до людей іншого віросповідання та ворогів, то і в Біблії, і в Корані ми можемо знайти цитати, які, на перший погляд, закликають до насильства та агресії. Детальний аналіз дозволяє зробити висновок, що вони або вирвані з контексту і насправді несуть протилежний посил, або відображають історичну обстановку, коли у людей існувала необхідність захищатися.

7. Показано, що подолання ксенофобії можливе лише завдяки трансформації буденного та особистісного світогляду людини у філософський, для якого характерне толерантне ставлення до цінностей Іншого і гуманістичні засади якого відображені в самій суті християнства та ісламу й сприяють взаєморозумінню таких, на перший погляд, різних соціокультурних спільнот.

ВИСНОВКИ

1. У християнській культурі в цілому людина сприймається неповторною особистістю. В ісламській культурі людина трактується передусім як елемент суспільного цілого. За Біблією, людство може врятуватися через вдосконалення кожної окремої людини. За Кораном, людина може врятуватися, зумівши реалізуватися та побудувавши продуктивні відносини в суспільстві. Цим обумовлюються основні відмінності соціального буття людини цих спільнот. Але, незважаючи на свою особистісну неповторність, західна людина також є частиною суспільного цілого, так само і східна людина здатна відчувати свою винятковість. Таким чином, християнська та ісламська соціокультурні спільноти постають один для одної духовно-ментальними каталізаторами. Християнські та ісламські духовні практики ставлять перед собою спільну мету – дати людству вектор до гідного життя у суспільстві через мудрість своїх сакральних текстів.

2. Як в християнській соціокультурній спільноті, так і в ісламській велике значення надається такій цінності і чесноті, як любов. В християнському соціумі це дієвий спосіб життя, який передбачає, що людина співвідносить кожен свій вчинок і навіть думку з цінністю любові не лише по відношенню до себе і до Бога, а й до будь-якої іншої людини. В Корані в цьому випадку мова іде лише про любов Бога до людини і людини до Бога. Що стосується відносин з Іншим, то в ісламській культурі є наголос на розумінні, милосерді і дружелюбності. Акценту на любові до Іншого ми не знаходимо. Отже, любові як сенсу життя, що ми зустрічаємо в християнській культурі, в ісламській соціокультурній спільноті не знаходимо.

3. Як у Біблії, так і в Корані йдеться про те, що соціальне об'єднання людей є необхідним для того, щоб вони мали можливість виявити свої найкращі чесноти, властиві цілісній духовній і душевній людині, і які,

відповідно до методології метаантропології, відповідають філософському світогляду, для якого характерна сукупність принципів толерантності, співтворчості, що обумовлюють любов та свободу і в особистісному, і в соціальному просторі людського буття. При цьому і Біблія, і Коран закликають наслідувати вищі цінності та погляди, навіть якщо доведеться протистояти позиції більшості.

4. Визначено, що і в Біблії, і в Корані присутня вимога ставитися до правителя шанобливо та з повагою, навіть якщо його рішення не знаходять однозначного позитивного відгуку більшості. Однак у цих же сакральних текстах заявляється, що людина не повинна сліпо підкорятися владі, якщо порушуються принципи справедливості та добра.

5. Ставлення до жінки в християнському соціокультурному просторі більш піднесене, вона постає не лише помічницею чоловіка та уважною матір'ю дітям, але й особистістю, яка повинна дбати, насамперед, про своє духовне становлення. В Біблії відзначається, що саме від жінки багато в чому залежить розвиток чоловіка, з яким вона поруч, – від її душевності та мудрості. Так само в сакральному християнському тексті велике значення надається єдності чоловіка та жінки. Не просто «двоє поруч», а лише «двоє в парі» – це Людина.

В Корані, на відміну від Біблії, є висловлювання щодо того, що чоловік має право карати дружину фізично і що у чоловіка може бути чотири дружини. Саме цей факт, мабуть, слугував тому, що й до сьогодні в ісламській культурі жінка займає другорядне місце в суспільстві та родині. У Корані, і відповідно у мусульманському соціокультурному просторі, жінці не надається того сакрального значення, яке ми знаходимо у Біблії. У християнському сакральному тексті більше висловлювань стосовно неповторного союзу чоловіка та жінки, а також самої жінки, коли йдеться про її духовне та душевне призначення.

Отже, якщо розглянути архетипові образи чоловіка й жінки у Біблії та Корані з позицій метаантропології, то необхідно зазначити, що в

християнському сакральному тексті більшою мірою присутній мотив пари, андрогінної цілісності не лише на фізичному, а й на екзистенціальному рівні, особливе значення надається саме душевній та духовній єдності.

Якщо в Корані людина – це, насамперед, чоловік, й акцент робиться на його відносинах з різними жінками, то в Біблії, особливо в Новому Заповіті, людина – це і чоловік, і жінка в їх тілесній, і духовно-душевній єдності.

6. Стосовно ставлення до людей іншого віросповідання та ворогів, то і в Біблії, і в Корані ми можемо знайти цитати, які, на перший погляд, закликають до насильства та агресії. Аргументовано, що вони або вирвані з контексту і насправді несуть протилежний посил, або відображають історичні обставини. Більше того, як в християнському, так і в мусульманському сакральних текстах закладена ідея милосердя до людей іншого віросповідання.

7. Результати аналізу свідчать, що і Біблія, і Коран містять вчення про єдність людського роду. Всі народи і раси походять від однієї людини, створеної Богом, а тому ксенофобія не є органічною. Обґрунтовано, що у висловлюваннях з Біблії та Корану, що суперечать одне одному, немає виражених антагонізмів. Всі ці контрастні, на перший погляд, висловлювання, є такими, що доповнюють та розвивають одне одного.

8. Важливо усвідомити поліфонічний характер сучасної християнської та ісламської культур. Наприклад, соціальне буття людини у протестантській та православній соціокультурній спільнотах доволі відрізняється – мова передусім іде про домінанту цінностей самореалізації та успіху в протестантських країнах та жертвовного служіння Іншому й суспільству в країнах православних.

