

традицій, зокрема антеїстичних, кордоцентричних та екзистенціальних.

Язичницька й християнсько-православна парадигми схилиються до традиції як найбільш конструктивного елемента моделювання, а наука намагається, з одного боку, виявити інноваційний, креативний потенціал традиції, а з іншого, прагне відійти від усталених світоглядних форм традиції.

Якщо язичницька парадигма може розглядатись як світоглядно-практичний спосіб адаптації людського начала до умов конкретного просторово-часового природного середовища, що відбувалось на засадах гармонії, а християнська парадигма розвиває цю думку, адже Бог створив світ прекрасним і "розумним", то наукова парадигма виникає з необхідності видозміни природного світу залежно від зростаючих потреб людства й адаптації людини не до

природи як такої (оскільки людина вже стала відносно незалежною від природних стихій), а до її опосередкованої ланки зв'язку - соціокультурного середовища.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С. С. София-Логос : словарь / С. С. Аверинцев. - К. : Дух і Літера, 2001. - 450 с.
2. Булатов М. А. Категории философии и категории культуры / М. А. Булатов, В. Т. Табачковский. - К. : Наук. думка, 1983. - 343 с.
3. Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды / Л. А. Софронова. - М. : Индрик, 2002. - 464 с.
4. Лук'янець В. С. Світоглядні імплікації науки / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська. - К. : ПАРАПАН, 2004. - 408 с.

V. Fed'

THE INTERCONNECTION OF IDEOLOGICAL PARADIGMS IN THE HISTORY OF UKRAINIAN CULTURE

The article is devoted to theoretical consideration of interconnections of the mythological, religious and scientific paradigms in the origins of Ukrainian spirituality. Author came to conclusion that the paradigms interacted on the basis of complementarity of the philosophical foundation, conditions of which were dictated by historical time.

Key words: ideological paradigm, philosophical tradition, culture creation, existence, paganism, Orthodoxy.

© В. Федь

Надійшла до редакції 15.08.2012

УДК 296.67

ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ В ХАСИДИЗМІ XVIII СТОЛІТТЯ

ВІКТОРІЯ ФУРКАЛО,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та суспільствознавства
Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини

Статтю присвячено особливостям теодицеї в хасидизмі XVIII століття. Проаналізовано еволюцію проблеми від старосєврейських міфів до ортодоксального іудаїзму. Установлені особливості хасидської теодицеї: антропоцентризм, есхатологізм, діалектичність, містицизм й одночасно із цим: відсутність діалогу з Божественним (монологізм).

Ключові слова: іудаїзм, теодицея, антропоцентризм, есхатологія, справедливість, космоцентризм, хасидизм.

Постановка проблеми. В умовах «скасування метафізики» виникає аксіологічний вакуум, який призводить світ до антропологічної й культурної кризи, тому звернення до проблеми теодицеї є допоміжним фактором у духовному відродженні. За словами відомого поета-символіста А. Белого: «Культура - це Теодицея, яка поєднує в собі Антроподицею з Космодицеєю [4, с. 3]». Таким чином, культура шукає свого виправдання, свого втраченого смислу, своєї правди в людині.

Що ж до сфери застосування теодицеї - філософії

хасидизму, ми можемо стверджувати, що тема є малодослідженою (про що свідчить практично повна відсутність спеціальних досліджень) і перспективною для наукових розробок. Певна закритість окресленої тематики для української філософії ще раз підкреслює всю важливість звернення до проблеми. Отриманий результат свідчить про констатацію тих духовних чинників, які важливі не тільки безпосередньо для хасидизму, але й примушують замислитись сучасну людину, яка обирає прагматичний шлях свого існування.

№ 5 (119) вересень-жовтень 2012 р.

