## Релігійний час та простір як об’єктивні підґрунтя спадкоємності у розвитку релігійної культури

Підступаючи до розгляду поняття процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури слід почати з актуалізації змістовного потенціалу термінів що використовуються. Узагальнюючи визначення у тлумачних словниках, процес, це сукупність послідовних дій, спрямованих на досягнення певного результату (Т. Ф. Єфремова)1*.* Приступаючи до аналізу розвитку релігійної культури, за мету цього підрозділу ми беремо розгляд релігійної культури не як простої зміни станів, а поступового накопичення кількісних показників культури, її переходів на нові якісні рівні. В цьому сенсі, нагальним є визначення одного з головних показників володіння релігійною культурою – *міру культурності*, яка виступає єдністю кількісної та якісної сторін культури, є обніжком сталості якості та рухливості кількості в межах даної якості2.

Загалом мірою культури вважається *людина*, оскільки саме вона (і для себе) є творцем культури, яку вона сама ж і вимірює, культури розглянутої як процес створення для себе найбільш сприятливого середовища мешкання.

Але, оскільки образ людини у науковій рефлексії завжди конкретно-історичний, ця обставина, одночасно, є витоком його плинності. Керуючись принципом історизму, міра культури не може бути сталою, вона змінюється у напрямі історичного розвитку, який прямує до зниження залежності людини від природного середовища. Принаймні, так загалом виглядає концепція західної культури, самоусвідомлення якої коливається між крайнощами самозвеличення та самозневажання. Східна специфіка, як відомо, полягає у гармонії із оточенням, принаймні у її індійському варіанті.

Засобом гармонізації соціальних очікувань та особистих потреб людини є її функціональність у суспільному середовищі. Маючи на увазі релігійну культуру, ми говоримо про такий стан динамічної рівноваги релігійної особистості, коли кожна дія релігійного агента попередньо звіряється з високими зразками визнаних релігійних фундаторів. Таким чином, міра релігійної культурності *зближується* із мірою соціальності.

Якщо ж розглядати культуру як засіб соціальності, то, на думку Хосе Ортега-і-Гассета, мірою культури слугує «чіткість настанов»3, щодо нашого предмету – релігійної культури, – визначеність та однозначність, певна гарантованість причин та їх наслідків.

З найдавніших ми часів стикаємося із прагненням людини до стабільності умов життя у нестабільному світі. Побажання щастя давні китайці висловлювали у формі: «Не дай вам Небо, жити у часи змін», що виражається у бажанні непорушності канонів, традицій, які спадкоємним чином транслюються діалектично пов’язуючи минуле та сучасне, плинне та вічне, закріплюючись на сакральному рівні.

З іншого боку, актуальність релігійної культури базується на «утриманні відповідності», актуальності догматики віровчення нагальним потребам сучасної людини. І якщо загальна культура є складною системою діяльності з генерування та передачі людського досвіду, *діалогом* попередників із нащадками, то релігійна культура виступає *полілогом*, який поєднує людину із самою собою із всесвітом, вічністю, бажаним недосяжним.

Релігійна свідомість, що лежить в основі релігійної культури, закономірним чином діалектично пов’язана із засадничими для себе категоріями *релігійного часу* та *релігійного простору*. Розуміння механізмів спадкоємності у межах релігійної культури неможливе без детального розгляду особливостей формування просторово часових відношень людини до оточуючого середовища до себе та свого місця у світі.

Зміни положення об’єктів оточуючого середовища відбувалися відносно один одного на певному фоні. Розширюючи межі сприйняття та усвідомлення себе, людство, у мисленні найбільш рефлексивних його членів, приходить до формування уявлення про існування загального підґрунтя на тлі якого все відбувається, що отримує назву *простору.* Вміщаючи фізичні об’єкти та явища, простір вміщує і надфізичні, духовні явища, простір виступає вмістилищем, всього що існує. Таким чином, *«простір» – є поняттям* *для пояснення відносності, взаємного положення, взаємозв’язку та взаємодії матеріальних та ідеальних систем*.

Окремим підсистемним складником загальної категорії «простору» є простір, що виступає основою розвитку конкретних релігійних феноменів та підмур'ям узагальнення розвитку різноманітних конкретних культурно-релігійних феноменів, це тло ми й будемо розглядати у якості *релігійного простору.*

Знову ж таки, усі об’єкти, маючи визначене положення у просторі відносно інших об’єктів, мають певну тривалість свого існування. Пов’язаним із просторовим параметром сприйняття світу є його *часовий вимір*, який розкривається як плинність подій, спрямована з минулого, через сучасне у майбутнє.

В свою чергу, підсистемний складник загальної категорії «час»*,* що відносно релігійного простору характеризує тривалість розвитку розмаїтих релігійних процесів ми будемо розглядати у якості *релігійного часу****.*** Близький зв'язок релігійного простору та часу демонструється традицією виміру простору часовими категоріями, наприклад, днями – шлях у паломництві; чи вимірювання часу просторовими категоріями, наприклад, одиниця часу – кількість обходів навколо буддійської ступи Сваямбуху чи ісламської Кааби.

Сама природа є джерелом послідовно повторюваних процесів, сприйняття яких, лягло в основу розвитку *релігійної темпоральної свідомості* як усвідомленого переживання тривалості та змінності релігійного буття, суб’єктивного образу об’єктивного світу, яке відбувається в процесі релігійної діяльності. Релігійна термінальна свідомість має прояв у релігійно-термінальній культурі, яка складається у діяльності з натуралізації концепції часу конкретного релігійного феномену.

