

15. Платон. Государство / Платон // Соч. : в 3 тт. / Платон. - М. : Мысль, 1972. - Т. 3. - С. 89-454.
16. Платон. Законы / Платон ; [пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Asmus, А. А. Тахо-Годи]. - М. : Мысль, 1999. - 832 с. - (Классическая философская мысль).
17. Платон. Критон / Платон // Собрание сочинений : в 4 тт. / Платон. - СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. - Т. 1. - С. 117-134.
18. Платон. Федон / Платон // Сочинения : в 3-х тт. / Платон. - М. : Мысль, 1970. - Т. 2. - С. 11-94.
19. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии / С. Н. Трубецкой. - М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС ; Русский Двор, 1997. - 576 с.
20. Фрагменты ранних греческих философов / [подгот. изд. А. В. Лебедев ; отв. ред. И. Д. Рожанский]. - М. : Наука, 1989. - Ч. 1. - 575 с.
21. Человек : Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения. - М. : Политиздат, 1991. - 463 с.
22. Ober Josiah. Gadfly on Trial: Socrates as Citizen and Social Critic [Электронный ресурс] / Ober Josiah // Demos. - edition of July 31, 2003. - Режим доступа : http://www.stoa.org/projects/demos/article_socrates?page=all&greekEncoding=.
23. Torralba José M. Stoic katórhôma, perfect duty and Kant's notion of acting aus Pflicht. The relevance of the oikeiôsis doctrine for the notions of moral good and inner attitude (Gesinnung) in Kantian ethics [Электронный ресурс] / En Vigo, A. (ed.), Oikeiôsis and the Natural Basis of Morality. From Ancient Stoicism to Modern Philosophy, Olms, Hildesheim. - Zürich - New York, 2011. - Режим доступа : <http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/>.

A. Matviychuk

DEONTOLOGICAL TRADITION AND THE ANCIENT PHILOSOPHY

The author considers the formation of deontological tradition in times of ancient philosophy. The work shows the peculiarities involving deontological approach by ancient philosophers. The author outlines the possibilities of developments deontological tradition to justify a new discipline - ecological deontology.

Key words: ecological deontology, deontological tradition, deontological approach, ancient philosophy.

© А. Матвійчук

Надійшла до редакції 25.06.2012

УДК 1:792(495)

УНІВЕРСАЛІЯ ХРИСТІЯНСТВА ТА DIFFERENCIA SPECIFICA ЇЇ БУТТЯ В ІСТОРІЇ

Частина друга - ВІЗАНТІЯ VERSUS РИМ *

ІГОР ПАСЬКО,

кандидат філософських наук, професор,

голова Донецького відділення Центру гуманітарної освіти НАН України

У статті автор продовжує розмірковувати над проблемами християнства як духовної універсалії та показує специфіку об'єктивації цього феномена в історичному процесі. У запропонованій частині розвідки увага зосереджується на загальних контурах співвідношення християнської ідеї та практики її втілення у візантійській та римській цивілізаціях.

Ключові слова: християнська ідея, Візантія, Рим.

У перспективі станці делла Сеньятура папського Ватиканського палацу людство від початку XVI століття має можливість споглядати величну фреску пензля Рафаеля «Афінська школа», в центрі якої у пошуках істини дискутують два стовпи античної

філософської думки - Платон та Аристотель. Симптоматична деталь. Перст Платона скеровано догори, у сакральне небо, натомість жест Аристотеля орієнтовано до мирського долуга, до грішної землі. Це зовсім не ситуація вибору між матеріалізмом та

* Початок статті - № 3 (117) травень-червень 2012 р. - С. 139-142.

ідеалізмом, що властива візії інтелектуальної інтенції примітивної дидактики. Тут маємо цивілізаційний вибір між платонівською ідеєю й аристотелівською формою, між абсолютним реалізмом Платона і поміркованим реалізмом Аристотеля і Томи Аквінського.

З-під пера Теодора Адорно колись вийшла зовні банальна й заявлена сентенція про те, що «філософія завжди є відображенням і виявленням соціально-політичної реальності». Її утаємничений сенс зненацька відкривається в цій ситуації в парадоксально-інверсійному ракурсі: призабуті філософські ідеї обов'язково оживають і отримують нове дихання, як тільки вони стають суголосними соціально-політичної реальності, що народжується історією. У цьому разі мають на увазі ідеї Аристотеля.