Аналіз досліджень і публікацій. Зазначена проблематика досліджується в загальних роботах, присвячених іудаїзму, а також в окремих працях з історії й філософії хасидизму. Проблеми теодицеї в Книзі Іова присвячена дисертаційна робота російської дослідниці М. Давидової. Розмірковування над цією проблематикою ми можемо знайти в збірках висловлювань хасидських цадиків у різних редакціях, зокрема за редакцією М. Бубера. У порівняльному аспекті важливими є праці Г. Пікова щодо теодицеї в християнстві, де він торкається подібної проблеми і в іудаїзмі. Історичний аспект розглядається в працях Г. Шолема, присвячених єврейській містиці в цілому. Проблеми теодицеї у філософському й методологічному аспектах присвячена однойменна праця Г. Лейбніца, яка дозволяє нам зрозуміти смисл теодицеї та її можливі конотації.

Мета статті полягає в дослідженні особливостей теодицеї як елемента філософії хасидизму у XVIII столітті. Головними завданнями ми ставимо такі: 1) проаналізувати поняття «теодицея» в історичному контексті; 2) встановити особливості іудейської теодицеї; 3) виокремити характерні риси хасидської теодицеї в порівнянні з християнською та іудейською.

Виклад основного матеріалу дослідження. Насамперед ми маємо визначити поняття «теодицеї», яке становить предмет нашого дослідження. Отже, теодицея (*teos* - Бог і *dice* - справедливість) у перекладі має значення «виправдання Бога». Звернувшись до новітнього філософського словника, ми знайдемо, що теодицея - «релігійно-філософське вчення, мета якого полягає у виправданні уявлень про Бога як втілення абсолютного добра та знятті з нього відповідальності за зло, що існує у світі» [7, с. 707]. Такого пояснення, на нашу думку, недостатньо для того, щоб охарактеризувати це складне й неоднорідне вчення, адже теодицея в релігійному вимірі завжди конфесійно зумовлена. Крім того, теодицея може мати й філософський вимір, що був привнесений у тому ж XVIII столітті Готфрідом Лейбніцем. Тому перш ніж ми перейдемо безпосередньо до характеристик хасидської теодицеї, з'ясуємо ті важливі конотації, які вкладають у це поняття або які доцільно вкладають в це поняття.

Отже, ключовими словами поняття є «Бог» і «виправдання». Але яке співвідношення між ними? І чому, власне, це співвідношення становить філософську проблему? Відповідаючи, ми не можемо оминати різницю, яка відкривається нам у наведеному вище визначенні, а також у тому, яке ми знаходимо у Великій радянській енциклопедії: «Теодицея - «виправдання Бога», загальна назва релігійно-філософських доктрин, які прагнуть узгодити ідею «благого» і «розумного» божественного управління світом із наявністю світового зла, «виправдати» це управління всупереч існуванню темних сторін буття» [5]. Порівнявши ці два визначення, доходимо висновку, що існує суттєва відмінність між «виправданням уявлень про Бога як абсолютне добро» і «виправданням Бога». Звичайно, ми можемо зв'язати на заідеологізованість останнього цитованого нами джерела, навіть можемо це прийняти як очевидне й припинити пошуки. Але смисл фрази «виправдання Бога» бентежить і своєю якоюсь неочевидністю, що приховується за питанням: перед ким

має «виправдовуватись» Бог? І неодмінно прийдемо до антропологічного питання. Виправданням Бога в цьому сенсі може бути існування людини, її особлива діяльність (зовнішня і внутрішня, культурна і моральна), завдяки якій людина знімає з Бога відповідальність за існування зла у світі. Сам процес «виправдання» має власну специфіку саме у своєму становленні або, як би сказав Мераб Мамардашвілі, «у постійному зусиллі бути людиною». Це нам відкриває *антропологічний* вимір теодицеї.

