МАТЕРІАЛИ

всеукраїнської
науково-практичної
конференції

«Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри»

До 55-ї річниці
кафедри релігієзнавства

22 ВЕРЕСНЯ 2014 РОКУ

КИЇВ — 2014

Редакційна колегія: А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; **Є.А. Харьковщенко**, д-р філос. наук, проф.; **С.В. Руденко**, д-р філос. наук, доц.; **О.І. Предко**, д-р філос. наук, проф.; **Є.А.Пілецький**, к. філос. наук, асистент; **О.С. Пасічник**, к. філос. наук, асистент.

Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 25 червня 2014 року)

«Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри». До 55-ї річниці кафедри релігієзнавства. Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції, 22 вересня 2014 р.: [матеріали доповідей та виступів] (редкол.: А. Є. Конверський та ін.). — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. — 240 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет (+380 44) 239-31-94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ «Київський університет», 2014

¶ СЕКЦІЯ 1: «РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ІДЕЇ В УНІВЕРСИТЕТІ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА»

Мельник Л.М.

ОСОБЛИВОСТІ ВИКЛАДАННЯ НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ «РЕЛІГІЄЗНАВСТВО» У НЕГУМАНІТАРНИХ ВУЗАХ

В сучасних умовах навчальний процес вимагає постійного вдосконалення. Так як і в освіті чи науці — у навчальному процесі відбувається зміна пріоритетів і соціальних цінностей.

Стратегічною метою в даному питанні постає проблема розвитку гуманітарної освіти та просвітництва загалом.

Гуманітарна освіта — це багатогранна сфера, яка має стати необхідним комплексом знань з проблем розвитку людини, її взаємовідносин із соціальним і природним середовищем, що має допомагати молодій людині пізнати етапи суспільної історії, осмислити феномен культури, сенс власного буття та існування людства.

Врешті-решт соціогуманітарний цикл навчальних предметів має бути націлений на формування в студентів такої соціальної картини світу, яка б сприяла їх адаптації до сучасного суспільства. Сьогодні саме від інтелектуального рівня розвитку людини, від її знань, а також від моральної позиції залежатимете сучасний соціальний прогрес, тому так важливо простежити зміст та спрямованість, стратегію та найближчі перспективи розвитку гуманітарної освіти, від яких залежить характер і світогляд наступних поколінь.

На жаль, гуманітарна освіта в традиційному сприйнятті не стала для усіх, або більшості, внутрішньою потребою і затребувана лише незначним прошарком інтелектуалів. Її обмеженість, або навіть недостатня увага до неї, має негативні наслідки. Девіантна поведінка молоді, пияцтво, наркоманія — далеко не повний перелік сучасних викликів, подолання яких безпосередньо пов'язане з якістю освіти, а саме гуманітарної.

Сучасна гуманітарна освіта відносно релігієзнавчого курсу має бути побудована на принципах поліконфесійності і полікультурності. Навчальна дисципліна «Релігієзнавство» – необхідна складова системи гуманітарного циклу в негуманітарних вищих навчальних закладах.

Вивчення курсу «Релігієзнавство» сприяє формуванню об'єктивного погляду у сфері релігійно-церковних питань доктринально-догматичного і практичного характеру. В процесі вивчення курсу студенти отримують знання про духовну і релігійну спадщину людства, загаль-

нолюдські цінності, які зосереджені у релігійних вченнях, збагачують себе знаннями про різноманітні релігійно-етичні системи.

Опрацювання навчальної дисципліни «Релігієзнавство» дає змогу майбутнім фахівцям негуманітарного спрямування ознайомитися, зрозуміти і осмислити роль релігії у розвитку суспільства та її вплив на особистість, сторони певних релігійних та релігійно-соціальних ідей, використання релігійного чинника в контексті суспільних та правових реалій сьогодення.

Під час роботи зі студентами в сфері релігієзнавства в основі викладання має лежати принцип невтручання у свободу особистості, не можна змусити людину вірити в Бога чи заборонити їй вивчати будь-яку релігію, адже у ст.35 Конституції України зазначено: «Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність» [1].

На основі теоретичного дослідження наукової та методичної літератури з педагогіки, аналізу педагогічного досвіду, власного педагогічного досвіду викладання навчального предмету «Релігієзнавство», зазначимо, що однією з умов формування особистісних якостей студентів є використання в навчальному процесі такого матеріалу, що надихає на роздуми й самостійний пошук відповідей на безліч запитань, облагороджує особистість.

Серед важливих принципів ефективного засвоєння студентами інформації курсу є дотримання у викладанні принципу наочності. Доречно було б лекції доповнювати мультимедійним супроводом, семінарські заняття варто проводити у формі обговорення, дискусії, що стане базою для творчої роботи завдяки більш доступному спілкуванню зі студентами. Досить важливим завданням викладача дисципліни «релігієзнавство» є вдала організація самостійної роботи студентів, вміння його педагогічно активізувати пізнавальні сили молоді у навчальному процесі. Саме тому важливе безпосереднє або опосередковане керівництво самостійною роботою студентів зі сторони викладача, а також контроль за кінцевими результатами, оперативне доведення до відома студентів оцінки результатів їх самостійної роботи і внесення відповідних коректівів.

Під час складання робочої програми варто опиратися на базові та авторські програми, розроблені такими сучасними релігієзнавцями, як: А. Колодний, В. Лубський, Л. Филипович, Є. Харьковщенко тощо.

Релігієзнавчий матеріал структурований за модульним принципом і складається із трьох модулів: перший модуль охоплює інформа-

цію про навчальний предмет, з'ясуванню ролі релігії у духовній культурі людства, структурні елементи та функції релігії, ранні релігійні вірування; другий – спрямований на розгляд етнонаціональних і світових релігій. Зазначимо, що при вивченні світових релігій варто детальніше зупинятися на християнстві. На думку визначного педагога К. Ушинського, національне виховання може бути лише релігійним, що є запорукою національного розвитку й прогресування в розвитку держави. Він писав: «Однією зі складових народності..., виховання повинна бути стародавня православна релігія з її всесвітньо-історичним значенням, релігія, яка перетворилася в плоть і кров народу» [2, с. 55]. «У християнстві є і буде завжди джерело відродження народів, хоч би в який стан ввергла їх історична доля» [3, с. 305]. Третій модуль охоплює історичні форми вільнодумства та сучасний стан релігій в Україні.

Таким чином, під час викладання навчального предмету «Релігієзнавство» в негуманітарних вузах викладачеві необхідно приділити більшу увагу методологічним основам цієї науки, акцентуючи на принципах компаративізму, наукової достовірності, теоретичної обґрунтованості, об'єктивності, толерантності, науковості, політичної незаангажованості.

Саме такий підхід відповідає демократичним вимогам Конституції України.

ЛІТЕРАТУРА

1. Конституція України від 28 червня 1996 р. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http: //zakon2. rada.gov.ua /laws/show/
2. Ушинский К.Д. Педагогические сочинения: [В 6 т.] / К.Д. Ушинский. – Т. 2. – М.: Педагогика, 1988. – 496 с.
3. Ушинский К. Д. Собрание починений: [В 9 т]. / К. Д. Ушинский. – М.-Л.: Академия педагогических наук, 1948. – Т. 1. – С. 290-333.

Павленко П.Ю.

МИХАЙЛО ПОСНОВ (1873-1931) — ОСНОВОПОЛОЖНИК ВІТЧИЗНЯНОГО ІСТОРИКО-КРИТИЧНОГО ВИВЧЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА, ЗАСНОВНИК РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ СВ. ВОЛОДИМИРА

Дослідників, які в Україні працюють саме над вивченням християнознавчих, христологічних і біблієзнавчих проблем не так вже й багато. Однак вони є, бодай що вони не так знані українському загалу, як імена радянських чи сучасних російських християнознавців. Приміт-

но, але на фоні останніх доробок українських дослідників, зазвичай. є набагато глибшим, фундаментальнішим. Наявний ґрунтовний підхід щодо проблем історії християнства можна констатувати і як певну українську християнознавчу традицію, родоначальником якої, по праву, може вважатися талановитий київський християнознавець, початку XX століття Михайло Еммануїлович Поснов (1873-1931).

Будучи викладачем Київської Духовної академії та Київського університету Св. Володимира, а також у період життя в Болгарії Софійської та Пловдівської духовних академій та Софійського університету, він присвятив себе, поруч із педагогічною роботою, справі вивчення іудейського месіанізму передхристиянського часу, історії раннього християнства, дослідженню періоду Вселенських соборів, коли відбувалося становлення й утвердження християнського віровчення, догматики, ухвалення канону Нового Завіту, ідей про єдність Християнської Церкви у світі, обстоював думки про об'єднання християнства, повчав, що всі існуючі християнські конфесії є хоча й віроповчально різними, проте всі вони єдині вірою в одного Христа, одну Євангелію.

М. Поснов був справжнім інтелігентом — чесною, порядною людиною. Він — працелюб, подвижник, який сумлінно «гриз граніт науки» усе своє життя. Очевидно тому в його працях немає «якання», немає пустослів'я в угоду рідним церковно-православним колам, а є наукова щирість. І саме це робить його твори унікальними. Необхідно зважати, що київський історик не був світським вченим, бо ж був викладачем вищого православного навчального закладу і на той час магістром церковної історії. Втім ті думки, які він висловлює у своїх працях, виходили за межі православно-церковної академічної ортодоксії і вказували на його неупередженість, навіть позаконфесійність, а, відтак, об'єктивність в дослідницьких підходах. Приміром, у книзі «Ідея Завіту Бога з ізраїльським народом у Старому Завіті» (Богуслав, 1902) історик аргументовано доводив, що саме іудейська апокрифічна література передхристиянського часу утверджує ідею іудейського месіанізму, більше того — є ідеологічною спайкою Старого і Нового завітів, підготовчим ґрунтом для виникнення і поширення християнства, а не якимсь, як це вважала (та й вважає нині) більшість церковників, несуттєвим як «неканонічним» літературним масивом, а той прямо-таки неприйнятним у світлі християнського віровчення доробком на тій підставі, що його авторство належить «книжникам і фарисеїв» як головним ворогам Христа [1, с. 266]. Науковець підкреслює, що саме талмудична традиція зіграла чи не провідну роль у формуванні християнських уявлень про небесне, про Бога, який перебуває десь далеко за межами земного [1, с. 95-96].

Показово, що наукова позиція історика виглядає так, начебто це написав хтось із сучасних академічних релігієзнавців. Аж і справді, історик зауважує, що саме післяполонна традиція іудеїв (а не біблійна, як на цьому наголошує церковна традиція) випрацювала такі уявлення про небесну сферу, і передусім про існуючого десь в ідеально-божественній сфері Бога, які пізніше були покладені в основу віровчення християнства. Більше того, дослідник прямо зазначає, що на формування таких уявлень здійснив вплив здебільшого платонізм.

М.Поснов, дещо ховаючись за цитатами з праць ряду дослідників іудаїзму [1, с. 109-110], робить наступний висновок (свідомо чи ні, але надто близький до Енгельсового щодо витоків християнства), а саме: поєднання іудейства з еллінізмом і старозавітного одкровення з грецькою філософією, яке здійснилося в духовному навчанні єгипетських іудеїв, мало такий великий і глибокий вплив на хід подальшого історичного розвитку людського духу, що спричинило необхідні умови появи християнського віровчення [1, с. 109]. Зазначимо тут принагідно, що Ф.Енгельс джерела християнства якраз вбачав саме у поєднанні «монотеїстичної вульгарної філософії» і «вульгарної релігії» .

З 1908 року — М.Поснов приват-доцент по кафедрі історії церкви у Київському університеті Святого Володимира. З 1910 р. Михайло Еммануїлович, ставши доцентом по 2-й кафедрі Святого Письма Нового Завіту, викладає курс Священного Писання Нового Завіту в Київській духовній академії (КДА). З 1913 р. стає в ній спочатку екстраординарним професором по кафедрі історії стародавньої церкви, а з 1919 р. — ординарним професором. Професорського і докторського статусів М. Поснов удостоївся цілком справедливо: по суті, звання професора було офіційним визнанням його діяльності як непересічного історика і біблієзнавця і головне — як доктора церковної історії.

У монографії «Гностицизм II століття і перемога християнської церкви над ним», М.Поснов висновує, що ґенеза гностичного світогляду тісно пов'язана із самарянством. Ця праця була завершена автором, як він сам зазначає, у вступі до неї, 25 листопада 1916 р., ухвалена до друку Київським духовним цензурним комітетом вже через три дні — 29 листопада і вийшла друком у Києві в 1917 р. Однак з якихось причин (напевно внаслідок відомих історичних подій, які відбулися в Росії в цьому році) майже весь тираж був, найімовірніше, знищений. Так чи інакше, але на теренах колишньої Росії, за деякими відомостями, збереглося лише кілька екземплярів зазначеної монографії (закордон книга не потрапила). Справжню причину зникнення накладу навряд чи вже хто назве: вона, певно, так і залишиться таємницею. Мотив взагалі міг бути не в книзі. Не виключено, що цьому могло послужити

і, скажімо, особисте негативне ставлення нової влади до М. Поснова, а може- банальна заздрість когось з його колег, бажання в такий спосіб допекти чи помститися за щось. Але це лише здогадки. Проте не виключено, що саме ця обставина, скоріше за все, виявилася чи не головним поштовхом до полишення М.Посновим рідного Києва, а в остаточному рахунку — до від'їзду на чужину, в Болгарію.

У своїй фундаментальній книзі «Історія християнської Церкви: до поділу Церков (1054 р.)» М. Поснов застерігає істориків Християнської Церкви наступним чином. «Під час збирання джерел, дослідження матеріалу та опрацювання його, історик повинен бути об'єктивним, вільним від помилкового патріотизму (шовінізму), а церковний історик — від конфесійних тенденцій» [2, с. 16].

М. Поснов, будучи професором ряду православних навчальних закладів, являючись доктором церковної історії, зрештою, будучи православним вірянином, як вчений-історик, дотримується принципу позаконфесійності (наскільки, правда, це бути можливо для нього як для православного віруючого і не суперечило його особистим релігійним переконанням), вважаючи, що саме в такий спосіб дослідницька робота може бути незаангажованою, об'єктивною у своїх висновках — тільки так її можна буде вважати науковою працею. Саме тому такі його праці, як «Гностицизм II століття і перемога християнської Церкви над ним», «Історія Християнської Церкви (до поділу Церков — 1054 р.)», написані на значному фактажі, є цінними для нас — у них автор викладає доволі сміливі, як для професора духовних закладів і доктора церковної історії, висновки. М.Поснов був (вважав себе) православним дослідником, однак притаманний для його праць дух позаконфесійності, конфесійної незаангажованості роблять його книги і сьогодні актуальними, у своїх висновках глибоко науковими. У них є те головне, що вирізняє їх із маси інших праць з історії християнства, що вийшли з-під пера конфесійноналежних авторів, а це — об'єктивність.

Поза будь-яким сумнівом М. Поснов є талановитим і плодовитим вченим-релігієзнавцем; він залишив по собі праці, дослідницька глибина і наукова ґрунтовність яких роблять їх і сьогодні актуальними й гідними наслідування. У своїх дослідженнях з історії церкви і в богословських творах істотне місце вчений відводив історико-філософській проблематиці. Особливо важливим він вважав питання про зв'язки давньогрецької філософії і патристики, був переконаним прихильником ідеї догматичного розвитку. Мислитель перебував під впливом богословських і філософських поглядів В.Соловйова. Так, за прикладом основоположника російської метафізики всеєдності, вважав, що історичне об'єднання церков можливе і необхідне.

Заслуги і здобутки М. Поснова, як науковця, визначні. Закладені ним традиції дослідження історії християнської церкви, зокрема ранньохристиянського віровчення, притаманна йому скрупульозність, фундаментальність у підходах до з'ясовуваних проблем, конфесійна незаангажованість, толерантність, об'єктивність, при всьому тому, що його діяльність (як і його ім'я) не були знані в радянський час, тепер знаходять своє відображення і в розвідках сучасних українських, зокрема київських, християнознавців і біблієзнавців пізнішого часу, що можна визначити і як певну дослідницьку наступність. Незважаючи на те, що М. Поснов практично другу половину життя провів на чужині — в Болгарії, він був і залишиться київським християнознавцем, а, відтак, по праву мусить вважатися одним із засновників релігієзнавчої думки в Київському університеті, основоположником вітчизняного історико-критичного вивчення християнства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Поснов М. Э. Иудейство. К характеристике внутренней жизни еврейского народа в послепленное время / М. Э. Поснов. — К., 1906. — 276 с.
2. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.) / М.Э. Поснов. — К.: Изд. христ. Боготвор.-просветит. Ассоциации «Путь к истине», 1991. — 514 с.

Предко Д.Є.

ПЕТРО АВСЄНЄВ ПРО ФЕНОМЕН ДУШІ

Петро Семенович Авсєнєв (1810—1852) — український філософ, психолог, професор філософії Київської духовної академії та Університету св. Володимира. Як ординарний професор читав курс психології, історії філософії та курс моральної філософії. Одночасно читав курс психології та філософії в Київському університеті, де з 1842 до 1844 р. був секретарем філософського факультету. В академії та університеті мав репутацію філософа живого діяльного розуму і водночас людини високого релігійного почуття й переконання. В 1844 році прийняв чернецтво з іменем Феофана, залишив університет і отримав призначення на місце інспектора духовної академії. Підтримував дружні стосунки з кирило-мефодіївцями, які високо цінували його як мислителя. В 1850 році звільнився за власним бажанням від академічної служби, провівши останній рік свого життя настоятелем православної посольської церкви у Римі. Особисто П. Авсєнєв не видав жодної роботи і його курс психології з'явився вже після смерті автора.

Пропагуючи теологічний теоцентризм, визнаючи причиною усього Бога, П. Авсєнєв вважав, що земля є центром усього Всесвіту, створеного Богом, а все в ньому має свій дух, який є витлумаченням волі Творця. Людину він розглядав як живий союз Творця і тварі, де твар наділена пристрастями, а Бог — функцією творення. Під психологією розумів науку, предметом якої є пояснення будови і життя душі, яке спонукає людину до стану істинного самопізнання. Основними методами психології вважав спостереження, умоглядність, одкровення. Умоглядну психологію П. Авсєнєв пов'язував з філософією, вважаючи, що вона є складовою філософії, оскільки психологічні ідеї порівнюються з філософськими, перевіряються на них, тоді як без психології філософські ідеї виступають мрійливими і безпідставними [1]. Розвиваючи у своїх лекціях ідею «гармонії думки і віри», вчений висунув вчення про дух та душу.

Вчення про дух П. Авсєнєвим конституюється наступним чином: дух як загальне поняття, прояв духу як молитва; дух як джерело душі, яке продукує любов до Бога; дух як порив, що забезпечує динаміку душі, тобто Божественне начало свободи; дух як життєдайна сила, що осяває душу, тобто споглядання Божественного; голос духу в душі людини, тобто совість і богоподібність духу. Відтак цариною духовного є доволі складна ієрархічна система, складовими якої є сходинки-сходження до Бога.

Осмислення душі, за П. Авсєнєвим, дещо відрізняється від біблійної інтерпретації. Зазвичай, вольова сфера душі людини в Старому і Новому Завітах має безпосереднє відношення до поведінки людини, її свободи. Абсолютна свобода в Старому Завіті — це якість, що належить тільки Богу, але людина також має свободу, характер якої визначається етичною поведінковою спрямованістю. Справжня свобода властива тільки морально орієнтованій діяльності — анархія, свавілля виконують руйнівну функцію, перш за все, щодо душі людини. Волетативна сфера людської душі в новозавітній концепції відрізняється якісно іншим змістом вольового акту, властивого досконалій волі, що зливається з справжньою свободою людини в жертовному служінні Богові і ближнім. Досконала воля виявляє себе як здатність вільного самовизначення особистості в прагненні до здійснення моральної досконалості — любові, що приводить до Бога. Душа людини в Старому і Новому Завіті описується у взаємозв'язку трьох різних, але завжди взаємозалежних здібностей, — когнітивної, емоційної й волетативної. У старозавітній моделі людини відстежується виражений акцент на вольовій сфері, а в новозавітній концепції — тенденція до інтеграції всіх здібностей душі в любові.

П. Авсєнєв розробив «план історії душі», включаючи питання про її походження, вік, стан після тілесної смерті. Він виробив детальний план розгортання історії душі, в якому повинні були розглядатися наступні її складові: світове життя душі (сонячне, місячне й земне); її прояви (племінні, народні, статеві), індивідуальні зміни (здібності, темперамент, характер). На наступному етапі повинні були піддані аналізу безособові стани людини, тобто несвідомий стан, нарешті, до третьої частини П. Авсєнєв відносив питання про походження душі, про вік, смерть і стан душі після смерті. До речі, мислитель цікавився темними сторонами людського життя; несвідома сторона його особливо приваблювала і часто він захоплювався таїнами, які не були науково доведені. Отже, П. Авсєнєва особливо цікавила «нічна сторона душі», тобто її несвідома складова, яка проявляється в ясновидінні, сомнамбулізмі та інших надприродних явищах.

Духовне самовідчуття разом із витонченим християнським благочестям повинно бути головним орієнтиром у дослідженнях і пізнанні природи душі. Джерелами пізнання душі є досвід та умогляд. Досвід П.Авсєнєв поділяв на внутрішній (який характеризується спостереженням над власною душею) і зовнішній (якому властиве спостереження над іншими душами і який є історією людства). Проте «взагалі жоден з цих методів не приведе до пізнання істинної природи душі, якщо дослідник сам не буде морально удосконалюватися» [2].

Філософ розглядає відмінність між природою людської душі, як нижчим ступенем внутрішнього життя людини, і духом, як вищим ступенем. На думку П.Авсєнєва, душа, поєднана з тілом, буде тільки душею тварини, а поєднана з духом як началом діяльним і завжди тотожним собі — стає свобідною і починає себе самоусвідомлювати. Дух «…осяює душу пізнанням нескінченного в ідеях істини, добра та краси і направляє діяльність людської душі від чуттєвого до Божественного, відкриваючи нескінченну сферу для самовдосконалення» [2].

За П. Авсєнєвим, душа, по-перше, не несе в собі знання про Бога і не має дару слова, по-друге, вона керується лише мовою почуттів і образів. Відтак, з одного боку, людська душа не є матеріальною, а з іншого — вона має здатність уявляти, бажати і вірити. Отже, П. Авсєнєв доходить висновку, що людська душа є синтезом скінченного та нескінченного, чуттєвого та надчуттєвого, надприродного.

ЛІТЕРАТУРА

1. Огородник І.В.Історія філософської думки в Україні / І. В. Огородник[Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://pidruchniki.ws/15660721/filosofiya/petro_avsenyev

2. Спекулятивно-психологические основы философии П.Авсенева [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://banauka.ru/3464.html

Предко О.І.

ЗАПОЧАТКУВАННЯ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ В УНІВЕРСИТЕТІ СВ. ВОЛОДИМИРА: І. СІКОРСЬКИЙ ПРО РЕЛІГІЙНУ ЕПІДЕМІЮ

Іван Олексійович Сікорський (1842-1919) — психіатр, публіцист, професор Київського університету Святого Володимира, почесний член Київської духовної академії. Його неодноразово запрошували на керівні посади в саратовську, тамбовську психіатричні лікарні, а в 1884 році надійшла пропозиція зайняти московську кафедру. Але І. Сікорський, дізнавшись що в Київському університеті вирішено організувати кафедру душевних і нервових хвороб, прийняв рішення повернутися в альма-матер і в 1885 році отримав призначення працювати професором в університеті, де пропрацював упродовж 26 років. Він, власне, заклав основи психології релігії в університеті Святого Володимира, написавши працю «Психопатична епідемія 1892», присвячену поширенню релігійної епідемії — мальованщини — серед жителів Києва, Київської губернії.

Свою назву секта отримала від імені засновника — міщанина м. Таращі Київської губернії Кіндрата Мальованого. Спершу він належав до штундистів (штундизм, від нім. слова Stunde — година для читання і тлумачення Біблії — християнський рух протестантської спрямованості, який набув поширення в Росії в XIX столітті в середовищі німецьких колоністів, а також частини населення південноруських губерній), але потім проголосив сам себе Ісусом Христом, Спасителем світу і почав пророкувати кінець світу.

У молодості Кіндрат, як і багато місцевих міщан , сильно пив , але потім зійшовся зі штундистами, забув про горілку і перейняв у них уміння входити в екстаз. Під час молитви він часто чув якийсь особливий запах, не порівнянний ні з якими ароматами на землі, і в 1890 році нарешті здогадався, що це був запах Святого Духа, який вселився в нього. Разом з тим прийшло і нове відчуття радості і незвичайної легкості, розлитої у всьому тілі. Йому стало здаватися, що в момент екстазу він відокремлюється від землі. К. Мальований навколо себе зібрав громаду, що оселилася в його будинку на засадах комуни. У ній практикувалися «молитви» з тремтінням і впаданням в транс. У сектантів траплялися слухові й зорові галюцинації, виникало почуття повітряної легкості тіла тощо. Зазвичай, зібрання починалися з співу (ні читання Біблії, ні проповіді не було) потім починалися зітхання, схлипування, і сльози, які згодом переходили в істеричні при-

падки. Серед загального шуму, крику і безладу, одні несподівано падали навзнак, інші кричали, плакали, стрибали, плескали в долоні, били себе по обличчю, рвали на собі волосся, тупотіли ногами, танцювали тощо. Практикувалася і глоссолалія — така ж, як у п'ятидесятників.

Мальованці жили в постійному очікуванні кінця світу, який вони представляли як зміну умов існування людини на цій землі, настання ідеального порядку, загальної рівності і братерства, миру, правди і загального блаженства. Пророцтва новоявленого «месії» К. Мальованого, який віщував кінець світу, посилаючись не лише на біблійні прикмети їх наближення, а й на власні панічні передчуття, провокували деструктивні вияви есхатологічної екзальтації серед мальованців. Чим сильніше К. Мальований пророкував можливу катастрофу вселенського чи індивідуального масштабу, страх перед можливим «кінцем світу», тим інтенсивніше вкорінював у свідомість послідовників віру в особливу свою месіанську призначеність.

У деяких мальованців траплялися галюцинації слуху та зору (слухання повелінь Бога, шепіт Св. Духа, бачення отвору неба тощо). У більшості мальованців галюцинації були епізодичними — один-два рази, а потім зникали, а у деяких галюцинації поновлювалися від часу до часу; в небагатьох галюцинації залишалися у вигляді постійного симптому. «Таким чином довго працююча в релігійному напрямку думка, під час підйому душевної діяльності, обумовленого релігійним екстазом, вилилася у формі, відповідній релігійному почуттю, галюцинації, яка таким чином є зобов'язаною самонавіюванню, зумовленого пануванням у свідомості релігійних ідей» [1, с. 266].

Під час молитви мальованці впадали в транс, відчували неймовірну радість, блаженство, розчулення, які створювали благодатне підґрунтя для галюцинацій, марень. Вони любили свої радіння, як зазначав І. Сікорський; навіть їх можливість викликала в них неймовірну радість, шаленство. Наявність судом, як вважали мальованці, є свідченням входження в них святого Духа. Спостерігаючи за мальованцями, І. Сікорський дійшов висновку, що вони впадають в істерію. Водночас у них спостерігається «своєрідний стан духу, який можна було б назвати глибоким шуканням покою, що настає немовби після втоми, коли людина відмовляється від всіх рішень і шукає миру, відпочинку, заспокоєння» [2, с. 23]. Цей стан суголосний стану адептам квієтизму, коли людина намагається позбутися від будь-яких бажань, почуттів та пристрастей. Така різка зміна настроїв, з одного боку, підривала психічне здоров'я мальованців, а з іншого — створювала благодатне підґрунтя для емоційного зарядження, спонукала до все більш інтенсивних переживань, оскільки шлях для них уже був проторений.