Цікаво, що згадувана вже традиційна індійська культура не знає хронології, її носіям чужі уявлення про незворотний, лінійно односпрямований час. «У Індії не було не могло бути свого Геродота… загалом не могло бути своєї історії» (М. Ф. Альбедиль)4, звісно у європейському розумінні історії. Індійській культурі властива циклічність, всього сущого, «коло вічного повернення» (М. Еліаде). Індійська культурна історія полягає у повторюваності, яка з’єднує сучасника із минулим періодично відтворюючи акти світотвореня.

Релігійна термінальна свідомість виникає одночасно із виникненням релігійного простору і розвивається на його тлі. Прикладом є давньоєгипетська релігійна культура, специфіка якої детермінована, окрім «населення» оточуючого світу богами та демонічними сутностями, вражаючо-однорідним ландшафтом на якому яскраво виділялося все, що виглядало неоднорідним виключенням з нього (пагорби, камені та ін.), вони були такою рідкістю, що відразу набували індивідуальності. Людина, що проживала в тісній близькості до природи, наділяла ці природні та архітектурні виключення в ландшафті життям, таким чином, вони ставали для неї обожненими, одушевленими.

У світогляді давнього єгиптянина зірки мали значення при вимірі часу. Більшість яскравих зірок єгипетського неба за ніч проходили небосхилом та зникали за обрієм. Два великих сузір'я стали другорядними богами, і лише одна група зірок мала для Єгипту стійку значимість. Зірки найбільш близькі до Полярної зірки ніколи не сходили за єгипетський небосхил, обертаючись навколо неї. Ці зірки були обрані символом померлого, що здолав смерть та переходить в вічне життя. Тобто вже в давньоєгипетській культурі час співіснує із своєю протилежністю вічністю натуралізованою у вічне життя5.

Слід зазначити, що розробка категорій простору та часу привертає увагу філософів починаючи із Зенона та Августина, до неї залучалися математики, фізики, історики, культурологи. Сучасні дослідження релігійного простору та релігійного часу базуються на фундаментальних дослідженнях простору Е. Гуссерлем та М. Гайдеггером, сьогодні найбільш представлені у культурології (А. Гуревич, І. Арзуманов), мають прикладний характер. І. А. Арзуманов, наприклад, у дисертаційному дослідженні доктора культурології, розглядаючи трансформації простору релігійної культури Байкальського регіону, визначає релігійний простір в його історично-культурологічному ракурсі, як не просто географічний простір, а простір артефактів релігійної культури.

Дослідник вважає, що філософсько-антропологічному, та філософсько-культурологічному сенсі релігійний простір детерміновано потребами, інтересами, аксіологічними, семантичними та семіотичними факторами взаємин, цілями та орієнтирами суспільства віддзеркаленими у площині релігійної культури. Розуміння релігійного простору як функції аксіологічного континуума релігійно-світоглядних систем виводить розгляд релігійної культури в якості діяльності з організації релігійного простору, функціонально сакралізуючого усі види соціальних просторів у їх антропофілософській специфікації6.

Ґрунтовні розвідки з вивчення соціального простору та часу були здійснені в колективній монографії під редагуванням М. А. Лепського «Стратегічне прогнозування політичних ситуацій і процесів» (2012). Так стосовно нашого предмету зауважується, що ще у гомерівській «Одисеї» використовуються категорії простору та часу, у гесіодовій «Теогонії» вже присутнє розділення часу на *циклічний* – час недосконалого світу, та інший, в якому вимірюються величні події історії світу. Китайська та індійська антропоміфічна діяльність Пань-гу та Пуруші розглядається як простороутворююча. Надзвичайно цікавим, потребуючим подальших розробок є етимологічний аналіз понять пов’язаних із позначенням часу, які розкривають його людино творчу природу. Наводиться багато фактичного матеріалу з формування концепцій часу та простору у Платона, Аристотеля, Плотіна, Полібія, Августина, Фоми Аквінського, Макіавеллі та ін7.

У царині соціальної філософії ґрунтовні дослідження тільки-но починають з'являтися8. Особливої уваги потребує дослідження здійснене В. І. Воловиком у роботі «Философия религиозного сознания» (2009). Філософ зазначає, – релігійний час та релігійний простір, постають у якості своєрідних проявів соціального простору та соціального часу9.

Спираючись на наведене дослідження українського філософа спробуємо осмислити його в контексті спрямованості нашого дослідження. Виділяючи місце релігійного простору і релігійного часу, серед системи суміжних понять, автор зауважує, що вони, виступаючи у якості системи суспільних зв’язків, охоплюють собою велику кількість соціально-предметних об’єктів, упорядкованих певним чином подій, виражають процес життєдіяльності суспільства, являють суспільне буття, що перебуває у постійному розвитку.

Продовжуючи лінію роздумів В. І. Воловика, – соціальний простір, з одного боку, є підсистемним елементом системи біосфери та космосу, з іншого, сам виступає системою для декількох функціонально виділених підпросторів. Одним з елементів системи соціального простору і виступає релігійний простір.