Таке «виправдання» повинно мати міцний ґрунт або сенс свого виправдовування, позбавлений релігійного аспекту процес може бути хіба що виправданням смислу життя (виправданням добра перед злом, виправданням існування перед неіснуванням), але зовсім не наявності зла (за умови дуалістичного, бінарного або метафізичного світогляду¹). Тому «теодицея» в релігійно-філософському аспекті неодмінно пов'язана з *есхатологією*. З есхатологією її пов'язує один особливий феномен, який прийнято називати *справедливістю*. Наявність зла у світі, зокрема в індивідуальному житті, переносить очікування людини щодо утвердження абсолютної справедливості на період «кінця історії», Страшного суду і встановлення відплати «кожному за заслугами». Таким чином, теодицея може полягати в есхатологічній перспективі, що особливо характерно для іудео-християнської традиції. Таке зауваження відкриває нам інший бік проблеми - відмінність між утвердженням добра й утвердженням справедливості. *Чи завжди утвердження справедливості є утвердженням добра?*

Крім того, за словами Миколи Бердяєва, теодицея є прямо протилежною догмату про напередвизначення або боже провидіння, зокрема яскраво виражене в кальвінізмі [Див. 1]. Антагонізм проявляється в тому, що справжня теодицея будується (конструюється) на основі такого феномена, як *свобода*, а точніше *свобода волі* людини. Адже саме людині необхідне «виправдання Бога» для самовиправдання. Свобода є способом не відпадіня, а долучення до Бога, оскільки «Бог створив світ зі свободи» [1].

Таким чином, визначальними рисами теодицеї як вчення є *антропологічність*, *есхатологізм*, *справедливість*, *свобода*. Проаналізуємо тепер, яким чином розвивалась теодицея в сутнісному вимірі та як оформилась у хасидизмі у XVIII столітті.

У Старому Заповіті ми можемо простежити еволюцію формування проблеми теодицеї в єврейському суспільстві від раннього міфологічного етапу до розвиненого іудаїзму. Особливу роль тут відіграли Книги Пророків та Книга Іова.

Проблема теодицеї на найперших етапах свого існування ґрунтувалась на поняттях про добро і зло, але вираження цих понять мало *об'єктивістський*, *космоцентричний* (а не антропоцентричний) характер. Як відзначає більшість дослідників, давні іудеї не мали чіткого уявлення про відмінність сили доб-

¹ Оскільки діалектичний світогляд, як ми розуміємо, знімає проблему в принципі. При цьому залишає проблему внутрішнього переходу між добром і злом. Або зокрема маніхейський світогляд, який не є діалектичним, але не потребує теодицеї в силу своїх переконань (первісної взаємоузгодженості добра і зла, взаємної рівноваги).

ра і зла, оскільки вони (ці сили) видавались такими, що поставали у своїй рівнозначності як дві сторони однієї медалі. Така ситуація свідчить про особливості соціального становища, де в межах одного маленького роду немає місця злу, тобто його немає там, де члени роду є рівними, рівноправними. Із цього випливає, що злу насамперед немає місця в людських взаємовідносинах, люди не кваліфікуються як «злі» або «добрі». Відсутність такого уявлення на мікросоціальному рівні переносило категорії добра і зла на макросоціальний рівень, тобто на уявлення про долю, фатум і т. ін., які визначаються божествами або у доброму для роду, або злому на пряму. І тому тут особливо слід підкреслити незалежність добра і зла від людини, їх об'єктивність. У такому сенсі божества стають центральними фігурами в подібних уявленнях, вони є втіленням двох сторін одночасно, і в цьому власне, немає випадковості в силу соціальної структури давнього суспільства та залежності від зовнішнього світу, від стихії як такої, що лежить за межами розуміння і є предметом міфотворчості.

Ці стародавні уявлення про добро і зло ще довго зберігались у давньоєврейському суспільстві, свідченням чого є слова Ягве, які ми знаходимо в Старому Заповіті: «Я Ягве...і немає іншого, я утворюю світло і пільму, здійснюю мир і насилаю біди» [3, с. 717]. Отже, Ягве перебирає на себе функції давніх духів-покровителів і так само, як вони, встановлює союз із народом Ізраїлю. У цьому союзі силою залишається сторона *колективної* відповідальності перед Богом. За гріх однієї людини відповідальність має нести весь колектив, наприклад, діти за гріхи своїх батьків аж до «третього і четвертого коліна». Жодного спротиву таке положення ні в кого не викликало, ніяких міркувань в опозиції «справедливе-несправедливе» працюючи їм не залишили. Сам Ягве характеризувався епітетами: «грізний», «караючий», «ревнивий» тощо - такий, що міг наслати величезні біди без видимої причини, сила покарання при цьому могла в сотні разів перевищувати вчинений гріх. Таким чином, дуалізм добра і зла існував об'єктивно й знаходився поза межами людських взаємовідносин.