І. Сікорський вирізняє причини, які відіграли важливу роль у поширенні мальованщини. По-перше, незадоволення традиційною ре-

лігією, спонукало до сумнівів, а також малограмотність населення, внаслідок чого «вся допитливість народного ума сконцентрувалася на релігії» [2, с. 36]. По-друге, відсутність керівництва народним життям з боку культурних прошарків суспільства. Населення, виснажене душевно та фізично Кримською війною 1853-1856 років, зловживаючи спиртними напоями, намагається віднайти духовного поводиря. «Народні маси чекають і прагнуть духовного оновлення. Вони шукають Спасителя і… знаходять його в божевільному Кіндраті Мальованому!» [2, с. 46].

Отже, в цій епідемії К.Мальований, як релігійний лідер, підноситься до божественного рівня, ідентифікуючись з Ісусом Христом. Його надзвичайна екзальтованість передається іншим і, відтак, посилює емоційну зарядженість та взаємонавіювання. Прихильники К. Мальованого постійно посилювали свою релігійність його пророцтвами, ідентифікацією з Ісусом Христом, екзальтованістю поведінки та безмежною йому відданістю. Проте таке емоційне зарядження не може тривати нескінченно — врешті-решт вичерпується механізм підсилення емоційного напруження, що призводить до поступового затихання релігійної епідемії.

Отже, релігійна епідемія — це швидке поширення релігійності як своєрідного психічного стану, що підсилюється, по-перше, авторитетом вчителя, проповідника, його неординарністю; по-друге, емоційним зарядженням — процесом передавання емоційних станів від однієї людини (групи) до іншої людини (групи), що перебувають у безпосередньому візуальному і (або) вербальному контакті; по-третє, навіюванням, самонавіюванням, взаємонавіюванням, які закріплюють необхідні ідеї та бажаний емоційно-чуттєвий стан.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бехтерев, В.М. Внушение и его роль в общественнойжизни / В.М. Бехтерев // Гипноз. — Д.: Сталкер, 2000. — С. 125-346.
2. Сикорский И.А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевскойгубернии/ И.А.Сикорский. — К.: Типо-Литография Императорского Унив. Св. Владимира, 1893. — 46 с.

Соломаха І.Г.

ВІРА ТА ЗНАННЯ, ЇХ ПІЗНАВАЛЬНІ МЕЖІ

Однією з особливостей філософського дискурсу є звернення до проблем, що становлять основу інтелектуально-духовної культури людини. В умовах глобальної кризи нашої сучасності, насамперед, кризи особистісних установок, актуалізується проблема пошуку і вибору ду-

ховних шляхів людства. Серед деяких форм духовної діяльності і способів осягнення світу найбільш запитуваними постають релігія і наука, що ґрунтуються на релігійній вірі і науковому знанні. Саме цей вибір між основними світоглядними орієнтирами — вірою і знанням — стає для особистості смисложиттєвим пошуком як пошуком-самоактуалізацією себе, своїх настанов та приписів.

Існує безліч визначень як віри, так і знання, кожне з яких відображає той чи інший аспект їх як явищ. Крім того, все нові і нові покоління привносять свої особливості в специфіку розуміння даного питання, часом кардинально змінюючи попередні уявлення. Проблема ця відтворюється знову і знову, набуваючи надзвичайної актуальності у кризові епохи духовного перелому.

У філософії Нового часу віра розглядається в контексті загальної тенденції, спрямованої на пошук достовірного знання і відповідних механізмів його досягнення і зводиться до її епістемологічного значення. Проблематика віри розчиняється в гносеології, а сам гносеологічний підхід до дослідження віри здійснив у своєму розвитку шлях від протиставлення віри знанню до розуміння віри як частини і обов'язкової умови пізнавального процесу.

Віра, осмислена як факт, в чистому вигляді, незалежно від її раціоналістичних інтерпретацій і теологічних традицій, остаточно перетворюється з гносеологічної у філософську категорію Ф. Шелінгом: якщо віра — необхідна складова будь-якої цілеспрямованої діяльності, то вона є сутнісним елементом істинної філософії. Як філософське поняття віра несе в собі кілька вимірів, різних аспектів і рівнів, що особливо яскраво проявилося в класичній німецькій філософії.

Так, І. Кант доводить, що, не дивлячись на всі знання і вміння, людина все одно буде весь час знаходитися на межі між знанням і незнанням. І. Кант намагається встановити певну субординацію між знанням та вірою. Видатний філософ також розглядав проблему віри як чинник людської діяльності, а тому виділяв практичну віру, яка проявляється в практичному житті. Досвід І.Канта продемонстрував погляд на віру, як на розумний метафізичний досвід. Вбираючи предметне знання в себе, віра безпосередньо веде його до своєї межі й відкриває неспроможність змістовно подолати граничне.

В аспекті моральної віри людина випадає з простору природного і переноситься в сферу належного- свободи. Моральна максима вимагає від неї відмежування свободи для того, щоб знову й знову стверджувати себе, як вільну розумну істоту — вона вимагає не зовнішнього примусу, але самопримусу. Моральна віра безумовними вважає ті абсолютні речі, які повинні існувати, оскільки існує моральна свідо-

мість: свобода, душа, бог як абсолютне благо, свята істота, як недосяжна межа- моральні пошуки людини. Саме в тому, підкреслює І.Кант, що наше упування на бога безумовне, і полягає моральна віра. Вона має таку ступінь достовірності, що не може включати в себе ніяких умов істинності і навіть надії. За І. Кантом, один лише добрий намір не є моральним, більше того, він є аморальним, якщо з нього не випливає моральний вчинок.

І. Кант розумів віру, як суб'єктивну позитивну оцінку можливості досягти певної мети. Він звертає увагу і на сенс надії, яка виступає орієнтацією на майбутнє. Подібні ідеї висловлював і Г. Гегель, який намагався діалектично примирити віру із знанням: «...віра — це теж знання, тільки в своєрідній формі» [1, с. 294], «...те, у що я вірю, я знаю, воно є першим змістом у моїй свідомості, віра є знанням» [1, с. 294].

Аналізуючи погляди німецьких класиків, робимо висновок про важливість раціонального елементу в структурі віри. Таке трактування феномену віри давало підстави для повного віднесення віри до сфери розуму. В філософських концепціях західних мислителів на довгий час запанувало саме Гегелівське розуміння співвідношення віри і розуму.

Вельми скептично ставилися до віри представники позитивізму: віра є певний душевний стан людини, що полягає у схильності визнавати, стверджувати як істинне щось, що само по собі не очевидне, не може бути посвідчене й підтверджене. Віра виникає й існує внаслідок слабкого розвитку знання, його звичайної нестачі; віра є поповненням цього недоліку — в міру збагачення знання відбуватиметься поступове і неухильне витіснення віри. Точно так само, як свого часу християнство потіснило язичницькі релігії, так само через деякий час саме християнство, як віра в об'єктивне існування та вплив на хід людського життя надприродного і надлюдського, буде витіснене вірою у всемогутність людини.

Оригінальний підхід до проблеми знаходимо у Л. Вітгенштейна, який обґрунтовував думку про те, що повністю не можна покластися на універсальність пізнавальної діяльності людини та на непереможність знання. Цю думку він пояснює таким чином: «Невже сам Бог оплутаний нашим знанням? Невже деякі наші висловлювання не можуть бути хибними?» [2, с.108]; «чи не є зовсім помилковим використання слова «знати» в якості найшановнішого з філософських слів? На відміну від слова «знати» вираз «бути впевненим» не викликає такої зацікавленості. Чому так? Мабуть тому, що воно занадто суб'єктивне. Та чи не є настільки ж суб'єктивним слово «знати?» [2, с. 108].

Звертаючись до проблеми «меж» знання, Л. Вітгенштейн доводить, що цариною знання є те, що складає певні факти та їх логічні перетворення, те, про що можна формувати певні висловлювання. За межами знання знаходиться те, що не піддається вербальному вираженню. Тут все розуміється цілісно, важливого значення набувають проблеми Бога, змісту життя, смерті та безсмертя.

Доволі цікавий ракурс осмислення проблеми співвідношення віри та знання відстежується в російській релігійній філософії. Безперечно, основними ідейними джерелами поглядів С.Булгакова, С.Франка і М. Бердяєва з даного питання, стала творчість А.Кентерберійського, Августина Аврелія, Ф.Аквінського, Я.Бьоме, І. Канта, Г. Гегеля. Звичайно, тут йде мова не просто про запозичення поглядів, а скоріше про їх рефлексії, доповнення та переосмислення. Все це надає російській релігійній філософії особливого колориту і своєрідності. Сутнісними рисами їх концепцій про віру і знанні є усвідомлення кризи занепаду релігійності, необхідності звернення людини до Бога, а також ідея суперечності духу особистості. Погляди російських релігійних філософів можуть бути класифіковані згідно з трьома напрямками, що виникають при вирішенні проблеми взаємозв'язку віри і знання: автономність цих феноменів, взаємодоповнення й гармонія, антиномізм даних явищ. Вважаючи віру і знання різними формами пізнання, що володіють власними предметами, методами і мають чітке розмежування, С.Булгаков, С.Франк, М. Бердяєв та ін. проте стверджують, що у своїй сутності ці феномени збігаються. Власне, таку антиномічність віри і знання можна ідентифікувати як антиномічний дуалізм.

Отже, дихотомія «віра-знання» являє собою інтегративну характеристику особистості, яка ґрунтується на її світоглядних, ціннісних установках. Сутність віри — не в розумінні, не в відображенні об'єктивного світу, а у творенні нових ціннісних смислів; натомість знання переорієнтовують віру з інтенціональної трансценденції на універсальний спосіб соціалізації та інкультурації людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Философия религии / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; [пер. с нем. М. А. Левина]. — М.: Мысль. — 1976. — (Сочинение: в 2-х т. / Гегель Г. В. Ф; Т.1). — (Философское наследие). — 532 с.
2. Витгенштейн Л. О достоверности / Людвиг Витгенштейн; [пер. с нем. Ю. А. Асеева, М. С. Кзловой] // Вопросы философии. — 1991. — №2. — С.67 — 120.

Шавріна І.В.

РЕЛІГІЙНО-ЦІННОСНІ СПІВВІДНОШЕННЯ В ЖИТТІ ЛЮДИНИ І СОЦІУМУ

Одним з найбільш актуальних аспектів релігії в сучасному суспільстві є її аксіологічна спрямованість. Впродовж усього XX століття релігія, філософія, психологія досліджували проблему функціонування цінностей, зміст ціннісних орієнтацій людини і людства. Світові війни і соціальні катаклізми змінили уявлення людства щодо цінностей у повсякденному житті, їх значення у взаємовідносинах поміж людьми. Сьогодні, у зв'язку з певною індивідуалізацією людського життя, з тими змінами, які є характерними для нашого суспільства, все більше стають актуальними питання: «Якими є мета та сенс життя людини? Яке значення віри для людства?».

В сучасному соціокультурному просторі України постійно відбувається переоцінка проекту секуляризації суспільства і панівними стають ті процеси, в яких реабілітується релігія, набуває свого нового значення. Повсякденна свідомість включається в етично-світоглядну рефлексію в системі аксіологічних понять та категорій — свободи, віри, гідності особистості, її автономності, індивідуального ставлення до Бога та ін.

Аналіз аксіології як філософського вчення про цінності може мати смисл тільки у пов'язаності зі завданнями формування моральнісної зрілості й світоглядної мудрості, з усвідомленням значення релігії в сучасному житті. Більш актуальним стає вивчення логіки становлення індивідуальної свідомості, значення і співвідношення релігійних і аксіологічних установок в сучасному процесі. Йдеться про ієрархію цінностей, типологію цінностей, ціннісні норми та ідеали, функції цінностей. Цінності, які виробляло людство, — це такі феномени, які співпадають за своїм змістом із основами життєдіяльності людей, але незалежно від того народу або нації, в культурі якого вони зароджувалися та функціонували. Тобто, йдеться про загальнолюдський характер цінностей. Релігійні цінності передбачали, перш за все, певне ставлення до вищої сили, до Бога. У більшій мірі, вони теж не залежали від національної приналежності, а саме від ставлення. Таким ставленням могли бути любов, поклоніння, шанування. В такий спосіб, через ставлення до вищої сили і завдяки ньому, людство створювало себе як суто духовну цілісність.

В первісному суспільстві індивідуальна свідомість тільки народжується, сприяє засвоєнню єдності людини зі своїм родом, але ще є й спротивом для формування індивідуального «я», його емоційної сфери.

Новий поштовх для розвитку «я» та формування системи цінностей є поява тих розрізнень, що пов'язані з розподілом праці. Природна диференціація обумовила диференціацію соціальну, а ця, в свою чергу, особистісну. Але процес особистісної диференціації відбувався дуже повільно.

Тільки на більш високому етапі розвитку суспільства індивідуальність, її ціннісні характеристики та ціннісні установки досягають такого рівня, що виступають як здібність до самооцінки вчинків, думок, почуттів, усвідомлення себе самого як «я», а іншої людини — як такої, яка є рівною з моїм «я». Самооцінка — це таке рефлективне ставлення людини до самої себе, коли її «я» виступає водночас і суб'єктом, і об'єктом самоаналізу. Це відношення фіксується в переживаннях і поняттях «сорому», «гідності», «совісті» та ін., які фіксують становлення здібності людини у власних судженнях спиратися на уявлення про цінності в конкретному суспільстві.

Зміни у розвитку системи цінностей, у самосвідомості яскраво простежуються в еволюції такого феномену як муки совісті. Для появи совісті є необхідним достатньо високий рівень усвідомлення власної індивідуальності, здатності людини мислити саму себе як члена певної спільноти. Переживання совісті мають свою специфіку в різних історичних періодах.

Розмисли над природою совісті, муками совісті — перша історична форма моральної рефлексії, поява ціннісної природи в орієнтаціях людини.

Можна також говорити про становлення феномену моральної рефлексії як усвідомленої потреби звільнитися від мук совісті, а також дати поради іншим людям: що і як слід робити, щоб не відчувати те, що відчувало моє «я». Все більш диференційованими стають позначення різних переживань індивідуальної свідомості, більш диференційованими постають цінності людини. Цей процес, слід підкреслити, не закінчився й дотепер.

Моральна рефлексія — це діяльність свідомості у процесі дослідження власних дій, мотивів та ціннісних орієнтацій. В якості її характерної особливості слід виділити самоаналіз моральної свідомості та поведінки, а в результаті такого самопізнання і відбувається обґрунтування моральнісних потреб, позицій, інтересів, рішень.

Моральну рефлексію не можна ототожнювати з феноменом совісті: совість — це «неусвідомлений гнів людини на саму себе» (Гегель), це постійна раціонально-емоційна самооцінка власних вчинків у відповідності до розуміння системи цінностей в суспільстві, до моральнісного ідеалу. Моральна рефлексія — це раціональний процес самороздвоєння, суперечки людини з самою собою для обґрунтування

власних цінностей, для обґрунтування власної моральнісної позиції, процес самовиправдання через протиріччя, суперечка у думках зі своїм «іншим Я».

Ярмоліцька Н.В.

ІДЕЯ БОГА У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ О. О. КОЗЛОВА

Творча та викладацька діяльність Олексія Олександровича Козлова (1831-1891) пов'язана з Університетом Святого Володимира. Протягом десяти років він працював в університеті спочатку на посаді приват-доцента (1976 р.), а після захисту докторської дисертації (1884 р.) екстраординарним, і в 1886 р. ординарним професором. О. Козлов був чудовим лектором і мав неабиякий успіх серед студентів, адже в ньому побачили людину нових віяній, представника сучасної філософської думки. Не дивлячись на те, що О. Козлов викладав, в основному, курси по історії філософії, все ж таки в своїй творчості він приділяв багато уваги питанням релігії та знання про Бога. Як писав М. Лосський — «в галузі філософії Козлов більше всього цікавився питанням про Бога і його відношенням до світу. Різні сторони релігійного життя хвилювали його до глибини душі й викликали пристрасть, яка спиралась не тільки на теорію, але й на тривалий життєвий досвід» [1, с. 202].

Слід зазначити, що відношення до релігії у О. Козлова змінювалось протягом життя, спочатку від повного заперечення релігії, а згодом усвідомленого повернення до неї. Його філософська позиція, яка на перший погляд виглядала нерухомою, пройшла тривалий внутрішній процес релігійного розвитку. Приділяючи багато уваги питанням Бога, О. Козлов писав: «Корінь всякої релігії — будь вона істинною чи хибною — міститься в нашому безпосередньому усвідомленні вищої істоти або бога. Але це безпосереднє усвідомлення, до якого здатні всі люди, за своєю природою, та яке вони дійсно мають, ніяк не повинно бути змішаним з яким би то не було знанням про бога» [2, с. 62]. Вчений зазначав, що безпосереднє усвідомлення Вищої істоти ще не можна вважати знанням про неї, це знання настає тоді, коли на цей пункт свідомості ми направляємо всю діяльність нашої субстанції. Це насамперед пізнавальна діяльності (за допомогою якої ми пізнаємо і розуміємо цю істоту), чуттєва (яка виражається за допомогою почуття збудження), вольову (розкривається у вигляді бажань), і рухома (яка є витвором різних справ, вчинків, за допомогою яких ми прямо або безпосередньо входимо у спілкування з цією істотою). Існування безкінечного розмаїття в координації актів і продуктів різних діяльностей і дають можливість створення релігії. О. Козлов

зазначав, що релігія не може бути індивідуальною, вона є суспільною, адже люди живуть у постійному спілкуванні та взаємодії між собою, тому всі функції життя, в тому числі й релігійна, відбуваються у зв'язку та в координації з іншими функціями. Отже, з вищесказаного стає зрозумілим, що *релігію* О. Козлов розумів, як особливу сферу життя, яка складається з координації актів усіх діяльностей та особливого їх відношення до одного й того ж об'єкту свідомості.

Втім, у творчому доробку О. Козлова можна знайти не тільки його розуміння релігії, він також досить чітко і детально проаналізував погляди інших мислителів на це питання, порівнюючи та протиставляючи їх. Що ж спонукало О. Козлова до такого аналізу? Насамперед, причина крилась у тому, що різні погляди на релігію, на його думку, страждали однобічністю, а в деяких випадках висвітлювалась тільки якась одна сторона релігійної свідомості.

Особливого значення О. Козлов надавав проблемі богопізнання. За його переконанням, щоб краще зрозуміти як виникає у нас усвідомлення Бога та знання про нього, перш за все необхідно з'ясувати саму суть розділення таких понять як свідомість та знання (вперше таке розділення зробив Г. Тейхмюллер). Але в цій проблемі погляди О. Козлова істотно відрізнялися від поглядів Г. Тейхмюллера, він пішов значно далі у своїх дослідженнях, чим зробив великий та самостійний крок вперед у питаннях пов'язаних з виникненням знання про Бога. Втім за основу, в цьому питанні, О. Козлов узяв позицію І. Канта, який визнавав, що «бога ми усвідомлюємо так само безпосередньо, як і самих себе. З чого слідує, що знання про Бога отримуються, як і знання про я, шляхом співвідношення даних безпосередньої свідомості» [3, с. 200].

Те, що О. Козлов шукав обґрунтування ідеї Бога шляхом безпосереднього усвідомлення Бога всіма людьми, було досить незвичним і для самого вченого. Він був переконаний в тому, що «ми визнаємо субстанцію, яку називаємо найвищою істотою, і знаємо, що вона не залежить від часу. Вона й існує, й знає про все вічно, передчасно… Все що не відбувається, що не є, найвища істота знає не раніше, не тепер, не після, а вічно, передчасно. Для неї немає днів, років, тисяч літ, мільйонів, ні тим більше безкінечного часу… який так тіснить нас». О. Козлов зазначав, що говорячи про Бога, то слід усвідомлювати те, що «ми не можемо уявити, як Він знає передчасно, і як Він це робить, але ми можемо зрозуміти, що Він може це зробити» [4, с. 90-91]. І коли ми говоримо, що Бог знає й здійснює все передчасно, то ми, хоча самі цього не можемо робити і знати, все ж таки розуміємо, що значить передчасно. Визнаючи існування Бога, тим самим ми показуємо, що маємо деякі поняття і про передчасне буття. Не дивлячись на те, що деякі люди заперечують Бога, все ж таки вони мають деяке

поняття про передчасність, тому що неможливо заперечувати християнського Бога не розуміючи, що таке вічність або передчасність.

Слід зазначити, що ідея Бога для О. Козлова була природною ідеєю людського розуму, яка притаманна в тій або іншій формі всім людям. Проповідники різних релігій, зазначав О. Козлов, сперечаючись між собою, не заперечують того, що всім відомо — Бог є, та не всім відомо, що він таке і які його властивості. Це свідчить про те, що кожний із тих хто має різні погляди стосовно Бога, не замислюється над тим чи існує він насправді.

Підсумком вищесказаного хотілось би вказати на наступну думку О. Козлова в якій він зазначає, що наше знання ще далеко не закінчене і перед ним кожен день відкриваються й будуть відкриватись все нові й більші горизонти, що, в свою чергу, приводить нас до іншої думки — про безкінечність простору і часу. І в самому кінці безкінечності часу, простору та світу лежить, незалежна ні від яких форм, «абсолютна безкінечність абсолютного буття, яка на людській мові краще всього може бути виражена словами: безкінечність Бога» [5, с. 315].

ЛІТЕРАТУРА

1. Лосский Н. А. А. Козлов и его панпсихизм / Н. Лосский // Вопросы философии и психологии. — М., 1901. — Кн. 58. — С. 183-206.
2. Козлов А. А. Свое слово / А. А. Козлов // Философско-литературный сборник. — К., 1890. — № 3. — 154 с.
3. Лосский Н.О. История русской философии / Н. О. Лосский. — М.: Советский писатель, 1991. — 480 с.
4. Козлов А. А. Свое слово / А. А. Козлов // Философско-литературный сборник. — К., 1890. — № 3. — 154 с.
5. Козлов А. А. Гипнотизм и его значения для метафизики и психологии / А. А. Козлов // Философский трёхмесячник. — К., 1885. — № 1. — С. 274–315.

Яроцька О.В.

УТВЕРДЖЕННЯ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ В МОДЕРНІЗОВАНОМУ СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ КАТОЛИЦИЗМУ ЯК ЧИННИК СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ

Папа Франциск розпочав свій понтифікат з проголошення масштабних планів реформування Католицької Церкви, яка, як він вважає, «має супроводжувати екзистенційний, моральний і гуманітарний розвиток націй». Сучасна релігійність, як зазначив Франциск «супроводжується незрозумілим і шкідливим для церкви традиційним теїзмом, який пе-

реплітає психологічне та парапсихологічне, що не завжди веде до особистої зустрічі з Богом» [1, с. 50].

Відтак, церква, в рефлексіях Франциска, по-перше, має «забути про своє інституалізаційне верховенство в глобалізованому й секулярному світі; по-друге, щоб вижити в умовах секуляризації, церква повинна відмовитися від свого традиційного клерикалізму й панівної ієрархізації, а стати «бідною церквою для бідних» (в дусі ідеології Франциска Ассизького, ім'я якого взяв собі цей папа); по-третє, місія церкви — «допомогти націям перерости в людство» (орієнтація не на трансцендентне, потойбічне, а на іманентне, земне, людське — антропоцентричне); по-четверте, «релігійність XXI століття надто проблематична», тому її сьогоднішнє завдання — вийти на «екзистенціальні периферії», «покінчити з пастирством однієї особи», дособорною «пірамідальною еклезіологією, якій притаманні панування кліру й тріумфалізм церкви як інституції». У цьому папа Франциск бачить основні критерії «реформування Церкви в умовах тотальної секуляризації світу».

Важливим напрямом модернізації Католицької церкви є формування соціального вчення та його імплікація в контексті актуальних проблем й викликів сучасності. Соціальна доктрина Католицької церкви формувалася упродовж ХХст.: спочатку як доповнення до моральної теології, а потім набула певної автономії, збагачуючись безперервним органічним і систематичним розмірковуванням про нові й складні соціальні проблеми сучасності. Найважливішим моментом у розвитку соціального вчення Католицької церкви є те, що воно не зводиться до замкнутої, статичної теологічної системи, а, навпаки, відзначається своєю пристосованістю до еволюції суспільства, щоб залежно від ситуації в світі й людських здатностей відповідати на нові проблеми суспільного розвитку й місця та ролі людини в цьому розвитку, не посилаючись на втручання в цей розвиток трансцендентного або керування цим розвитком Абсолютом, тобто Богом.

Отже, щоб зрозуміти історичний розвиток соціальної доктрини Церкви, потрібно осягнути економічний, соціальний, культурний контекст кожного документу (це передовсім папські соціальні енцикліки), з'ясувати економічні, соціальні, політичні й культурні умови, за яких вони (енцикліки, послання, інструкції) формувалися й застосовувалися). Отже, йдеться про постійну системну модернізацію соціального вчення як чинника секуляризації.

У зв'язку з цим аналіз розвитку, спрямованості соціального вчення Католицької церкви доцільний в контексті теорій модерної секулярності, а саме: виявлення зв'язку розвитку соціального вчення із впливом секулярності у вигляді самодостатнього гуманізму, осмис-

лення антропоцентричності соціального вчення у виявах секулярного «затемнення всіх цілей, вищих від людського процвітання», тобто його відхилення від теоцентризму й трансцендентності у бік людської іманентності; визначення сутності чинників соціального вчення у вимірах впливу модерної секуляризації.

Теорії модерної секуляризації відображають передусім різкий поворот від традиційного богословського трактування людини як «грішної і спотвореної первородним Адамовим гріхом істоти», як «раба Божого, залежного від його милості й підвладного злу і деградації». Саме цей поворот — від теїстичного есхатологізму людської долі до визнання гідності людини як особистості- визначає антропоцентричну й гуманістичну спрямованість соціального вчення II Ватиканського собору, в якому, по суті, Людина характеризується як особистість, звільнена від гніту зовнішніх для неї надприродних сил, як абсолютна і кінцева цінність, благо якої є критерієм справедливого особистого й суспільного улаштування.

Зміст антропоцентричної концепції відображений в післясоборному компендіумі соціальної доктрини церкви. У зв'язку з цим процитуємо основні її положення і висновки: «Гідність людини ґрунтується на тому факті, що вона створена за образом і подібністю Бога, і тому звеличена до надприродного призначення. Відповідно людина, як розумна і вільна істота, суб'єкт права і обов'язків, є головним принципом і, можна сказати, серцем та душею соціального вчення Церкви» [2, с. 189].

Права людини в антропологічному вченні церкви посіли статус верховенства, а людина отримала пріоритетне місце не лише в соціальному вченні, а й проповідницькій і катехезійній діяльності церкви: «Церква усвідомлює невідкладність свого заступництва і захисту цих прав, вважаючи це частиною своєї спасаючої місії <…> Утвердження і захист прав людини дісталися Церкві передусім як теоретична, органічна система, як конкретна служба людству <…> Церква дослідила і опрацювала філософські й теологічні, а також юридичні, соціальні, політичні й естетичні засади прав людини як особистості, як носія найвищої гідності» [3, с. 577].