Жертвне служіння як чеснота постає спільною для ісламської й православної культур, вона їх об'єднує і дає точки дотику у діалозі. У свою чергу, це може стати поясненням ворожнечі між соціальними системами ісламського фундаменталізму й Сполученими Штатами Америки.

Ісламській світ теж не є однорідним, відповідно неоднорідним буде і соціальне буття людини. Дуже показовим може бути порівняльний аналіз Об'єднаних Арабських Еміратів та Ірану. Об'єднані Арабські Емірати стали на шлях відкритості до зовнішнього світу (туризм, інвестиції тощо). В Ірані маємо акцент замкнутості на собі, на своєму способі життя. Показово, що іранська соціокультурна спільнота ближче за своїми ментальними, культурними проявами до православ'я, зокрема до Росії, тоді як Об'єднані Арабські Емірати – до протестантських країн, в тому числі до США.

9. В українському суспільстві маємо перетин цінностей та способів життя православної, протестантської й католицької соціокультурних спільнот у їх взаємодії з ісламською. Враховуючи, що у більшості положень Біблії та Корану, які є суперечливими, немає антагонізмів, можна говорити про принципову можливість продуктивного суспільного діалогу представників християнської та ісламської культур України. Але для цього діалогу потрібен перехід буденного і особистісного світогляду людини, які продукують протистояння й ксенофобію, у гуманістичний філософський світогляд, що характеризується відкритістю і можливістю порозуміння з представниками інших культур.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Біблія; укр. пер. І. Огієнка.
URL : <https://www.bibleonline.ru/bible/ukr/53/01> (дата звернення: 12.06.2019).
2. Коран; пер. смислів укр. М. Якубович. Дніпро: Середняк Т. К., 2016. 480 с.
3. Абаджиев Ю. Исламский фундаментализм и глобальный терроризм как угроза безопасности в XXI в. *Інформаційно-аналітичний бюлетень «Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави»*. 2008. № 8. С. 37–40.
4. Августин Аврелий. О Граде Божиим. Минск: Харвест, 2000. 1296 с.
5. Али-заде, Айдын Ариф оглы. Коран и Библия: сравнительный анализ. Баку: Абилов, Зейналов и сыновья, 2002. 188 с.
6. Ананьїн В. О. Культура як форма існування цінності. *Суспільство. Держава. Армія*: зб. наук. праць. Київ: ВІТІ НТУУ «КПІ», 2009. Вип. 10–11. С. 23–31.
7. Ананьїн В. О., Пучков О. О., Ананьїн О. В. Безпека українського суспільства в умовах глобальних трансформаційних процесів: монографія; ред.: В. О. Ананьїн; Військ. ін-т телекомунікацій та інформатизації НТУУ «КПІ», Ін-т спец. зв'язку та захисту інформації НТУУ «КПІ». Київ: ВІТІ НТУУ «КПІ», 2012. 284 с.
8. Андрущенко В. П. Ментальність. Філософський словник соціальних термінів. Київ, Харків: Р.И.Ф., 2005. С. 443–446.
9. Андрущенко В. П., Михальченко М. І. Сучасна соціальна філософія: курс лекцій. 2-е вид., випр. й доп. Київ: Генеза, 1996. 368 с.
10. Андрущенко В., Радчук В. Соціокультурна динаміка ХХ століття (досвід аналітичного огляду). *Сучасна українська політика: політики і політологи про неї*. Київ: Видавництво Українсько-фінського інституту

менеджменту і бізнесу, 1999. С. 203–211.

11. Андрущенко В., Руденко Ю. Характер особистості: гармонія національних і загальнолюдських цінностей. *Освіта*. 2008. 3–10 грудня. № 47/48. С. 6–7.

12. Анохин П. К. Социальное и биологическое в природе человека: материалы Симпозиума по соотношению биологического и социального в человеке. М., 1975. С. 301–318.

13. Арндт Х. *Vita active* или О деятельной жизни. СПб.: Алетея, 2000. 242 с.

14. Арістова А. Діалог Католицької Церкви з мусульманським світом: досягнення і проблеми. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 66. С. 77–87.

15. Арістова А. В. Міграційна криза в Європі та проблеми міжрелігійних відносин. *Економіка та управління на транспорті*. 2016. Вип. 2. С. 131–138.

16. Арістова А. Природа мусульманського фундаменталізму. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 65. С. 280–290.

17. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11. Київ, 2008. С. 386–429.

18. Аулін О. А. та ін. Іслам і політика: ідеологія, рухи, організації. Київ: Деонис-плюс, 2019. 369 с.

19. Аулін О. А. Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток; за заг. ред. О. А. Ауліна. Вінниця: Консоль, 2016. 400 с.

20. Ахмедов А. Социальная доктрина ислама. М.: Политиздат, 1982. 320 с.

21. Байдаров Й. Проблемы дихотомии «Запад-Восток», «Восток-Запад» в глобалистике. *CREDO NEW*. 2007. № 4. URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/4_2007/1510-problemy_dikhotomii_zapadvostok_vostokzapad_v_globalistike.html (дата звернення: 14.11.2011)

22. Бартольд В. В. Ислам и культура мусульманства. М.: МГТУ, 1992. 141 с.
23. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования; пер. с англ. М.: Academia, 1999. 786 с.
24. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
25. Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 20–84.
26. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.
27. Бех В. П. Философия социального мира: гносеологический анализ. Запорожье: Тандем-У, 1999. 284 с.
28. Білий О. Глобалізм як ідеологія і глобалізація як процес. *Філософська думка*. 2014. № 4. С. 24–37.
29. Бліхар В. С. Християнські засади державотворчих і правотворчих процесів в Україні: монографія. Львів: ЛьвДУВС, 2018. 160 с.
30. Бова В. Позачасовість та позапросторовість ідеї «сродності» Григорія Сковороди у соціоосвітньому просторі. *Рідна школа*. 2015. № 11/12. С. 68–71.
31. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры; пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.
32. Брильов Д. В. Суфізм та ісламізм: глобальний та локальний контекст: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2011. 185 арк.
33. Бубер М. Я и Ты. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15–92.
34. Бутиріна М. Стереотипізація ісламу. Ісламофобія як феномен масової свідомості. Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози: колективна монографія; відп. ред. А. В. Арістова. Київ: УАР, 2011. С. 170.