Першим із пророків, хто висловив певні міркування щодо теодицеї, є Амос. Він вносить у розуміння останньої елемент соціальності, прагнучи вправдати Ягве. У гніві Бога він вбачає справедливу реакцію на несправедливу поведінку людей. Архаїчним залишається лише елемент колективної відповідальності. Інші пророки - Ієремія, Ісайя - кардинально змінюють космоцентричний вектор теодицеї на антропоцентричний. Ієремія від імені Ягве заявляє: «...Кожен буде помирати за своє власне беззаконня» [Там само, с. 770]. Тим не менше, Ієремія ставить питання до Бога, суть якого можна передати так: чому всі нечестиві, нечесні люди живуть легко й невимушено, чому їх супроводжує успіх? Уже у формулюванні запитання та в смісловості його постановки ми можемо побачити, що людина прагне не тільки відповіді, але й відповідальності. Драматизм онтологічності зла посилюється. Вирішити цю проблему - роль Бога у творенні добра і зла щодо *конкретної* людини - спробував пророк, ім'я якого в науці звучить як Второісайя. Аргументи Второісайї такі: необов'язково страждає винна лю-

дина, страждати може й безвинна. Питання не в самому стражданні, а радше в смислі цього страждання, адже воно відкриває шлях для спасіння грішників через спокутування їхніх гріхів.

Важливим кроком в осмисленні іудейської теодицеї стала Книга Іова, яка порушила важливе питання: «Чому страждає праведник?» Книга Іова стала симбіозом уявлень про теодицею, усі попередні теорії є імпліцитно присутніми в ній.

Драматизм книги є очевидним, оскільки герой висловлює безліч звинувачень у бік Бога, який послав на його долю глибокі страждання - фізичні й моральні. За сюжетною лінією після звинувачень з'являється сам Бог і відповідає на питання Іова. Ці відповіді покликані були показати, наскільки нікчемно малим є знання людини порівняно із замислом Божим і наскільки при цьому мізерною є людина порівняно із величиною Бога. Усе це в результаті не вирішує проблеми теодицеї, оскільки Бог так і не торкається проблеми зла. Важливим є лише те, що Іов удавався до звинувачень, поки стрижень проблеми залишався лише на рівні слуху, на рівні теологічної концепції, покаяння ж приходить до нього лише після *побаченого*. *Побачити Бога*, а не тільки почути - ось, що примушує людину позбавитись сумнівів.

Отже, головні ідеї класичної теодицеї (V - III ст. до н.е.) Книги Іова можна звести до таких положень:

- 1) Бог усемогутній і справедливий;
- 2) кожній людині Бог за добро відповідає добром, на зло - злом;
- 3) іноді Бог розплачується з нащадками;
- 4) усі люди творять зло, навіть не знаючи, творять зло;
- 5) Бог може покарати превентивно (передчасно) за ще не скоєне зло;
- 6) людина не має права з моральної точки зору обговорювати діяння Бога.

Отже, в деякій мірі тут ще залишаються колективна відповідальність перед Богом та табу на моральну оцінку діянь Бога з привнесенням елемента індивідуальної відповідальності, що уособлює собою постать Іова. Але добро і зло вже не оцінюються в категорії об'єктивних сил природи, а постають як внутрішнє протиріччя людських взаємовідносин у відношенні Я та Інший.