Після розвалу Римської імперії західна і східна її складові опинились у принципово різних станах. Другому Риму дісталось майже все: матеріальні скарби і маєстат духовної культури античного світу, манускрипти грецьких філософів, традиції античної мислення, інфраструктура функціонування культури й освіти. Першому Риму поталанило значно менше. Раннє Середньовіччя у ліпшому разі могло отримати від інтелектуально деградуєчої Пізньої Імперії лише те, чим вона реально диспонувала і хоч якось усвідомлювала. «Словники, мнемоністичні віршики, етимології (хібні), флорилегії - ось той примітивний інтелектуальний матеріал, який Пізня Імперія успадкувала Середньовіччю. Це була культура цитат, вибраних місць та дигест» [1].

Конаюча імперія настільки перемолола, спростила й розклала греко-римську літературу, мистецтво, філософську та суспільну думку, що варваризованому Ранньому Середньовіччю було досить легко імплементувати їх у власний духовний процес та адаптувати до християнського дискурсу. Пізньоантичні риторичні й компілятори, здавалось, назавжди привчили середньовічних людей обходитись крихтами знання. Здавалось також, що ключ до культури Високої Класики було втрачено назавжди. Вийшла з ужитку грецька мова. Навіть Римські Папи не володіли нею... До повної диспозиції Першого Риму були лише власні руїни та попіл раритетних манускриптів, мерзотність запускання та пустельне невігластво. І знадобилось цьому суспільству ще *понад* п'ять століть, або, радше, *лише* п'ять століть, щоб переконатись самому та переконати інших, що рукописи не горять.

Але попри все це, Аристотель явив себе зовсім не на сході. Кападокійські й Олександрійські Отці церкви не мали смаку до спадщини великого перипатетика. Його ідеї не були суголосними східно-римським реаліям. Адекватною їм була платонівська парадигма в неоплатонівському оздобленні, парадигма абсолютного реалізму. Тому вельми слушно, що саме східна християнська церква отримала назву ортодоксальної чи православної церкви.

Разом з тим, необхідно звернути увагу на те, що розбіжність між ортодоксальною й католицькою еклезіологією визрівала досить повільно. Духовний авторитет Константинополя тяжів над першими пошуками Римом свого власного світогляду. Константинополь не тільки мав безперечну інтелектуальну перевагу. Він мав величезний досвід боротьби з ересями. За ним стояла політична сила потужної

імперії. Римська церква не мала ані першого, ані другого, ані третього. Саме тому Рим беззастережно визнає рішення перших семи Вселенських соборів.

Але плине час. Візантійська цивілізація стрімко старіє і захлинається їдкими випарами ентропії. Натомість на заході Європи окреслюються контури нової християнської цивілізації з канонами традиції і символу віри, не конгруентними ортодоксальним взірцям. Підставовим пунктом легітимації нової римокатолицької цивілізації стало інше, адекватне новим соціально-культурним реаліям, розуміння феномена Сакральної Традиції. Для ортодоксального християнства Священний Переказ - це назавжди закінчена складова віри, що в одному разі не підлягає якимось подальшим змінам. Натомість формулою Сакральної Традиції католицтва було запропоновано концепт її постійного розвитку і вдосконалення.

Першим таким актом розвитку і вдосконалення Священної Традиції стала папська пропозиція доповнити Символ Віри тезою *Filioque*, що була висушена у 1014 році. Чим це закінчилось в 1054 році відомо всім - остаточним розривом східного і західного християнства. Дехто вважає проблему філіюкве лише формально-догматичним приводом для розколу, котрий був обумовлений іншими причинами. Інші причини безумовно існували. Але філіюкве теж причина, і причина засаднича.

У теоретичному плані проблема філіюкве вперше була поставлена і сформульована Августином Аврелієм в його відомому трактаті «Про Трійцю», де логічно обґрунтовується, що Святий Дух може відрізнятись від Сина тільки у тому разі, якщо Він походить від Нього. З іншого боку, оскільки Отець і Син не відрізняються через протиставлення відносин, то Святий дух може походити від Отця і Сина тільки як від Єдиного Начала. Ця доктрина була уточнена і препарована середньовічними теологами, зокрема Томою Аквінатором, і догматизована на соборі у Ліоні та Флоренції.