35. Бистрицький Є. Конфлікт культур і філософія толерантності. У кн.: *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації*. Київ, 2003. С.3–11. URL: <http://bystrytsky.org/ideacult.htm> (дата звернення: 01.04.2014).
36. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. Київ: Наук. думка, 1991. 200 с.
37. Бюкай М. Біблія, Коран і наука. URL: [<https://www.litmir.me/br/?b=245390&p=1>] (дата звернення: 01.05.2016)
38. Васильєва І. В. Віра, розум і християнська релігія: соціально-філософський аналіз. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2010. Вип. 40. С. 63–70.
39. Василець О. Соціальна функція Церкви в умовах трансформації українського суспільства: державно-управлінський аспект. *Вісник Національної академії державного управління при Президентові України*. 2011. № 4. С. 272–278.
40. Вашкевич В. Проблема самовизначення особистості в історичному процесі. *Гілея*. 2009. Вип. № 20. С. 209–213.
41. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму; пер. з нім. О. Погорілий. Київ: Основи, 1994. 261 с.
42. Вергелес К. М. Православ'я в соціокультурному просторі інформаційного суспільства. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*. 2015. № 2. С. 115-118.
43. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4-й. М.: Наука, 1989. 300 с.
44. Габюс Жан-Поль. Отношение христианства к исламу. Христиане и мусульмане: проблемы диалога: хрестоматия. М.: Библийско-Богословский институт Св. апостола Андрея, 2000. 435 с.
45. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики; пер. с нем./общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
46. Гаєвська О. Б. Загальноцивілізаційні засади соціального управління: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03. Київ, 2008. 32 с.

47. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1. 1816–1826. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
48. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории; пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 2000. 480 с.
49. Гегель Г.В.Ф. Философия права; пер. с нем. Б. Г. Столпнера, М. И. Левиной. *Философское наследие*. Т. 113. 1990. 524 с.
50. Гельвеций К. А. Об уме: сочинения; в 2-х т. М.: Мысль, 1973. Т. 1. 647 с.
51. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. 359 с.
52. Гуревич А. Я. Уроки Люсьена Февра. Люсьен Февр. Бои за историю; пер. с фр. М.: Наука, 1991. С. 535–536.
53. Гуревич П. С., Шульман О. И. Ментальность, менталитет. Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб.: Унт-ская книга, 1998. Т. 2. С. 25–27.
54. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб.: Изд-во СПб ун-та; Глаголь, 1995. 552 с.
55. Дашковська О. Гендерна рівність в умовах модернізації ісламу: правові аспекти. *Вісник Академії правових наук України*. 2005. № 4 (43). С. 182–187.
56. Дем'яненко Б. Українська влада як відображення посттоталітарних ціннісних орієнтацій. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України*. 2007. № 36. С. 317–323.
57. Діденко В., Табачковський В. Світогляд. Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис, 2002. С. 569.
58. Добаев И. П. Исламский радикализм: социально-философский анализ; отв. ред. А. В. Малащенко. Ростов/н Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. 120 с.

59. Добродум О. Сучасний іслам і екстремізм в Інтернеті. *Інформаційно-аналітичний бюлетень «Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави»*. 2008. № 8. С.123–127.
60. Ель Гуессаб Карім. Специфіка соціально-філософського аналізу арабського світу в аспекті глобалізаційних практик. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. Вип. 15. С. 49–52.
61. Жангожа Р. Н., Закут А. А. Криза світової цивілізації та доля ісламу у контексті сучасної політичної та культурної ситуації в Україні. *Суспільно-політичні процеси*. 2016. № 3. С. 194–205.
62. Жєнщина в ісламе; ред.-состав. Г. Нуруллина. М.: Умма, 2003, 384 с.
63. Журавский А. В. Бог и человек в исламе и христианстве. *Ориентация – поиск: Восток в теориях и гипотезах: сб. статей*. М., 1992. С. 24–41.
64. Журавский А. В. Мусульмане в постсоветском пространстве. *Круглый стол в Институте восточных культур (январь 1997 г.)*. М.: Диалогос: религия и общество, 1997. С. 265–283.
65. Журавский А. В. Представления о человеке в Коране и Новом Завете. *Труды по культурной антропологии*. М., 2002. С. 117–127.
66. Журавский А. В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. М., 1990. 128 с.
67. Зінько С. Проблеми інтеграції мусульманських спільнот у Європі: досвід для України. *Стратегічні пріоритети*. 2008. № 4 (9). С. 229–240.
68. Зуєв К. О. Іслам у Східній Україні: його сутність та історичні трансформації: дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2007.
69. Калуга В. Ф. Ідентичність та самоідентичність як соціокультурні феномени суспільного буття людини: гендерні та екзистенціальні виміри: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03. Київ, 2016. 40 с.
70. Канах А. Відносини «Захід–Схід» через призму ісламського фундаменталізму. *Українське релігієзнавство*. 2006. № 37. С. 78–85.

71. Кант И. Об изначальном зле в человеческой природе. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 5–57.
72. Карпенко И. В. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности: монография. Харьков: ХНУ им. В. Н. Каразина, 2006. 292 с.
73. Карсавин Л. П. Церковь, личность и государство. *Человек*. 2005. № 3. С. 103–120.
74. Каспар Р. Слово божье и язык человеческий в христианстве и исламе. Христиане и мусульмане: проблемы диалога: хрестоматия. М.: Библиейско-Богословский институт Св. апостола Андрея, 2000. 435 с.
75. Керимов Г. М. Шариат. Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб.: Диля, 2009. 408 с.
76. Кирюшко М. І. Іслам на українських землях. Укр. релігієзнавство. 2004. № 3–4. С. 111–129.
77. Кирюшко М. І. Передмова. Іслам у поліконфесійній Україні. *Іслам і сучасний світ: матеріали другого та третього Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського*. Упорядник М. І. Кирюшко. Київ: Ансар Фаудейшн, 2009. С. 9–14.
78. Киселева Г. П. Влияние социального положения женщины на динамику рождаемости. М., 1980. С. 118–124.
79. Колесов В. В. Русская ментальность в языке и тексте. СПб.: Востоковедение, 2006. 624 с.
80. Колодний А. Мусульманська загроза: ілюзія чи реальність? Іслам в його проблемах і трансформаціях; за наук. ред. А. Арістової та А. Колодного. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 1. С. 102.
81. Конрад Н. И. Запад и Восток. Статьи. Изд. 2-е, испр. и дополн. М.: Наука, 1972. 49 с.
82. Конрад Н. И. О смысле истории.
- URL: http://www.situation.ru/app/j_art_450.htm (дата звернення: 12.11. 2013).