*«Релігійний простір»* форма буття та атрибут матерії в філософії релігійної свідомості, що позначає частину соціального простору, параметри якого фіксують місце, спрямованість, глибину і поширеність діяльності релігійних суб’єктів, спрямованої на осягнення потойбічного, небесного, надприродного світу, в реальності існування якого вони переконалися та прилучаються до нього завдяки дотриманню релігійних норм в процесі земної життєдіяльності»10.

В. І. Воловик наголошує, віруючі та невіруючі в період розквіту позитивізму виступали певними протилежностями. «Проте не метафізичними, а діалектичними, які будучи соціальними суб’єктами, мають багато спільного»11. Дослідник переконаний, що ніякого «кордону», тим більше «стіни», між нерелігійним та релігійним простором нема.

Існує певна залежність між умовами життя та рівнем релігійності суспільства. Помічено, що тривалі соціально-політичні кризи супроводжуються кількісним зростанням віруючих, тому «жорстке» розділення на віруючих та не віруючих і нам здається не продуктивним, особливо у часи соціальних катаклізмів. Зважаючи хоч би на сьогоднішні умови: війна між «братерськими» народами, зневіра у ідеали кровної, культурної, історичної спорідненості, економічна та політична нестабільність, зростання цін, тривога за власне майбутнє переміщують діалектичне розмежування «релігійність-не-релігійність» у внутрішній простір кожної окремої особистості. Створюються умови схилення до релігії раніше індиферентних до неї людей та зневірення колишніх віруючих.

Що правда, виникає питання, куди віднести «напіввіруючих» чи, – «реактивно віруючих», маються на увазі ті інтерв’юери (51%), які під час соціологічних опитувань (Л. Філіпович) заявляють себе християнами, при цьому не знаючи навіть «Символу віри», назв православних таїнств, з іншого боку, готових на будь які церковні витрати при виникненні життєвих проблем, і абсолютно інертні коли в житті «все гаразд». Справа не в тому, що їм нема місця в класифікаторах, а в тому, що треба шукати підхід, який засвоював би постійно зростаючу релігійно-культурну мобільність.

Ми підтримуємо думку, що «релігійний простір утворюється усією сукупністю соціальних суб’єктів, які здійснюють свою діяльність, керуючись вірою у існування як земного, так і небесного, надприродного світу, обіталища вищих сил, гідних поклоніння. Кожен з них характеризується наявністю певного місця, розташування серед безлічі інших соціальних об’єктів»12. Однак вважаємо за необхідне зауважити, що наведене визначення справедливе у відношенні моделі релігійності, яка спирається на «*віру*», але не враховує практичний, точніше раціональний релігійний досвід, що «заземлює», закріплює віру. У В. Андрущенка і М. Михальченка теж зустрічається твердження, що релігія несе на собі могутній шар реалістичного пізнання, що формувався на узагальненні історичного соціального досвіду людства13. За думкою Л. Васильєва, саме пояснювальна функція повинна була б забезпечити нагромадження раціональних знань14.

З іншого боку, говорячи, «керуючись вірою у існування як земного, так і небесного, надприродного світу», треба усвідомлювати межу функціональності «розщеплення» світів. Складається враження стереотипності використання моделі подвоєння світів пояснюючи для себе сутність релігійного світогляду. Між тим, ця модель зовсім не аксіоматична. Хоч Ж. Делез та Ф. Гватарі і характеризують європейську культуру як шизоїдну15, та все ж не шизофренічну! Як відомо, шизофренія характеризується тим, що хвора людина не розрізняє хворобливих ілюзій та об’єктивної реальності. Тобто, здорова віруюча людина відрізняється від віруючого шизофреника тим, що продуктивно життєдіє у соціумі.

Таким чином, функціональною є і теорія синкретизму, «злиття» у свідомості реальних, вірогідних та невірогідних концепцій, які в руслі когнітивної психології, визначають відношення людини до світу та до себе. Тобто, просторова межа світів проходить головним чином у свідомості дослідника. В практиці розділити релігійні та не релігійні системи життєзабезпечення без насилля формалізації практично неможливо.

Визначення саме *віри* у якості показника релігійності, на наш розсуд, також потребує коментарів. Ми можемо погодитися із наведеним вище визначенням В. І. Воловика, уточнюючи, що віра, – є якісним станом релігійної особистості, що свідчить про вищі рівні досягнення у духовному розвитку, – практично «розчинення» людини у її гіпостазованому ідеалі, що є злиттям із Брахманом, досягненням стану Будди та ін., що по суті є кульмінацією розвитку релігійності.

Звісно у життєвій практиці людини, віра невіддільна від надії та любові, але з боку соціально-філософського аналізу, *надія* та *любов*, – це все ж щаблі попереднього духовного розвитку. Віра, за апостолом Петром, – є переконаність у невидимому16. Переконаність, це стан, що досягається через «конання» тобто, смерть. Виявляється, що довіряти своє життя тому, що не сприймається очевидно є самозреченням, є протидією інстинкту самозбереження, відмовою від власної самоцінності. Біблійна історія потрійного зречення Апостола Петра, виглядає метафорою, яка є ілюстрацію важкості досягнення дійсного самозречення – віри.

Любов в людському житті присутня із самого початку, на первинному рівні вона є спорідненістю із стороннім об’єктом, не-нами. Перенесення відношення до себе на іншого, готовність до самопожертви. Звісно, біологічна складова любові, домінанта, що «виключає» критичну функцію свідомості – сильна, проте велика роль і свідомого, соціального компоненту. Тому, певне відношення, що виникає при «впізнаванні» в іншому, свого духовного образу, має першість у виникненні релігійного почуття.