Крім того, питання про філіюкве носило не тільки теоретично-логічне, догматичне навантаження. Воно, перш за все, ставало символом цивілізаційного визначення ортодоксального та католицького християнства. Філіюкве стало символом молододі, нової християнської цивілізації, символом її молодого архетипу колективного несвідомого, архетипом Спасителя, Сина Божого Ісуса Христа. Натомість старіюча ортодоксія обмежила свій цивілізаційний обрій архетипом Отця. Архаїчними корелятами цих архетипів стали Едипів комплекс для католицтва і Рустамів комплекс для православ'я.

Наступний момент, пов'язаний з розмежуванням західного та східного християнства, - це відокремлення аристотелівської візії світу від платонівської, світоглядна диференціація абсолютного та поміркованого реалізму. Унаслідок цих процесів в католицькій парадигмі була здійснена десакралізація політичної влади, натомість була реабілітована й наповнена певним життєвим сенсом багатоманітна онтологія *civitas terrena*.

Переосмисливши Августина, через доробок Аквінатора, католицька парадигма поступово пристала на позицію тернарності. На відміну від ортодоксальної - бінарної, що поділяє буття на світло й темряву

- вона поділяє буття на три сфери: супернатурального, контранатурального та натурального. До натурального сфери і належить державна влада. Тому тільки еретик може вбачати у ній щось інфернальне. Так само логіка вимагає неприпустимості надмірної сакралізації світської влади. Державна влада за своєю природою лише легітимна і завжди має міру своєї легітимності. Таким чином, постала ще одна розбіжність між ортодоксальним та католицьким християнством - у розумінні сутності та природи державної влади.

Для візантійської парадигми підставовою засадою стає імператив того, що християнська імперія є не тільки необхідним корелятом, але й повною реіфікацією (*act in res*) християнської церкви. Або те саме іншими словами означає, що має право на існування лише єдина істинна держава під омофором істинної єдиної церкви. Ця держава є найвищою сакральною вартістю на землі, а ця церква - носієм єдиної найвищої істини. Усе, що є іншим, лежить поза межами Божого Тестаменту, і є схизмою. У ситуації постання західної схизми ця формула була піддана вимушеній редакції, де універсалія християнства була експлікована через ідею ортодоксії. Така констеляція понять об'єктивно обумовлювала специфіку ортодоксального дискурсу, котрий, у свою чергу, ставав причетним до багатьох історичних драм.

Для адекватної реконструкції візантійсько-християнської парадигми варто ще раз звернути увагу на особливості її становлення. Найважливішим генетичним підґрунтям будь-якого соціуму безумовно слід визнати міф. Він є найархаїчнішим та найефективнішим інструментом організації суспільного буття. Там, де немає міфу, ніколи не постане суспільство. Усі народи у своєму розвитку проходять стадію соціального становлення, котру Мірча Еліаде назвав міфологічною ерою, підкресливши, що «...“міфологічна ера” розуміється як час створення усіх людських канонів раз і назавжди. Це був період, коли встановлювалися моделі життя та встановлювалися закони, яких повинна була дотримуватись людина» [2, с. 89-90].

Ось у цій площині і формується соціальна субстанція соціуму та її хронотопні межі. Онтологічні канони буття, що склалися в період міфологічної ери, не тільки окреслюють форми соціального буття індивідів, але й детермінують становлення необхідного для адаптації та виживання людини екзистенційно-канонічного кредо, котре, у свою чергу, обумовлює процеси консолідації автономних індивідів у надіндивідуальні соціальні суб'єкти, як то клани, громади, народи, держави тощо.

Онтологічні, субстанційні міфи завдяки своїй канонічній імперативності координують дії колективу, стабілізуючи їх у часі й просторі. Вони завжди детермінують процеси формування і функціонування соціальних інститутів та легітимізують їх формальну структуру. Публічна влада і публічна організація суспільства обов'язково легітимізуються сакральною онтологією. Міф легітимізує сам принцип визнання влади індивідами, а непокору владі кваліфікує як порушення світового порядку і зазіхання на майбутнє усього соціуму.