Утвердження гідності людини — генеральний напрям усіх соціальних енциклік Івана Павла II. У своїй новаторській енцикліці «Laborem exzercens» («Займаючись працею») центральним ключем вирішення соціального питання оголошується людська праця. Ґрунтуючись на цьому фундаментальному вимірі людського існування, автор цієї енцикліки Іван Павло II докорінно переглядає «значення праці як благородного, творчого діяння людини, яка допомагає Богові у його творення, що продовжується вічно» <…> Відтак, замість прокляття Божого важкою працею за первородний гріх («Проклята земля задля гріху тво-

го, у скорботах їстимеш з неї в усі дні твого життя, терня і будяки буде рлдити тобі… у поті чола їстимеш хліб свій, доки не повернешся в землю з якої ти був узятий…» (Книга Буття 3: 17 — 19) людина та її праця у цій енцикліці піднесена до найвищої гідності «Божого співпрацівника у творення гідного життя на землі, становлення справедливого нового суспільного порядку на оновленій людською працею землі» [4, с. 440].

Стрижнем енцикліки Івана Павла ІІ «Sollicitudo rei socialis» («Турбуючись про соціальну дійсність») є соціальна, філософська і теологічна інтерпретація поняття «розвиток», який стосується драматичної ситуації слаборозвинених країн, з одного боку, і смислу, умов і вимог гідного розвитку людини, — з іншого. «Розвиток» як філософсько-соціальна категорія розглядається як рух до справжнього блага людини як особистості й людства в цілому як «божественного роду». «Розвиток» як богословсько-соціальна категорія розглядається як «справжнє покликання людини» — не лише мирське, світське, економічне, а передусім есхатологічне, як обов'язок «довершення божественних планів людиною, яка прагне спасіння» [5, с. 513].

«Людина є шлях Церкви» — саме так названо останній розділ енцикліки «Centesimus annus» («Століття») Івана Павла ІІ. Цей папа вважав, що гуманітарні науки, зокрема філософія, «дають людині краще пізнати себе як суспільну істоту», а «віра розкриває людині її істинну ідентичність». Оскільки людина є відправною точкою соціального вчення церкви, то як вважає папа, церква простягає руку допомоги людині на шляху до спасіння, а соціальне вчення церкви, використовуючи досвід науки, зокрема філософії, також веде людину до спасіння.

Аналіз розвитку соціального вчення Католицької церкви у післясоборний період дозволяє простежити процес безперервного становлення антропоцентричності як чинника секуляризації в соціальному віровченні церкви й акумуляції антропоцентризму, як соціально-етичної позиції і основи загальнолюдських цінностей, що засвідчує відхід від трансцендентності до іманентності, від теоцентризму до антропоцентризму, тобто своєрідний сакрально-секулярний реверс. Це яскраво простежується в енцикліці Бенедикта XVI «Caritas in veritate» («Любов в істині»), опублікований 27 червня 2009 р. Це була остання енцикліка цього папи, оскільки він зрікся від свого понтифікату 28 лютого 2013 р. і не встиг завершити енцикліку про християнську й людську цінність віри. І хоча назва енцикліки «Любов в істині» має сакральну спрямованість, проте її можна вважати найбільш соціальною, економічною за всю історію розвитку соціального вчення «Католицької церкви. Новацією «Caritas in veritate» є поєднання сакрального й секулярного у папській аналітиці процесів суспільного життя в сучасному глобалізованому світі. За суттю, у цій енцикліці пода-

на дефініція інтегрального розвитку людства, в якому не може існувати відокремлено й камерно ані сакральне, ані секулярне. Епоха глобалізованого світу, що так всеохоплююче заявила про себе у першому дестяріччя XXI століття насамперед фінансово-економічною кризою, привернула увагу цього понтифіка до нових розмислів над сакральним і секулярним. У рефлексіях Бенедикта XVI знаходимо поєднання модерністської теологічної витонченості й секулярної економічно-соціальної аналітики в оцінці тенденцій розвитку Людини й людського роду в цілому.

Філософія енцикліки сконцентрована навколо актуальних проблем: економіка, ринок, людина; глобалізація, знання, культура; релігія, етика, соціологія; теологія, метафізика, наука в контексті міждисциплінарного розвитку й співпраці. Сутнісний зміст енцикліці виявляється в інтегральній сукупності, гармонії й дисгармонії перелічених понять і категорій. Ідея енцикліки — знайти шляхи до інтегрального розвитку людства, оскільки ані соціалізм і колективізм, ані капіталізм і лібералізм не стали надійною основою і віховим шляхом такого розвитку. Відходячи від ригоризму середньовічної тези «філософія — служанка теології», Бенедикт XVI намагався у міждисциплінарному контексті поєднати метафізику, гуманітарні науки, теологію. У цьому сенсі енцикліка «Любов в істині» має і сакральний, і секулярний підтекст. У міждисциплінарному вимірі застосовується приваблива формула про «розширення концепції розуму», <…>, оскільки, послуговування цією концепцією дозволяє виважити всі поняття, пов'язані з вирішенням як економіно-соціальних, так і соціально-етичних і віросповідних проблем». Зрештою, ця формула під час понтифікату Бенедикта XVI набула досить лапідарного визначення: «Розум потребує очищення вірою, віра потребує очищення розумом». Метафізика, гуманітарні науки, теологія запрошуються в цій енцикліці «знайти своє місце в рамках співпраці у службі для людини». Саме в цьому антропоцентричному ключі й в цій модерністській концепції інтегрального розвитку людства поза «есхатологічною надією спасіння», не вдаючись до «Об'явлення трансцендентності в людському діянні», знаходимо досить парадоксальний вияв взаємозалежності й взаємовідносності традиційного і модерного, трансцендентного й іманентного, сакрального й секулярного.

ЛІТЕРАТУРА

1. Саверіо Гаета Франциск. Папа. Життя і виклики. — Львів: Свічадо, 2013. — С. 50-56.
2. Промова на відкритті Третьої Загальної конференції єпископату Латинської Америки (28 січня 1979): Документи апостольської Столиці (ДАП), 71 (1979). — С. 189-196.

3. Encyklica «Laborem exzercens» (14.09.1981): ASS 73, Roma, 1981. — P. 577-647.
4. Encyklica «Mater et Magistra» (15 травня 1961): ДАП (1961). — С.440.
5. Encyklica «Sollicitudo rei socialis» (30.12.1987): ASS80, Roma, 1988. — P. 513-586.

Яроцький П.Л.

ДОСЯГНЕННЯ І ПРОБЛЕМИ КАТОЛИЦЬКО-ПРАВОСЛАВНОГО ДІАЛОГУ НА ВСЕЛЕНСЬКОМУ РІВНІ

Минуло 35 років відтоді, як відбувся запуск механізму богословського католицько-православного діалогу. Це сталося вперше за всю історію християнства. У 1979 р. з ініціативи Римського папи Івана Павла II і за згодою Вселенського православного Константинопольського патріарха Варфоломія I засновано Змішану міжнародну комісію з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами. Це був, по суті, ватикано-константинопольський проект, до реалізації якого з самого початку Руська православна церква не була активно залучена, хоча запрошувалася на засідання цієї Комісії.

У 1980 р. на грецьких островах Патмос і Родос вперше зібралися члени цієї Комісії. До 1993 р. вони зустрічалися в середньому один раз на два роки. Згодом почали виникати щораз більші труднощі у проведенні діалогу. Це був період відродження релігійної свободи в країнах колишнього соціалістичного табору після розпаду СРСР. Католицьку церкву почали звинувачувати в тому, що вона використовує свій матеріальний і організаційний ресурс, щоб зайняти традиційну православну територію. В результаті цих звинувачень діалог зупинився на багато років. Додаткові труднощі у католицько-православному діалозі були викликані відродженням Української греко-католицької церкви після понад 40-річного її скасування та виходом за межі Галичини на територію всієї України. Напруга у католицько-православних відносинах не спала і після того, як Католицька і Православна церкви осудили уніатизм як метод і форму об'єднання церков на VII засіданні Комісії в 1993-1994 рр. у Баламанді (Ліван).

Увесь пафос прийнятого тоді Баламандського документа був скерований проти «ментальності навернення» інших християн методом уніатизму у формі запровадження церковних уній. Богословські й практичні засади Баламандського документа відкривали шлях до встановлення «екуменічної моделі повного і цілковитого сопричастя» Католицької і Православної церков.

Баламандський документ відкрив шлях для Православних церков до входження в екуменічний діалог з Католицькою церквою, яка пішла на істотні поступки, погодившись з тим, що різні спроби досягнення уній церков, практиковані раніше Католицькою церковою, не дозволили досягти єдності між Західною і Східною церквами, а, навпаки, загострили відносини між ними і викликали нові суперечності. Католицька церква визнала, що соборні методи ухвалення уній були залежними від політичної ситуації кожної епохи і не мали, по суті, чітко окресленого і вмотивованого теологічного і духовного підґрунтя. Відтак, унійні ініціативи останніх чотирьох століть у різних регіонах Сходу привели до з'єднання окремих православних спільнот з Римом не без інтервенції позацерковних інтересів і спричинили розрив цих спільнот з материнськими східними церквами. Повсталі східні церкви (унійні) стали джерелом конфліктів і страждань для православних, а потім — і католиків.

Визнано, що хоча унії ґрунтувалися на привабливій інтенції й автентичності екуменічного заповіту Христа «щоб всі були одно», вони не досягли поставленої Святим Престолом мети — привернення єдності між Католицькою і Православними церквами. Причина невдач уній полягала в тому, що Католицька церква керувалася теологічною візією, яка дозволяла їй вважати себе єдиним депозитарієм спасіння. Православна церква, у свою чергу, також керувалася візією своєї виключної (ексклюзивної) ролі щодо спасіння тільки в ній.

Погоджено погляд на те, що католики і православні по-новому відкривають і визнають себе як церкви-сестри, екуменічні зусилля яких спрямовані на досягнення повної і цілковитої спільності поглядів щодо змісту віри та її вираження, яке не було б ані поглинанням, ані підпорядкуванням, а лише зустріччю в правді й любові.

З'ясовано, що екуменічний процес має сприяти східним католицьким церквам (унійного походження) у їх приготуванні до повного сопричастя між Католицькою і Православною церквами. У цьому контексті Католицькі церкви — латинського і східного обрядів — не будуть схиляти своїх вірних до переходу з однієї церкви до іншої, а також не будуть здійснювати прозелітизму серед православних.

Прийнято положення про практичне впровадження визнаних, погоджених і з'ясованих принципів екуменізму. По-перше католицькі й православні єпископи, юрисдикція яких поширюється на одну і ту саму канонічну територію, повинні проводити спільні консультації з метою узгодження планових заходів зі створення нових церковних структур у регіонах, які традиційно перебувають під юрисдикцією Православної церкви. По-друге, Католицька і Православні церкви повинні звернути увагу на підготовку нових кадрів священослужителів, які не були б пов'я-

зані зі застарілою еклезіологією уніатизму, а навпаки, отримали достатнє знання про апостольську спадкоємність, автентичне сповідування християнських таїнств традиційно закоріненої в регіоні Православної церкви. По-третє, з метою підготовки об'єктивної і правдивої презентації історії рекомендовано опрацювати узгоджену й спільну історіографію двох церков — Православної і східної Католицької (унійної).

У зарубіжних католицьких виданнях аналізуються різні підходи й оцінки Баламандського документа, звертається особлива увага до українського контексту практичних проблем, сформованих у цьому документі. Зокрема зазначається, що «безпосередні спадкоємці Берестейської унії мають набагато складніше завдання до виконання приписів цього документа з причини поділів українського православ'я». При цьому уточнюється, що Греко-католицька церква в Україні формально прийняла Баламандський документ і намагається впроваджувати в життя його практичні рекомендації. Але розкол серед православних, а також їх нерішучість сприйняти повністю концепцію і практичні рекомендації Баламандського документа створює перешкоди в розвитку екуменізму в Україні.

Концепція Баламандського документа, особливо в її фундаментальному несприйнятті уніатизму як методу і форми об'єднання церков, якоюсь мірою задовольняла Московський патріархат РПЦ. Проте виконувати її практичні рекомендації щодо досягнення сопричастя з Католицькою церквою у Москві не поспішали. Омріяна зустріч Римського папи з Патріархом Московським і всієї Русі, до чого доклав багато зусиль речник Ватикану кардинал Вальтер Каспер як співголова Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами, постійно відкладалася. На шляху встановлення контактів Московського патріархату і Святого Престолу почали виникати нові перешкоди: підтримка Ватиканом активної діяльності Української греко-католицької церкви на території православних єпархій всупереч засудження Баламандським документом уніатизму; виникнення в Росії нових римо-католицьких дієцезій без попередніх консультацій і узгоджень з Московським патріархатом; прийняття охрещених православних до Католицької церкви всупереч засудженню прозелітизму в Баламандському документі; запровадження католицьких виховних осередків для дітей з православних сімей тощо.

Після Баламандської зустрічі у 1994 р. наступив період затишшя в роботі Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами, який продовжувався 10 років — до 2005 р. Лише з початком понтифікату Бенедикта XVI, коли завдяки його рішучості остаточно було подолано кризу у ватика-

но-московських відносинах після переведення гостро критикованого в Росії католицького єпископа Тадеуша Кондрусевича з Москви до Мінсько-Могилевської митрополії в Білорусі, наступало поліпшення взаємовідносин Московської патріархії і Святого Престолу.

Зустріч членів Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами у Равенні (Італія) в жовтні 2007 р. засвідчила, що, незважаючи на демонстративний від'їзд російської делегації через міжправославні сутички між Московською і Константинопольською патріархіями, відбулося радикальне поліпшення у православно-католицьких відносинах. Кардинал Вальтер Каспер як голова Папської ради у справах єдності християн і співголова Змішаної міжнародної комісії, звітуючи 23 листопада 2007 р. про свою роботу на Папській консисторії, заявив, що «в Равенні розпочалася нова фаза діалогу, на який покладаємо багато сподівань». Він запевнив членів Папської консисторії, що равенський документ знаменує важливе досягнення: вперше наші православні колеги визнали вселенський рівень Церкви і, більше того, визнали, що на цьому рівні існує primatus (примат — першість, переважне значення, зверхність), яким може бути тільки єпископ Риму, відповідно до ієрархії давньої Церкви.

Кардинал Каспер озвучив на Папській консисторії умови, які, з точки зору Московського патріархату, сприятимуть остаточному поліпшенню взаємовідносин Москви і Ватикану і стимулюватимуть прогрес у православно-католицькому діалозі: «Спочатку було б доцільно розв'язати проблеми, які існують в Росії і передусім в Україні», що означало припинити католицький прозелітизм і греко-католицьку експансію на православній території.

Остання XII зустріч делегацій Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Правоставними церквами (на цій сесії були присутні делегації 20 православних церков, крім Болгарської православної церкви) відбулася 20-27 вересня 2010 р. у Відні. Дискусії на цій сесії засвідчили наявність низки контраверсійних точок зору на проблеми, від вирішення яких залежатиме перспектива подальшого проведення православно-католицького діалогу.

По-перше, Равеннська (2007), Кіпрська (2009) і Віденська (2010) зустрічі членів Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами виявили неодностайність православних церков у ставленні до вирішення найважчого (за суттю, фундаментального) питання у православно-католицькому діалозі — примату в церкві, тобто особливого становища Римського єпископа в історії християнства першого тисячоліття. Співголова цієї Комісії з православного боку Пергамський митрополит Іоан (Константино-

польський патріархат), Елладська і Кіпрська православні церкви не заперечують існування у першому тисячолітті визнання особливої ролі єпископа Риму в християнській церкві і вважають, що остаточне погодження цього питання вимагає його схвалення всіма помісними православними автокефальними церквами. Руська православна церква не поділяє такого підходу у розгляді цього питання, оскільки вважає, що Ватикан таким чином намагається нав'язати православному світу модель управління, властиву Католицькій церкві, якою керує папа.

По-друге, в самому православ'ї не має збалансованої позиції стосовно питання про примат у Вселенському православ'ї. Претензії Константинопольсьго патріарха на нього постійно опротестовуються з боку Московської патріархії, яка блокує такий змістовний напрям діалогу з католиками про примат, розуміючи, що будь-яка розмова на цю тему рано чи пізно завершиться не лише визнанням владного наповнення першості Римського єпископа, а й підтвердженням титулу Константинопольського патріарха як «першого серед рівних» православних патріархів. Ця ідея закладена в Равеннському документі: якщо на місцевому та регіональному рівнях примат єпископа, патріарха чи митрополита наповнений реальними повноваженнями, то, як зафіксовано в Равеннському документі, реальну владу повинен мати і примат вселенського рівня. Делегація РПЦ не підписала Равеннського документа, використавши формальну причину — участь у засіданнях Комісії Естонського православного митрополита, не визнаного Московською патріархією.

По-третє, Московська патріархія, за суттю, виступає як «третя сторона» у православно-католицькому діалозі, намагаючись бути самостійним партнером у перемовинах між православними і католиками. Священоначаліє РПЦ вже давно намагається дати зрозуміти Ватикану, що в діалозі з православ'ям все залежить від Московського патріархату. Про це свідчать спільні домовленості між РПЦ і Римо-католицькою церквою про нову рехрестиянізацію Європи, про готовність спільно зі Святим Престолом утверджувати в Європі християнські цінності навіть без досягнення повної церковної єдності з католиками. Саме таку заяву зробив архієпископ Іларіон (Алфеєв), тодішній очільник відділу зовнішніх церковних зв'язків Московської патріархії під час зустрічі з Римським папою Бенедиктом XVI влітку 2010 р. в Римі.

По-четверте, в католицизмі існує чітке вчення про примат, чого немає в православ'ї. Але в католицизмі вчення про колегіальність (соборність) не повністю розвинуто. Натомість соборність є фундаментальним вченням про церкву в православ'ї. Відтак, сторони під час православно-католицького діалогу у Відні дійшли висновку, що відпо-

відь міститься посередині між приматом і колегіальністю (соборністю). Тільки в їхньому гармонійному співіснуванні досягнення єдності можливе. Проте саме таке бачення проблеми викликає серйозну критику з боку консервативних кіл обох церков. З католицького боку лунають звинувачення у відступництві від моделі повної та абсолютної влади Римського папи, не обмеженого колегіальним органом. Натомість із середовища православних у бік православних перемовників звучить звинувачення в «новій унії», «зраді соборності на користь папізму».

По-п'яте, існують глибокі розбіжності між Московським і Константинопольським патріархатами щодо примату їх влади в православ'ї. Константинопольський патріархат дотримується традиційної формули щодо першості його Патріарха у вселенському православ'ї. РПЦ категорично не сприймає будь-якого вселенського примату, наділеного владними повноваженнями. Максимум, на що РПЦ погоджується, — це номінальний почесний примат. Найвищим органом церковної влади, на думку російських богословів , є Вселенський православний собор. У соборному міжчасі (а він уже триває від 787 р. — останнього VII Вселенського собору) влада зосереджена тільки в руках глав автокефальних церков та їхніх синодів.

По-шосте, обговорення примату на католицько-православних переговорах збіглося з процесом підготовки Вселенського православного собору, який православні сподіваються провести найближчим часом. Зрозуміло, що без Московської патріархії його проведення буде неможливе. Відтак, православні учасники діалогу стали заручниками цієї ситуації, утримуючись від рішучих дій у з'ясуванні проблеми примату з католиками. Саме сподіваючись на близькість проведення Вселенського православного собору, на Віденській зустрічі Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами домовилися зустрітися для продовження діалогу аж за два роки. Але ця пауза триває чотири роки.

Який же висновок випливає з цих контраверсійних підходів сторін діалогу до проблеми примату? Зрештою, яка перспектива православно-католицьких відносин у світлі довгоочікуваного Вселенського всеправославного собору? Можливо, якоюсь мірою відповідь на ці питання міститься у таких розмірковуваннях:

1. Прогресу у православно-католицькому діалозі на зустрічах Змішаної Міжнародної комісії на Кіпрі (2009) і у Відні (2010) не відбулося. Оптимізм кардинала Вальтера Каспера, викликаний, як він заявив, «реальним проривом» у Равенні (2007), був завчасним і недоречним, оскільки делегація РПЦ Равеннський документ не підписала. Після Равеннського документа, в якому було зафіксовано пріоритетне зна-

чення Римського єпископа у першому тисячолітті існування єдиного християнства, подальше обговорення у форматі схвалення цього фундаментального висновку на Кіпрській зустрічі не було завершене. Більше того, у проекті Кіпрської резолюції про «Роль Римського єпископа в першому тисячолітті» це питання розглядалося в такому розширеному контексті, шо викликало у православних тривогу за втрату своєї ідентичності, а саме: Римська Церква як «перша між помісними Церквами Сходу і Заходу»; «єпископ Риму як спадкоємець апостола Петра»; «роль Римського єпископа в періоди кризи Церкви»; «вплив небогословських факторів на невизнання примату єпископа Риму в Церкві».

2. Підготовку саме такого за змістом проекту Кіпрської зустрічі Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами можна, безперечно, оцінювати, як сміливий крок вперед католицької сторони у православно-католицького діалогу, визнати її ініціативність і впевненість у тому, що вона отримає підтримку з боку окремих православних учасників діалогу, зокрема православного співголови Комісії Пергамського митрополита Іоана (Константинопольський патріархат), який також вважає, що «в першому тисячолітті існувало визнання особливої ролі єпископа Риму в Церкві».

3. Проте Кіпрська зустріч не увінчалася істотним просуванням у досягненні консенсусу сторін з обговорюваних питань. Крім того, відбулася заміна співголови Комісії з католицького з боку: відставка кардинала Вальтера Каспера з посади Президента Папської ради сприяння християнській єдності і призначення архієпископа Курта Коха (у 2014 р. отримав ранг кардинала) — особи «твердої руки» і консервативної позиції — Президентом цієї Папської ради і відповідно співголовою Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу Католицької і Православної церкви. Цією заміною Бенедикт XVI поставив остаточну крапку у своєму скептичному ставленні до надто оптимістичних сподівань і ризикованих ініціатив кардинала Вальтера Каспера на розвиток діалогу з православними його учасниками і насамперед з Московським патріархатом, який не раз запевняв папу, що «залишається лише зробити один крок до повної сопричасності». Нинішній папа Франциск не виявляє ініціативи в цій справі.

4. Результатом Віденської зустрічі стало сухе офіційне комюніке та кілька коментарів окремих представників Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами: митрополита Пергамського Іоана (Константинопольський патріархат) та архієпископа Курта Коха (Апостольська Столиця) як співголів з православного і католицького боку та митрополита Великоламського Іла-

ріона (Алфеєва), представника РПЦ. Оцінюючи Віденські зустрічі, член російської делегації архімандрит Кирило (Говорун) зазначив: «Слід прийняти збалансовану позицію, насамперед стосовно питання про примат у Церкві. Причому спочатку треба відпрацювати міжправославний консенсус щодо цього питання». Про це, зокрема, свідчить і помітний дисонанс у виступах митрополита Іоана (Константинопольський патріархат) і митрополита Іларіона (Алфеєва) з Московського патріархату щодо результатів Віденської зустрічі, завершенням якої започатковано знову довге затишшя у православно-католицькому діалозі. Отже, все тепер поставлено на розсуд майбутнього Вселенського всеправославного собору, на якому, як прогнозують експерти православно-католицьких відносин, не дійде до узгодженого всіма Православними церквами вирішення низки надто складних еклезіологічних питань, зокрема примату у нинішньому вселенському православ'ї. Відбудеться зіткнення в оцінюванні традиційної ролі Константинопольського патріарха як «першого серед рівних» і претензії Московського і всієї Русі Патріарха посісти цей титул в сучасному вселенському православ'ї.

5. Останнім часом висловлюються припущення і вмотивовані сумніви щодо можливості проведення такого Собору. Високі православні ієрархи, зокрема українських православних церков, вважають, що доповнити сім Вселенських соборів (останній відбувся 878 р.), які визнаються православними як цілком достатніми для еклезіологічного і догматичного виповнення християнської церкви, ще одним Вселенським собором, у наш час неможливо. Такий Собор мав би розглянути лише питання відносин між національними помісними Православними церквами, визначити процедуру надання автокефалій, поставити на порядок денний уточнення диптиху (він встановлює міру визнання не тільки часу виникнення й становлення, а й пріоритетність церков). Проте розгляд саме таких питань міг би призвести до серйозних ускладнень передусім між Константинопольським і Московським патріархатами.

А що стосується перспектив православно-католицького діалогу, то вести його приречені в умовах посилення секуляризації сучасного світу як Католицька, так і Православна церква, надаючи православно-католицьким відносинам все більшої гнучкості й толерантності.

¶ СЕКЦІЯ 2: «ВИДАТНІ ПОСТАТІ ТА ІДЕЇ ВІТЧИЗНЯНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА»

Владиченко Л.Д.

МІЖРЕЛІГІЙНІ ТА МІЖКОНФЕСІЙНІ ОБ'ЄДНАННЯ В УКРАЇНІ ЯК СУБ'ЄКТИ ВІДНОСИН МІЖ ДЕРЖАВОЮ ТА РЕЛІГІЙНИМИ ОРГАНІЗАЦІЯМИ

Державно-конфесійні відносини характеризуються наявністю суб'єктів цих відносин. Зокрема дані суб'єкти наявні як з боку держави, так і з боку релігійної спільноти. Релігійну спільноту у державно-конфесійних відносинах безпосередньо представляють як окремі релігійні організації, так і міжрелігійні та міжконфесійні інституційні об'єднання. Вказані об'єднання утворюються на базі окремих релігійних організацій одного чи різних віросповідних напрямів з метою представлення консолідованої позиції та відстоювання спільних інтересів їх членів в міжрелігійній та державно-конфесійній сферах.

Станом на початок 2014 р. в Україні діє дев'ять міжрелігійних та міжконфесійних інституційних об'єднань, які, в свою чергу, утворюються в період між 1991-2009 рр. Охарактеризуємо ці міжрелігійні та міжконфесійні інституційні об'єднання.

Найбільшим міжрелігійним об'єднанням та одночасно найвпливовішим суб'єктом державно-конфесійних відносин з боку релігійної спільноти є Всеукраїнська рада церков та релігійних організацій. ВРЦіРО виникає у 1996 р. при Державному комітеті України у справах релігій, з 2006 р. діє як незалежне міжрелігійне об'єднання. Наразі до складу ВРЦіРО входять вісімнадцять церков та релігійних організацій (православні, католицькі, протестантські, ісламські та іудейські) та одне міжконфесійне об'єднання, що становить приблизно 90 % від всієї релігійної мережі держави.

Завданням ради окрім іншого є «обговорення актуальних питань релігійного життя та підготовка взаємоузгоджених пропозицій по вдосконаленню чинного законодавства щодо свободи щодо свободи совісті та релігійних організацій» [1, с. 13].

У своїх зверненнях до керманичів держави ВРЦіРО звертає увагу на актуалізації наступних питань у сфері державно-конфесійних відносин: «1. Активізувати діяльність Комісії з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій при Кабінеті Міністрів України задля вирішення окремих проблемних питань, означених у цьому Переліку, а також регіо-

нальних рад Церков і релігійних організацій при обласних державних адміністраціях. 2. Відновити механізм оперативних міжвідомчих узгоджень під час надання вантажам із гуманітарною допомогою належного офіційного статусу, який було ліквідовано разом із Комісією з питань гуманітарної допомоги при Кабінеті Міністрів України.3. Спростити документообіг під час здійснення благодійної діяльності серед малозабезпечених верств населення, безпритульних дітей і осіб без постійного місця проживання.4. Надати сприяння у проведенні зустрічей із Міністром юстиції України, Міністром закордонних справ України та Міністром доходів і зборів України з питань вдосконалення законодавства та правозастосовчої практики, пов'язаної з діяльністю релігійних організацій, а також налагодження постійного діалогу з Церквами і релігійними організаціями» [2].