Надія, – стан очікування бажаного майбутнього у загальному вигляді. Віра, також певною мірою є очікуванням, але від надії її вирізняє конкретність очікування, і, розвиненість, – до визнання існування не очевидного. Загалом же ж, віра – надія – любов, окремо, маючи емоційно близькі переживання, у вищому їх прояві, є станом, що вміщує в себе інші. Важко уявити собі любов без віри та надії, чи віру без надії та любові.

З іншого боку, спираючись лише на любов, надію та віру, ми відволікаємося від діалектики буденного життя, тим більш релігійного життя. Любов не можлива без ненависті, отримуючи свою силу саме у їх взаємодії, надія проявляється на фоні відчаю, віра – на тлі зневіри. Коливання між цими «полюсами» і дає ту «напругу», яка насичує людське життя.

В. І. Воловик, слушно зазначає, що релігійне буття кожної віруючої особистості характеризується своїми просторовими параметрами. Мова йде не тільки про зовнішню, а й про внутрішню сторону життєдіяльності, глибину її віри у існування надприродного, божественного світу. «Більшість людей поклоняючись мешканцям надприродного світу, одночасно цінують своє перебування у світі земному, якщо не з любов’ю, то терпляче ставляться до оточуючих, проте є й релігійні екстремісти»17. У своїй сукупності, релігійний простір утворюється релігійними особистостями, групами, конфесіями діючими в межах певного суспільства та к і світу в цілому18.

Важливо підкреслити, саме якість взаємодії суб’єктів робить простір релігійним, політичним, соціальним і т.д. Релігія, поєднуючи світи, дає уявлення про відношення, що царюють у вищому світі. Ці, високі відносини виступають у стилі життя визнаних релігійних діячів минулого і сучасного, як Агнес Гонджа Бояджіу (Мати Тереза), католицька черниця, яка висловлювала власне кредо так: «Через те, що ми не бачимо Христа, ми не можемо висловити йому нашу любов, але ближніх завжди можемо бачити і стосовно них чинити так, як чинили б стосовно Христа, якби бачили його». Або: «Коли я торкаюся сморідного людського тіла, – казала вона, – знаю, що торкаюся Тіла Христа, яким я приймаю Його у Святому Причасті під виглядом хліба. Звідси я беру силу й відвагу. Напевно, я б цього не робила, якби не була переконана, що, опікуючись прокаженим людським тілом, я опікуюся Ісусом». Деякі з її життєвих принципів, дійсно розкривають християнський «гіпостазований ідеал»: «Люди бувають нерозумні, нелогічні і егоїстичні – все одно прощайте їх. Якщо ви чесні і відверті, то люди можуть вас обманювати – все одно будьте чесні і відверті...»19. Проте, є і інші приклади з життя «слуг божих». Скандали з розслідувань розтління неповнолітніх католицькими священиками у Західній Європі.

«Релігійний простір виступає у якості своєрідної матриці, яка сприяє відтворенню в соціумі економічних, політичних, соціальних і духовних відношень, які начебто уготовані землянам вищими силами, які закріплюються у звичаях, традиціях нормах поведінки віруючих формуючи релігійну культуру, систему релігійних цінностей»20. Усі елементи, що належать до системи соціального простору мають загальні ознаки. Не є виключенням і релігійний простір. «Як і соціальний простір релігійний простір має об’єктивний характер. Серед існуючих у різні часи історичних суспільств не було і нема таких, у яких не було б релігійних структур»21. Тут треба знову ж таки зауважити, «об’єктивний» характер, релігійного простору, утворюється з усталеності, поширеності та розробленості певних релігійних культур, проте: їх існування поза людською свідомістю не доведено; більшість вищих сил – антропоморфні, якщо не за зовнішністю, то за їх проявами; специфіка релігійного життя не тільки у відношенні, значна частка належить суб’єктивному переживанню релігійних істин, тому, в деякому сенсі вони все ж мають суб’єктивний характер. Особливо, коли окремі суб’єкти виступають фундаторами нових релігійних феноменів хоч і на базі поширених, наприклад: [Марія Цвігун](https://ru.wikipedia.org/wiki/Мамонова,_Марина_Викторовна), [Юрій Кривоногов](https://ru.wikipedia.org/wiki/Кривоногов,_Юрий_Андреевич), які на засадах власного сприйняття християнської міфології, запозичення окремих аспектів ведизму, буддизму, кришнаїзму, теософії створили секту «Біле братство». Вони стали широко відомі тим, що силами своїх прибічників спричинили масові заворушення з намаганням масового самогубства у Києві 1993 року.

З іншого боку об’єктивність релігійного простору виявляється у зв’язках духовно-релігійного та духовно-географічного простору, які будуть розкриті при описі специфіки релігійного простору.

«Присутність у суспільстві віруючих, тих чи інших релігійних структур, що утворюють релігійний простір, обумовлюється об’єктивним існуванням Всесвіту, світу в цілому, всього невичерпного різноманіття видів руху матерії та обмеженими можливостями їх пізнання людьми. Такі обставини обумовлюють ознаку релігійного простору, властиву соціальному простору в цілому, як *безперервність*. Одночасно релігійний простір має і діалектичну їй ознаку – *переривчатість*, що проявляється у тому що релігійна діяльність конкретного суб’єкта завжди має якусь тривалість, початок та кінець»22. На загальному ж рівні, додамо, відносна переривчастість виявляється на прикладі релігійних міфів, – як міфи творення започатковують релігійну діяльність у просторі з певного акту, так і апокаліптичні міфи цілком реально змальовують кінець світу.