83. Коротков Н. Д. Соціальний аспект проблеми человека в религиозной философии. Киев: Наукова думка, 1978. 244 с.
84. Кочубей Ю. М. Іслам у Європі: вдома чи в гостях. URL: <http://tyzhden.ua/Publication/992> (дата звернення: 12.10. 2016).
85. Кочубей Ю. М. Україна і Схід. Культурні взаємозв'язки України з народами Близького і Середнього Сходу 1917-1992; НАН України, Ін-т сходознавства ім. А. Кримського. Київ, 1998. 227 с.
86. Кравченко О. П. Використання моральних принципів в системі професійної соціальної роботи. *Молодий вчений*. 2017. № 7. С. 146–149.
87. Кудін О. О. Іслам і сучасний світ: головні напрями дослідження. *Вісник Національного авіаційного університету*. 2011. № 1. С. 169–172. Серія: Філософія. Культурологія.
88. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. Київ: Педагогічна думка, 2009. 520 с.
89. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): монографія. Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. 344 с.
90. Крымский С. Б. Культурные архетипы, или Знание до познания. *Природа*. 1991. № 11. С. 70–75.
91. Левченко Л. Ю. Проблема самотності: гендерний контекст. Київ: Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2007. 124 с.
92. Лубський В. І. Проблеми війни і миру в контексті віроповчальних систем основних релігій світу: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11. Київ, 1997. 389 с.
93. Лубський В. І., Куліш І. В. Соціально-історичні та політичні джерела виникнення ісламського фундаменталізму. *Українське релігієзнавство*. 2004. № 3–4. С. 49–59.
94. Максименко О. Філософські та етичні засади ісламу. URL: <https://islam.in.ua/ua/islamoznavstvo/filosofski-ta-etychni-zasady-islamu-i-hrystuystva> (дата звернення: 24.10.2017).

95. Максимов Ю. Религия креста и религия полумесяца. Христианство и ислам. М.: Изд-во Москов. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2008. 239 с.

96. Малинка Ю. Г. Розвиток громадянського суспільства як філософської концепції в історії суспільно-політичної думки. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2011. Вип. 47. С. 210–218.

97. Маритен Ж. Человек и государство; пер. с англ. Т. Лифинцевой. М.: Идея-пресс, 2000. 195 с.

98. Марченко Ф. Религиозно-этические аспекты реаниматологии и танатологии: дис. ... канд. богословия. URL: http://www.kdais.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=21&Itemid=] (дата звернення: 23.07.2016).

99. Маскевич О. Л. Соціальна значущість християнських цінностей у функціонуванні сучасної української сім'ї спеціальність. 09.00.11 – релігієзнавство: дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2017. URL: <http://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/19482/1/Disertatsiya%20%D0%9C%D0%B0%D1%81%D0%BA%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87%20%D0%B7%D0%B0%D1%85%D0%B8%D1%81%D1%82%2009.05%281%29.pdf> (дата звернення: 15.09.2018).

100. Массэ А. Ислам. Очерк истории. М.: Изд-во восточной литературы. 1996, 230 с.

101. Матвеев К. П. История ислама. М.: АСТ: Восток – Запад, 2005. 254 с.

102. Межуєв В. Діалог як спосіб міжкультурного спілкування в сучасному світі. *Філософська думка*. 2011. № 4. С. 90–101.

103. Мельник В. В. Культура буття людини як соціокультурний феномен. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2015. Вип. 60. С. 253–268.

104. Мень А. Истоки религии. М.: Фонд имени Александра Меня, 2006. 428 с.

105. Мировые религии в контексте современной культуры: новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе; отв. ред. Д. Спивак, С. Шенкман. СПб.: Блиц, 2011. 232 с.

106. Мокляк М. М. Громадянське суспільство в Україні: соціальні тенденції та чинники становлення. *Філософська та соціологічна думка*. 1995. № 11/12. С. 224–236.

107. Муляр В. Самореалізація особистості як соціальна проблема (філософсько-культурологічний аналіз): монографія. Житомир: ЖІТІ, 1997. 294 с.

108. Мунье Э. Манифест персонализма; пер. с фр. И. С. Вдовиной, В. М. Володина. М.: Республика, 1999. 559 с.

109. Муратова Э. Возрождение ислама в контексте государственной политики Украины. *Ученые записки Таврийского нац. ун-та*. 2004. Т. 17 (56). № 1. С. 101–106. Серия «Политические науки».

110. Муратова Э. Роль исламского фактора в процессе реализации национальных интересов Украины. *Ученые записки Таврийского нац. ун-та*.. 2007. Т. 20 (59). № 1. С. 97–102. Серия «Политические науки».

111. Недзельська Н. І. Жінка і релігія (вирішення питання відношення в релігіях авраамістичної традиції): монографія; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. Київ, 2009. 82 с.

112. Несправа М. В. Радикальний джихадизм у Європі початку ХХІ ст.: монографія. Дніпро: ДДУВС, 2018. 303 с.

113. Ницше Ф. Антихристианин. *Сумерки богов*. Состав. и общая ред. А. А. Яковлева. М.: Изд-во полит. л-ры, 1989. С. 17–93.

114. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 640 с.