Сакральні субстанційні міфи виконують одну з найважливіших функцій стабілізації та континуації

соціуму як інваріанта будь-якої культури - функцію ретранслятора соціальної пам'яті суспільства. Історичний процес буття культури, соціуму, громади, держави можливий тільки за наявності комунікативної та трансляційної структур, що є закодованими саме у сакральних онтологічних міфах і реіфікованими у владних інституціях.

Таким чином, сфера онтологічних міфів обумовлює, регулює та стабілізує публічну структуру суспільства, засади його публічно-владної організації і принципи, що покладені у ґрунт цього порядку. Ці принципи консолідують соціум, легітимізують його у просторі й часі, зумовлюють внутрішні та зовнішні комунікації. Вони вкорінюються в культуру та історію як константні універсалії, ідеї, форми, патерни організації, регуляції та стабілізації „матерії” соціальної реальності історичного процесу.

Міфічна структура онтологічних сакральних принципів організації публічних стосунків суспільних індивідів є системою апріорних для масової свідомості соціуму категоричних імперативів, відповідно до вимог яких здійснюється життєдіяльність суспільства і розбудовується його соціальна структура та організація. Ця система соціально-організаційних онтологічних імперативів виступає у будь-якому суспільстві субстанцією релігії, моралі, звичаєвості, політики і права та відповідних їм процесів. Вона узагальнюється категоріями морального, або звичаєвого, політичного та правничого (Докл. про це див. [3]).

Міфічна структура своїми імперативами, символами і ритуалами повністю огортає й оплутує індивідуальний світ людей, просякає усе його внутрішнє ество, утворюючи спільноту людей, топос буття якої чітко окреслюється ліхтарями сакральних символів, а профанний час життя обертається відповідно до ритму сакрального ритуалу. Життя такої спільноти гомеостатично регулюється синкретичною субстанцією, що виявляє себе в релігійно-морально-звичаєвих іпостасях. Тут панують звичаєвий порядок, моральна гідність та ментальна гармонія. Але такий стан буття може бути властивим лише відносно невеликим ізольованим громадам, максимум - кланам чи етносам. Це, звісно з певними застереженнями, можна було спостерігати в історії античної Греції аж до доби Пелопоннеської війни. Але становлення інституту домашнього рабства вже призводило до гучних історичних драм, що ґрунтувались на зіткненні неконгруентних метафізичних засад буття різних етнічних спільнот.

Саме до такого застереження дотична відома новела-апорія про смерть Езопа, антиномічна фабула якої була зведена до високого трансцендентного акорду. Підступно звинувачений у крадіжці з храму золотої амфори і, тим самим, поставлений перед альтернативою свідомого вибору життя або смерті, вчора раб, а сьогодні вільний, Езоп потрапляє у ситуацію трагічного цугцвангу - обираєш життя - втрачаєш свободу, обираєш свободу - втрачаєш життя. Для нього життя і свобода несумісні. Що обрав Езоп - відомо. Невідомо інше. Наскільки інваріантною в історії можна визнати максимум «краще вмерти навстій, ніж жити на колінах»? Мислиться, що такий виклик Історія закидає повсякчас. Не тільки і не стільки індивідам, скільки спільнотам. Понад те, тільки ті, котрі готові попри все вмерти, врешті-

решт, і є живими для історії. Ладні жити навколіш-ках для неї апріорно стають мерцями. Вона їх елімінує з історичного процесу як фахово непридатних до реалізації історичних дій.

Але справжній драматизм і трагізм ситуацій такого роду розкривається у добу імперій. Всі поганські, дохристиянські імперії були розбудовані за єдиним на той час можливим принципом - кому належить влада, той опановує і сакральний міф. Імперія може бути дуже жорсткою, і тоді - горе переможеним народам. Але імперія може бути й досить м'якою. Тоді вона може навіть підвищити добробут злидених народів, залучених до імперії, вона може відкрити для них обрії високої культури, зважаючи на те, наскільки вони здатні її засвоїти. Одного не може дохристиянська поганська імперія - надати універсального статусу імперського буття партикулярному міфологічному кодові свого власного імперського народу. Але будь-яка імперія постійно прагне саме до цього.