Так чи інакше, частина ознак релігійного простору є надсистемними, успадкованими від базового соціального простору. Це вже згадувані *загальні властивості соціального простору,* які переломлюються в релігійному просторі під кутом ствердження волі божої (християнство) чи безмежності власного потенціалу (буддизм), а саме:

‒ об’єктивність, що утворюється просторовим поширенням певних релігійних концепцій та суб’єктивність, яка конфліктує із умоглядністю положення про існування релігії взагалі поза конкретикою реальних носіїв;

‒ нерозривний зв'язок із матерією та рухом. Простір виступає атрибутом матерії, умовою її буття. Наприклад з позицій гілозоїзму чи пантеїзму, бог та світ поєднані, тобто матерія проявлена у просторі – це теж божий прояв;

‒ абсолютність та відносність, загальність та частковість, місткість та обмеженість, які витікають з потенціалу керуючих сил;

‒ нескінченність простору, що виходить з нескінченності форм матерії та духу;

‒ багатовимірність, що передбачає: трьохмірність у макросвіті, двадцятип’ятивимірність у мікросвіті та *n*-мірність у Всесвіті;

‒ оборотність, яка підкреслює можливість неодноразового повернення у якусь точку простору та часу;

‒ нерозривний зв'язок з часом.

Разом із загальними ознаками приналежними *соціальному просторові* в цілому та кожному з його елементів, релігійний простір характеризується своєю специфікою, своїми особливостями. Серед них, В. І. Воловик, виділяє:

1. Взаємозв’язок суб’єкта не тільки реальними об’єктами матеріального світу, а й з ірреальними. Разом із тим, від себе слід зазначити, що ірреальні об’єкти, наприклад, чертоги скандинавських богів конструктивно близькі реально існуючим у давніх скандинавів.

2. Існування системи різноякісних місць релігійного простору (Царство Боже із його ієрархією, Царство Антихриста та ін.);

3. Розмитість його просторових параметрів об’єктів визнаних у якості реального потойбічного світу. При усій конкретиці опису Асгарду – помешкання Одіну та скандинавських богів, його місто положення одночасно і над Мідгардом (людським помешканням), тобто в небі, і у центрі Землі (у Трої) і у країні снів.

4. Змінності щільності як релігійних суб’єктів так і матеріальних релігійних об’єктів у критичні періоди розвитку соціумів, на етапах їх трансформації.

Будучи елементом системи соціального простору, релігійний простір саме може бути представлений у вигляді складно структурованої системи, у відповідності з релігійними суб’єктами виділяють:

‒ релігійний простір віруючої особистості;

‒ релігійний простір церковної громади;

‒ релігійний простір об’єднання віруючих, прибічників одного культу

‒ релігійний простір усіх віруючих однієї конфесії, одного віросповідання»23.

Додаючи, дещо повторюючись, важливо зауважити, що:

1. Релігійний простір та час *не є відвічними*. Це стає очевидними завдяки міфам творення, які починають виклад процесу творення з рівня несвідомого, яке уособлюється мороком не розчленованості, з якого, поступово виникають і персоніфікуються протилежності. Вступаючи у взаємодію, вони дають початок світу станів та речей. Сенсом космогонічної міфології виступає усвідомлення переходу від хаосу до космічного порядку, – як непорушного виконання належних функцій.

У давньоєгипетській релігії, наприклад, життя, простір та час виникає в безодні Нун, з якої підіймається «первинний горбочок» на якому з’являється бог-творець і зароджується життя. Загалом міфи «зародження з горбочку» алегоричні (за аналогією появи горбочків мулу після відходу нільської повені). «Книга мертвих», про яку піде мова пізніше, локалізує акт народження життя з горбочка в Єрмополі, який був містом існування деяких богів, ще до акту творення. Тобто, тут ми маємо предвічний центр всесвіту, з’являється усвідомлена просторовість. «Існування до творення», як парадокс, знімається, як що розглядається не з логічної, а з політичної точки зору, як відлуння ідеологічної боротьби міст за привілеї бути загально єгипетським релігійним центром.

2. Релігійний простір, є *антропним*, бо відомий лише від його носіїв – людей. Антропоморфні боги і житла мають такі ж як у людей тільки вище та краще (Вальгала). Найближчий зв'язок з людьми був у скандинавських асів, які на відміну від античних богів були смертні як і люди. Крім того, простір вимірювався масштабами людини, кроками, ліктями, футами, дальністю кинутого каміння, пострілу з лука, здоланої відстані людиною пішки та ін.

3. Релігійний простір є *суб’єктним*. Людина наділяє релігійний простір власними рисами, впізнаючи у всесвіті себе і спілкується на суб’єктному рівні. Частини світу та просторові об’єкти – персоніфіковані, як у замовляннях Місяць – повновладний князь ночі, зірки – жіночі іпостасі, молодші за Місяць; земля – мати, річка – сестриця24.