115. Онищук С. В. Порівняльний аналіз соціальної доктрини традиційних християнських церков в Україні в питаннях взаємодії держави і церкви. *Теорія та практика державного управління*. 2014. Вип. 4. С. 56–65.
116. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Психология масс. Самара: БАХРАХ, 1998. 254 с.
117. Отец Александр Мень отвечает на вопросы; ред. кол.: Р. Адамянц, Н. Вторушина, П. Мень. М.: Жизнь с богом, 2008. 347 с.
118. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 15–20.
119. Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния: избранные исследования; пер. С. Копелян и др.; под ред. У. Гершовича, С. Рузера. М.: Мосты культуры, 2009. 368 с.
120. Пирог Г. В. Соціальні аспекти функціонування релігійних цінностей. *Українське релігієзнавство: Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України*. 2003. № 26. С. 30–37.
121. Пирог Г. В. Християнські цінності у сучасному українському суспільстві. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 2004. Вип. 203-204: Філософія. С. 22–26.
122. Платон. Государство. Собр. соч. в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 3. С. 79–420.
123. Погоріла Л. М. Феномен жінки в інтерпретації Римо-католицької церкви: цивілізаційні виклики сучасності : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11. Житомир, 2011. 19 с.
124. Подаєнко Ю. Л., Новокшанова О. С. Ісламський чинник як невирішене питання західноєвропейської політики мультикультуралізму. *Наукові праці. Політологія*. 2012. Вип. 170. Т. 182. С. 74–80.
125. Полежаев Д. В. Идея менталитета в русской философии «золотого века». Волгоград: ВолГУ, 2003. 360 с.

126. Полисаєв О. П. Соціальний феномен державотворення: культурні традиції і національна самобутність. *Наукові записки Тернопільського педагогічного університету*. 1998. № 1. С. 138–144.
127. Полотнюк Я. Мусульманська культура на території сучасної України. *Історія релігій в Україні*. 1993. Вип. 3. С. 100–102.
128. Поляков К. И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. 2-е изд., стер. М.: Едиториал УРСП, 2003. 157 с.
129. Попович В. М. Соціальне вчення християнства: порівняльний аналіз різних конфесій. *Гілея*. 2015. Вип. 93. С. 237–241.
130. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги; пер. з англ. О. Коваленко. Т.1. У полоні Платонових чарів. Київ: Основи, 1994. 444 с.
131. Препотенська М. П. Мегаполіс як середовище комунікації. Гендерний аспект та освітня перспектива. *Науковий часопис НПУ ім. Драгоманова*. 2009. № 15(28). Філософія. Культурологія. С. 115–123.
132. Пролеєв С. В. Метафізика влади; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. Київ: Наукова думка, 2005. 324 с.
133. Путилов С. Крест в мире полумесяца. М.: Благо. 2006. 333 с.
134. Рогальская Н. П. Понятие «менталитет»: особенности определения. *София*. 2006. № 9. С. 51–57.
135. Розанов В. В. Люди лунного света: Метафізика християнства. М.: Дружба народів, 1990. 304 с.
136. Розова Т. В. Гідність як екзистенціальна риса людини-громадянина. *Вісник Ін-ту розвитку дитини. Педагогіка, психологія*. 2009. Вип. 2. С. 20–26. Серія: Філософія.
137. Розова Т. В. Громадянське суспільство як основа демократичного розвитку: історичний екскурс. Громадянське суспільство: історія та сучасність. Одеса, 2010. С. 6–46.
138. Рик С. Феномен віри у філософських працях Григорія Сковороди. *Рідний край*. 2013. № 2. С. 115–119.

139. Саидбаев Т. С. Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. 302 с.
140. Салах З. Післямова. Ісламська держава: генезис і нові тренди; за ред. З. Салаха, О. Ауліна. Львів: Манускрипт, 2015. С. 64–70.
141. Свириденко Д. Б. Соціокультурні передумови зародження та генези європейських університетів: контекст академічної мобільності. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2014. № 2. С. 9–13.
142. Семигин Г. Ю. Социальное партнерство. М.: Мысль, 1996. 206 с.
143. Семчинський К. В. Єдність та протистояння християнства та мусульманства. Релігійний вимір. *Вісник Національного університету імені Т. Шевченка. Філософія, політологія*. 2001. Вип. 56–57. С. 43–44.
144. Семчинський К. В. Порівняльний аналіз концепцій війни і миру в християнській і мусульманській традиціях. *Українське релігієзнавство*. 2003. № 27–28. С. 32–40.
145. Семчинський К. В. Проблеми війни у працях ісламських мислителів ХХ століття. *Українське релігієзнавство*. 2004. № 3–4. С. 43–49.
146. Силласте Г. Г. и др. Социальная дискриминация женщин как предмет социологического анализа. *Социс*. 1997. № 12. С. 112–120.
147. Сковорода Г. Разговор, называемый алфавит, или букварь мира: у 2-х т. Т. 1. Київ: Наукова думка, 1973. С. 411–402.
148. Скотна Н. В. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії: монографія. Львів: Укр. технології, 2005. 384 с.
149. Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика. Сочинения в двух т. М.: Правда, 1989. С. 59–167.
150. Стадник М. М. Соціальне в біблійній традиції ірраціонального. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2018. № 3. С. 28–32.
151. Степико М. Т. Філософсько-методологічний аналіз становлення та буття етнонаціональних спільнот: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03.

Київ, 1999. 34 с.

152. Стокаліч І. С. Соціокультурні трансформації в релігійній філософії кінця XIX – початку XX століття: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Київ, 2019. 18 с.

153. Сулейманова Л. Архетипические образы мужчины и женщины в Библии и Коране: компаративистский анализ (подход метаантропологии). *Філософська антропология, психоаналіз і арт-терапія: перспективність філософської антропології як метаантропології*. Збірник наукових праць III Міжнародної науково-практичної конференції, 30-31 березня 2016 р. Київ: Інтерсервіс, 2016. С.162–166.

154. Сулейманова Л. Восток и Запад в философии Ф. Ницше: своеобразие христианской и буддийской культур. *Гілея*. 2013. Вип. 74 (№ 7). С. 294–295.