Звідси стає зрозумілим, що імперія може існувати тільки завдяки духовному та політичному тискові, завдяки постійному нав'язуванню підкореним народам свого релігійного та цивілізаційного коду. Для неімперських народів це завжди обертається моральним і ментальним дискомфортом, соціальною розбалансованістю та екзистенцією під сигнатурою вічної квестії, у шекспірівській редакції - «бути чи не бути», а радше у формі фромівської диз'юнкції - «мати чи бути» (Див. [4]). І ніколи не збагнути тому освіченому, культурному, але пересічному обивателю імперського етносу, чим можуть бути незадоволені ті невдячні, котрих імперія приєднала до світу високих стандартів та ідеалів. А саме тому постійно здригалися всі пізні елліністичні імперії, незважаючи на їх високу культуру і духовне багатство, розвинену військову техніку, заможність та етатичний маєстат.

У цьому аспекті становлення християнства та констеляція християнського міфу було метафізичною революцією тієї доби. Замість партикулярних етнічних кодів людство отримувало загальнолюдську парадигму суспільного буття і це відкривало шляхи до подолання антиномій минулого. Християнство могло надати нового сенсу буття старій імперії і було покликано знеболити руйнівний процес старої політичної системи. У ньому від початку було закладено все необхідне, щоб стати універсальною імперською релігією елліністично-римського світу.

Особливою знахідкою стало християнство для політичної системи Східної Римської імперії, де завдяки його імплементації не тільки греки як імперський народ, що складав ледь половину населення країни, але й інші етноси - кавказькі, слов'янські, семітські, тюркські - отримували статус єдиного ромейського, тобто римського народу. В абстракції все виглядало чудово. Усі християни ставали рівними. Замість національної, чи етнічної ідентичності поставала універсальна християнська ідентичність. У ромейській державі імператорами ставали не тільки греки, були й грузини, вірмени, інші. Це, в жодному разі, не виходило за межі норми. І все ж таки у цій ідилічній картині проглядався суттєвий негативний момент.

Рівними виголошувались усі християни... Крім схизматиків. Останні без застережень оголошувались поза законом. Симптоматично, що борня зі схизмою являла собою яскраву сторінку ортодоксальної церкви. Але розгорталася вона зовсім не в площині збереження високої істини та моральної чистоти, а лише у сегменті політичної доцільності імперії. Жодні новації не повинні були порушувати ідеологічні канони її самозбереження та гомеостатичного балансу, жодні етнічні забарвлення місцевого християнства були неприпустимі і виголошувались ересями, як несумісні з християнським монізом. Східне християнство було покликане на службу Імперії і воно ревно служило цій імперії, всіляко сакралізуючи її та зводячи культ її очільника - імператора - в абсолют, унеможливаючи будь-яку модернізацію духовної парадигми. Це було невідокремлюване від імперії політичне християнство, але, як виявилось, і воно було нездатне запобігти руїні цієї політичної конструкції.

Саме тому, коли з політичної мапи християнської цивілізації зникла остання антична імперія, ортодоксальне імперське мислення та імперська парадигма чарівно, як Фенікс, відроджувалась в новонароджених політичних утвореннях. Парадокс, але для того, щоб відсепаруватись від імперії, необхідно було спочатку відокремитись від її церкви, бо ортодоксально-цивілізаційна легітимізація нової політичної форми була неможлива без своєї власної політично заангажованої партикулярної церкви. У свою чергу, визнання нової партикулярної церкви було неможливе без потужного політичного омофору. Постава-ло зачароване коло. Тому шлях до канонізації таких церков міг бути довшим і звивистішим, ніж дорога на Голгофу (у болгарському варіанті він тривав понад тисячу років), на ньому завше були відсутні надійні еклезіологічно-догматичні дороговкази, і тільки той досягав своєї мети, хто не жахався анафем, відлучень та апостасей орієнтувався за лоціями не догматичної, а політичної навігації. Тільки той, хто виграв у політиці, отримував сатисфакцію на теренах ортодоксальної догматики.