4. Релігійний простір відзначається *емоційною насиченістю*. Це положення ілюструють холодний та нудний Хель, та рясна й розважна Вальгала скандинавів, і те що, у Матфея грішні за словом Христа будуть «скинуті до темряви зовнішньої буде там плач і скрегіт зубів»25. Подолання ілюзорності Сансари на рівні Хінаяни досягається відмовою від бажань, що зовнішньо виглядає як звільнення від емоційності, на внутрішньому плані – стабілізує емоційність у межах постійної величини.

5. Релігійний простір має *прикладний характер,* особливо у часи його складання. Наприклад, навіть «не зовсім добродійні» київські князі, зазвичай ховалися у великих храмах, бо вважалося, що внутрішня «намолена» площа храму забезпечує душі князя райські насолоди. Одним з головних релігійно-культових місць Київської Русі була Софія Київська, де знаходяться раки князів Всеволода Ярославича, Ростислава Всеволодовича, Владимира Мономаха.

Разом із тим, відомо, що сучасники Юрія Довгорукого, «відмовили» останньому у почесті бути упокоєним навіть у звичайній церкві. Його отруїли, поховали таємно на другу добу після смерті (нечувано) за межами храму Спаса на Берестові, – відказавши стольному мерцю у покаянні за лиха, які він скоїв киянам при житті. Таким чином, релігійний простір не має некорисних місць, у всього є своє призначення. Безживні пустелі, наприклад, дуже цінуються для усамітнення, плекання сили духу релігійних подвижників.

6. Близький *зв'язок релігійного та його фізично-географічного середовища*, властивий конкретним релігіям. Релігійне середовище, світ людини традиційного суспільства уявляється одушевленим. У оповіді про діяльність царя Стронцзангампо з поширення буддизму у Тибеті, у викладі Будона Рінчендуба (1290-1364) зазначається, що бажаючи побудувати монастир, стикнувшись із нестачею сил, «цар побачив, що земля Тибету подібна (тілу) демониці, що впала на спину, і що необхідно придушити цю демоницю. Відповідно на правому плечі тіла демониці, він побудував монастир Кацал, на лівому – монастир Тхадунг, на правій нозі – монастир Цангдам, на лівій – монастир Домпажан». Крім того, монастирі були побудовані на ліктях та коліннях та долонях демониці26. Протидію поширенню буддизму в Тибеті чинила традиційна до того часу релігія Бон, яка відноситься фахівцями до форм шаманізму, який як відомо апелює до природних стихій та об’єктів. Лами Бон володіли магією приборкання місцевих демонів, але дали їм волю протидіючи поширенню буддизму. Гуру Падмасамбхава запрошений для придушення опору демонів, демониць та місцевих богів, підкорюючи їх робив їх захисниками вчення Будди, які відтоді опікувалися його розвитком27.

7. Релігійний простір є *структурованим,* в залежності від локалізації релігійного центру відомі *омфалоси* («пуп землі») знаходяться у Дельфах, Римі, Єрусалимі, Багдаді, Мецці. У багатьох культурах релігійний простір був розділений за шарами стихій. Стихії розподілялися головним чином по вертикалі за мірою щільності від землі знизу до ефіру вгорі. Інколи простір структурувався і в горизонтальній площині, тоді ієрархія розташовувалася по сторонам світу. Доречи, сучасний європейський релігійний простір зорієнтований саме олімпійською релігією, бо омфалос знаходиться у Дельфійському храмі Аполлона, відносно якого визначаються сторони сучасного світу європейської культури, при тому, що у Середньовіччі під впливом ветхозавітної Книги пророка Іезекііля (V, 5) у середину мап світу ставили Єрусалим.

У іудаїзмі та згодом і у християнстві поняття релігійний простір не зустрічається, замінюється на слово «світ», який поділяється на такі сфери: світ небесний, божий, «небо» (давньоєврейське *га шаммаім –* більшість, число) позначає вищій духовний світ безплотних духів, невидимих та невідчутних. Цей світ не має встановлених одиниць виміру. Тоді як (*га арєц* – земля), перекладене з давньоєврейської мови як «земля» і позначає увесь матеріальний світ, що твориться слідом за духовним.

«Земля» характеризується чотирма негативними визначеннями: «безвидна», «пуста», «темрява» та «безодня», які розуміються у сенсі первинного, не сприйманого стану нашої планети – матерії «самої в собі». Пізнаваною матерія стає лише будучи виявлена в конкретній формі, проявлена для нас в феномені нашого Всесвіту. Поняття «безодня» позначає, за «Катехізисом», просторову безмежність, підкреслюючи, що матерія не має виміру, не піддається дослідженню як безодня, яка не має ані дна, ані межі. Тобто мова йде про безмежність проявів матерії у відношенні до людського пізнання28.

Крім того, «*арець*» – земля виступає символом сталості, тоді як давньоєврейське слово «*маім*» перекладається як «води», над якими майорить божий дух, позначає змінність матерії. Таким чином, Біблія відображає відношення бога до створеного ним світу, та його просторовості. В цьому сенсі у Катехізисі наводиться аналогія Василя Великого, який ілюстрував це відношення через образ пташки, що висиджуючи пташенят дає їм свою тепло (енергію), яка пробуджує дрімаючі в них сили29.

Розгляд релігійного простору не є повним без розгляду просторових понять «рай» та «пекло». За Августином Блаженним, світ складається з трьох рівнів: незмінного неба для блаженних, змінної землі для випробування людей і пекла для спокути в муках пекла і в муках очищення30. Треба вточнити, означене розташування властиве католицькому богослов’ю, східне християнство, представником якого є Митрополит Ієрофей (Влахос), тримається думки, що «рай і пекло не можна розглядати як два різних місця, але Сам Бог є раєм для святих і пеклом для грішників»31.