155. Сулейманова Л. Культурна взаємодія Сходу і Заходу у філософській творчості Е. Фромма. *Гілея*. 2013. Вип. 75 (№ 8). С. 304–306.

156. Сулейманова Л. Метаантропологічний підхід до проблеми порівняння особливостей Сходу і Заходу. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*. 2014. Вип. 42. С. 63–80.

157. Сулейманова Л. Ф. Проблема Востока и Запада в творчестве К.Г. Юнга. *Парадигма. Философско-культурологический альманах*. 2013. № 21. С. 236–247.

158. Сулейманова Л. Ф. Проблема своеобразия восточных и западных культур в православной философской мысли современности. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*. 2013. № 30. С. 376–384.

159. Сулейманова Л. Сене життя людини в контексті сакральних текстів Біблії і Корану (метаантропологічний підхід). *Nauki Społeczno-Humanistyczne. Polsko-ukraińskie czasopismo naukowe*. 2018. № 02 (18). URL: https://sp-sciences.io.ua/s2631955/suleymanova_liya_2018_.the_meaning_of_human_life_in_the_context_of_the_bible_and_the_quran_sacred_texts_meta-

anthropological_approach_.social_and_human_sciences_.polish-ukrainian_scientific_journal_02_18_ (дата звернення: 28.04.2018).

160. Сулейманова Л. Человек в христианской и мусульманской культурах: контекст будущего. *Майбутнє людини та людства: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики*. Збірник наукових праць V Міжнародної науково-практичної конференції, 30-31 березня 2018 р.; за ред. Н. В. Хамітова. Київ: Інтерсервіс, 2019. С.165–169.

161. Сухова Н. М. Проблема свободи особистості в контексті сучасного християнства та ісламу. *Вісник Національного авіаційного університету*. 2016. № 2. С. 119–124. Серія: Філософія. Культурологія.

162. Тарик А. Столкновение цивилизаций: Крестовые походы, джихад и современность. М.: АСТ, 2006. 528 с.

163. Тейяр де Шарден П. Феномен человека; пер. с фр. Н. А. Садовского. М.: Наука, 1987. 240 с.

164. Тоффлер Э. Шок будущего; пер. с англ. М.: АСТ, 2002. 557 с.

165. Федотова В. Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России. *Вопросы философии*. 2005. № 11. С. 3–23.

166. Филипович Л. О. Культура релігійного життя. Вибрані праці. Упорядник Г. Филипович, редактор А. Колодний. Київ: УАР, 2016. 584 с.

167. Филипович Л. О., Бабій М. Ю., Єленський В. Є., Здіорук С. І., Колодний А. М. Релігія і нація в суспільному житті України й світу: монографія; НАН України. Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди. Київ: Наук. думка, 2006. 287 с.

168. Философская антропология: словарь; под ред. Н. Хамитова. Київ: КНТ, 2011. 472 с.

169. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 310 с.

170. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 631–990.

171. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
172. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Психоанализ, религия, культура. СПб.: Ренессанс, 1992. С. 10–37.
173. Фрейд З. Недовольство культурой. СПб.: Ренессанс, 1992. С. 37–79.
174. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Я и Оно. М.: ЭКСМО-ПРЕСС; Харьков: ФОЛИО, 1999. 1040 с.
175. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я. Психоаналитические этюды. Мн.: Попурри, 2001. С. 422–480.
176. Фромм Э. Бегство от свободы. Догмат о Христе. М.: Олимп, АСТ, 1998. С. 176–396.
177. Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 13–108.
178. Фромм Э. Психоанализ и религия. *Сумерки богов*. Состав. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Изд-во полит. л-ры, 1989. С. 143–221.
179. Хайдеггер М. Бытие и время; пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
180. Хайек Ф. Общество свободных. Лондон: Overseas Publications, 1990.
181. Халіман М. А. Світоглядне протистояння: соціально-філософський аналіз: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03. Запоріжжя, 2018. 16 с.
182. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини. Київ: КНТ, Центр навч. л-ри, 2006. 296 с.
183. Хамитов Н. Искусство как художественное разрешение противоречия человеческой жизни: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Киев: Акад. наук Украины; Ин-т философии, 1992. 16 с.
184. Хамитов Н. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. Київ: Наук. думка, 1995. 118 с.
185. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. Київ: КНТ, Центр учеб. л-ры, 2006. 456 с.

186. Хамітов Н. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 2-е вид., вип. і допов. Київ: КНТ, 2018. 394 с.

187. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. Киев: КНТ, 2006. 306 с.

188. Хамитов Н., Крылова С., Минева С. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов. Киев: КНТ, 2009. 336 с.

189. Хамітов Н., Любивый Я. Демократія сучасної і майбутньої України: взаємодія держави та громадянського суспільства. *Майбутнє людини та людства: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики*. Збірник наукових праць V Міжнародної наук.-практ. конф., 30-31 березня 2018 р.; за ред. Н. В. Хамітова. Київ: Інтерсервіс, 2019. С. 39–59.

190. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: АСТ, 2003. 603 с.

191. Харченко Л. М. Духовність як вимір сучасного життя людини: соціально-філософський аналіз. *Наукові записки НаУКМА. Теорія та історія культури*. 2013. Т. 140. С. 20–25.

192. Хёффе О. Политика, право, справедливость. Основные положения критической философии права и государства; пер. с нем. В. С. Малахова. М.: Гнозис, 1994. 320 с.

193. Хромяк А. Порівняльний аналіз православного та мусульманського шлюбу. *Волинський благовісник*. 2015. № 3. С. 151–158.

194. Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / ред. кол.: С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Ю. Ж. Шайгородський та ін.; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Київ: НАН України, 2016. 284 с.

195. Чаадаев П. Я. Апологии сумасшедшего. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 4–38.