В цілому діяльність ВРЦіРО можна охарактеризувати як плідну та активну, що поступово приносить позитивні результати для релігійної спільноти у вирішенні актуальних питань у державно-конфесійній сфері. Одночасно потрібно зазначити, що державні керманичі не завжди прислухаються, нівелюючи позицію ВРЦіРО, яка є, в свою чергу, консолідованою позицією більшості представників релігійної спільноти країни, у вирішенні того чи іншого питання у спектрі відносин між державою та релігійними організаціями.

Українська міжцерковна рада створена на початку 2003 р. До складу ради входять вісімнадцять християнських об'єднань здебільшого харизматичного напряму та три громадські об'єднання, які займають приблизно 4 % від загальної кількості релігійних організацій України.

Зокрема на своїх засіданнях рада обговорює наступні питання, які стосуються державно-конфесійної сфери: щодо права релігійних організацій засновувати навчальні заклади; щодо критики статистичної звітності державного органу України у справах релігій стосовно невідповідності наданих останнім статистичних даних дійсності в контексті протестантських та нових релігійних рухів в Україні; щодо некоректного трактування профільними державними та науковими інституціями нових релігійних рухів тощо [Див.: 3, 4].

Проаналізувавши діяльність УМР в сфері державно-конфесійних відносин необхідно відмітити, що наразі УМР не вдається вийти на рівень діяльності ВРЦіРО, зокрема діяльність УМР у своїх масштабах і охопленню проблемних питань державно-конфесійної сфери значно поступається діяльності ВРЦіРО. Підсумовуючи діяльність УМР в зазначеній сфері її можна охарактеризувати як недостатньо активну та результативну, оскільки вона носить обмежений характер.

Нарада представників християнських церков України (надалі — НПХЦУ) була створена у грудні 2003 р. Релігійні організації, що

входять до складу НПХЦУ займають 60% загальної кількості релігійної мережі в Україні та 80% християнських об'єднань України.

Діяльність НПХЦУ у сфері державно-конфесійних відносин характеризується активними зверненнями до керівництва держави та відповідних уповноважених державних органів у 2004 р., 2012 р. щодо критичної оцінки внесених до Верховної Ради України законопроектів: «Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (№ 1281 від 12.05.2003 р.) та «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України (щодо діяльності Міністерства юстиції, Міністерства культури, інших центральних органів виконавчої влади, діяльність яких спрямовується та координується через відповідних міністрів, а також Державного космічного агентства)» (№ 10221 від 16.03.2012 р.). Також у своїх зверненнях НПХЦУ порушувала наступні питання державно-конфесійної сфери: щодо неефективної співпраці державних органів влади у 2012 р. з релігійною спільнотою та нівелювання вирішення актуальних питань державно-конфесійної сфери; щодо прийняття окремим нормативно-правовим актом «Концепції державно-конфесійних відносин»; щодо збереження Національно експертної комісії з питань захисту суспільної моралі; щодо доцільності існування в України державного органу у справах релігій; щодо змін до Податкового кодексу стосовно не підтримання ініціативи оподаткування добровільних пожертв віруючих тощо.

Необхідно зазначити, що у 2003-2006 рр. діяльність у державно-конфесійній сфері НПХЦУ виступала певною альтернативною до ВРЦіРО, оскільки остання діяла при Держкомрелігій і була обмежена в певній мірі щодо прийняття самостійних рішень. Після 2006 р. ВРЦіРО діє як самостійне міжрелігійне об'єднання. Таким чином враховуючи те, що на сьогодні діяльність ВРЦіРО охоплює більш ширший спектр релігійних організацій на міжрелігійному рівні, ніж діяльність НПХЦУ яка об'єднує виключно християнські організації, а також те, що більша частина членів НПХЦУ входить до ВРЦіРО і те, що діяльність НПХЦУ в державно-конфесійній сфері в більшості перекликається з діяльністю ВРЦіРО, можна констатувати те, що, на сьогодні, діяльність НПХЦУ в зазначеній сфері поступається аналогічній діяльності ВРЦіРО, в основному за рівнем співпраці з державним сектором.

Раду євангельських протестантських церков України (надалі — РЄПЦУ) створено у квітні 2005 р. Назва означеного міжконфесійного об'єднання показує, що РЄПЦУ поєднує у своїй структурі протестантські церкви України, які займають приблизно 14 % загальної кількості релігійної мережі в Україні та приблизно 70 % протестантських об'єднань України.

Серед питань в державно-конфесійної сфери які виносилися на обговорення на засіданнях РЄПЦУ та в подальшому були направленні до відповідних державних органів, можна відмітити наступні: щодо неприпустимості втягування церков у політичну діяльність України; щодо захисту суспільної моралі зокрема шляхом збереження Національно експертної комісії з питань захисту суспільної моралі; щодо встановлення Кабінетом Міністрів України тарифів на споживання природного газу та опалення для релігійних організацій на рівні з тарифами для населення; щодо проблемних питань відносно ввезення в Україну гуманітарних вантажів тощо.

Також зазначимо, що в Україні у 2007 р. і 2009 р. були створені відповідно Всеукраїнська рада християнських церков (надалі — ВРХЦ) та Духовна рада України (ДРУ) до складу ради ввійшли в основному харизматичні та п'ятидесятницькі церкви. В подальшому діяльність цих двох рад в сфері державно-конфесійних відносин можна охарактеризувати як інертну та неефективну.

Також у Україні діють три профільні міжконфесійні об'єднання: Всеукраїнське міжконфесійне релігійне християнсько-військове братство, Українська міжконфесійна християнська місія «Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі» та Українське біблійне товариство (надалі — УБТ).

Зазначені інституційні об'єднання співпрацюють із державними установами в сфері державно-конфесійних відносин в аспекті співпраці із військовими угрупуваннями та пенітенціарною службою. Зокрема, УБТ входить до складу ВРЦіРО, таким чином діяльність УБТ в державно-конфесійній сфері є узгодженою з консолідованою позицією ВРЦіРО.

ЛІТЕРАТУРА

1. Положення про Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій // Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій / Збірник офіційних документів. К. [б.в.]. — 101 с.
2. Додаток до листа від 23.04.2013 р. Перелік актуальних питань державно-конфесійних відносин в Україні [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Офіційне інтернет представництво. — Режим доступу : http://vrciro.org.ua/ua/statements/206-zvernennya-vseukrayinskoyi-rady-cerkov-do-prezydenta-ukrayiny-vfyanukovycha (дата звернення: 21.06.2014). — Назва з екрана.
3. Українська Міжцерковна Рада виступила за право на християнську освіту [Електронний ресурс] // Українська міжцерковна

рада офіційний веб-сайт. — Режим доступу : http://umrada.org/dokumenti-umr/65-29-11-2006-ukrajinska-mizhtserkovna-rada-vistupila-za-pravo-na-khristiyansku-osvitu (дата звернення: 21.06.2014). — Назва з екрана.
4. Українська Міжцерковна Рада має свій погляд на релігійне життя України [Електронний ресурс] // Українська міжцерковна рада офіційний веб-сайт. — Режим доступу : http://umrada.org/dokumenti-umr/60-ukrajinska-mizhtserkovna-rada-mae-svij-poglyad-na-religijne-zhittya-ukrajini (дата звернення: 21.06.2014). — Назва з екрана.

Гаврилюк Т.В.

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В ДОСЛІДЖЕННЯХ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ

Українське релігієзнавство наслідує величезний здобуток у вивченні релігії, релігійної свідомості дослідників радянських часів. Нагадаємо, що наукові дослідження релігійних явищ в радянській Україні почалися лише в 1959 році з утворенням релігієзнавчої кафедри на філософському факультеті Київського університету ім. Т.Г. Шевченка. Тогочасний науковий атеїзм виділяв діалектико-матеріалістичний, історичний, компаративний методи, як основні методи дослідження. Людина як носій релігійного світогляду, релігійної свідомості досліджувалася в тісному взаємозв'язку із суспільними та духовними сферами буття в динаміці та розвитку.

І на сьогодні не позбавлені актуальності релігієзнавчі дослідження Є. Дулумана, Б. Лобовика, О. Онищенка, В. Танчера, П. Сауха. Підходячи до розуміння людини з матеріалістичних позицій, вони ретельно намагалися виокремити соціальні, гносеологічні, психологічні корені релігійної свідомості, описати основні форми її функціонування. Визначення Б.Лобовиком релігійної свідомості як «способу відношення віруючого до світу через систему поглядів та почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне» через свою повноту стає позачасовим і позаідеологічним. Важливими ознаками релігійної свідомості, з точки розу радянського дослідника є її образність, символічність, діалогічність, глибока інтимність, складне й суперечливе поєднання ілюзорного і реалістичного, емоційна насиченість, активний вплив на вольові стани особи і колективу віруючих. В релігійній свідомості Б.Лобовик виділяє теоретичний та буденний рівні, а також зауважує, що «релігійні почуття, відрізняючись від звичайних предметом пере-

живань, можуть бути психологічно як негативними (релігійний страх, розгубленість, розпач тощо), так і позитивними (релігійна любов, благоговіння, радість і т.п.)» [1, с. 275]. Радянськими дослідниками відмічалось, що релігійна свідомість не є сталою, а підлягає змінам. Так, О.Онищенко вказував на те, що під дією наукового та соціального прогресу у свідомості віруючих відбуваються зміни, їхні традиційні уявлення про Бога доповнюються пантеїстичними або ж деїстичними поглядами, що призводить до певного еклектизму. Радянський дослідник відмічав дві основні на той час форми уявлень про Бога: натуралістичну — де Бог є першоджерело світу та етичну — де Бог обмежується роллю морального першоджерела [2, с. 152]. Описані трансформації релігійної свідомості мають місце і в сьогоденні.

Тісний взаємозв'язок релігійної та суспільної свідомості було розкрито В.Танчером. У своїх творах автор зауважує, що в релігійній свідомості відбуваються зміни, які практично визначені змінами у буденній свідомості широких мас віруючих і складними процесами сучасного суспільного життя, які здійснюються під впливом економічних та політичних факторів. Не зважаючи на помилковість висновку про те, що релігія, під дією наукового прогресу та ствердження наукового світогляду, постає в духовному житті тогочасного суспільства пережитком минулого, заслуговує на увагу його слушний висновок щодо того, що релігія не закостеніле явище, але, як і всі соціальні організми, володіє якістю до адаптації [3]. Цей висновок озброює сучасного науковця інструментом вияву соціального в релігійному. В умовах інформаційного суспільства вплив соціального через ЗМІ на релігійну свідомість настільки збільшується, що народжуються не лише нові релігійні вірування, а створюється і нова якість релігійної людини інформаційного суспільства.

На сьогодні уже класичним є визначення П.Сауха головної риси релігійної свідомості: здатності поділяти світ на природний та надприродний. Такий розподіл зумовлює уявлення про дуальність світу та людини: матерію і дух, душу та тіло, людське та божественне, а також дві істини — мудрість та одкровення. Відтак, за П.Саухом, гносеологічною ознакою релігійної свідомості постає протистояння раціонального та ірраціонального знання та віри [4].

Узагальнюючи можна зауважити, що діалектико-матеріалістичний метод дослідження людини релігійної, який широко використовувався радянськими дослідниками, дав можливість вичерпного опису структури та змісту релігійної свідомості, який використовується і сучасними дослідниками. Але остаточний висновок радянської школи про те, що джерелом релігійної свідомості є внутрішній світ людини, як

викривлене неадекватне відображення дійсності не є остаточно задовільним і зумовлює подальші пошуки у царині релігійної антропології.

ЛІТЕРАТУРА
1. Релігієзнавчий словник / За ред. Професорів А. Колодного і Б. Лобовика. — К.: Четверта хвиля, 1996. — С. 275.
2. Онищенко О. С. Ідейна криза релігії і релігійний модернізм / В. І. Онищенко. Видавництво «Наукова думка», Київ — 1974. — 152 с.
3. Танчер В. К. Религия и современный мир : Проблемы социально-политического модернизма в русском православии / В.К. Танчер. — К.: о-во «Знання» УССР, 1985. — 48 с.
4. Саух П. Ю. Духовный мир личности и атеизм / П.Ю. Саух. — К.: О-во «Знання» УССР, 1986. — 48 с.

Гладченко Т.Б.

ПРОБЛЕМА РОЛІ ЦЕРКВИ В ПРОЦЕСІ СУСПІЛЬНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ У НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ В. АБРАГАМА

У контексті минувшини і сучасності України важливе місце посідає дослідження про життєвий і творчий шлях відомих українців. Одним із таких дослідників є Владислав Абрагам (1860-1941), який здійснив спробу дослідити на джерельному матеріалі історію становлення та діяльності християнської церкви на Русі в X-XV ст.

Пропоноване дослідження презентує спробу проаналізувати погляди В.Абрагама на становлення християнської церкви на Русі та її значення у процесі суспільної еволюції.

Головним фахом В. Абрагама була історія церковного права. На думку В. Заїкина, історія церковного права є, без сумніву, однією з найскладніших ділянок науки. Вона стоїть на межі кількох наук і містить в собі елементи й церковної історії, й каноністики, й історії права, й богослов'я. Дослідник церковного права мусить бути рівночасно і істориком Церкви, і істориком права, і правником-каноністом, а навіть почасти богословом. Ідеальними в цьому сенсі, як вважає вчений, були праці професора В. Абрагама з історії церковного устрою на Русі в X-XV ст., що були основоположними для цілої низки розвідок учених з початкової історії християнства на Русі.

Науковою роботою В. Абрагам почав займатися ще будучи студентом Ягелонського університету, де студіював право та історію. У 1887 р. вийшла його перша, досить ґрунтовна, наукова розвідка «Інквізаційний

процес у статутах Інокентія III й у сучасній науці». Як зазначає В.М. Заїкин, «від того часу вельмишановний вчений майже щороку випускає у світ якусь велику наукову працю, а рівночасно публікує численні менші нариси, статті, рецензії, нотатки, часто великої наукової ваги».

У 1900 р. учений обіймав посаду ректора Львівського університету. За свої наукові праці В. Абрагам був двічі нагороджений найвищою науковою відзнакою в польській державі — ім. П. Брайчевського, обраний дійсним членом Краківської академії наук, почесним доктором богослов'я Львівського університету та почесним членом Віленського університету [1, с. 2].

Найгрунтовнішими є праці вченого з історії церковного устрою на Русі в X-XV ст. Перша праця В. Абрагама з історії церкви й церковного устрою на Русі присвячена історії та організації ірланських монахів в Києві в XII-XIII ст., з'явилася в 1901 р. у «Бюлетні академії наук у Кракові» (№7), де розглядалися церковні та господарські взаємини із заходом у XII-XIII ст. і початкові етапи організації латинської церкви в Київській Русі.

На особливу увагу заслуговує стаття про Трирський Псалтир, в котрій вчений подав яскраві пояснення до знаменитих мініатюр, вміщених у додатку до Трирського молитовника. Мініатюри, за визначенням В.Абрагама, становлять ілюстрації до переговорів київського князя Ізяслава I та його сина Ярополка-Петра з Апостольською столицею у справі унії Русі з Римом та відданням Київської держави в опіку Апостольській столиці (близько 1075 р.). Майже одночасно вийшла у світ і інша праця професора Абрагама в якій висвітлюється питання латинських єпископств в Молдові в XIV-XV ст. (Львів, 1902 р.)

На початку 1904 р. виходить друком праця вченого «Powstanie organizacji Kosciola Łacińskiego na Rusi», яка містила досить цінні невідомі до цього часу дані [3]. В. Абрагам розглядає запровадження християнства на Русі, її взаємини із Заходом та організації латинської церкви на Русі до XV ст. включно. Як стверджує В. Заїкин, ця праця є найліпшою й найповажнішою працею з початкової історії християнства на Русі [3, с. 486].

У цій студії автор стисло, втім об'єктивно висвітлює один із найголовніших моментів церковної історії — організацію християнського Єпископства на Русі за часів княгині Ольги, тоді як питання про християнство та християнську діяльність Ольги були довгий час загадкою для дослідників.

У наукових працях В. Абрагама простежується гармонійне поєднання глибокої критики й аналізу з блискучим синтезом великої ерудиції та правдивою творчою оригінальністю. З однаковим натхненням професор

виконував архівно-дослідницьку роботу, формулював обґрунтовані висновки, окреслював широкі загальні образи. За методологією його праці, на думку В. Заїкина, «маємо право назвати ідеальними».

Отже, науковий доробок В. Абрагама з історії церкви на Русі в X-XV ст. стали основою для цілої низки розвідок щодо введення християнства на Русі та історії взаємовідносин Русі-України з Апостольською столицею, зокрема вони знайшли продовження у працях В. Пархоменка, С. Томашівського, М. Чубатого, Й. Умінського, А. Іщака, др. Бернарда Лєба. Студії вченого стали в подальшому основою для наукових дискусій з історії церкви.

ЛІТЕРАТУРА

1. Державний архів Львівської області (далі — ДАЛО). — Ф.26. — Оп. 5. — Спр. 1. — Арк. 2-3.
2. Abraham Vl. Powstanie organizacji Kosciola Łacińskiego na Rusi. Lwów, 1904. — 256 p.
3. Заїкин В. Праці проф. В. Абрагама з історії Церкви в східно-словянських землях і їх значіння для нашої думки // Дзвони. — 1931. — Ч. 7. — С. 485-491.

Горбань Р.А.

ЕТНОКУЛЬТУРНІ ДЖЕРЕЛА РЕЛІГІЙНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА

У роботі розглянуто джерела екзистенціалізму М. Бердяєва обумовлені етнокультурними й етнопсихологічними чинниками у формуванні релігійно-філософської свідомості мислителя, закоріненої в київському середовищі часів піднесення українського національного руху.

Екзистенційна позиція представника «київської школи» М. Бердяєва від початку виступала вельми відособленою в контексті розвитку традицій російської релігійно-філософської думки; адже не існувало культурних і ментальних підстав для її появи на російському національному духовному ґрунті. Вочевидь зародки релігійного екзистенціалізму мислителя формувалися на теренах іншої національної релігійної та філософської традиції.

Ряд фактів біографії Бердяєва дає нам підстави щодо вмотивованості й наукової доцільності спроби з'ясувати джерела екзистенціалізму київського філософа в межах українського етнокультурного контексту.

У рамках означеної нами проблеми показовим є те, що один з найцікавіших європейських мислителів минулого віку не тільки наро-

дився і виріс у Києві — місті, яке з середини XIX ст. виконувало роль центру українського відродження, а й навчався в УніверситетіСвятого Володимира, який дав чималу кількість провідників національного руху, зокрема в 1890-х роках на початку його третьої, модерністичної, доби, тобто саме в той час, коли в цьому закладі здобував вищу освіту майбутній філософ. Не можна оминути увагою і той факт, що формування особистості Миколи Олександровича відбувалося не без впливу старшого брата — україноfіла Сергія Бердяєва, поета і журналіста з оточення Старицьких-Косачів, яке представляло собою однин з найпотужніших осередків української культури кінця XIX — початку XX ст.

На український відбиток, закарбований у житті Миколи Бердяєва, вказує Є. Сверстюк: «Світ дитинства, молодості — це спільний світ обох братів, це атмосфера України й Києва. Сергій глибоко співчував Миколі, коли того заслали на «чужину» — у Вологодську губернію. Потім Микола сам себе зішле в чужину, де були великі осередки культурного, філософського життя. Але вічно «повертатиметься», як Гоголь. Так і буде — то в Петербурзі, то в Парижі. І то не тільки в самому собі, але у враженні, яке він справляв на людей: «…в нём сразу чувствовался южанин… и в речи: прблэма, сэрце, станція» (Б. Зайцев). Вочевидь Бердяєва, як Гоголя й Чехова, сучасники вважали «хохлом» [1; с.61]. По суті йдеться, з одного боку, про пуповинний зв'язок з українським світом, а, з іншого — про екзистенційну «межову ситуацію», в якій філософ перебував до кінця свого життя.

Світогляд М.Бердяєва, як майбутнього філософа-екзистенціаліста, формувався в київському середовищі за часів піднесення національної самосвідомості, отже, в українському соціально-культурному оточенні, з притаманним йому загостреним чуттям свободи як найвищої соціальної та духовної цінності. Вологодське заслання 1900–1902 рр. стало для молодого мислителя не тільки прямим утиском російського царату — тоталітарного режиму, що безпосередньо обмежив його особисту свободу, а й зіткненням з культурою принципово інших цінностей. Показовим є те, що саме на чужині Бердяєв пережив «внутрішній переворот», у результаті якого відбувся не тільки перехід до релігійної філософії, але й проявилась екзистенційна складова бердяєвського світовідчуття, абсолютно не характерна для школи російської релігійної філософії. Свою відчуженість від петербурзьких і московських релігійно-філософських і православних кіл київський мислитель цілком збагнув і виклав у праці 1912 року, присвяченій релігійному усвідомленню людини на шляхах її творчої активності до свободи. У своєму філософському життєписі М.Бердяєв зізнається: «Моя релігійна філософія, яка була цілком усвідомлена і висловлена в книзі «Смисл твор-

чості», відрізнялась від домінуючої течії. В її підмурку лежали інші теми і проблеми, інший духовний досвід … Первинною була для мене інтуїція про людину, про свободу і творчість» [2; с. 421]. Творчість і свобода виступають основоположними категоріями екзистенційної філософії М. Бердяєва, що позиціонує себе через інтуїцію, емоційність, відсутність системності й інтровертизм — риси, які упродовж віків визначали національний характер українців й обумовлювали релігійне й філософське світосприйняття національних геніїв, які репрезентували самобутність української культури.

М. Бердяєв у передмові до книги «Самопізнання», жанр якої визначає як філософську автобіографію, зауважує: «Пам'ять активна, в ній є творчій елемент, здатний змінювати … Пам'ять здійснює відбір, багато чого вона висуває на перший план, решту залишає в забутті, іноді несвідомо, іноді ж свідомо» [2; с. 259–260]. У цьому філософському життєписі Москва виступає як просторова координата певного ряду подій — емоційно безбарвний факт біографії Миколи Олександровича. Іншим у спогадах філософа є Київ, описання якого супроводжується глибоким ностальгічним переживанням: «Київ одне з найкрасивіших міст не лише Росії, але й Європи … з Софійським Собором, однією з найкращих церков Росії» [2; с. 268]. Оскільки йдеться не про тугу автора за дитинством і юністю, а про вибірковість творчого механізму пам'яті в процесі філософського самопізнання та самоідентифікації з певною духовною культурою, то опозиція Київ/Москва в контексті філософської автобіографії М. Бердяєва виступає як культурологічна дихотомія, в якій на глибинному психо-емоційному рівні протиставлено різні культурні традиції, на ґрунті зіткнення яких, на наш погляд, постала екзистенційна складова бердяєвської філософії.

Дослідник української етнопсихології В. Янів стверджує, що релігійність є однією з найістотніших рис українського світогляду і породжена вона екзистенційною ситуацією, в якій українці перебувають з прадавніх часів. Він пише: «Джерел нашої релігійності — незаперечно — багато, — інакше вона не стала б тією домінантою нашого світогляду. Насамперед, можна б їх добачуватися в нашому геополітичному положенні. «На грані двох світів» — це улюблений вислів української публіцистики й поезії. Але ж межовість положення породжує межовість ситуацій, так добре відомих із нашої історії, — історії країни при «битій дорозі», якою проривалися з зарання орди кочовиків, приносячи із собою боротьбу, випадковість, терпіння, смерть, а то й цілковиту руїну, знищення, загибель. А це вже є всі «межові ситуації» модерної екзистенціяльної філософії, — ситуації, які мусять призвести до філософічної застанови про призначення людини й істоту життя. Коли саме

життя, як таке, стає проблематичним, людина шукає за істотним в житті. Тоді різниця між простим «буттям» і справжнім «існуванням» обрисовується гостро, людина хоче знайти у своїм бутті глибше відношення до трансценденції…» [3; с.181]. В. Янів, спираючись на характерологію українського народу О. Кульчицького, уточнює, що в цьому випадку трасценденція є ідеєю чи ідеалом, який переступає чи перевищує границі життя.

У своєму життєписі М.Бердяєв зізнається: «Усе моє існування стояло під знаком туги за трансцендентним, — і додає, — Я в основній своїй спрямованості «потойбічний», тяжіння висоти для мене було тяжінням трансцендентним» [2; с. 261, 383]. Як людина він відчуває себе надзвичайно складною й двоїстою істотою: «Моє «я» переживає себе, як перехрестя двох світів» [2; с.284]. Туга за втратою цілісності обертається шуканням цілісного сенсу, яке стає однією з головних релігійних і філософських інтенцій мислителя, адже ситуація перебування на кордоні світів і надпотужне прагнення цілісності вимагають подолання антиномій. Для М. Бердяєва філософія стає формою світосприймання, тим способом, у який він виявляє свою реакцію на світ, бо філософія для нього є виміром, де долаються межі часу і простору. Релігія ж стає формою світовідчування, тим способом, у який мислитель сприймає та переживає світ, оскільки, на його думку: «Антиномічність трансцендентного і іманентного є розумно невирішуваною та неподоланною; вона ізживається в релігійному досвіді й там знімається» [4, с.158]. Ця туга за трансцендентним була споконвічною складовою українського інтровертизму як питомої риси релігійної й філософської свідомості нації.

Отже, М.Бердяєв упродовж життя перебуває на межі різних культурних світів: українського, російського, французького. Його екзистенційність вочевидь породжена, з одного боку, конкретною життєвою ситуацією, спочатку як емігранта духовного, а згодом і політичного; з іншого — етнокультурною й етнопсихологічною, як людини, закоріненої в київському середовищі, що народилася та виховувалася в ньому за часів піднесення українського національного руху. Таким чином, бердяєвський екзистенціалізм виявляється як на рівні особистісного несвідомого, так і на рівні колективного — національної міфогенної свідомості. Примітним є те, що пересадження на московський, культурно чужий, ґрунт не тільки актуалізує у свідомості молодого філософа екзистенційну ситуацію, а породжує релігійне світовідчуття. Саме на чужині, у вологодському засланні, Бердяєв переживає внутрішній переворот, у результаті якого відбувається розрив із марксистським середовищем і перехід до релігійної філософії, ключовими категоріями якої є свобода і творчість, що виводить його думку поза межі мос-

ковсько-петербурзької релігійно-філософської традиції. У результаті екзистенційного перевороту молодий мислитель відкриває в собі внутрішній простір віри в емоційний спосіб, як нове душевне переживання, як нове почуття, це було характерним для української ментальності з притаманним їй ідеалізмом і цілком суперечило питомому російському прагматизму й раціоналізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сверстюк Є. Шляхетний українофіл Сергій Бердяєв / Євген Сверстюк // Слово і час. — 1992. — № 7. — С. 60-71.
2. Бердяев Н. А. Самопознание / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения. — М.: Эксмо, 2008. — С. 257–624. — (Антология мысли).
3. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду / Володимир Янів // Релігія в житті українського народу. Збірник матеріялів Наукової Конференції у Роккаді Папа (18–20.X.1963) / за ред. В. Янева. — Мюнхен — Рим – Париж: НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ, 1966. — С. 179–203.
4. Бердяев Н. Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) / Николай Бердяев // Н. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Ч. 2. — Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. — С. 149–166.