У Новому заповіті є вказівка про те, що «під час споглядання апостол Павло піднявся до третього неба, тобто пройшов «три неба» – діяльну любомудрість, природне споглядання і таємно споглядальне богослов'я, яке і є третім небом, – і звідти був узятий у рай»32.

Грецьке слово «пекло» має значення «карати». При чому, в сенсі того, що не бог карає людину – людина сама карає себе, тому, що не приймає божого дару. В контексті богоподібності людини, розрив спілкування з Богом і є покаранням, бо заперечує сенс людського існування. Вважається, що рай, і пекло існують реально як два різні способи буття, але реальні вони лише для людини. Цебто, у православ’ї, «рай і пекло – це нетварні дії благодаті Божої на людей»33.

Таким чином, *релігійний простір –* це загальна форма буття матерії у філософії релігійної свідомості, позначає умову прояву, переживання та усвідомлення релігійного буття, що характеризує системовідносини просторових об’єктів.

Релігійний час, виступаючи підсистемним елементом соціального часу «має об’єктивний характер, бо не залежить від волі, як релігійних суб’єктів, соціальних груп, так і суспільства в цілому»34. Разом із тим, *релігійний час* та простір є динамічними діалектичними атрибутами, які мають як об’єктивний, так і суб’єктивний характер, це проявляється на рівні *загального* через недиференційованість простору та часу, у надрах мороку та виникнення їх в процесі божого творення; *окремого,* – релігійний час «катує» грішних та благословляє «праведних», та, *особливого,* – ісламський календар є Місячним, рік складається з 354 днів, починає літочислення з 622 року – переселення (хіджри) пророка Магомета з Мекки в Медину.

Тобто, людина керуючись категоріями простору і часу наповнює їх змістом, який залежить від конкретних релігійно-суспільних відносин, культурних, природно-історичних факторів.

Релігійному часу, як і часу взагалі, властиві діалектична єдність доконечного та безконечного, переривчатості та безперервності, тому, що тривалість діяльності кожного релігійного суб’єкта має свої межі, початок та закінчення. Сама релігійна діяльність, отримує тривалість у спадкоємності передачі релігійних знань та досвіду.

Діалектичність як атрибут часу складається поступово. Орієнтуючись на артефакти дописьмових, археологічних культур Східної Європи (ямна, катакомбна, зрубна), ми отримаємо уявлення про їх відношення до життя та, до часу, зокрема. А саме, архаїчні звичаєві культури, до яких вони належали, тяжіли до невідступного виконання традиції, тому час має початкове, слабо диференційоване від простору значення. Образ часу на цьому рівні розвитку релігійної культури представляється у вигляді Уробороса (змія, що кусає свій хвіст), таким чином проявляється *циклічно-кільцева* модель часу.

Накопичення та прискорення динаміки природно-соціальних змін приводить до ускладнення та підвищення працемісткості поховальних споруд, присутність у похованнях (частково прижиттєвого, частково сакралізованого) інвентарю та приладдя, на нашу думку, свідчить про їх уявлення часу як циклічного процесу. Використання прижиттєвого приладдя та значимість зв’язку із предком у іншому світі може бути схематизоване у вигляді спіралі, ходженні по колу із поступовім підвищенням соціальної ролі. Таким чином проявляється *циклічно-спіральна* модель часу.

Із виходом на міжнародний рівень християнства серед інтелектуальної еліти насаджується уявлення про *лінійну модель* плину релігійного часу. Відбувається фіксація історичного часу у точках народження Христа, Вознесіння та можливого Другого Пришестя. Тобто, час був «випрямлений» для християн між цими пунктами. Хоча при більш широкому погляді (світовий час виходячи від бога-творця через спокутування гріхів сином божим, через його друге пришестя повинен повернутися в лоно творця), йде за *циклічно-кільцевою моделлю*.

Крім того, до *загальних рис релігійного часу,* що виступають на фоні соціального часу, віднесемо такі:

1. Залежність людини від природного часу була настільки сильною і недиференційованою, що навіть в мові та картині світу сучасної людини збереглися ціннісні аспекти її невіддільності від природи («біологічний годинник», «природні ритми»). [А.](http://krotov.info/spravki/history_bio/20_bio/gurevich.htm) Я. Гуревич, вважає, що протиставлення «людина – природа» з’являється та закріплюється з появою та розвитком бюргерської торгової верстви35, проте зміни відбувалися переважно серед міського населення и дуже поступово. Тому, ціннісне відношення до часу має внутрішню, біологічну природу.

2. Антропність вимірювання часу як і простору полягала у натуральному їх переживанні. Час має цілком практичний, зміст він заповнений людськими справами. У релігійній культурі час вимірювався кількістю релігійних дій (молитов, поклонів) виконаних за певний проміжок часу.

3. Релігійний час є подієвим, а не хронологічним. Зміна часів залежить від суспільно корисної релігійної діяльності людей. Поняття життя та часу не роздільні. Тому, використовуються такі формули «шраманський період», «часи апостолів», «біблейські часи», «часи інквізиції» та ін.

4. Циклічна відтворюваність релігійних умов життя є необхідною умовою виживання роду, тому виступає вищою цінністю. Повторюваність цінується навіть вище добрих змін.