196. Чалоян В. К. Восток-Запад: преемственность в философии античного и средневекового общества. М., 1979. 272 с.
197. Чмеленко Ю. Мусульмани в Європі: проблеми вирішуються мирним шляхом. URL: http://umma.ua/uk/article/article/Musulmani_v_%D0%84vrop%D1%96_problemi_vir%D1%96shuyutsya_mirnim_shlyahom/18300 (дата звернення: 15.03.2014).
198. Чорноморець Ю. П. Новітні тенденції у православній теології. *Інтелект. Особистість. Цивілізація*: темат. збірник наукових праць із соц.-філос. проблематики. Вип. 10; голов. ред. О. О. Шубін. Донецьк: ДонНУЕТ, 2012. С. 177–185.
199. Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну). Київ: Київський інститут гендерних досліджень, 2006. 192 с.
200. Шабашов А. В. Курултай/Меджліс кримськотатарського народу. Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток; за заг. ред. О.А. Ауліна. Вінниця: Консоль, 2016. С. 136–147.
201. Шаленна Н. Особливості формування концепту «європейського ісламу». *Актуальні проблеми міжнародних відносин*. 2014. Вип. 123. Ч. I. С. 34–43.
202. Шамсутдинова-Лебедюк Т. Соціально-правова та етична природа мусульманської сім'ї. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 33. С. 46–55.
203. Шелер М. Философское мировоззрение. Избранные произведения. М., 1994. С. 3-13.
204. Шестопалец Д. В. Іслам як соціальний феномен: до питання функціональності. *Сходознавство*. 2015. № 70. С. 184–192.
205. Шинкарук В. І. Громадянське суспільство і громадська творча діяльність. *Світогляд і духовна творчість*. Київ: Наукова думка, 1993. С. 5–10.
206. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории; пер. с нем. И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. Т. 1. Гештальт и действительность. 671 с.

207. Шубарт В. Европа и душа Востока; пер. с нем. З. Г. Антипенко и М. В. Назарова. Вып. 3. 2-е изд. испр. М.: Русская идея, 2000. 448 с.

208. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций; пер. с англ. А. В. Гордона. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.

209. Элиаде М. Мефистофель и Андрогин, или Тайна целостности. М.: Элиаде; СПб.: Алетейя, 1998. 374 с.

210. Юзеф Н. Ментальність у діалозі між культурами і релігіями. *Персонал*. 2006. № 6. С. 40–44.

211. Юзеф Н. Особливості правової культури країн Близького Сходу. *Політичний менеджмент*. 2009. № 1. С. 147–151.

212. Юнг К. Г. Аналитическая психология: ее теория и практика. Тэвистокские лекции; пер. с англ. В. И. Менжулина. М.: Рефл-бук; Київ: Ваклер, 1998. 295 с.

213. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. 496 с.

214. Юнг К. Г. Йога и Запад. О психологии восточных религий и философий; пер. В. М. Бакусева, А. М. Руткевича. М.: Медиум, 1994. С. 33–46.

215. Юнг К. Г. Комментарий к «Тайне Золотого Цветка». О психологии восточных религий и философий; пер. В. М. Бакусева, А. М. Руткевича. М.: Медиум, 1994. С. 149–222.

216. Юнг К. Г. К психологии восточной медитации. О психологии восточных религий и философий; пер. В. М. Бакусева, А. М. Руткевича. М.: Медиум, 1994. С. 8–32.

217. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Архетип и символ; пер. А. М. Руткевича. М.: RENAISSANCE, 1991. С. 95–128.

218. Юнг К. Г. Об индийском святом. О психологии восточных религий и философий; пер. В. М. Бакусева, А. М. Руткевича. М.: Медиум, 1994. С. 47–63.

219. Юнг К. Г. Проблема души современного человека. Архетип и символ; пер. А. М. Руткевича. М.: RENAISSANCE, 1991. С. 203–222.
220. Юнг К. Г. Психологический комментарий к «Тибетской книге Великого освобождения». О психологии восточных религий и философий; пер. В. М. Бакусева, А. М. Руткевича. М.: Медиум, 1994. С. 91–149.
221. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. Философские произведения. М., 1990. 670 с.
222. Юхименко Н. Гуманістично-моральні орієнтири діяльно-творчої особистості як ступінь досконалості її самореалізації. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. 2011. Вип. 563–564. С. 288–292.
223. Якобс В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика. *Вопросы философии*. 1994. № 1. С. 102–110.
224. Якупов М. Т. Социокультурное содержание ислама в современных условиях: дис. ... д-ра филос. наук. Уфа, 2011. С. 310.
225. Ярош О. А. Людина в «містичній парадигмі»: антропологічна доктрина суфізму: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04. Київ, 2001. 169 арк.
226. Ясперс К. Духовная ситуация времени; пер. с нем. М. И. Левиной. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 288–418.
227. Ayoub M. A Muslim View Of Christianity: Essays On Dialogue Logos Press; First edition, 2007. 264 p.
228. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. Basic Books, 1976. 618 p.
229. Bormans M. Pontifical Council for Interreligious Dialogue. Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims. Paulist Press, 1990. 144 p.
230. Chevènement J.-P. La France est-elle toujours une nation? URL: [http://www. Chevenement.fr/La-France-est-elle-toujours-une-nation_a1652.html](http://www.Chevenement.fr/La-France-est-elle-toujours-une-nation_a1652.html) (дата звернення:10.10.2016).
231. Claude S. Le face à face islam-chrétienté: Quel destin pour l'Europe? François-Xavier de Guibert , 2009, 384 p.

232. Daniel N. Islam and the West. The making of an image. Edinburgh: The Univ. press, 1966. XII, 448 p.

233. D'argent C. Les musulmans déclarent en France l'affirmation religieuse, la subordination sociale et le progressisme politique. Paris: *Cahiers du CEVIPOF*. 2003. № 34. P. 71–72.

234. Jourdan F. Islam et christianisme, comprendre les différences de fond dieu des chrétiens. Dieu des chrétiens, dieu des musulmans + la Bible face au Coran, 2018. 384 p.

235. Jourdan F. La Bible face au Coran. Les vrais fondements de l'islam, Éditions de l'Œuvre, 2011. 384 p.

236. Levinas E. Le Temps et l'Autre. PUF, 1989. 91 p.

237. Lévy-Bruhl L. La Mentalité primitive. Paris: Alcan, 1960. 154 p.

238. Lewis B. Islam and the West. National and international politics in the Middle East. L.: Totowa (N.J.), 1986. P. 16–30.