Ільницька Л.В.

РЕКВІЄМ ПАМ'ЯТІ У ХУДОЖНЬО-РЕЛІГІЙНИХ ІНТОНАЦІЯХ ІВАНА МАРЧУКА

Неозорий обсяг здійснення безмежних глибин сакральних символів буття розкриває себе, промовляючи доволі палко, у яскравих витворах саме образотворчого мистецтва. Насамперед, слід підкреслити, що досвід «контекстної обробки художнього повідомлення» досить рідко привертає увагу дослідників, оскільки зібрати внутрішньо накопичену світову теоретичну ретроспективу значень сучасного відношення до дії духовних вимірів одвічної скорботи і пам'яті, а також встановити понятійний простір концептуальних визначень чуттєвої трагічності одночасно складно. Тим не менш, далечінь минувшини у дуже напруженому драматичному стилі розгорнутих нагадувань з клекотом доленосної жертовності вже на творчому рівні розповідає про епічність невідворотності загально усвідомленої правди про буденне життя, утаємниче-

ність якої відверто майстерно проявляє себе на полотнах українського художника зі світовим ім'ям Івана Марчука [1]. Зрештою, погляд у далечінь вражаючого колориту та вишуканої виразності допомагає легше сприймати і усвідомлювати приголомшену мудрість цінності будь-якої миті життя, а шляхетна відданість обраній справі дозволяє художнику занурюватись у образну народність схоплення значень реквіємної туги, відкриваючи при цьому власну добірку художньо-релігійних інтонацій. Такі роботи, як «Скорбота» (1989 р.), «Вечірня молитва» (1977 р.), «Псалтир» (1978 р.), триптрих «Апокаліпсис» (1988 р.) і багато, багато інших — це справжня витончена ілюстрація прихованого повсякчасного сакрального полум'я «Пробудження» (1992 р.), довершеної безперервності ідеї «Еволюції» (1992 р.).

Віддаляючись і віддаляючись від шаленої безодні людських втрат, на певному відрізку історичного розвитку людства є можливість сформулювати у зазначеному проблемному колі питання: якою є безпосередня фактура художнього супроводу історичного реквієму пам'яті? Отже, саме на цей запит дають відповідь великі картини великих митців, а палкі відкриття механізмів аргументації постійної художньої філософсько-психологічної активної розмови з історичними трагедійними спогадами вкрай потрібні задля нагадування і пересторороги від попередніх загроз і повторення минулих негативних трамплінів оскомини, які все ж таки уриваються у сьогодення. Слід підкреслити, що на соціокультурному рівні далекі гіркі події співіснують із нами, ми відчуваємо їхній характер по сучасному диханню історії. Особливим чином ці відтінки варто розгледіти на картинах І.С.Марчука. Роботи «Акорди Чорнобиля» (1989 р.), «Чорнобильська Мадонна» (1989 р.) наповнюють глядацький простір виразним власним неочікуваним мінорним джерелом абстрактних зрушень дієвої творчої композиційної лінії багатоелементних акцентів та нюансів. Представлене художнє мовлення наочним виміром зрушує ментальні стереотипи схоплення потужних значень релігійного контексту. Отже, тому власні розуміння сучасного середовища трансформації у буденність одвічного надходження спалаху істини, тим не менш, відкривають інший бік художньої творчості провідного українського майстра Івана Марчука. Живописні роздуми митця — це картини, в яких характерним чином пояснюється особисте ставлення до позачасових вимірів морального існування людини. Власне, художній твір «Реквієм» (1993 р.) візуалізує музичність настроїв потужної акордної трагедійності невідворотності зламу крихкого гармонійного світу мелодійної краси внутрішнього ритмічного впорядкування. Картина «Схилите голови свої» (1974 р.) — це демонстрація тремтливої турботи про майбутнє, бо монументальні напівіснуючі постаті — це образні уособлення плекання щасли-

вої надії у примарній доленосній скорботі зниклих поколінь, тінь яких змальовано доволі графічно — відсутність відтінків дарує інший спектр живописного повідомлення. В цьому сенсі, все ж таки, образна контрастність вирішується за рахунок кольорової лаконічності. Зрештою, монохромність виокремлює постаті жвавим способом стилістично-індивідуального наближення відкритих і піднесених авторських поглядів на долю людини в контексті безмежної історичної перманентності пошуку метафоричного значення реквієму пам'яті в стислій кольоровій гамі прихованого напруження від живописно вказаної думки.

Чи можливо, щоб час завмер і при цьому зберіг свій чіткий блиск у насичених життєдайних джерелах: культурно-історичних пам'ятках, образотворча домінанта яких — це повсякчасне продовження споконвічної вдячності за «Незбагненність» (1980 р.) «Щирої розмови» (1978 р.) з Всесвітом у образотворчому викладенні власної творчої парадигми відкриття натхненно-релігійної одухотвореної суті? Передусім, саме так відбуваються прояви вірного впевненого відчуття прямого та щирого спілкування з проникливими поглядами вічності — «Де ж істина?» (1993 р.), а у відповідь побачимо автобіографічні роботи народного художника України, лауреата національної премії імені Тараса Шевченка Івана Марчука — «Плин часу» (1987 р.), де митець зобразив самого себе поруч з іконічними трансформаціями олюднених страждань та «Я шукаю дорогу свою» (1989 р.) — абрисний, проте чіткий образ контурного джерела людської душі, постать якої безкінечний лінійний вектор зливається і разом з тим об'ємно наближається до глядача крізь одноманіття вільних абстактних рухів зовнішнього композиційного середовища — тернового переплетіння світів, яке, в свою чергу, має й особисту термінологічну назву — «плентанізм» або за іншою версією — «пльонтанізм». Це поняття-пояснення безпосередньо теж відкрив І. С. Марчук. Полотно «В душі клубочаться тумани» (1992 р.) — дивовижні мережані гнучкі нитки, вони одночасно розкривають сутність встановленої, вище вказаної, понятійної характеристики майстерності Івана Марчука, а ще дарують інтонаційністьбагатозмістовності переплетенню художніх роздумів і барв автора.

Насамкінець, варто зазначити, що відтінки художньо-релігійних інтонацій може зрозуміти лише справжній просвітник, адже, рухаючись за назвою роботи Івана Марчука «У безмежність ідучи» (1989 р.), зазираємо у таємничі глибини мистецького пророцтва, образ і місце якого зображено «Біля джерела життя» (1973 р.) художньо-релігійної істинності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Марчук І. С.: Альбом-каталог. / І. С. Марчук. — К.: ТОВ «Атлант ЮЕмСі», 2004. — 519 с.

Капріцин І.І.

КУЛЬТУРА СМЕРТІ ЯК ЗАСАДА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Питання походження будь-якого явища є одним з найважливіших в справі його об'єктивного вивчення. Релігія є явищем, усвідомлення якого супроводжує людину на протязі всієї його історії, щоразу відкриваючись по-новому. Тому, питанням, що не втрачає актуальності, є проблема співвідношення релігії, як феномену людської культури, та релігії, як усвідомлення того феномену.

Свої погляди на ґенезу та місце релігії у якості соціокультурного явища висловлювали релігійні діячі та релігієзнавці, філософи та науковці, політичні та громадські діячі практично всіх часів та напрямів. Звісно філософська, наукова та релігійна точки зору на походження релігії суттєво відрізняються, що обумовлюється їх вихідними методологічними підходами.

Питання часу та засад походження релігії, як соціального явища, прозирає до періоду виділення людства з природного фону, який починається із досягнення людським біологічним видом якісного стану самоусвідомлення, достатньо розвинутого абстрактного мислення, намагання урозуміти причини та наслідки всіляких явищ природного та суспільного буття. Навіть в річищі науки визначити точний час виникнення релігії проблематично, крім значного віддалення у часі та орієнтації науки насамперед на матеріальні свідчення, це пов'язано ще й із злитністю [1, с.25] світогляду первісної людини.

Саме злитість первісного світогляду утримує від спокуси лише на базі археологічних артефактів (інтерпретованих на матеріалах етнографії), екстраполювання знання сучасних культур, які перебувають на первісних етапах розвитку та спостережень за вищими приматами визначити остаточну дату виникнення релігії. Мова може йти лише про виділення стану первісної суспільної свідомості коли в матеріальній культурі визначається присутність ознак релігійності.

Досить поширеною є констатація, що свідомість, мова, релігія та мистецтво виникли приблизно одночасно [2, с.182]. Сутнісно людська свідомість є усвідомленням світу та свого місця в ньому, мова — це артикуляція свідомості, мистецтво є образним вираженням світогляду, релігія в цій ланці займає місце змістовного компоненту свідомості первісної людини, і виступає засобом вторинного поєднання людини із світом.

Такий кут розгляду актуалізує визначення релігії, яке походить від Цицерона та етимологічно виводиться від латинського дієслова *religere*– «йти назад, повертатися, …», що, на наш погляд, характеризує релігію як форму світогляду, яка акцентує усвідомлення відокремленості людини

від природи, якій властива туга за втраченою єдністю та певна діяльність у свідомому відновленні цієї єдності. Тобто, діяльність, і що важливо стосовно первісної людини, — суспільна діяльність, виступає матеріальним та духовним відтворенням її релігійної свідомості.

Умоглядно, релігія як явище присутня в первісному суспільстві з моменту свідомого подвоєння світу в сприйнятті первісної людини на світ фізичний та метафізичний, що сполучаються між собою світом духовним в формі уявлень, практики та досвіду налагодження міжсвітових стосунків. В свою чергу, уявлення про релігію, на рівні усвідомлення її формального різноманіття, ймовірно виникає при зустрічі компетентних, рефлексуючих представників різних релігійних форм.

Спираючись на ці розмисли, першими археологічними артефактами існування релігії можуть бути об'єкти, на яких достеменно відбилися уявлення людини про інший світ, хоча прийняти це положення можна з урахуванням вище наведених висновків етнографів про холістичність фізичного та метафізичного світів в світосприйнятті первісної людини. Тому, чи не найважливішим свідченням виходу первісної людини за межі безпосередньо сприйнятого, що веде до релігійності є матеріальне свідчення усвідомлення смерті.

Концептуалізація взаємозв'язку життя та смерті впливає на всі галузі культури, але найближчими до усуспільнення образу смерті є релігія та філософія. Тому не безпідставним виглядає наше намагання знайти «відбиток» релігії в першому з зафіксованих свідомих актів «обслуговування» концепції смерті, що відбилося в поховальному обряді неандертальців. Саме осмислена діяльність палеоантропів спрямована на упокоєння своїх родичів, дає нам інформацію про приблизний зміст релігійних уявлень людини того часу. Тобто, можна стверджувати, що перші досконалі артефакти існування релігійної культури належать періоду неандертальців.

Вся ця діяльність видає присутність у неандертальця певної світоглядної системи, яка осягала і той світ куди відходив мрець і світ який він залишав. Тобто, смерть виступає межею, яка відокремлює обидва світи. Спираючись на вище наведене виникає змога стверджувати, що починаючи з того часу виникає та починає свій розвиток культура смерті, як сукупність певних форм соціальної поведінки та діяльності, в яку входять ідеї, уявлення, поведінкові акти стосовно померлих, загалом цей рівень культури характеризує якісне вираження суспільних відносин, що виникають при стиканні особи із смертю. Як що культура є мірою розвитку людини, то культура смерті виступає мірою усвідомлення життя.

Інтерпретація культури смерті традиційного суспільства нашим сучасником вкрай проблематична бо стикається з нетотожними ідеологічними засадами.

В суспільстві, що тримається на традиціях, саме традиції дають світоглядну опору та психологічний захист в усвідомленні неминучості природної циклічності людського буття. Свідчення давніх істориків наділяють певні народи (слов'яни, германці, японці та інш.) відсутністю страху перед смертю, це, зокрема, проявлялося в їх поведінці під час воєнних дій (відвага, зухвалість перед обличчям смерті). Смерть в сприйнятті предків не виступає припиненням життя (інакше, нащо ж поховальний інвентар?), смерть — це лише межа на шляху до іншого світу, світу із яким треба підтримувати зв'язок тому, що там живуть родичі-пращури.

Пращури, як конкретні наділені суспільними зв'язками персони, в уявленні давніх, жили в загробному світі, який зливався в архаїчній свідомості із світом природним. Родючість, соціальне та космічне благополуччя були в «зоні відповідальності» потойбічної общини, що робило її значущою в забезпеченні нормальної життєдіяльності поцейбічної громади, пращури виступали посередниками між живими родичами та вищими божествами. Вони вважалися головними зберігачами традицій, та тими, що карає за їх порушення [3, с. 419-421]. Таким чином, доречно зауважити, у традиційному суспільстві смерть не сприймалася як нечувана, жахлива катастрофа, смерть — це частина коловороту життя.

Маючи зв'язок із життям, смерть отримує безпосереднє відношення до смислу життя, підводячи підсумки правильності та вірності обраного життєвого шляху. Оскільки в традиційному суспільстві життя індивіда належить громаді, то соціально затребуваним смислом життя є життя спрямоване на піклування про громаду. Виконання належним чином громадської функції, в свою чергу, забезпечує постійний взаємозв'язок із родичами.

Таке явище, як страх смерті, логічно виникає у разі невиконання громадських функцій, коли людина «виходить» за межі позитивних звичаєвих уявлень про відплату в потойбічному житті. Життя (смерть) за громаду очікується та винагороджується, життя для себе — прирікає на самотність. Таким чином, відстороненість, ізольованість від потойбічної громади породжує страх невизначеності посмертного існування, — страх смерті.

З давнини послаблення общинних зв'язків, і до часів сучасного «атомізованого» суспільства, кожна людина приречена на самостійне вирішення цієї проблеми: «як життя прожити», за суспільно-архаїчним образом громади, чи — для себе. Таким чином, з пошуку відповіді «атомізованих індивідів» на виклик смерті згодом формується культура страху смерті, як вираження відношення протидії, запобіганню смерті. До цих спроб належать середньовічні алхімічні досліди з винайдення «еліксирів

безсмертя», пошуків «філософського каменю», «Святого Граалю», новітні логічні обґрунтування духовного безсмертя, та сучасні намагання нової американської науки танатології «технологізувати» процес вмирання, що загалом ілюструє невротичність європейської культурної традиції у відношенні до перспективи смерті, концентруючи увагу не на вирішенні тайни смерті, а на розкритті феномену життя.

Таким чином, започатковується тенденція втрати одного з життєутворюючих смислів. Смерть як буттєва тайна профанується, природа людини зводиться лише до її психофізіологічної сутності.

Кожна епоха дає свою відповідь на виклики смерті. В сучасній культурі страху смерті, смерть з таємниці перетворюється в побутовий факт культури, що веде до втрати людиною розуміння онтологічних та моральних меж своєї компетентності, та, як наслідок, неадекватності у сприйнятті себе та своїх можливостей. Незважаючи на значні досягнення в цій галузі, з розгляду філософії смерті зникає питання моральної відповідальності за своє життя. В цій ситуації, релігія у якості культури смерті виступає засобом зживання страху смерті, бо спиняє сучасну людину у її «масовості» (Х. Ортега-і-Гассет) та безпідставному життєвому оптимізмі. Ставить перед «вічними» питаннями: «бути, чи не бути?», «заради чого бути?», що робить людське життя особистісно усвідомленим, та, в решті решт, соціально виправданим.

ЛІТЕРАТУРА

1. Франкфорт Г.В преддверии философии. Духовные искания древнего человека /Г.Франкфорт Г.А. Франкфорт, Д.Уилсон, Т.Якобсен; [Пер. с англ. Т.Н.Толстой, отв.ред.вступ.статья В.В.Иванов].– М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984, — 236 с.
2. Шкуратов В.А. Историческая психология. / В. А. Шкуратов. — М.: Смысл, 1997. — 505 с.
3. Петрухин В.Я. Развитие религии / В. Я. Петрухин // Первобытное общество. Эпоха классообразования. — М.: Наука, 1988. — 568 с.

Колодний А.М.

В. К. ТАНЧЕР ЯК ТЕОРЕТИК ПРОБЛЕМ АТЕЇСТИЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Першим знаним теоретиком проблем атеїстичного релігієзнавства в Україні був доктор філософських наук, професор Володимир Карлович Танчер (1915-1998). Родом він із Чернігівщини. У 1948 р. закінчив історичний факультет Київського педінституту, а через рік — філософ-

ський факультет Київського університету ім. Т.Г. Шевченка. В цьому ж університеті опісля працював асистентом, доцентом, заступником декана історико-філософського і деканом філософського факультету. У 1963 р. захистив докторську дисертацію за своїм підручником «Основи атеїзму» (1962) і в цей же рік йому було присвоєне наукове звання професора. В названій книзі В.К. Танчером вперше було подано найбільш повно і цільно вчення марксизму про релігію, її специфіку як суспільного феномена, описано її конфесійні вияви, особливості буття релігійних інституцій в умовах соціалізму.

В 1954-1955 рр. В.К. Танчер розпочав читання на філософському факультеті університету ім. Т.Г. Шевченка спецкурсу «Марксизм-ленінізм про релігію». У 1959 р. на цьому ж факультеті він засновує кафедру історії і теорії атеїзму, завідувачем якої опісля працював тридцять років. Після введення Міносвітою з 1957-1958 навчального року у всіх вузах республіки обов'язкового навчального предмету «Науковий атеїзм», В. Танчер організував читання викладачами кафедри цього курсу на всіх факультетах університету. Він розробив концепцію і програму курсу наукового атеїзму, першим в Україні видрукував у 1968 р. підручник з цієї навчальної дисципліни за цією програмою. З 1964-1965 навчального року на філософському факультеті КДУ частина студентів почала спеціалізуватися по кафедрі історії і теорії атеїзму.

Будучи опорною серед українських вузів, «кафедра Танчера», як її тоді називали, тривалий час здійснювала такі головні свої функції: координація наукових досліджень вчених вищої школи республіки; підготовка викладацьких кадрів через аспірантуру і докторантуру й перепідготовка викладачів наукового атеїзму на спеціально організованих семінарах і курсах; забезпечення викладачів вузів республіки підручниками, навчальними посібниками та методичною літературою. Кафедра з 1964 р. стала видруковувати за редакцією проф. Танчера В.К. щорічник/піврічник «Проблеми релігії і атеїзму» (були й інші назви його, видрукувано 29 чисел). В Київському університеті з'являється аспірантура і докторантура з наукового атеїзму, спеціалізована рада із захисту дисертацій із цього фаху. В.К. Танчер підготував більше 50 кандидатів і докторів наук. З його ініціативи відбувалися різного формату наукові конференції, проводилися різнотемні соціологічні дослідження. В роки керівництва кафедрою В.К.Танчера вона мала плідну творчу співпрацю із спорідненими кафедрами інших університетів, академічними інституціями, науковцями Польщі, Угорщини, Німеччини, Болгарії та інших країн.

Відзначимо тут той факт, що видруковувана в радянський час література з атеїзму мала подвійний зміст: в ній досліджувалися два суспільні феномени — секулярний і сакральний. Одна частина публікацій

присвячувалася проблемам атеїзмознавства, а інша — релігієзнавства. В такий спосіб викладачі одержували можливість у своїх академічних лекціях розповідати не тільки про атеїзм, а й про природу релігії, її походження та еволюцію, конкретні конфесії, про їх становище у тодішньому світі і в Україні. Останнє було особливо важливо, оскільки дві третини релігійних організацій СРСР діяли тоді в Україні. До того ж, саме життя вимагало від курсу наукового атеїзму не тільки критиканства на адресу релігії, а й оприлюднення знань щодо природи і стану великого і різноконфесійного релігійного світу. Надто ревні поборники вульгаризованого атеїзму, особливо з числа партійної та державної адміністрацій, тоді часто звинувачували викладачів цього навчального предмету в тому, що вони займаються «релігійним просвітництвом». Не без підстав студенти називали цей курс просто «релігія».

Ті, хто працював разом із В.К. Танчером або ж знав його, зауважували на тому, що професор не читав атеїстичні лекції в масових аудиторіях, які традиційно вимагали детальної критики релігійного світорозуміння і опійних функцій релігії в житті особи і суспільства. Його лекції адресувалися переважно підготовленій аудиторії, для якої можна було розкривати погляди марксизму-ленінізму на природу і функціональність релігії, основи політики Комуністичної партії щодо релігії і Церкви. У такий спосіб професор засвідчував право кожного на свободу своїх світоглядних уподобань, право на свободу релігієвибору.

В.К. Танчер є автором понад 370 друкованих праць, підручників з наукового атеїзму для вищих і середніх спеціальних навчальних закладів (1968 і 1975) та хрестоматії з наукового атеїзму (1962), підручника з релігієзнавства (1986), численних методичних матеріалів.

Значну увагу у своїй науковій роботі професор приділяв вивченню особливостей марксистсько-ленінського атеїзму, обстоюванню його функціональної зорієнтованості на подолання, як тоді це кваліфікували, релігійних пережитків. Поруч з цим В.К. Танчер вивчав історію Російського Православ'я, перспективи його розвитку в Україні [1]. Є у професора праці з проблем протестантизму і нових релігійних рухів, з критики соціального фідеїзму, із з'ясування місця релігії в тодішній ідеологічній боротьбі тощо.

Найбільш значущою працею В.К. Танчера є його монографія «Проблемы теории научного атеизма» (К., 1985). Професор розглядає в ній атеїзм як складне явище духовного життя, що розгортається у сфері суспільної свідомості. «Часто атеїзм, — зазначає він, — розглядається як протилежність релігії, її історичний та ідеологічний супутник. Про це, зокрема, свідчить буквальне витлумачення цього терміну. Проте таке звужене розуміння утримує в собі й певну небезпеку, оскільки позбавляє

атеїзм будь-якого позитивного змісту. Насправді це явище є далеко ширшим, ніж просте заперечення релігії, оскільки утримує в собі утвердження буття людини всупереч релігії і через відмову від неї. Атеїзм — це така система поглядів на світ, яка заперечує релігію, віру в надприродні сили, в богів, у потойбічний світ і є аспектом адекватного відображення суспільного буття у свідомості людей. Відтак атеїзм є частиною суспільної свідомості, матеріалістичного розуміння дійсності».

В.К. Танчер зазначає, що оскільки науковий атеїзм є філософською наукою, то визначення його предмету має здійснюватися у певному співвідношенні з предметом марксистсько-ленінської філософії, охоплювати якусь частину тих найбільш загальних законів об'єктивного світу, які вивчає ця філософія, зберігаючи при цьому щось специфічне, властиве тільки йому. «Атеїзм як аспект філософської матеріалістичної картини світу ґрунтується на переконанні про первинність матерії і вторинність свідомості, про існування єдності світу в його матеріальності. Ці основоположні принципи матеріалізму, — наголошує вчений, — атеїзм розглядає далі — до заперечення існування чогось надприродного. В цьому розумінні атеїзм — це матеріалізм, що проникає у всі форми суспільної свідомості, за винятком релігійної». І далі, не врахувавши те, що атеїстами були і філософи-ідеалісти і що атеїзм має свій специфічний об'єкт відображення в системі «людина-світ» — характер і спосіб самовизначення людини в її довкіллі, В.Танчер пише: «Релігійна свідомість в процесі свого функціонування протистоїть науково-матеріалістичній, а не атеїстичній свідомості. Останньої немає. Атеїстична свідомість — цей термін не є точним. Його можна використовувати хіба що для характеристики направленості чи особливостей матеріалістичної філософської свідомості… Атеїзм не є окремою формою суспільної свідомості, він постає як протилежність релігійного світорозуміння». У системі суспільної свідомості атеїзм співвідноситься з різними її формами, приймаючи вигляд окремих концептуальних напрямків, сутність і зміст яких, на думку професора, визначається тією формою, в яку, «як один із аспектів, входить атеїстичне заперечення надприродного». В.К. Танчер розглядає вплив атеїзму на різні форми суспільної свідомості, зокрема на мораль і мистецтво.

Науковець у своїх працях першим виокремлює і розглядає особливості соціальних, гносеологічних і психологічних коренів атеїзму У структурному відношенні атеїзм постає в його бачення своїми двома рівнями — буденним (стихійним) і теоретичним, який у вищій формі свого розвитку називається науковим. У цьому плані, зазначає вчений, об'єктом наукового атеїзму є та частина суспільної свідомості, яка відображає світ у спотвореному вигляді, тобто релігія. У предмет

наукового атеїзму, на думку професора, входить дослідження закономірностей виникнення, функціонування і згасання релігії, а також становлення та еволюція атеїзму. «Предметом наукового атеїзму, — пише він, — є об'єктивні закони виникнення, еволюції і зникнення релігії, а також становлення і функціонування атеїзму».

Виходячи з того, що науковий атеїзм має певний функціональний аспект, В.К. Танчер виділяє і всебічно аналізує наступні його функції — критичну, світоглядну, методологічну, культурну, моральну і психологічну. На відміну від інших бачень проблеми, В.К. Танчер, крім соціальних і гносеологічних, вичленовує і розкриває зміст ще й онтологічних, етичних і психологічних коренів релігії [2; 3; 4].

На основі аналізу різних релігійних систем В.К. Танчер приходить до висновку, що анімізм, міфологію, фетишизм і магію слід вважати специфічними елементами релігії. Саме вони, на його думку, лежать в основі всіх релігійних вірувань і в них у вичерпному вигляді виявляються релігійні ідеї, почуття та дії. Визнаємо, що судження професора, виголошене в його підручнику, не знайшло підтримки у науковців з фаху, бо ж певною мірою набула громадянства думка, що релігія — це єдність релігійного світорозуміння, світовідчуття і світоставлення, що виявлені на спільнотному, організаційному рівні релігійного життя.

В.К. Танчер виходив з того, що в структурі базис-надбудова найяскравіше проявляються всі можливості і якості релігії як соціального явища. «Будучи своєрідною підсистемою, релігійна надбудова знаходиться у постійному зв'язку з економічним базисом, який визначає її зміни, структуру релігії, — пише він. — У системі надбудови класового суспільства відбувається ускладнення структури релігії. Релігійний світогляд, що складався на основі релігійної свідомості, входячи в надбудову, виступає в якості її теоретичного обґрунтування і доповнюється значимими елементами — релігійними відносинами, релігійною діяльністю, а також релігійними організаціями і установами. Всі вони утворюють структуру релігійної надбудовної підсистеми, релігію у повному розумінні цього слова».

Для об'єктивної характеристики функціональних особливостей релігії, вважає В.К. Танчер, слід постійно враховувати, що вона складає багатогранний елемент соціальної системи, який проявляється спочатку у сфері суспільної свідомості, потім — у сфері світогляду і зрештою — як складова надбудови. «Релігія відноситься до числа соціальних явищ, які характеризуються поліфункціональністю підкреслено історичного характеру. Поліфункціональність релігії вимагає чіткого розмежовування характеру і значень окремих її функцій». Все це доволі всебічно проаналізовано науковцем у його працях.

«У сфері надбудови, — слушно наголошує професор, — проявляються специфічні функції Церкви, які слід відрізняти від функцій релігії, а це — організаційно-управлінська (адміністративна), культова, теоретична (богословська чи віроповчальна) і місіонерська». Окрім цих функцій чисто релігійного характеру, зазначає В.К. Танчер, Церква виконує ще ряд нерелігійних функцій, які, як це він аргументовано описує, «служать також соціальним завданням релігії».