Що ж до предмета нашого дослідження - філософії хасидизму, то проблема теодицеї тут розглядалась під особливим кутом зору, мала свої характерні особливості та власну еволюцію. Свідчення про ранні етапи розвитку хасидизму ми можемо знайти в Г. Шолема. Незважаючи на те, що він зосереджується винятково на німецьких коренях цього явища, ми можемо знайти багато важливого для розуміння хасидизму в цілому й проблеми теодицеї зокрема. Г. Шолем відзначає цікавий факт: хрестові походи з їх масовістю й катастрофічністю не додають апокаліптичного елемента у свідомість тогочасних євреїв. Тим не менше есхатологічні елементи в хасидизмі були наявними, і ці елементи, що для нас дуже важливо, були пов'язані з теодицеєю. Давньоєврейських містиків мало цікавить історична доля світу, їх цікавить есхатологія окремої душі. Щось на зразок «теології історії», як це називає Г. Шолем, також можна віднайти у творах перших хасидських містиків. Наприклад, Елеазар із Вормса стверджує, що світська історія починається з гріхопадіння, що

стало однією з причин виникнення насилля та нерівності в людському суспільстві. Якби не відбулось моральне падіння Адама, людина була б супутником ангелів. Але навіть і після падіння люди могли б уникнути соціальної нерівності, якби продовжували обробляти землю. Отже, хасидизм висуває на перший план (набагато яскравіше, ніж інші містичні течії) ідеї, які стосуються релігійного життя людини, її взірця як такого, - це ідеал званий «хасидута». Адже бути хасидом - означає відповідати релігійним критеріям, нівелюючи при цьому ідеали інтелектуалізму. Для того, щоб стати істинним хасидом, треба володіти трьома якостями: *аскетичним відреченням від світських справ, досконалою душевною рівноважністю й альтруїзмом*, які формують собою принцип і є доведеними до крайнощів. Тобто хасидизм пропонує не тільки і не стільки теоретичне розв'язання проблеми теодицеї, скільки практичне її розв'язання шляхом утвердження певних ідеалів у житті. У «Мідраші про сотворення немовляти» розповідається про те, що янгол-охоронець клацає новонародженого по носі, після чого той забуває безкінечне знання, яке він отримав до появи на світ у небесних будинках вчення. Забуває ж через те, що якби він почав розмірковувати про все, що відбувається у світі, не забувши цієї премудрості, то збожеволів би. Коментуючи цей приклад, ми можемо зрозуміти, що Бог володіє цим знанням, але він і володіє силою це знання утримувати в собі, здатністю його *винести*, що невідкладно простій людині. Чому Бог знає і не забуває? Звичайно, відповіді на це питання ми не знайдемо. Людина ж для раннього хасидизму, за метафоричним висловом Елеазара, є мотузкою, один кінець якої тягне Бог, а інший - Сатана, причому Бог, урешті-решт, перетягує її на свій бік.

Здійснення цих аскетичних принципів вимагає від хасида відмови від світських радощів життя, навіть ігор із дітьми, на користь майбутнього блаженства. Крім того, що важливо для нашої проблеми, особливо - це *обов'язок хасида зносити усі приниження, образи, ганьбу (так звана атараксія, або безпристрасність)*. У цій особливій неприйнятності особисті образ проявляється прагнення наслідувати істинний приклад Бога. Що змушує хасида так чинити? Надія на вічне блаженство, надія на спасіння, але сама по собі ця надія не повинна бути стимулом до дій. «Дехто ображав і ганьбив хасида. Той мовчав, поки образник закликав прокляття на його тіло та вчення. Але коли він побажав йому здійснити стільки гріхів, щоб утратити свою долю у вічному блаженстві, хасид засмутився. На запитання своїх учнів він відповів: «Поки він лаяв мене, мене це не зачіпало. Мені не потрібна честь, адже що стане з честю після смерті людини? Але коли він прокляв моє майбутнє блаженство, я почав побоюватись, щоб він не довів мене до гріха» [10, с.134-135]. Таким чином, теодицея в хасидизмі переходить у цілком обґрунтовану антроподицею, яка полягає у вершинах богобоязливості й любові до Бога, де, власне, перше є тотожним другому. Отже, діалогу із Богом не відбувається, необхідність відповідальності або виправдання теж відпадає. Важливим також є те, що смисл цього діяння не в захисті від спокуси, а в екстатичній радості, що заповнює (переповнює) душу хасида і, таким чи-

ном, відвертає від мирського, змиває слід усього егоїстичного. Виконання Божої волі є, власне, виконанням акту любові.