5. Засобом відліку часу були покоління, що змінювали один одного. Міжпоколінна спадкоємність, як часові терміни, робили час родинним.

Відтворення, накладання поколінь, їх поведінки відтворювалося і в накладанні культур. Сприйняття християнства відбулося завдяки накладанню його літургійного часу на час природний.

Загальні риси часу обумовлені культурною діяльністю людини не виключають специфіки релігійного часу, приналежних йому *особливостей.*

Перша особливість полягає в увазі релігійної культури до часу як фону, на якому розгортаються дії кодифікованого міфу творення. Творення неможливе без часу. Час забезпечує сенсо- та життєутворення.

Друга особливість,у роздвоєності буття релігійного суб’єкта формуванні у ньому двох якісно від’ємних частин – часу реального буття у земних умовах і часу ілюзорного перебування у потойбічному світі після закінчення земного життя.

Третя особливість релігійного часу – увага до теперішнього часу релігійного суб’єкта, як можливості підвищення якості життя у вічному майбутньому. Це може бути час райського блаженства, чи час страждання у пеклі.

Четверта особливість релігійного часу – на релігійний час можна впливати. Ритуали відтворення подій минулого, повертає давнину у сучасність, передаючи традиції робить їх майбутнім. Таким чином, минуле об’єднувалося із сучасним та майбутнім у релігійному ритуалі. Релігійний час – це увічнений архаїчний час!

П’ята особливість релігійного часу – релігійний час як і релігійний простір виступає складно структурованою системою. Виділяють певний час домінування політеїстичних вірувань, та монотеїстичних вірувань та практик.

За християнсько-православним поняттям релігійного часу, яке ми зустрічаємо у Катехізисі, час виникає у результаті божого творення разом із світом (простором). Те, що ми називаємо «Всесвіт», є нероздільна тотожність матеріального світу в часі та у просторі. Творена вічність має початок, але не має кінця, в цьому її відмінність від абсолютної вічності бога. Слово, яке характеризує матерію під час божого творіння – «темрява», є символом непізнаваності.

Творена вічність не тотожна плинному часу, який є рухливим образом Вічності, бо він завжди виникає і завжди зникає. Час може спинитися (Откр.10,6), але вічність непорушна36.

Шоста особливість релігійного часу виявляється у особливостях його числення у певних релігійних системах, як то: початок з року народження засновника (Будда – 563 р. до н. е., Конфуцій - 551 р. до н.е., Махавіра – 540 р. до н. е., Ісус Христос – 4 р. н.е., Магомет – 570 р. н.е. та ін.). Хоча, треба зазначити, ці данні уніфіковані відносно народження Ісуса Христа, бо, як відомо, термін «наша ера» свого часу замінив термін «від Різдва Христова». Тому, буддизм у 2016 році за християнським літочисленням святкує свій 2559 рік, іслам – свій 1438 рік. Розуміння процесу релігійної спадкоємності має велике значення для усвідомлення духовної еволюції людства.

«Релігійний час» – один з головних атрибутів філософії релігійної свідомості, що позначає внутрішньо пов’язану із релігійним простором форму релігійного буття, яка характеризує послідовність, тривалість, ритми та темпи діяльності релігійних суб’єктів, що спрямована на осягнення потойбічного надприродного світу, в реальності існування якого ті суб’єкти увірували та залучилися до нього за допомогою дотримання релігійних норм в процесі їх земного життя. Релігійний час є частиною соціального часу, який починає розвиток із формуванням соціуму та соціальності. Але окрім соціального виділяють і передуючий йому біологічний.

Розкриваючи умови, розгортання спадкоємності у розвитку релігійної культури мірою культурності вважається людина, оскільки саме вона є творцем культури, яку вона сама ж і вимірює, культури розглянутої як процесу створення для себе найбільш сприятливого середовища мешкання.

Зазначаючи плинність культурних умов міра культури також логічно є плинною у напрямі зниження залежності людини від природного середовища. Рівень релігійної культури базується на «утриманні відповідності», актуальності догматики віровчення нагальним потребам сучасної людини.

Базова для релігійної культури релігійна свідомість, діалектично пов’язана із засадничими для себе категоріями релігійного часу та релігійного простору.

Виступаючи підсистемними складниками загальних форм існування простору та часу, *релігійний простір* визначається як атрибут філософії релігійної свідомості, що позначає умову прояву, переживання та усвідомлення релігійного буття, що характеризує системо відносини просторових об’єктів. Особливостями, що відрізняють релігійний простір від загального простору є: походження від акту творення, антропність, суб’єктивність, емоційна насиченість, прикладний характер, зв’язок із фізично-природним середовищем, структурність.

*Релігійний час*, у свою чергу, також є одним з головних атрибутів філософії релігійної свідомості, що позначає внутрішньо пов’язану із релігійним простором форму релігійного буття, яка характеризує послідовність, тривалість, ритми та темпи діяльності релігійних суб’єктів, що спрямована на осягнення потойбічного надприродного світу, в реальності існування якого ті суб’єкти увірували та залучилися до нього за допомогою дотримання релігійних норм в процесі їх земного життя. Специфічними ознаками релігійного часу виступають: його виникнення та існування попутні релігійній дії, різна якість та плинність релігійного часу, впливовість релігійного часу та можливість впливати на релігійний час, структурність релігійного часу.