Міркування В.К. Танчера щодо релігійної моралі в радянські часи були найбільш виваженими. Дослідник показав, що хоч мораль і релігія як форми суспільної сідомості мають велику відмінність, проте «між ними існує певний зв'язок, який є наслідком намагань релігії використати всі форми суспільної свідомості для свого поширення» [5, с. 12]. Автор відзначає також наявну вже в ті часи спробу церковних діячів зробити християнську релігію «якнайбільш універсальним віровченням». В.К. Танчер радить підходити до християнського моралізування з історичної точки зору, бачити те, що на початку свого існування християнство відігравало певну історично прогресивну роль, оскільки приносило моральну втіху гнобленим. Водночас християнська мораль, виступаючи як виражений в релігійній формі протест проти соціальної несправедливості, не сприяла розвитку протестної свідомості поневолених. Суперечливі судження з питань моралі християнства, слушно зауважує дослідник, є наслідком того, що останнє складалося під впливом боротьби різних соціальних груп, які вносили в нього свої ідеї і погляди».

Окремою сторінкою дослідницького здобутку В.К. Танчера є праці про особливості сучасного йому віруючого. Цьому присвячена зокрема і праця «Современный верующий: социально-психологический портрет» (М., 1970), написана ним у співавторстві з Є. Дулуманом та Б. Лобовиком. Розкривши соціально-демографічний портрет віруючого, степінь його релігійності (буденну, переконливу, фанатичну), рівні релігійної свідомості (буденну і теологічну), дослідники дали всебічний аналіз світу хитких, звичайних і переконаних у своїй конфесійній релігійності осіб. Новим в дослідницькій практиці науковців було розмежування причин і мотивів релігійності, розкриття мотивів релігійності тодішнього віруючого у їх єдності і взаємовпливі. Наголошено, що якщо мотиви релігійності людини приглушуються іншими мотивами, то вона не є твердою у своїх переконаннях, а відтак така людина часто формально ставиться до релігії. У праці розкривається зміст таких мотивів релігійності як задоволення запитів розуму, одержання емоційної розрядки і заспокоєння, очікування спасіння душі, здобуття шляху до моральної досконалості, збереження народних звичаїв і традицій тощо. Каналами відтворення релігійності авторами книги назва-

но релігійне виховання дітей і підлітків у сім'ях віруючих, місіонерську діяльність конфесій, власні пошуки світоглядної істини людиною.

Праці В.К. Танчера присвячені й іншим проблемам релігійного життя, історії релігії і Церкви, духовного світу віруючого. Зрозуміло, що доба його наукової діяльності, декларована компартійними органами обов'язковість врахування марксистско-ленінського «опійного» бачення природи релігії і фінальності долі останньої у будованому комуністичному суспільстві, не могли не позначитися на витлумаченні професором релігійних феноменів, оцінках історичного шляху релігії, майбуття релігії. Але через низку, скажемо так, обов'язкових по тих часах, «замовних» розмірковувань дослідника про релігійні явища проглядаються зазначені вище й об'єктивні пошуки ним певного позитиву в них, зокрема щодо місця релігії в особистому житті людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Танчер В.К. Руське православ'я. Критичні нариси / В.К. Танчер. — К.: Наукова думка, 1977. — 155 с.
2. Танчер В.К. Як виникла релігія / В.К. Танчер. — К.:Молодь, 1956. — 40 с.
3. Танчер В.К. Про походження релігії / В.К. Танчер. — К.: Молодь, 1957. — 38 с.
4. Танчер В.К. Основи наукового атеїзму. Підручник для середніх спеціальних навчальних закладів / В.К. Танчер. — К.: Вища школа, 1971. — 179 с.
5. Танчер В.К. Про релігійну мораль / В.К. Танчер. — К.: Молодь,1959. — 46 с.

Мазур П.Є.

ЕТНОЛОГ РЕЛІГІЇ АРСЕН РІЧИНСЬКИЙ — ВИПУСКНИК УНІВЕРСИТЕТУ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА

Ім'я Арсена Річинського, висококваліфікованого лікаря — спеціаліста, філософа, релігієзнавця, культуролога, мистецтвознавця, церковного композитора, фольклориста залишається й надалі маловідомим в Україні. Випускник медичного факультету Імператорського університету Святого Володимира активно трудився на громадській ниві, змагаючись за незалежну Українську державу й за незалежну православну українську церкву.

Арсен Васильович Річинський народився 12 червня 1892 року у с. Тетильківці Кременецького повіту колишньої Волинської губернії

(тепер Шумський район Тернопільської області) в сім'ї священика. Початкову освіту здобував в сільській церковнопарафіяльній школі, далі в Кременецькій гімназії, Кременецькому духовному училищі, Житомирській духовній семінарії, після закінчення якої у 1911 році став вчителем церковнопарафіяльної школи села Сіднарки Луцького повіту.

Восени 1911 року Арсен Річинський вступив на медичний факультет Варшавського університету, а з початком першої світової війни перевівся у Київський університет Святого Володимира. У 1915 році скеровується на службу до Ізяславського повітового земства, пізніше дільничним лікарем в с. Хролин. Звідти евакуйовується до села Василівки Петровського повіту Саратовської губернії, потім до села Попівки Рильського повіту Курської губернії, далі до села Вечірки Полтавської губернії. В 1917 році повертається до університету, де 30 березня складає іспити і 20 вересня 1918 року отримує диплом лікаря.

Від 31 травня 1917 року до 9 квітня 1920 року виконує обов'язки лікаря Ізяславської повітової лікарні. В Ізяславі організовував концерти, виставки, займався видавничою діяльністю. Зокрема, редагував часопис «Нові дороги», видавав журнал «Изаславльская дорога», був постійним лектором на курсах українознавства для вчителів у сусідньому м. Острозі.

Громадсько-просвітницька діяльність А. Річинського була призупинена крахом УНР та польською окупацією Волині. Місто Ізяслав опинилося під владою більшовиків.

На цей час весною 1920 року А. Річинський переїхав у село Тростянець Луцького повіту, де працював дільничним лікарем. Тут, у Тростянці, взяв шлюб з дочкою сільського священика Павла Прокоповича, Ніною.

У квітні 1922 року А. Річинський переїхав до м. Володимира- Волинського, де став головним лікарем міської лікарні. На даній посаді був до серпня 1925 р.. Цього ж 1925 р. А. Річинського заарештували, звинувативши в активній проукраїнській діяльності. З 12.05.1935 по 27.07.1935 р. А. Річинський перебував у концентраційному таборі у Березі-Картузькій [1]. Проте довести якісь порушення законів з його боку не вдалося і його звільнили.

Після звільнення з концтабору А. Річинський не повернувся на державну службу, а маючи відповідну освіту й досвід, працював вільнопрактикуючим лікарем у Володимирі-Волинському до 1939 р.

А. Річинський не полишав активної громадської позиції. З 1924 року почав видавати власним коштом «незалежний місячник українського церковного відродження» «На варті», який змінюючи назви на «Наше братство», «Наша церква» виходив протягом десяти років. При часописі було організоване видавництво.

У 1925 р. А. Річинський уклав збірку загальнодоступних церковних співів для сільських хорів під назвою «Всенародні співи в українській церкві». З часом вийшли укладені ним збірники «Українська відправа вечірня та рання», «Українські колядки», «Скорбна мати» (збірка пісень з богогласника).

А. Річинський брав участь у діяльності ряду українських громадських і політичних організацій. Був активістом Володимир-Волинської «Просвіти» та «Рідної хати». Під його керівництвом у м. Володимирі-Волинському та на Волині були організовані структури молодіжної організації «Пласт». При його ж допомозі дружина Ніна Павлівна організовувала філію «Союзу українок». Брав участь і в кооперативному русі. Наприкінці 1929 р. А. Річинський вступив до легальної організації «Українське Волинське об'єднання». Приблизно в той час став членом підпільної Організації Українських Націоналістів.

Проте найголовнішою ділянкою громадської роботи А. Річинського була боротьба за українізацію православної церкви на Волині. У 1927 році за його ініціативою був зорганізований у Луцьку з'їзд православних мирян, який виступив за українізацію православ'я.

На з'їзді було обрано церковний комітет з 37 осіб, головою якого став А. Річинський. 7 березня 1929 р. Святий Синод Православної Церкви у Польщі постановою № 14 від 15 квітня 1929 року відлучив Арсена Річинського від церкви, про що було оголошено у пресі та церковних парафіях. Дізнавшись про це, Річинський звернувся до слідчих та суду з питанням перевірити відомості про порушення ним церковних канонів. Призначена для розслідування комісія повністю виправдала Арсена Річинського, не виявивши жодних порушень з його боку.

У другій половині 20-х на початку 30-х рр. А. Річинський публікує чимало статей в українській пресі, присвячених церковним питанням. Випускає ряд брошур на цю тему — «Походження єпископату. У зв'язку з питанням про благодатність ієрархії Української Православної Автокефальної Церкви» (Володимир-Волинський, 1926), «Критичний розгляд постанови Св. Синоду про заборону Українського Церковного з'їзду» (Варшава, 1927), «Сучасний стан церковно-релігійного життя української людності в Польщі» (Варшава, 1927), «Два плебісцити на Волині в справі богослужбової мови» (Володимир, 1927), «Моя сповідь Св. Синодові Православної Церкви в Польщі» (1929), «На манівцях» (1932), а також «До щастя, слави і свободи!», (про пластове виховання) (1930).

У цей же час він починає писати працю «Проблеми української релігійної свідомості», роботу над якою розпочав у 1929 році, а завершив у 1933 р.. Це глибокий релігієзнавчий і водночас блискучий культурологічний твір.

У передмові до «Проблем української релігійної свідомості» А. Річинський так обґрунтував актуальність цього твору: «Книжка про релігійні справи в добі масового поширення атеїзму або зовсім не на часі, або дуже на часі. Аналіз українського народного світогляду доводить, що безрелігійність у нас — явище привнесене, з народним світоглядом незгідне. Це — симптом духовного полону, небезпечного для самого існування нації. Духовна самостійність, створення власної релігійно-національної ідеології завжди додає народові певності своїх сил і своєї гідності, віру в свою правоту і в своє майбутнє. Навпаки, рабське перейняття чужих ідей і чужих поглядів підриває духовні сили й відпорність народу, затягує його на службу чужим божкам: тоді надходить смерть нації» [2]. Фактично автор пропонував (хоча і не декларував це відкрито) свій варіант релігійно-національної ідеології для українців.

Другий раз в Березі Картузькій А. Річинський опинився в травні 1939 р.. Вдалося йому звільнитися лише у вересні, коли почалася Друга світова війна і на заході Польщу займали німецькі війська, а на сході — радянські. Проте на свободі він був недовго. Скоро його заарештували енкаведисти. У вину А. Річинському ставили громадську діяльність і зв'язки з Організацією Українських Націоналістів. Кілька років його тримали без суду. Лише 5 травня 1942 р. т.з. «особий совєт» при НКВС СРСР виніс вирок, засудивши А. Річинського на 10 років позбавлення волі.

Також репресована була сім'я А. Річинського — його дружина та дві дочки. Старшій Мирославі тоді було 15 років, а молодшій — всього 6 тижнів.

А. Річинський покарання відбував у Уктлазі. Звідти переписувався з сім'єю. У 1949 році А. Річинського звільнили. Але влада не дала йому повернутися на батьківщину. Дозволили поселитися в Казахстані у м. Казалінськ, де він працював лікарем. Навіть у цих, далеко не найкращих умовах, А. Річинський знаходив час для наукової праці. У 1952-1953 рр. його статті на медичну тематику друкувалися в часописі «Здравоохранение Казахстана».

Помер А. Річинський 13 квітня 1956 р. у результаті крововиливу. Поховали його на цвинтарі станції Джусали Кизил-Ординської області. [3].

До 1998 року ім'я Арсена Річинського не було відоме на його батьківщині.

22 квітня 1998 року в Кременецькому медичному училищі відбулися Перші Річинські читання. Читання відбуваються кожні 2 роки. Кабінет Міністрів України присвоїв Кременецькому медичному училищу ім'я Арсена Річинського. В 2000, 2002 та в 2009 рр. було перевидано головну книгу його життя «Проблеми української релігійної свідомості».

На стіні навчального корпусу медичного училища, на будинку у м.Володимирі-Волинському, який побудував за свій кошт, жив і працював А. Річинський до 1939 р., на фасаді хірургічного відділення Ізяславської районної лікарні відкриті меморіальні дошки А. Річинському.

24 травня 2004 р. в медичному училищі м. Кременця було відкрито музей Арсена Річинського. 2 грудня 2008 р. відбулося відкриття оновленої експозиції музею. 8 жовтня 2010 р. на території училища був відкритий і освячений пам'ятний знак на честь А. Річинського.

14 жовтня 2006 року на Покрову Пречистої Богородиці труну з прахом Арсена Річинського зустрів найстаріший храм (1600) Різдва Христового УАПК м. Тернополя. 26 серпня 2009 р. Богословська комісія з канонізації святих Української Автокефальної Православної Церкви з благословення митрополита Київського і всієї України Мефодія причислила Арсена Річинського до лику святих сповідників Українського православ'я.

ЛІТЕРАТУРА

1. Брестський Державний архів Брестської обл. (Білорусія), ф. 98, оп. 2, с. 81, арк. 1.
2. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. / А. Річинський. — Тернопіль: Терно-граф, 2009. — 448с.
3. Кралюк П.М. Невідомий Арсен Річинський [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.day.kiev.ua/uk/article/cuspilstvo/nevidomiy-arsen-richinskiy

Марченко Я.Ю.

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА Г.С. СКОВОРОДИ В НЕОГУМАНІСТИЧНОМУ ДИСКУРСІ КОНФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ (ЄХБ)

Традиційно українська спільнота ЄХБ перебуває у колі тяжіння російського євангельського руху, а привнесені з кінця 90-х рр. XX ст. західні герменевтичні традиції сприйняті нею здебільшого не як альтернативні, а як «свідомо нав'язані». Як наслідок, сучасні українські теологи євангельського спрямування мусять віднаходити власні національно-ідентифікаційні виміри як шляхом осягнення вітчизняних теософських витоків, так і кардинальним переосмисленням напрацювань західного протестантизму та неоднозначного досвіду російського баптизму. А що системна («академічна») теологія українських ЄХБ все ще на стадії формування (відтак, фрагментарна, з різним ступенем пропрацьованості у різних її частинах, неусталена й різноспрямована), важливо від

засновку привнести в неї засадничі принципи, притаманні саме вітчизняному теософському дискурсові, засновані на вітчизняних практиках духовного пошуку та «життя в Бозі». Одним із перспективних у цьому сенсі видається доробок Г. С. Сковороди, чия гносеологія та антропологія, як і «містичний оптимізм» етичного вчення, містять прямий перегук із позиціями та практиками українських ЄХБ.

Про Г. Сковороду, його життя та вчення в Україні написано багато. На межі XX–XXI ст. виникає своєрідний культ його «перепрочитання» із залученням раніше заборонених чи малопоширених джерел, методів і методик, що, зрештою, призводить до нового, неогуманістичного бачення сенсів учення та постаті філософа. Та, якщо наприкніці 90-х рр. XX ст. застосування малопоширених в Україні методів (як ось, компаративний аналіз) поєднувалося з тяглістю пострадянської традиції (наголошення «соціальної зумовленості», «ідейних взаємозв'язків» тощо) (Г. Б. Паласюк, Д. Є. Прокопов,), згодом увагу дослідників привертає феноменологія Сковороди (О. М. Варипаєв), його включеність у дотичні філософському культорологічні, соціальні тощо дискурси (А. М. Мудрик). Останнє десятиліття позначене прагненням до системних антропоцентричних досліджень, спровокованих загальносвітовим неогуманістичним спрямуванням. Так, О. П. Шикула розкриває основні екзистенційні концепти Г. Сковороди, а також ідею Бога та проблему часу і вчення про свободу, як основні модуси сутнісного існування людини. Антропоцентризм Г. Сковороди як природний синтез філософсько-світоглядних традицій європейської духовної культури XVII–XVIII ст., філософських концепцій античності та християнства досліджений Т. М. Чернегою, (також вказано на індивідуалізацію людини Г. Сковородою як провіщення неогуманізму). Неогуманістичним переглядом оціночних установок щодо феномену містики проникнуте дослідження Т. В. Грибкова (пропонує позитивний підхід до оцінки містичного світосприйняття як конструктивного принципу позараціональної організації антропного виміру буття). У межах неогуманістичних тенденцій (комунікативно-діалогічна природа «нового гуманізму») досліджує діалогічну структуру сковородинівського філософствування О. П. Котовська. У руслі неогуманізму розглядає метатеорію Г. Сковороди як синтез теоретичної та прагматичної антропології із антропологією моралі Н.В. Іванова. Характерні ознаки релігійності Г. Сковороди у їх пов'язаності з естетизмом і психологізмом дослідив В.В. Чернишов, в неогуманістичному руслі трактуючи цей синтез як намагання уникнути однобічності й ідеологічної обмеженості в ім'я гармонії. У неогуманістичному ключі прагне розкрити макрокосм загального знання через «симфонізм» та універсальність мікрокосму конкретного філософству-

вання Т. П. Кононенко, а М. М. Закала доводить, що Г. Сковорода акцентує на індивідуалістичній свободі як свободі внутрішній і духовній, що провадить до духовного визволення від непотрібних людині спокус і зла світу тощо. Отже, неогуманістичний дискурс новітнього вітчизняного сковородинознавства кінця XX — поч. XXI ст. доволі широкий, а його стрижневою ідеєю є антропоцентричне розуміння доробку та постаті Г. Сковороди на засадах комунікативних підходів, а також значне посилення релігієзнавчого модусу в перепрочитанні основних праць мислителя.

Коли взяти до уваги, що часи Г. Сковороди були часами Реформації, його життя, як досвід невпинного духовного віднайдення Бога шляхом пізнання Святого Письма, себе й Божого світу як самовідданої буденної роботи над їх творенням/перетворенням, слід визнати зразком «буття в Бозі» саме в євангельському потрактуванні. Натомість, повсюдно простежується неусвідомлене «розділення» в межах його діяльності цілісних реформаційних чинів — євангелічної практики та опозиційності до панівної церкви. Там, де щодо західного діяча Реформації (кожен із яких природно діяв опозиційно щодо конкретних помісних церков на захист «Святої Віри» й свідомо ширив «Слово Боже» в народі) було б ужито визначення «протестант», «діяч євангельського спрямування», щодо фактично тотожного їм за вченням і чином діяча зі світу слов'янського — Г. Сковороди — досі вживаються будь-які визначення, крім вище названих. Ця ситуація пояснюється насамперед відсутністю вітчизняної протестантської (зокрема баптистської) академічної теологічної традиції. Натомість, осягнення життя, спадку та світоглядних виборів одного з найсуперечливіших українських мислителів, чий доробок і доля досі не даються до однозначного потрактування, саме у дискурсі вітчизняних протестантських практик і віровчення (а не як зазвичай — у межах православ'я чи навіть ширше — «християнської традиції») може виявитися найбільш виваженим і вмотивованим підходом.

Прямий вплив вчення та життя Г. Сковороди на різноманітні протестантські рухи в Україні відзначають чимало дослідників (Ю. Решетніков і С. Санніков, Т. М. Чернега та ін.). Незаперечним є факт знайомства Г. Сковороди з ідеями німецького піетизму та німецькими реформаційними колами. Згодом він був близький духоборам, подекуди називав себе за прикладом чеської спільноти «абраамітом» тощо. Прямий перегук із позиціями та практиками євангельських християн-баптистів простежується в усіх ключових тезах вчення Г. Сковороди, як то: ідея Богоприсутності у людині (єдність мікро- і макрокосму в тандемі людини та Бога, їхню співпрацю і взаємопроникнення), що дає кожному змогу віднаходити у собі божественні задатки й, водночас, покладає обов'язок їх реалізації на благо світу; концепція щастя

(«…пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло і бути з ним у злагоді із загальною потребою»), заснована на ідеї «іскри Божої» в людському серці та ідеалові «індивідуального шляху» як глибинної сутності «внутрішньої» людини, яку вона покликана віднайти і плекати тощо. Та й загалом позиція українського філософа, який у часи, коли європейський інтелектуальний загал орієнтувався на «осягнення моделі суспільства «свободи, рівності, братства» для всіх», зосередив свій духовний пошук навколо долі «конкретної людини як особистості», бо «не уявляв спасіння світу «оптом», а бачив велич цілісного у звеличенні окремої часточки, обожнення світу через обожнення індивідуума» [1, с. 65], є напрочуд близькою євангельським християнам-баптистам.

Якщо взяти до уваги, що західна новоєвропейська раціональність, вибір на користь якої фактично зробило нині українське суспільство, склалася (поряд із філософією просвітництва та трансцендентального ідеалізму) під впливом насамперед протестантського етосу, мусимо визнати, що протестантський дискурс (зокрема й теософія та конфесійна практика ЄХБ) є об'єктивно затребуваною складовою раціоналізації нашого життя, а в вузькому прикладанні щодо нашої статті, — може бути успішно застосований до перепрочитання життя та доробку Г. С. Сковороди, чия людиноцентрична, скерована на діяльне плекання людяності в особі та спільноті філософія діалогу, як ніяка інша, близька засадничим принципам новітнього неогуманістичного повороту в осягненні людством себе самого.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Григорій Сковорода у світлі філології, філософії та богослов'я: матеріали XX Харків. міжнар. Сковородинівських читань, присвячених 290-річчю з дня народження Г. С. Сковороди (27-29 вересня 2012 року). — Сковородинівка-Харків : Видавець Савчук О.О., 2013. — 408 с., 8. іл.

Подолян Я.В.

ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

У незалежній Україні релігієзнавство, як наука, набуло нових рис. Ними є об'єктивність, історизм, світоглядний плюралізм, позаконфесійність. У Відділенні релігієзнавства Інституту філософії НАН України, утвореному в 1991 році, інших наукових установах НАНУ, зокрема, в інститутах політології, історії, українознавства та інших, в релігієзнав-

чих підрозділах вищих навчальних закладів, зокрема, в Київському національному університеті ім. Т.Г. Шевченка, Національному педагогічному університеті ім. М. Драгоманова і Національному університеті «Києво-Могилянська академія», Чернівецькому, Одеському, Волинському, Полтавському та Прикарпатському університетах, триває активна, систематична робота з досліджень актуальних проблем філософії, соціології, психології, історії, конфесіології та етнології релігії, сучасних релігійних процесів. Помітний вклад в розвиток української релігієзнавчої науки в останнє десятиріччя внесли вузівські вчені д. філос. н. Л. Виговський (проблема функціональності релігії, Хмельницький), д. філос. н. В. Докаш (проблеми релігійної есхатології, Чернівці), д. філос. н. Л. Кондратик (дослідження історії української релігієзнавчої думки першої третини XX ст., Луцьк), к. філос. н. Е. Мартинюк (проблеми світового релігійного процесу, Одеса), д. філос. н. М. Закович (питання релігієзнавчої та релігійної освіти, Київ), к. філос. н. А .Гудима (проблеми місця релігії в українському національному розвої, Тернопіль), д. філос. н. Г. Лозко (проблеми етнології релігії, Київ), д. психол. н. В. Москалець (проблеми психології релігії, Івано-Франківськ), д. філос. н. С. Кияк (проблеми буття в Україні католицизму, Івано-Франківськ), д. філос. н. О. Предко (вивчення історії і проблем психології релігії, Київ), д. філос. н. І. Мозговий (проблеми становлення християнського богослів'я, Суми), д. філос. н. А. Глушак (питання буття релігії в Криму, Севастополь), д. філос. н. Є. Дулуман (проблеми природи атеїзму, становлення християнства, Київ), д. філос. н. А. Черній (проблеми філософії релігії, Київ), д. істор. н. Н. Стоколос (вивчення історії релігії західного регіону України, Рівне), д. філос. н. В. Любащенко (проблеми історії і сьогодення українського протестантизму, Львів), к. філос. н. М. Кирюшко (вивчення історії і сьогодення ісламу, Київ), д. істор. н. О. Уткін та д. політ. н. О. Шуба (проблеми буття релігії і церкви в умовах розбудови незалежної України, Київ), М. Маринович (проблеми конфесійного буття релігій України, Львів), д. істор. н. Я. Стоцький та д. істор. н. Е. Бистрицька (регіональні особливості історії греко-католицизму, Тернопіль), д. філос. н. Л. Шугаєва (вивчення історії православного сектантства, Рівне), д. філос. н. М. Мурашкін (дослідження феномену містицизму, Дніпропетровськ), д. філос. н. В. Бондаренко (проблеми державно-церковних відносин, Київ), д. філос. н. Г. Панков (історія релігійної філософії, Харків), д. філос. н. А. Щедрін та к. філос. н. С. Качурова (вивчення нових релігійних течій та духовних рухів, Харків), д. філос. н. В. Бодак (проблеми співвідношення релігії і культури, Дрогобич), д. філос. н. М. Черенков (проблеми історії і сьогоден-

ня євангельського протестантизму, Київ), к. філос. н. В. Калюжний (проблеми міжконфесійних відносин, Запоріжжя), к. філос. н. К. Недзельський (проблеми місця і ролі релігійного чинника в житті українства, Херсон), д. філос. н. В. Вандишев (питання історії філософської та богословської думки в Україні, Суми), к. філос. н. А. Марчишак (проблеми сучасного православ'я, Чернівці), к. політ. н. А. Юраш (проблеми релігійного життя сучасної України, Львів), к. філос. н. Н. Наумова (проблема раціонального та ірраціонального в релігії, Севастополь), д. філос. н. Т. Горбаченко (проблеми релігійної історії України, Київ), к. філос. н. С. Головащенко (проблеми християнології і біблеїстики, Київ), к. філос. н. С. Бублик (питання правового забезпечення свободи релігії, Київ), к. філос. н. М. Новиченко (проблеми державно-церковних відносин, Київ), Р. Сітарчук (історія протестантизму в Україні), к. філос. н. Т. Гаврилюк (проблеми онтології релігії, Київ), д. філос. н. М. Попов (проблеми філософії релігії, Київ), к. філос. н. І. Гаюк (історія вірменської церкви на теренах України, Львів), к. філос. н. Т. Беднарчик (питання природи рідновірського руху, Вінниця), М. Палінчак (особливості державно-церковних відносин в центральноєвропейських країнах, Ужгород) та багато інших науковців-релігієзнавців у різних містах країни.

Свій розвиток в роки незалежності України дістало й богословське релігієзнавство, зокрема, у вищих духовних закладах різних конфесій і церков. Тут потрібно відзначити праці кардиналів Мирослава-Івана Любачівського і Любомира Гузара, православних патріархів Філарета (Денисенка) та Димитрія (Яреми), митрополита Володимира (Сабодана), митрополита Димитрія (Рудюка), д. філол. н., архієпископа Ігоря Ісиченка, владики Софрона Мудрого, доктора богословія Дм. Степовика, змістовні проповіді керівників протестантських спільнот В. Нестерука, В. Крупського, М. Паночка, В. Горпинчука. та інших. Вагомі теоретичні статті друкує баптистський часопис «Богословие» (Одеса, редактор С. Санніков). Богословське релігієзнавство плідно розвивається у вищих духовних закладах різних конфесій і Церков. Серед них своїми творчими здобутками і особливостями в організації навчального процесу богословського змісту вирізняються Український католицький університет (Львів) та Національний університет «Острозька Академія». Останнім часом належну увагу проблемам богословського релігієзнавства приділяє Київська богословська академія УПЦ Київського патріархату.

Українське Біблійне товариство (президент — Г. Комендант) здійснило новий переклад Біблії українською мовою.