Саме в такий спосіб поступово здійснювалась диференціація християнства взагалі, західного та східного християнства зокрема. Подальша еволюція католицької парадигми вимагає окремої обсервації і буде розглянута далі в окремій розвідці. У цьому тексті сконцентровано увагу на логіко-історичній динаміці ортодоксальної парадигми.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ле Гофф Жак. Цивілізація середньовікового Запада / Жак Ле Гофф. М., 1992. - С. 108.
2. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; [пер. с фр. В. П. Большакова]. - 4-е изд. - М. : Академический проект, 2010. - 256 с.
3. Пасько І. Т. Політичне як категорія соціальної філософії : онтологічний вимір / І. Т. Пасько, В. А. Гурбич // Мультиверсум. Філософський альманах / [гол. ред. В. В. Лях]. - 2008. - Вип. 69. - С. 35-45.
4. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. - М. : АСТ, 2010. - 320 с.

Закінчення статті - № 5 (119) вересень-жовтень 2012 р.

I. Pas'ko

PROBLEM OF UNIVERSALS OF CHRISTIANITIES AND DIFFERENTIA SPECIFICA OF ITS LIFE ARE IN HISTORY (PART II - BYZANTIUM VERSUS ROME)

In the article an author continues to reason above the problems of Christianity as spiritual universals and shows the specific of objective this phenomenal in a historical process. In the offered part of secret service attention is concentrated on the general contours of correlation of Christian idea and practice of her embodiment in Byzantium and Roman civilizations.

Key words: *Christian idea, Byzantium, Rome.*

© I. Пасько

Надійшла до редакції 18.07.2012

УДК 2:14(091)(477) "18/19"

**ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДҐРУНТЯ
РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ У ТВОРЧОСТІ
РЕЧНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ
II пол. XIX - поч. XX ст.**

ЛЮДМИЛА РАБАДАНОВА,

аспірант кафедри культурології

Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова, м. Київ

У статті розкрито філософські засади релігійнознавчої проблематики у творчій спадщині мислителів Київської духовної академії, що постає поступовим переходом від фундаментального богослов'я до релігійної філософії, а від релігійної філософії через посилення раціональних методик дослідження до філософії релігії. Проаналізовано питання, які імпліцитно розкривають проблематику і стосуються філософії релігії, а також феноменології та онтології релігії.

Ключові слова: *філософія релігії, богослов'я, релігійна філософія, феноменологія релігії, онтологія релігії, речники Київської духовної академії.*

Постановка проблеми. Філософія релігії має різні аспекти розуміння, кожен із яких являє собою спробу дати цій понятійній конструкції визначення, розібратись із її методологією. Російський дослідник філософії релігії Ю. А. Кімел'єв пише: "Відношення до релігії є одним із критеріїв, який визначає природу будь-якого філософсько-теоретичного утворення. Філософія релігії в широкому сенсі слова, тобто як експліковане або імпліцитне відношення філософії до релігії, існує так давно, як сама філософія" [4, с. 8]. Загалом, іноді філософію релігії розглядають у площині виведення синонімічності з категорією "релігійна філософія", через єдність їх предметного поля, проте український дослідник О. В. Саррапін характеризує критерій демаркації цих понять, визначаючи, що "...філософія релігії - це конструювання і застосування в процесі осмислення тих концептів, за допомогою яких пояснюється проблема релігії чи її істотні аспекти" [10], тоді як релігійна філо-

софія не "...ідентифікує себе з науковою дисципліною" [10], оскільки не має на меті раціоналізувати релігійні явища. Філософія релігії також постає в суперечності щодо того, чи є вона в межах філософського дискурсу, чи існує в межах релігійнознавства. Щодо останнього твердження, то в цьому випадку варто згадати про працю К. Тіле "Головні принципи науки про релігію", де вчений зазначає, що "філософія релігії не є ані філософським віровченням, ані вірою, яка сповідується тим чи іншим релігійним мислителем, ані сповіданням так званої природної релігії (відрізняється від релігії Одкровення), ані тією частиною загальної філософії, що спрямована до першооснови всіх речей. Вона являє собою філософське дослідження деякого загального людського прояву, званого релігією" [11].

Аналіз досліджень і публікацій з проблеми. Розглядаючи останні наукові розробки з обраної теми, зауважимо, що творчість мислителів Київсь-