Отже, головними рисами хасидської теодицеї стають ті риси, які ми визначили на початку статті, а головною відмінністю від християнської та іудейської ортодоксальної теодицеї є відсутність рівноправного діалогу з Богом, гострого шляху сумніву та скептицизму.

Для того, щоб проілюструвати сказане, подивимось уважніше на проблему з точки зору перших хасидських учителів. Рабі Ізраїль Баал Шем Тов (відомий як Бешт) зазначав, що в людини невід'ємною частиною її практичної діяльності є те, що прийнято називати волею. У своїх міркуваннях про неї всі думки людини мають бути спрямованими на Бога й відданими йому, адже немає таких справ, де б не містився Божий дух. Будь-яка любов, будь-який страх та інші події є породженням Бога. Звідси випливає, що й зло не є винятком і також є частиною Божественної волі та проявом Його могутності. Відповідно, Бога потрібно любити самовіддано й щиро, а справжнім покаранням для людини може бути тільки одне - відхід від віри. Коли одного разу Бешта запитали: «Чому іноді буває так, що той, хто приліплюється до Бога і знає, що близький до нього, відчуває почуття розриву і віддалення?», він відповів: «Коли батько вчить свого маленького сина ходити, він стає перед ним і простягає руки по обидві сторони від малюка, щоб той не впав, і хлопчик йде до батька, підтриманий його руками. Але коли він підходить до нього близько, батько відходить від нього й прибирає руки, і так відбувається не один раз. Тільки так дитина може навчитися ходити» [9, с. 20]. Це аспект виправдання людини перед Богом і перед самою собою за відчуття холоду й самотності в певні періоди життя, тобто почуття покинутості Богом, яке не полишало деяких християнських теологів і релігійних філософів. Що ж робити з людьми, які здатні розчарувати або змусити переживати, вивівши хасида з природної душевної рівноваги? Відповідь - душевний сміх. Ось що говорить з цього приводу Бешт: «Ніхто не вчиняє гріха доти, доки не оволодіє ним дух безрозсудності. Але що робити праведнику, коли до нього приходить дурень? Він сміється над його безрозсудністю, і, коли він сміється, світ сповнюється подихом спокою і лагідності. Лід тане, важке стає легким» [Там само, с. 22]. У цих словах ми бачимо певну практику спеціального катарсису, що очищає загальне через особисте, світ через постать хасида, тим самим переводячи теодицею в практичний вимір, де руйнівні чинники розпаду віри перетворюються на засоби досягнення душевної гармонії. Ще один представник раннього хасидизму - Рабі Пінхас із Корця стверджував: «Ти повинен служити Творцю так, не наче у світі є лише одна людина, - ти сам» [Там само, с. 57]. І тут ми також бачимо антропоцентричність хасидської теодицеї, її зосередженість на відповідальності людини. Принцип подолання ортодоксальної теодицеї, яка насамперед побудована на дуалізмі, протиставленні, на бінарній опозиції суцього й належного, що утворюють трагічний розрив і викликають сумнів і скепсис щодо всеблагості Бога, криється і в *діалектичності* містичної концепції хасидизму. «У кожному слові й у кожній дії містять-

ся кожні десять сефирот, десять сил, що випромінюються з Бога, адже вони наповнюють собою увесь світ. Неправильно думають люди, що милість - це один вихідний принцип, а суворість - інший. Адже в кожній речі містяться всі десять сефирот. Хто опускає руку, у того таємничим способом вливається світло. Повнота взаємного руху вищого й нижчого містить у собі таємницю милості суворістю» [Там само, с. 59]. Давній античний принцип «усього в усьому» розгортається в містичній теодицеї хасидизму на противагу метафізиці християнства.

Висновки

1. Соціальний елемент у проблемі теодицеї або, іншими словами, дуалізму добра і зла (як раннього розуміння проблематики) з'являється лише в ортодоксальному іудаїзмі.