Відділення релігієзнавства в перші роки незалежності України провело широкомасштабні соціологічні дослідження особливостей

релігійності сучасного віруючого, стану і тенденцій міжконфесійних відносин, поєднання релігійного і національного чинників в духовному відродженні країни, характеру неорелігійного процесу тощо. За майже двадцять років своєї діяльності Відділення разом з осередками УАР провело більше ста п'ятдесяти різного формату — міжнародних, всеукраїнських та регіональних — наукових конференцій, зокрема, з проблем місця і ролі релігії та Церкви в історії України, в її нинішніх суспільних та духовних реаліях, з проблем етнології, політології та конфесіології релігії, свободи буття релігії в постсоціалістичних країнах, проблем державно-церковних відносин тощо.

Нині Відділення релігієзнавства — єдиний академічний підрозділ з фаху в Україні, що функціонує на автономних засадах в структурі Інституту філософії НАНУ. Перед ним стоїть завдання проводити фундаментальні наукові дослідження релігійних процесів і явищ, координувати дослідницьку роботу з релігієзнавства в Україні, визначати пріоритети в дослідницькій тематиці, організовувати підготовку наукових кадрів.

У незалежній Україні триває процес інтенсивного становлення релігієзнавства, як окремої сфери наукового знання, у всьому різноманітті його дисциплінарних утворень. Асоціація релігієзнавців України, утворена на базі Відділення стала членом багатьох міжнародних релігієзнавчих об'єднань. Українські релігієзнавці гідно репрезентують свої здобутки у своїх виступах на зарубіжних наукових конференціях, в численних публікаціях в іноземних виданнях.

Чаркіна М.В.

АВТОНОМІЯ ТА ТЕОНОМІЯ: ДИХОТОМІЯ ЕТИЧНОГО ЖИТТЯ У ФІЛОСОФІЇ В. В. ЗЕНЬКІВСЬКОГО

Етична складова має місце у будь-якій філософській традиції. Починаючи з античності, питання моралі, свободи волі та обов'язку хвилювало людство. З визнанням християнства та його поширенням людська свідомість піддається колосальним змінам, які викарбували ідеали та цінності, що панують і зараз.

1926 року у паризькому виданні «Шлях» публікується есе Володимира Зеньківського, де автор описує дві етичні системи, дві духовні парадигми європейської культури, які то різко суперечили, то плавно трансформувались одна в одну. Автономія чи теономія — глибока протилежність, яка хвилює сучасну свідомість: чи визначається етичне життя і творчість зсередини або нам потрібна допомога поза емпірич-

ним світом? Чи є у людини сили, щоб усвідомити та виправдати моральні наміри, або без зв'язку з Абсолютом людина тоне у системі природи та розчиняється у випадкових змінах явищ?

На думку В. Зеньківського, колись європейська душа утвердила автономну мораль і віру у незалежну від релігії людину. Але зміни у світі(тут автор має на увазі Першу світову війну), перестановка цінностей повернули до думки, що позарелігійне життя неможливе. Повернення до релігійної етики та виникнення «теономічної психології» не вписується у психологію культурної людини. Місце релігії у свідомості нового часу влучно описує Георг Зіммель: «Релігійність стала музичною, тобто непомітною в конкретних та чітких формах» Війна посприяла відновленню релігійної етики. У цьому відношенні важливе ослаблення етичного імманентизму, тобто віри у мораль поза зв'язкоміз трансцендентним світом, з Богом» [1, с. 48].

Для кращого розуміння дихотомії автономії та теономії моралі слід окреслити історичний контекст, в якому це питання набуває актуальності. Європейська культура, недивлячись на численні зміни, є по своїй природі християнською. Вона розвивалась, орієнтуючись на християнські ідеали: тут і сформувалась любов до свободи та почуття цінності особистості. Звичайно доба Середньовіччя, як породження католицизму, наклала суперечливий відбиток на християнство, як зазначає В.Зеньківський. Боротьба з Середньовіччям почалась під знаменами ідеалів свободи, християнської свободи, яка дана нам через Євангелія. Але у подальшому зміст європейської культури стає антиклерикальним, і, як наслідок, антирелігійним.

Внутрішня схожість європейської свідомості та християнства зберігається і досі, не дивлячись на богоборчі тенденції та антицерковність. Така внутрішня суперечність стала, на думку В. Зеньківського, джерелом трагедії всієї нової історії.

В. Зеньківський пише, що моральне життя, як і все наше духовне життя є функція церковності у нас, і не в середині індивіда ми знаходимо джерело сил, а у Всевишньому. Така система може бути охарактеризована у термінах теономії. По-перше, людина стає істинно вільною лише в Хресті, тут мається на увазі, що свобода дана нам у спілкуванні з Христом, тобто у церкві. По-друге, моральне життя породжене релігійним життям в нас, а не навпаки. Свою особистість ми віддаємо Божій волі, тому моральна самосвідомість тісно пов'язана з психологією смирення. Наприклад, відомі релігійні діячі називали себе «бідними», «вбогими». Але слід це розуміти як акт смирення та визнання свої гріховності.

Християнська мораль не є гетерономною. Церковні цінності не нав'язані нам ззовні. Прояви цих цінностей є цілковито вільними, що свідчить про наявність церковності в нас. Особистість у системі теоном-

ної моралі — не замкнуте у собі буття. Особистість як унікальне явище, може проявити себе в Хресті. Тож автономія моралі не притаманна християнству. І всі елементи християнської моралі, які були вище зазначені, є вираженням онтології істини, яка описана в Євангелія.

Що ж стало імпульсом до ідеї етичної автономії? Як було вже зазначено, середньовічна західна культура викривила основи християнства, що стало причиною нівеляції духу свободи. Клір став перепоною для істинної свободи індивіда: людина підкорялась Церкві, а не ставала з нею одним цілим. Звичайно, причину такого викривлення християнської моралі слід шукати у синкретизмі римських культурних традицій та жорстокості країн молодої Європи з ідеями нової релігії. Тож у такому ключі християнство набуває гетерономних рис. Однак, звичайно знаходились і ті, хто скеровував людей до істинного, євангельського християнства. Наприклад, Франциск Ассізький, який своїм прикладом відкривав людям шляхи до християнської свободи. [2, с. 73]

Але з часом на тлі антисередньовічнихрухів почала розвиватись ідея автономної моралі. Спочатку це проявлялось у обезбоженні природи, що у XVIIстолітті вилилось у систему деїзму, яка об'єдналась з механістичним сприйняттям природи. Природа почала мислитись як самостійна замкнута структура, де Бог знаходився поза світом, він «віддалився» після акту творення. Наступним кроком до обезбоження світу, на думку В.Зеньківського, стала філософська термінологія, яка обходила та заміняла ім'я Бога: Вічне, Безумовне, Основа, Розум буття. Як наслідок, відбулась «деформація природи», прикладом якої можна назвати філософію Бенедикта Спінози. Його ідеї зводяться до сліпої необхідності природи, яка веде до етичної ізольованості людини. Етичне начало перетворюється на чисто суб'єктивне явище, яке не має відношення до самої природи людини. А людина мислиться включеною у загальну систему світу і підкорюється незмінним сліпим законам.

І тут у людській свідомості з'являється сумнів, який пізніше стає фатальним для етичної рефлексії: якщо людина включена у систему природи і, як наслідок, немає добра та зла, то чи не є мораль примарною та безпідставною?

Такий вектор розвитку філософії привів би до потрясінь нової культурно-творчої ментальності, але була знайдена тверда опора, яка врятувала від краху європейську мораль. У рамках автономії моралі розвивалась ідея самостійності моральних дій. Це положення оберігало людину від духовного падіння при відсутності впливу релігії і ставило особистість вище за сліпу природу.

Вперше обґрунтував та розкрив моральну автономію людини Емануїл Кант. У своїй філософії він постулював найважливішу та най-

глибшу ідею, на якій трималась європейська душа: людина дійсно має особливе, «незалежне від Неба та природи» джерело морального життя. Для вираження цієї ідеї можна навести кантівський вислів: «Дві речі наповнюють душу з все більшим подивом та благоговінням, чим частіше та триваліше ми думаємо про них, — це зіркове небо над головою та моральний закон в нас».

Тут моральний закон набуває самостійності, яка тотожна самостійності природи. Це дає людині силу протистояти нескінченній, всемогутній природі. Людина стає вищою за природу лише через моральне життя, поза ним вона включена в систему природи і тоне в ній, як одне з явищ.Натаку ідею етичної автономії людина може спиратись, така ідея є гідною альтернативою релігійній моралі. У самій людині віднайдено шлях до безумовного. В. Зеньківський виділяє головні особливості моральної автономії, яку сформував Еммануїл Кант. Центральним положенням є те, що релігія не являється основою, а продуктом духовного життя. Таким чином релігія індивідуалізується. Релігія в нас є функцією етичного життя і віднайти для себе фундамент поза трансцендентним, повернутись до влади над силами духу — мета нової європейської людини. [1, с. 54-55]

Філософ вважає, що саме у лоні цієї ідеї релігійне життя отримало основу для своєї рекреації. Після того, як етичний персоналізм було обґрунтовано, після того, як людина стала суб'єктом свободи, релігійність мала шанс розкритись. У автономії та теономії є спільна фундаментальна риса: тільки там, де людина діє вільно, а не під зовнішнім впливом йти шляхом добра, можна говорити про моральне життя. Ця риса притаманна як автономній моралі, так і ідеї християнського покликання.

В ідеї моральної автономії є момент, де, як підкреслює В.Зеньківський, може проявитись елемент містицизму агностичного характеру. Жива емпірична особистість в системі автономії піддається волінню категоричного імперативу безсумнівно. І відтак, суб'єктом свободи стає не емпіричний, а трансцендентнийсуб'єкт. Людині лишається лише одне — чинити у повному і смиренному служінні імперативам «чистої волі». Дії емпіричного суб'єкту самі по собі не мають етичної цінності і можуть бути етично виправданні лише через практичний розум. У теономії трансцендентнийсуб'єкт, який є необхідною складовою етичного життя, постає живим, люблячим та мудрим. У такому відношенні до Бога, через Церкву стає можливим для людини не загубитись у сліпому підкоренні, а стати вільною.

В. Зеньківський погоджується з Ніцше, який боровся з кантівською «етикою обов'язку»: незалежна етика, звільняючи етичне життя від ре-

лігії, розриваючи зв'язок із Всевишнім штовхає нас у полон неосяжності. Головний постулат етичної автономії, що закон від нас самих — є лише грою слів: автономія є в нас, але вона не від нас, вона не наша. Ніхто не може індивідуалізувати трансцендентне.

Подальший розвиток етичної думки мав два шляхи розвитку: безрелігійна етика з елементами аморалізму та нігілізму (XIX ст.) і неочікуване повернення до релігійної, метафізичної етики. Як приклад повернення до теономічної психології В.Зеньківський наводить творчість Льва Миколайовича Толстого. Л.Толстой підходить до етичних питань екзистенційно. За його логікою, автономна мораль позбавляє нас сенсу життя: якщо в конкретному, емпіричному житті, а не в трансцендентних процесах її визначаючих, немає нічого вічного — життя безглузде. І невже смерть є кінцем, немає спасіння?

«Горда ідея« незалежного »морального життя вже не тільки перед обличчям смерті (як у Л. Толстого), а й перед лицем життя, осмисленого в його складності і справжності, виявилося просто порожньою претензією, про яку соромно і боляче згадувати …» [1 , с. 62]

Повернути сенс життю може тільки зв'язок з Абсолютом і Вічним, це може забезпечити лише віра. Головне, що релігія дає людині — ідея спасіння, вона захищає людину від обмеженості і відчуття метафізичної пустоти. Усвідомлення гріха, яке було втрачене на основі автономної моралі, знову стає близьким, стає фундаментом для відновлення теономії. Людина сама не може перемогти гріх, але таке смирення не означає цілковиту гріховність людини. Тільки через молитовне спілкування з Богом людина долає гріх, тільки з Богом можливий моральний розвиток особистості.

Завершує статтю В. Зеньківський фаталістично. XIX і XX століття для автора — арена діалектичної боротьби автономії та теономії у сфері етичного життя. Звичайно, він подає надії на нову релігійно-творчу епоху, в якій наука, політика, соціальна та педагогічна робота зсередини будуть пов'язані з теономічною психологією. Але для цього необхідні не окремі виплески нового духу, а єднання релігійних сил людства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Зеньковский В.В. Автономия и теономия / В.В. Зеньковский // Путь — 1926. -№ 3 – С. 46-64.
2. Пугачев О.С. Теономная этика как актуальный этап поиска смысла жизни [Текст] / О. С. Пугачев // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. — 2007. — №2. — С. 64-76.

¶ СЕКЦІЯ 3: «РЕЛІГІЄЗНАВЧА ОСВІТА: МЕТОДОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА»

Бабій М.Ю.

ПРАВОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ Й АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ ТА СВОБОДИ РЕЛІГІЙНОГО БУТТЯ

Українське релігієзнавство постає сьогодні як одна з важливих галузей вітчизняної науки. За більш ніж двадцять років свого непростого буття воно сформувалося як багатопланова, поліпроблемна сфера гуманітарного знання. В його структурі дедалі більше актуальності (в теоретичному і практичному вимірі) набувають проблеми свободи совісті та свободи релігії, а також нове дисциплінарне утворення — «правологія релігії».

Остання постає однією з важливих у континуумі наукових дисциплін, що творять, образно кажучи, архітектоніку сучасного релігієзнавства : філософія релігії, історія релігії, соціологія релігії, психологія релігії, феноменологія релігії, етнологія релігії, антропологія релігії. Щодо самого терміну (назви) «правологія релігії», то він є певною мірою умовним, оскільки за своїм змістом не покриває все предметне поле, що має науково описуватися цим дисциплінарним утворенням. У ширшій «диспозиції» раціональніше було б використовувати термінологічні конструкти *«юридичне релігієзнавство» або «правові аспекти релігієзнавства»* Однак у робочому варіанті будемо використовувати означений термін «правологія релігії», співвідносячи його з широкою сукупністю проблем, що підлягають експлікації цією релігієзнавчою дисципліною.

Правологія релігії в узагальнюючому контексті належить до концептуальної, аналітично-правової теорії, беручи до уваги її історію і релігійно-світську площину вияву. В цьому аспекті можна вести мову про своєрідне «соціальне замовлення» на спеціальний системний розгляд проблем права й релігії, а в їх взаємодії — юридичних основ свободи буття останньої. При цьому береться до уваги, що релігія постає як один з вагомих факторів суспільного життя людей і утворює інститут, що нерозривно пов'язаний з основами людського існування в його соціальному і правовому аспектах, у площині взаємодії релігії, її інституцій, віруючих, держави та суспільства, їх взаємовідносин і взаємовпливів.

Власне звідси й постає необхідність глибше пізнати природу взаємозв'язку права і релігії, а саме: а) внутрішнього комплексу релігійних

канонів, норм і приписів в їх регулятивній сутності, в спільноти й індивідуальному вимірах; 6) світських правових імперативів, які мають відношення до зовнішнього вияву буття релігії в суспільстві, релігійної діяльності.

Правологія релігії має міцну теоретичну й практичну базу в історичному контексті, в значному масиві філософських і правових, політологічних і теологічних праць, в т.ч. і в теоретичних напрацюваннях останніх десятиліть. Їх аналіз засвідчує поліаспектність і багатогранність предметного поля правології релігії. Воно постає як дериват об'єкта, яким у теоретичному і практичному сенсі опікується правологія релігії. В цій площині остання експлікує сукупність суспільних відносин (в усіх іпостасях їх вияву), які складаються в процесі функціонування релігії, релігійних і світських правових традицій в їх взаємозв'язку, взаємодії і взаємокорелятивності.

Щодо **предметного поля** правології релігії (юридичного релігієзнавства), то воно охоплює:

а) *релігійні й юридичні* закономірності формування і розвитку **норм правової традиції,** правових систем в їх конфесійному вияві; їх сутність і практичний вимір; релігійні передумови світського права;

б) релігійні і світські правові інститути в їх взаємозв'язку;

в) світські законодавчі акти, які стосуються публічної сфери буття релігії, свободи діяльності релігійних організацій, державно-конфесійних відносин, їх законодавчого забезпечення, теоретичних основ свободи віросповідання, церкви (релігійних організацій), правових механізмів їх гарантування і реалізації.

Отже, предметне поле правології релігії є поліаспектним. Його експлікація потребує опрацювання категоріально-понятійного апарату, зокрема таких понять як: «релігійно-правова традиція», «теономна правосвідомість» «релігійне право», «канонічне право», «внутрішньоцерковне право», «релігійні норми», «зовнішнє публічне релігійне право», «державно-конфесійні відносини», «церковна дисципліна», «правовий статус релігійних організацій», «свобода віросповідання», «свобода церкви», «свобода в релігії», «свобода совісті». Предметне поле охоплює також проблеми міжнародних правових актів, які стосуються свободи совісті, свободи релігій, переконань, законодавства щодо забезпечення свободи буття релігії в суспільстві.

Правологія релігії (або юридичне релігієзнавство) постає таким чином як **важлива галузь релігієзнавчого знання,** що дозволяє осмислити широку у своєму вияві проблему взаємозв'язку релігії і права в його конфесійному вимірі, питання релігійної правової традиції, внутрішніх і зовнішніх релігійно- правових регуляторів буття релігій-

них організацій, а також об'ємного пласту законодавчого забезпечення світською державою свободи функціонування релігії, церкви (релігійних організацій) в суспільстві, правових аспектів цього буття.

Зауважимо також, що правологія релігії, як й інші релігієзнавчі дисципліни, грунтується на власній теоретико-методологічній основі, що взаємодіє і корелюється з іншими методологічними традиціями, взаємно збагачуючись і доповнюючи одна одну.

Одним з важливих сегментів предметного поля правології релігії (у своїй сукупності) є проблеми, пов'язані зі свободою совісті, свободою релігії, віросповідання, церкви, свободою віруючих у релігійному середовищі, взагалі з їхніми правами в конфесійному просторі; розуміння і обґрунтування цих прав і свобод у різних релігійно-правових традиціях. Значущими (у своїй сутності) складовими правологічного дискурсу у цій площинні постають, як уже зазначалося, питання державно-конфесійних відносин, цілісної нормативної, законодавчої бази забезпечення права на свободу віросповідання, свободу буття релігійних організацій в соціальному просторі, механізмів реалізації цього права.

Зауважимо, що як у вітчизняному, так і зарубіжному науковому, теологічному дискурсі переважає правова експлікація свободи совісті. Остання практично часто редукується до поняття «свобода релігії» або частіше –«релігійна свобода» і розглядається через призму відношення людини до релігії в аспекті її права бути віручою чи невіруючою, агностиком, атеїстом. Тому в правологічній площині важливою постає правове визначення поняття «свобода совісті», «свобода віросповідання», «свобода релігії», «свобода церкви (релігійних організацій)», «свобода в релігії», співвідносність між цими поняттями, їх структурна і функціональна визначеність.

Відзначимо, що в науковому пізнанні існують різні підходи щодо визначення понять «свобода совісті», «свобода релігії». Превалює, як показує аналіз наукової літератури, правова парадигма витлумачення цих понять, яка склалася історично й відображає юридично оформлені можливості вільного вибору світогляду, в т. ч. й релігійного, а головне — індивідуального чи колективного (разом з іншими), публічного сповідання релігії чи переконань, їх зміну, та розповсюдження. Такий підхід є не лише компонентом теорії права, він зафіксований і у відповідних конституційних нормах, законодавчих актах, міжнародних документах.

Маємо взяти до уваги, що правовий аспект свободи совісті, свободи релігії характеризує лише законодавчо оформлену сукупність юридичних норм, які регулюють суспільні відносини в процесі практичної реалізації особистістю свого права на свободу совісті, віросповідання.

Інститут свободи совісті, свободи віросповідання в Україні постає як своєрідний континуум конституційних положень, норм, законів, нормативних документів і юридично оформлених механізмів реалізації права на цей вид свободи в її індивідуальному й спільнотному вимірах. Правологія релігії аналізує, вивчає специфіку реальної дії такого роду інститутів у різних країнах, їх ефективність у забезпеченні принципу свободи совісті, права на релігійну самореалізацію особистості, захисту цього права. Зрозуміло, що кожна держава, як і Україна, має свою специфіку, свої особливості у розв'язанні цих питань, детермінованих історичним, соціально-політичним, конфесійним контекстом. Важливою постає відповідність законодавчого поля різних держав у цій сфері міжнародним правовим документам з проблем свободи думки, совісті, релігії.

Зауважимо, що право визначає межі можливого й гарантії зовнішнього, реалізаційного вияву, зокрема свободи релігійної совісті та переконань. Право, таким чином, «стосується лише зовнішніх, причому практичних, відносин між людьми», які виникають у процесі їхньої самореалізації в координатах віросповідного вибору.

У цьому зв'язку необхідно відзначити, що свобода віросповідання, постаючи однією з важливих складових структури свободи совісті, «стосується того, що є благом людського духу, в першу чергу всього того, що має відношення до вільного функціонування релігії»[1, с. 135], передовсім у просторі життя індивіда. Таким чином, саме в параметрах релігійної самореалізації особистості (чи релігійних спільнот) свобода релігії набуває свого актуального правового виміру. Процес релігійного самовизначення особистості не є об'єктом права. В будь-якому випадку (і на це ми вважаємо за необхідне звернути особливу увагу) вибір світогляду, в т.ч. й релігійного, або його зміна є частиною сфери «абсолютної внутрішньої свободи» особистості. Будь-які законодавчі норми у цій сфері не діють, вони несумісні з природою внутрішньої свободи.

Наголошую на даному постулаті з урахуванням декількох міркувань:

по-перше, правова інтерпретація свободи релігії (як і свободи совісті) охоплює лише зовнішній аспект її вияву й осмислення;

по-друге, на наше переконання, об'єктом уваги релігієзнавства має бути цілісна категорія «свобода релігії» («свобода релігійної совісті») із врахуванням особливостей її внутрішнього і зовнішнього вияву;

по-третє, категорія «свобода релігії» має основними компонентами своєї структури поняття «свобода віросповідання» (що відноситься до індивідуального вияву релігійної совісті) і «свобода церкви» (зовнішній аспект), яка постає як реалізаційний, публічний, колективний вияв свободи релігійної совісті віруючих через діяльність релігійних

організацій. Іншими словами, це поняття («свобода церкви») відображає соціально-правові можливості вільної віросповідної діяльності церкви, релігійних об'єднань, громад, та інших релігійних організацій в державі.

Свобода релігії в означеному контексті постає як вільний, без будь-якого примусу вибір людиною конкретних віросповідних координат та практична реалізація нею (разом з іншими) смислу свого життя в системі цих координат, а також вільна діяльність релігійних організацій. Відзначимо у цьому зв'язку, що, часто-густо, пошуки людиною смислу життя постають як «шукання Бога».

Маємо також взяти до уваги, що в релігієзнавчо-правовому дискурсі категорії «свобода совісті» й «свобода релігії» не є тотожними, вони співвідносяться як загальне й частина. Свобода совісті охоплює широке поле свого вияву в контексті духовного буття людини. Це — передовсім свобода самовизначення та самореалізації в системі конкретних культурних, світоглядних (в т.ч. й релігійних та арелігійних) координат. Це — свобода вибору, дотримання будь-яких світоглядних, етичних, віросповідних доктрин, політичних, філософських вчень або зміни їх. Це, врешті-решт, і свобода думки особистості у світоглядній площині її вибору.

В структуру категорії «свобода совісті», як важливий компонент, входить лише поняття «свобода віросповідання». Не є елементом цієї структури поняття «свобода церкви», хоча воно тісно пов'язане зі свободою совісті. І коли ми в науковому (релігієзнавчому, правовому, соціологічному, політологічному) пізнанні розглядаємо проблеми свободи буття релігії, то беремо до уваги весь комплекс питань, які вона охоплює в площині особистісного й спільнотного її вияву.

Релігієзнавча, правова експлікація проблем свободи буття релігії покликана розширити рамки поглибленого осмислення цього процесу, насамперед в аспекті особистих пошуків людиною свого шляху до Бога, смислу свого життя в контексті власного вільного вибору і його сакрального виміру, самореалізація, самоутвердження в площині релігійних переконань як на індивідуально-приватному рівні, так і в конфесійній спільноті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Декларація про релігійну свободу. Документ Другого Ватиканського Собору // Свобода совісті та віросповідання у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. — К.: Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковроди НАН України, 2006. — 235 с.

Виговський Л.А.

СВІТОГЛЯД ПОСТМОДЕРНУ ЯК ЧИННИК ЗМІН ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНОГО КОМПЛЕКСУ

Зміну світогляду, як свідчить практика, завжди (опосередковано чи безпосередньо) впливає на зміст та форми функціонування релігійного феномену. Тому виникнення та поширення у світі світогляду постмодерну передбачає його значний вплив і на таку форму суспільної свідомості як релігія. Через те дослідження специфіки функціонування релігійних інституцій та організацій в умовах пост модернового суспільства є досить актуальним як у теоретичному, так і практичному планах.

Очевидною постає необхідність його наукового аналізу, осмислення в контексті кардинальних змін, які відбуваються під впливом такого світогляду в релігійній сфері.

Як відомо, основу постмодерного типу філософування заклали свого часу Ф.Ніцше і М.Вебер. До батьків постмодерну також відносять М.Хайдеггера, Т.Адорно, М.Хоркхаймера, Ж. Дерріду, М.Фуко, Ж.Батая. Для їх творчості було характерне заперечення класичних підходів у розумінні світу, суспільства і людини. З ініціативи Ж.-Ф. Ліотара в 70-90-і роках відбулася дискусія про сутність постмодерну. В ній активну участь брали М. Бланшо, Ф. Джемсон, Ф. Лаку-Лабарт, Д. Кампер Р. Рорті та ін. Нині ідеї постмодерну плідно розвивають такі філософи як Х. Уайт, Ж. Лакан, П. Козловські, Ж. Делез, Р. Ленр, Н. Браун, Г. Маркузе, Ж. Бодрійар, Ю. Хабермас, Т. Кун, П. Фейєрбенд, Ю. Крістєва та ін.

Загалом, вони розглядають постмодерн як особливий умонастрій, який домінує нині у всіх сферах людської життєдіяльності: культурі, філософії, політиці, економіці тощо. Такий світогляд прагне адекватно відобразити нинішню екзистенційну ситуацію, в якій європейська цивілізація опинилася після відомих подій, символами яких виступають Освенцім, Хіросіма, Чорнобиль. За таких кризових світоглядних умов постмодерн пропонує неєвропоцентристський погляд на становище нашої цивілізації у породженому нею ж самою Всесвіті, який передбачає реконструювання європоцентристських тоталітарних соціальних, економічних, політичних, науково-технічних, духовних структур, що має активізувати пошуки нових моделей планетарного співіснування націй, його прийдешніх трансформацій. Автори постмодерну прагнуть знайти відповіді на філософські проблеми, які стосуються перспектив самозбереження посттоталітарної соціальності, проблеми, яка залишилися в спадщину від доби Модерну. Тому «постмодерн починається там, де закінчується ціле, тотальне. А тому

всюди, де спостерігаються спроби ретоталізації, постмодерн — в опозиції» [1, с. 129].

В науковий літературі, як правило, сутність культури постмодерну традиційно розкривається шляхом протиставлення її культури модерну, тобто Нового часу. Це пояснюється тим, що сам постмодерн у свій час виник саме як заперечення багатьох характерних особливостей культури модерну. Правда, розгляд еволюції змісту і форм функціонування релігійного комплексу в цьому плані буде не повним, як що ми обмежимося аналізом тільки культури Нового часу, оскільки на цей процес суттєво вплинула в першу чергу культура Середньовіччя. В такому випадку ми зможемо порівняти світоглядні орієнтації людини постмодерну і середньовіччя, якому було притаманне глибоке релігійне бачення як світу, так і людини.