239. Poché F. Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre. Chronique Sociale, Lyon, en co-édition avec EVO, Bruxelles et Tricorne, Genève, 1998; 3rd édition, 2009. 127 p.

240. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global. London, 1992.

241. Seligman A. B. The Idea of Civil Society. N. Y.: Free Press, 1979.

242. Study about the rise of fundamentalism among European Muslims URL: <http://www.euro-islam.info/2013/12/16/study-risefundamentalism-among-european-muslims> (дата звернення: 12.06.2016).

243. Talbi M., Clément O. Un respect têtue : Islam et christianisme, Paris, Nouvelle cité, coll. Rencontres, 1989. 311 p.

244. Talbi M. Gaza, barbarie biblique ou de l'extermination sacrée et humanisme coranique, Tunis, 2010. 248 p.

245. Tibi B. Euro-Islam: An Alternative to Islamization and Ethnicity of Fear. The Other Muslims: Moderate and Secular / edited by Zeyno Baran. New York: Palgrave Macmillan, 2010. P. 157–174.

246. Turner B. The Body and Society. Oxford, 1984. 272 p.

247. Yukleyen A. Compatibility of «Islam» and «Europe»: Turkey's EU accession. *Insight Turkey*. 2009. Vol. 11. No 1. P. 115–131. URL: <http://www.wilsoncenter.org/event/localizing-islam-europe-turkish-islamic-communities-germany-and-the-netherlands> (дата звернення: 17.01.2018).

Додаток А

Список публікацій здобувача

1. Сулейманова Л. Восток и Запад в философии Ф. Ницше: своеобразие христианской и буддийской культур. *Гілея*. 2013. Вип. 74 (№ 7). С. 294–295.
2. Сулейманова Л. Культурна взаємодія Сходу і Заходу у філософській творчості Е. Фромма. *Гілея*. 2013. Вип. 75 (№ 8). С. 304–306.
3. Сулейманова Л. Метаантропологічний підхід до проблеми порівняння особливостей Сходу і Заходу. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*. 2014. Вип. 42. С. 63–80.
4. Сулейманова Л. Ф. Проблема Востока и Запада в творчестве К.Г. Юнга. *Парадигма. Философско-культурологический альманах*. 2013. № 21. С. 236–247.
5. Сулейманова Л. Ф. Проблема своеобразия восточных и западных культур в православной философской мысли современности. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*. 2013. № 30. С. 376–384.
6. Сулейманова Л. Сенс життя людини в контексті сакральних текстів Біблії і Корану (метаантропологічний підхід). *Nauki Społeczno-Humanistyczne. Polsko-ukraińskie czasopismo naukowe*. 2018. № 02 (18).
URL:https://sp-sciences.io.ua/s2631955/suleymanova_liya_2018_.the_meaning_of_human_life_in_the_context_of_the_bible_and_the_quran_sacred_texts_meta-anthropological_approach_.social_and_human_sciences.polish-ukrainian_scientific_journal_02_18_ (дата звернення: 28.04.2018).
7. Сулейманова Л. Ф. Метаантропология как современная философская методология исследования культур Востока и Запада в контексте вызовов СЗРУ. *Збірник наукових праць Інституту СЗРУ*. 2015. № 9. С. 150–157.
8. Сулейманова Л. Архетипические образы мужчины и женщины в Библии и Коране: компаративистский анализ (подход метаантропологии). *Філософська антропология, психоаналіз і арт-терапія: перспективність*

філософської антропології як метаантропології: зб. наук. праць III Міжнародної науково-практичної конференції, 30-31 березня 2016 р. Київ: Інтерсервіс, 2016. С. 162–166.

9. Сулейманова Л. Человек в христианской и мусульманской культурах: контекст будущего. *Майбутнє людини та людства: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики*: зб. наук. праць V Міжнародної наук.-практ. конф., 30-31 березня 2018 р.; за ред. Н. В. Хамітова. Київ: Інтерсервіс, 2019. С. 165–169.

Апробація результатів дослідження

1. Міжнародна науково-практична конференція «Філософська антропологія як метаантропологія та системні трансформації сучасного гуманітарного знання» (Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, м. Київ, 12-13 грудня 2013 року).

2. Міжнародна науково-практична конференція «Філософська антропологія, психоаналіз і арт-терапія: перспективність взаємодії (підхід філософської метаантропології як метаантропології)» (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ, 30-31 березня 2016 року).

3. Філософсько-антропологічні читання «Людська самореалізація у контексті створення в Україні суспільства рівних можливостей» (Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, м. Київ, 7 жовтня 2016 року).

4. Перша Всеукраїнська науково-практична конференція аспірантів і студентів «Філософсько-антропологічні, психоаналітичні й екзистенціальні виміри буття людини». «Любов, смерть, сексуальність у сучасній філософії та психології» (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ, 1-2 грудня 2016 року).

5. IV Міжнародна науково-практична конференція кафедри філософської антропології НПУ імені М.П. Драгоманова «Особистість, стать, сім'я: виклики та відповіді філософської антропології, психоаналізу і арт-

терапії (підхід філософської антропології як метаантропології)» (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ, 30-31 березня 2017 року).

6. Філософсько-антропологічні читання «Проблема людини в українських реаліях: екзистенційний вимір» (Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, м. Київ, 6 жовтня 2017 року).

7. II Всеукраїнська науково-практична конференція аспірантів і студентів «Філософсько-антропологічні, психоаналітичні й екзистенціальні виміри буття людини». «Втрата і знаходження сенсу в бутті людини: можливості психоаналізу, арт-терапії і філософської публіцистики» (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ, 30 листопада 2017 року).

8. V Міжнародна науково-практична конференція кафедри філософської антропології НПУ імені М.П. Драгоманова «Майбутнє людини та людства: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики (підхід філософської антропології як метаантропології)» (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ, 30-31 березня 2018 року).

9. III Всеукраїнська науково-практична конференція «Від самотності до любові: екзистенціальне розкриття людини» (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ, 29 листопада 2018 року).