2. Очевидним стає те, що теодицея в класичному вигляді не оформлюється в хасидизмі (як "виправдання Бога"), вона набирає форми "виправдання перед Богом", що свідчить про її антропоцентричність.

3. Таким чином, соціальність проблеми добра і зла набуває вигляду особистого вибору, який полягає в упокоренні й терплячості, так званому хасидуті, у надії на майбутнє блаженство, що викликано есхатологічними очікуваннями.

4. Містицизм та схильність до пантеїзму формують діалектичність моральної проблематики, а також виправдання, адже "все" міститься "в усьому", а отже, суворість або зло перетворюються на милість або добро.

5. Діалогу з Богом, характерного для християнства й ортодоксального іудаїзму, не відбувається. Якщо в книзі Іова ми можемо побачити еволюцію віри головного героя від повної відданості до відчаю й скептицизму, а потім від каяття й до нової відданості, то в хасидизмі проявляється цілком авторитарна позиція Бога, що унеможливує діалог. На нашу думку, це пов'язано з применшенням ролі інтелектуалізму на користь блаженної радості й гармонійного спокою, що забезпечується уникненням почуття відповідальності за свободу дій, але є ви-

правданням саме у формі смирення й стійкості до соціального приниження. У цьому проявляється певна поверховість у розумінні проблеми, адже, відкидаючи певне почуття людської гідності, зовнішній престиж, хасид піклується про майбутнє життя, яке може бути поставлене під загрозу. Така позиція, на нашу думку, веде до ускладнення міжособистісних взаємовідносин як усередині громади, так і з іншими соціальними групами.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н. Размышления о теодицее [Электронный ресурс] / Н. Бердяев. - Режим доступа : http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1927_321.html.
2. Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники / М. Бубер ; [пер. с англ. М. Л. Хорькова]. - М. : Республика, 1997. - 335 с. - (Библиотека этической мысли).
3. Ветхий Завет // Библия. - London : Trinitarin Bible society, 1991. - 1198 с. - (Исайи 45: 5-7).
4. Давыдова М. В. Проблема теодицеи в Книге Иова и культуре Нового времени: библейский, философский и литературный контекст : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. культурологи : спец. 24.00.01 / М. В. Давыдова. - М. : Моск. Гос. Ун-т им. М. В. Ломоносова, 2007. - 26 с.
5. Теодицея // Большая советская энциклопедия [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://bse.sci-lib.com/article109821.html>.
6. Лейбниц Г. В. Сочинения : в 4-х тт. / Г. В. Лейбниц. - Т. 4. - М. : Мысль, 1989. - 554 с. - (Серия "Философское наследие").
7. Новейший философский словарь / [сост. А. А. Грицанов ; ред. А. И. Мерцалова]. - Минск : [б.и.], 1999. - 896 с.
8. Пиков Г. Г. Теодицея, антроподицея и историодицея в "христианской" культуре [Электронный ресурс] / Г. Г. Пиков. - Режим доступа : <http://www.nsu.ru/classics/pikov/pikov-theodicea.pdf>.
9. Хасидская мудрость / [сост. В. В. Лавский]. - Ростов-на-Дону : МарТ, 2007. - 255 с. - (Серия "Мудрость человечества").
10. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Г. Шолем. - М. : Мосты культуры, 2004. - 524 с. - (Серия "Алеф. Изыскания в еврейской мистике").

V. Furkalo

THE PROBLEM OF THEODICY IN HASIDISM XVIII CENTURY

The article is dedicated to Hasidism's theodicy in XVIII century. There is an analyze of this problem's evolution since ancient Jewish myths till Orthodox Judaism there. The special features of Hasidism's theodicy are uncovered: anthropocentrism, eschatologism, dialectical essence, mysticism and absence of dialogue with Divine (monologic form) at the same time.

Key words: *Judaism, theodicy, anthropocentrism, eschatology, justice, cosmocentrism, Hasidism.*

© В. Фуркало

Надійшла до редакції 29.08.2012