Прямою протилежністю теоцентричній культури середньовіччя виступає культура постмодерну в теорії її представників Ж.Делеза і Ф.Гаттарі. Вони заперечили попередню філософську і культурологічну традиції, оскільки, з їх точки зору, в основі культурі повинен лежати один принцип, а знання мають виростати з єдиного метафізичного принципу по типу декартівського дерева. Символу дерева вони протиставляють різому (кореневище), яка стає символом нового типу культури і, на відміну, від класичних уявлень про ієрархію кореня, стовбура і гілок, фіксує зв'язок у вигляді гетерогенності, множинності, рівноправності. «...Різома в постструктуралізмі, — зазначає Е.Орлов, — це хаотичне виникнення множинності, руху, яке немає превалюючого напряму...» [2, с.184]. Саме поняття «різомного» заперечує ідею наявності єдиного центру, що прямо суперечить суті релігійного світогляду, який без нього існувати не може (в більшості конфесій). Тому в центр культури постмодерну ставиться спільнота, яка звільнена від будь-яких авторитетів і ієрархії цінностей. Особистість в цьому випадку стає плюралістичною і, хоч живе у суспільстві, але не визнає жодного авторитету. Це прямо суперечить, скажімо, традиційному християнству, яке освячене авторитетом Творця і на основи цього має чітку ієрархічну систему цінностей.

Загалом, соціальний постмодерн в методологічному плані негативно відноситься до релігії як такої. Це пояснюється тим, що більшість конфесій базується на наявності універсальної абсолютної істини, яка дана у Одкровенні. А сам постмодерн як раз і не визнає об'єктивного існування універсальної істини. Він вважає, що будь-яка особистість в принципі не може знати відповіді на питання, оскільки істина по своїй природі є надзвичайно складною і тому її неможливо передати в понятійній формі. Через те для пояснення тих чи інших аспектів над-

звичайно складного світу потрібно щось більше, ніж розум. Правда, це зовсім не означає, що постмодерн відкидає корисність для розуміння світу раціонального мислення і науки, почуттів, традицій, інтуїції. Але, вони з його погляду, потрібні для пошуку часткових «істин», які хоч і не можуть пояснити все в повному обсязі, зате суттєво допомагають в практичному житті людини. Отже, з погляду постмодерну, те, що є правильним для окремої особистості, зовсім не виключає того, що воно може бути неправильним для іншої. Таким чином, кожний індивід має право на власну істину й правду і жити згідно них. Це, зрозуміло, зовсім не відповідає основним положенням більшості конфесій, які стоять на тому, що саме вони знають абсолютну істину.

Отже, постмодерн формує картину світу, яка суттєво відрізняється від релігійної. Так, як що релігія надає надто великого значення абсолютній істині, то постмодерн вважає факт чи явище істинним навіть тоді, коли про це в когось є така думка. Тому він досить негативно відноситься, наприклад, до біблійних оповідей, які поширюють та чи інша християнська конфесія з метою поширення й утвердження своїх ідей серед населення. В першу чергу це пояснюється тим, що постмодерн виходить з того, що така інформація може слугувати справі приховання внутрішніх суперечностей й стану нестабільності, які притаманні будь-яким системним структурам, в тому числі і релігійним. «Постмодерна людина, — зазначає католицький теолог Ю.Жицінський, — доти залишатиметься глухою до євангельської вістки, доки вона буде асоціюватися для неї з християнством як суто доктриною, тобто набором умоглядних тверджень і постулатів» [3, с.31].

Таким чином, постмодерн зробив серйозний виклик традиційним конфесіям і, в першу чергу, християнству. «Як що говорити у світовому масштабі, — наголошує митрополит Калузький і Боровський Климент, — то це дехристиянізація суспільства, втрата духовних цінностей і звернення до матеріального. Ці тенденції розповсюджуються у всьому світі засобом нових інформаційних технологій, які не мають перешкод, не знають кордонів і відстаней, але впливають на свідомість повсюди, де б вони не проживали. У всьому світі йде розмивання духовно-моральних устоїв, культури і способу життя історично християнських народів, які втрачають традиційну укоріненість в Євангелії. Всі вони нівелюються під впливом телекомунікаційних технологій, що насаджують ідеали, які чужі християнству» [4, с.3]. Щоправда, не всі християнські теологи так песимістично дивляться в майбутнє. Більш того, деякі з них упевнені в тому, що християнство може дати адекватну відповідь на виклики світогляду постмодерну. «Кінець епохи модерну, — зазначає теолог Д. Вейз, — відкриває перед біблейськими християнами значні

можливості. Однак, замість того, що б сміливо зустріти умови постмодернізму, християнська частина здалася на милість постмодернізму...» [5, с. 215].

Загалом, світогляд постмодерну виступає суттєвим чинником трансформації функціональності релігійного комплексу, оскільки він, з одного боку, слугує перегляду багатьох моментів віровчення, особливо християнського, спонукає адаптації їх до умов сучасної людини. З іншого — сприяє переорієнтації функціональної ролі релігійного комплексу у суспільстві засобом включення у сферу власної діяльності економічних, політичних, правових, медико-біологічних, духовно-моральних, благодійницьких, екологічних та інших проблем. Зрозуміло, що цей процес не може мати однозначного характеру, оскільки вплив постмодерну на різні релігії неоднаковий. Це пояснюється в першу чергу різною ступеню поширення в суспільстві. Так, вплив постмодерну об'єктивно набагато слабший в мусульманських країнах, ніж в європейських чи американських.

Постмодерн, поглиблюючи процес переорієнтації з притаманних для релігії вертикальних відносин «Людина — Бог» до горизонтальних «Людина — людина» тим самим об'єктивно впливає на зміст та форми функціонування релігійного комплексу. «Народжується, — констатує прот. Митрофан Зноско-Боровський, — «безбожна релігійність», причому в наші дні це гниле дихання вразило не тільки протестантський світ, воно могутнім потоком проникає і в сферу римо-католицтва» [6, с. 7]. А це свідчить про те, що в більшості сучасних конфесійних системах «релігійна лексика, символи, фразеологія й культові елементи використовуються для впровадження цілком земних завдань» [7, с. 53]. Так, в умовах постмодерну в культову систему може включатися, як показує практика, й інавгурація президента держави, і поклоніння національним символам, і вшанування видатних історичних осіб країни, місць знаменних подій, і проведення національних свят та ін.

Таким чином, в умовах постмодерну об'єктивно поглиблюється процес урізноманітнення інституалізованих виявів релігійного життя. Цьому сприяє глобалізація інформаційних зв'язків, всезростаюча відкритість державних кордонів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия / В. Вельш // Путь. — 1992. — № 1. — С. 109-136.
2. Орлов Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию/ Э. А. Орлов. — М.: Наука, 1994. — 284 с.

3. Жицінський Ю. Бог постмодерністів /Ю. Жицынський [Пер. з пол. А.Величка]. — Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2004. — 198 с.
4. Митрополит Калужский и Боровский Климент. Главная задача — быть помощником Патриарха / Климент, митр. Калужский и Боровский// Радонеж. Православное обозрение. — 2004. — № 6 (147). — С. 3-15.
5. Вейз Д.Е. Времена постмодернизма/ Д. Е. Вейз. — М.: Наука, 2002. — 245 с.
6. Прот. Митрофан Зноско-Боровский. Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектанство/ Митрофан Зноско-Боровский. — М.: Из-во «Артос-Медия», 2003. — 256 с.
7. Колодний А. Громадянська релігія як корелят громадянського суспільства в Україні /А. Колодний // Релігійна панорама. — 2004. — № 6 (46). — С. 53-54.

Гуменюк О.Г.

ОСОБЛИВОСТІ ВИКОРИСТАННЯ МОРАЛЬНИХ ІМПЕРАТИВІВ ХРИСТИЯНСТВА У ПЕДАГОГІЦІ ВИЩОЇ ШКОЛИ

Аналіз сучасного стану моральності молоді з погляду вимог всебічного гармонійного розвитку особистості приводить до невтішних висновків. У цілому, переважна більшість студентів володіє значним обсягом знань, але рівень морально-духовної вихованості не може не викликати тривоги за майбутнє суспільства. Вчені сьогодення також мають небезпідставний рівень тривожності з огляду на духовно-моральні цінності переважної більшості молодих людей. «Інтелектуально підготовлена людина, — стверджує академік В. Андрущенко, — може увійти в життя «злим генієм», який цинічно зневажає все, що не стосується його вузько-спрямованої професії. Світ, створений лише «рахунком холодного розуму», набуває зловісних відблисків. По суті, така діяльність носить руйнівний характер» [1, с. 36].

Незважаючи на істинність того факту, що радянська педагогіка вважалася однією із найпотужніших у світі, та маючи певні здобутки за часів незалежності в Україні, на жаль, на сучасному етапі етичність, моральність, вихованість не становлять коло пріоритетних цінностей більшості молодих людей. Ми на заперечуємо актуальності формування прагматизму, бізнесової спрямованості, але на жаль, досить часто це відбувається шляхом ігнорування морально-етичних норм. Особливо

болісним є те, що студентство вишів — еліта сучасної молоді — у своїй більшості виключення не становлять. Очевидно, що проблема обумовлена наявністю труднощів не лише у системі освіти, а й у суспільстві у цілому. Звичайно, суспільство зобов'язане на шляху до євроінтеграції, що становитиме новий етап соціально-економічного розвитку рішуче перейти до наукового обґрунтування і здійснення освітньо-виховної політики, яка б поставила виховання на один рівень із навчанням.

Будь-яка система освіти, а, отже, і педагогіка, повинна мати чітко визначену мету, що відтворює потреби суспільства. Освіта — один із найдавніших соціальних інститутів, що викликана потребами суспільства відтворювати і передавати знання, уміння, навички, готувати нові покоління до життя, суб'єктів соціальної дії для вирішення економічних, соціальних, культурних проблем, що постають перед людством. Саме тому забезпечення духовно-моральної високоякісної освіти в регіоні на всіх її етапах і рівнях, рівний доступ до неї всіх мешканців України розглядаються як приорітетне завдання сьогодення. Протягом останніх років в Україні ми спостерігаємо тенденцію інтенсивного знецінення, вимивання, витікання класичного інтелектуального шару, що негайно призвело до збіднення духовності населення з усіма нищівними наслідками, що випливають з цього. Хоча саме духовність, проявом національної гордості, по-справжньому здатна активізувати резерви суспільства, спрямувати їх на збереження державності, громадської згоди, на подолання труднощів, пов'язаних із зовнішньою небезпекою чи внутрішніми незгодами, яких у нас, на жаль, достатньо.

Духовність, моральність освіти й науки мають стати двигуном динамічного розвитку, основою престижу й безпеки України. Для цього органам державної влади необхідно зупинити руйнівні процеси в цих сферах духовного життя суспільства, надати серйозну допомогу в їхньому реформуванні. Адже, сучасний стан освіти в Україні віддзеркалює соціально-економічний і культурно-історичний стан держави. Основним орієнтиром на шляху розвитку національної освітньої системи були й залишаються якість освіти і рівний доступ до неї для всіх громадян України, підвищення освітнього рівня молоді у нашій державі. Для досягнення цієї мети органам державної влади необхідно вдатися до змін у сучасній системі освіти, залучивши для надання серйозної допомоги в її реформуванні людей, які зацікавлені у здобутті освіти, а здебільшого — це молодь.

Відповідно, у контексті аналізу даної проблеми розуміння моральних імперативів відіграє важливе значення. Враховуючи масштабність проблеми проаналізуємо її лише з огляду на християнські норми і цінності, оскільки переконані: для вирішення своїх проблем суспільству

недостатньо передових знань. Воно повинно відновити віру, припасти до традиційних духовних джерел, тих загальнолюдських цінностей, які протягом тисячоліть одухотворювали усі його починання. Саме одним із таких феноменів є релігія. Оскільки вона відігравала значну роль у розвитку самобутньої культури, освіти народу.

Народна просвіта в Україні починалася в духовних школах та училищах, де Церква активно пропагувала загально-людські цінності морально-етичного характеру. Релігія є різновидом гуманістичної свідомості, духовного образу людини, що є досить важливим у процесі виховання молоді [2, с. 78]. В. Сухомлинський стверджував: «В людині, яку ми виховуємо, повинні поєднуватися моральна чистота, духовне багатство, фізична досконалість» [2, с. 79].

Не викликає сумніву наявність того факту, що перехід від авторитарної педагогіки до педагогіки гуманістичної — процес тривалий. Він має відбуватися еволюційним шляхом. Власне, вищі навчальні заклади мають наполегливо працювати над утвердженням гуманістичних принципів у стосунках педагогів із студентами, які потім, ставши професійними працівниками, впроваджуватимуть ідеї гуманізму у сферах соціального буття. Незважаючи на важливість і доцільність наявності професійних знань, умінь та навичок у контексті вирішення даної проблеми більш важливим, на наш погляд, є розгляд проблеми формування духовно-моральних цінностей.

На підставі аналізу філософських, психолого-педагогічних досліджень поняття «духовно-моральні цінності» визначено нами як внутрішні, світоглядні переконання, що формують життєву позицію та поведінку особистості, входять до її психологічної структури у формі особистісних поглядів і принципів, які виступають об'єднувальною ланкою між культурою суспільства і внутрішнім світом особистості. Саме завдяки духовно-моральним цінностям формується прагнення людини до самовираження та самовдосконалення. На нашу думку, однією із досить дієвих систем формування таких прагнень виступає релігія у цілому, і християнська мораль зокрема. Традиційно-християнська стратегія передбачає віру в Бога, в Абсолют Любові і Добра. Головним предметом уваги у традиційно-християнському вихованні є розвиток сумління людини, що утримує її від творення зла, застерігає від гріха. Взірцем вихованості в цій стратегії є людина, яка служить Богу і Батьківщині. Християнська стратегія виховання є характерною для європейської традиції і сьогодні домінує в культурі і педагогіці більшості європейських держав.

Англійська громадська діячка і релігійний філософ першої третини XX століття А. Безант так визначала роль релігії у розвитку особи-

стості: «Усі люди потребують релігії, для всіх необхідний ідеал, до якого можна було б прагнути… Релігії прагнуть розвивати моральні й інтелектуальні сторони людей і допомагати розкрити їм їх духовні природи. Розглядаючи людину як складну істоту, вони прагнуть допомогти всім сторонам її буття. Але релігія не обмежується впливом на думки й емоції, вона прагне вплинути на духовний розвиток людей» [2, с. 215].

У контексті наведеної тези доцільно процитувати думку О.Предко, яка відзначає: «Цілком закономірно, що кожна людина постійно перебуває в пошуку нових можливостей для реалізації, виповнення своїх сутнісних сил. Ця невпинна жага спонукає її до виходу за межі власного «Я» з метою прилучення до більш Величного, Абсолютного. Тому й виплекані людиною екзистенціали вимагають від неї неймовірних зусиль, надзвичайних випробовувань і величезної напруги, що іноді призводить до драматичних колізій, сімейних драм. У цьому дійстві задіяні всі сутнісні сили людини і, зокрема, такий феномен як релігійність, в якій людина не лише переживає своє «Я», але й прагне вийти за його межі. Ця унікальна життєва подорож особистості в царину духовності висвітлює нові вершини її власних можливостей. Вони торкаються потаємних глибин буття і безпосередньо пов'язані з питанням про його сенс. Відтак проблематика даного дослідження співзвучна запитам сучасної людини, яка, долаючи екзистенційну напруженість, перебуває в пошуку шляхів духовного самовизначення та самоствердження» [3, с. 26].

Взаємини релігії і освіти є об'єктом дослідження багатьох науковців, погляди яких є досить суперечливими. В одних наукових теоріях стверджується, а в інших заперечується майбутнє релігії. Неодноразово їй пророкалося згасання під тиском науково-технічного прогресу і помітного збільшення кількості людей з вищою освітою. Однак, найбільш об'єктивний суддя, час, розставив усе на свої місця. Один із відомих теологів-модерністів нашого часу Г. Кюнг відзначає: «Сьогодні, якщо не усі, то щонайменше освічені люди серед тих, хто зневажає релігію, повинні відверто визнати, що очікуваного, за прогнозами Фейєрбаха, Маркса, Ніцше і Фрейда відмирання релігії в епоху пізнього модерну не сталося. Релігія знову живе і в західному, і в східному суспільствах… Якщо все, що відбувається не обманює нас, то сьогодні процес нового відкриття релігії у розпалі. Цей висновок справедливий і для країн «третього», «другого» і «першого» світів, і для християнства, і для нехристиянських релігій. Перехід до модерну ні в чому не виявляється так чітко, як у поверненні релігійного початку» [2, с. 141]. Прикладом істинності цієї тези слугує перебування представників духовенства на Майдані у лютому цього року.

Звичайно, існує чимало прикладів негативного впливу запеклих прихильників релігійних догматів на процес освіти: крайня релігійна нетерпимість послідовників Ж. Кальвіна, відлучення від Церкви Л. Толстого. Однак усе це не зменшує тієї позитивної, в цілому ролі, яку відігравало християнство у житті суспільства. Основними у ньому є не церковні церемонії, а заклики до людяності, добра і правди. Видне місце посідають ідеї соціальної справедливості. І, звичайно ж, з самого початку свого приходу на руську землю християнство відігравало видатну роль у просвіті народу.

Основи і моральні принципи християнства викладені в Біблії, а в концептуальному вигляді — у Десятьох заповідях, які закликають до любові, синівського ставлення людини до творця усесвіту. Вони фіксують момент переходу зовнішнього закону у внутрішній закон совісті. Християнство, що зароджувалося, несло в собі ті моральні імперативи, над пошуком шляхів утвердження яких розмірковували античні філософи та іудейські священики, об'єктивно містячи в собі цінності загальнолюдського значення: любов до ближнього і до ворога свого, визнання рівності всіх людей перед Богом незалежно від їх етнічної чи соціальної приналежності, авторитет милосердя й активного добра, покірливості й неосуду, відмова від гордині і заздрості.

Десять заповідей лягли в основу законодавства усіх європейських народів і складають моральну основу сучасної цивілізації. Знання, користування і, основне, дотримання Десяти заповідей як закону для єднання завжди було дуже важливим, але особливо актуальне зараз.

Ще Л.Фейєрбах зазначав: «Бог як істота морально досконала є не чим іншим, як втіленою ідеєю, законом моральності, зверненою в абсолютну сутність власною моральною сутністю людини» [2, с. 101]. Іншими словами, Бог — це проекція моральних уявлень особистості. Тобто, те чим хотіла би бути моральна людина, звільнена від недоліків, це самовідчуття людини, звільненої від усього неприємного.

Індивіди і суспільства обмежені, вони не здатні повною мірою слугувати прикладом тих ідеалів, які шукають у вірі. Відповідно, Бог — це проекція зазначених ідеалів; вірити — означає прагнути до морального порядку, очищеного від конфліктів і недоліків. Бог — це спосіб опису вищих поривань нашого суспільного самовідчуття.

Нам також досить імпонує думка Г.Ващенко, який відзначав: «Християнство є релігія універсальна. Тому наша молодь, стоячи на засадах християнства, не мусить замикатися лише в коло вузьконаціональних інтересів. Плекаючи свої кращі національні традиції, борючись за свою самостійну державу, українська молодь разом з тим мусить не тільки плекати загальнолюдські ідеали а й активно боротись за

них, ставлячи за мету реалізацію Царства Божого на землі як ступеня до Царства Божого на небі. Але Царство Боже як об'єднання всього людства на засадах християнства зі збереженням свободи і всіх людських прав для кожної людини і кожної нації не може наступити без боротьби з царством зла. У цій велетенській боротьбі візьме участь і наша молодь, як словом , так і ділом. Віримо, що ця боротьба закінчиться перемогою Правди і Добра» [4, с. 28].

Звичайно, цей процес складний, тривалий, пов'язаний із руйнуванням усталених стереотипів, але неминучий. Відповідно, прагнемо до сподівання на усвідомлене розуміння цінності моральних імперативів особистості та переродження їх у сталу лінію поведінки. А християнська етика і мораль, для багатьох здатна виступити саме світоглядним орієнтиром у подоланні внутрішніх суперечностей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрущенко В.П. Культура. Ідеологія. Особистість / В. Андрущенко, М.Михальченко, Л.Губерський — Мн.: Харвест, 2009. — 280 с.
2. Концептуальні засади демократизації та реформування освіти в Україні / [авт. тексту Л. Чекаль] — К.: Наука, 2012. — 421 с.
3. Предко О.І.. Психологія релігії: підручник [для студ. вузів] / Олена Іллівна Предко. — К.: Академвидав, 2008. — 344 с.
4. Ващенко Г.Г. Релігійне виховання молоді / Григорій Григорович Ващенко. — К.: Знання, 1957. — 58 с.

Кожушко Т.В.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ ВІТЧИЗНЯНОЇ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ОСВІТИ

Онтологія сучасного простору наскрізь оповита інформаційними мережами. Така ступінь глобальної комунікації вимагає від людини максимальних зусиль раціональної генези. Водночас нова парадигма філософського мислення 21 століття підкреслює важливість ірраціональних тенденцій Homo Antropos. Відтак актуальними та неабияк популярними є сьогодні релігійні потенції людства, корені яких, як відомо, сягають сивої давнини і саме цей аспект релігії, в широкому значенні поняття, підкреслює екзистенційну невичерпність, концепнуальну довершеність та онтологічну суттєвість феномену.

Провідну роль у формуванні та становленні мікрокосму відіграє освітній простір. Зауважимо на деяких аспектах саме релігійного ком-

понента освіти. Зазначимо, трансформуючись під впливом глобалізаційних та інформативних технологій, система релігійної освіти набуває все нових контурів. Україна сьогодні переживає активну біфуркацію, спостерігаємо дивовижну трансформацію соціуму та індивідуального буття — набувають іншого смислу фундаментальні основи відтворення людини як біосоціального, антропологічного типу. Тому досить гостро постає проблема усвідомлення сенсу швидкоплинності існування та формулювання, бодай теоретично, як говорять синергетики «порядку із хаосу». Вище зазначене, дозволяє акцентувати на динамічності освітнього процесу в цілому та особливо його духовної складової.

Тому важливим завданням освіти релігійного спрямування, на нашу думку, є впровадження, тлумачення та адаптація глибинних ідеалів мудрості, гуманних пріоритетів, виважених часом моральних цінностей та, власне, релігійної догматики, сформованої кращими представниками світової духовної еліти, до рівня сучасних потреб. Відкритий комунікаційний простір мерехтить безкінечною кількістю готових сценаріїв поведінки, пропозицій самовдосконалення, пошуків шляху безсмертя та пізнання істини. Освітній процес (академічний та конфесійний) при цьому має віддзеркалювати реальний характер буття, враховуючи суперечності та негаразди, позитивні та негативні тони і відтінки духовного розвитку людства. Окресленій ситуації слушно акомпонує позиція вітчизняних релігієзнавців (О.Предко, О.Сарапіна), дослідження яких переконують в існуванні невичерпно цікавих та неповторних лабіринтів розвитку внутрішнього світу людського буття. Така інтровертна педагогічна спрямованість, надає нового змісту релігійно-духовній складовій у вихованні. У сучасній поліконфесійній Україні з її тисячними пропозиціями миттєвого «духовного вдосконалення» та «системами саморозвитку» важко мовити про пріоритетність традиційних вірувань. Несформований внутрішній світ молодої людини, досить легко відкриває межі сприйняття інформації, яка заквітчана вербальною плутаниною, приправлена східною термінологією, семантика якої відіграє роль загадковості та авторитетності, а в сутності є безпредметною, в кращому випадку логомахією. Тому важливим сьогодні є вміння фахівців галузі аналітично диференціювати інформаційну складову, яка потрапляє до пересічного споживача, та інколи банально слугує прагматичною інструкцією до вживання. Завданням освітніх закладів, як світських так і конфесіних в такому контексті, є коректне донесення інформації, з приводу внутрішнього збагачення та розширення духовного світу, враховуючи свободу совісті та віросповідання, використовуючи рефлексію історико-філософського процесу, озвучувати шляхи світоглядних пошуків найяскравіших представни-

ків людства. Зіставлення сформованих світоглядно-культурних світів непересічних особистостей, релігійних діячів, філософських парадигм дозволяє створити певну основу, яка спроектує в подальшому вектор направленості розвитку молодої людини. Прості істини — віра у прекрасне, надія на добро, прагнення до любові позиціонують ту екзистенцію буття, яку оспівували великі моралісти древності, не втрачає актуальності і сьогодні.

Виокремлюючи й переосмислюючи ціннісно-орієнтаційний контекст сучасного життєвого процесу, слід враховувати дві групи відносно самостійних і, разом з тим, органічно взаємопов'язаних реалій — зовнішніх і внутрішніх, своєрідне поєднання яких на рівні побутової свідомості й теоретичного аналізу формує той своєрідний «дух епохи», з якого й витікає нинішня філософія духовної освіти як загальна настанова її стратегічного розвитку. Зовнішні реалії суперечливі [1, с. 56]. Десятки й сотні народів і культур живуть так, як жили їхні батьки, діди, прадіди, не змінюючи уклад свого життя впродовж століть, а в деяких випадках навіть тисячоліть. Разом з тим, зберігаючи власну ідентичність, вони пильно «придивляються» до тих змін, які відбуваються у світі, намагаються вловити їх сенс, залучити до власного практичного досвіду. Ініціаторами прогресивних інновацій, як правило, виступають так звані цивілізаційні народи. Саме вони змінюють загальний контекст епохи, причому не лише у власних державах, але й долаючи пасивний чи активний опір консервативних народів у світовому вимірі. Різкі зміни викликають, як писав О. Тоффлер, «шок перед майбутнім», помірковані готують для них відповідний грунт. Єдність першого і другого якраз і формує загальні тенденції змін, пізнання яких дозволяє наблизитись до сприйняття «духу епохи», відобразити його в логіці понять. Слід виділяти й аналізувати як найбільш актуальні й значимі три групи процесів світового рівня, єдність яких змінюють світогляд, ціннісний контекст епохи, логіку історії. Внутрішні реалії постають, насамперед, як результат активної — але вкрай суперечливої — творчості народу і його еліти впродовж останнього двадцятиріччя українського державотворення. Навряд чи хтось буде заперечувати той факт, що за ці роки наше суспільство змінилось докорінно. Економіка і політика, наука і культура, взаємовідносини між людьми і мораль, стали практично іншими як за змістом, так і за формою їх реалізації у процесі соціальної практики.

Слід пам'ятати, що освіта у XXI столітті — це далеко не лише надання знань, виховання та пізнання глибинних сутностей особистості. Освіта в добу глобалізації та високих технологій — це фактор соціальної стабільності, економічного добробуту країни, її конкурентоспроможності та національної безпеки. Тому освіту не можна і надалі сте-

реотипно відносити до сфери відомчої чи галузевої політики, а варто підходити до неї як до загальнонаціональної, стратегічно важливої проблеми. Тільки за такого підходу до освіти ми зможемо вивести її за відомчо-галузеві бар'єри і надати їй сучасну сутність як сфери інтеграції і реалізації загальнонаціональних інтересів та пріоритетів нашої держави. Модернізація освітньої системи вимагає і нової економіки освіти. Застаріла фінансова система підтримки науково-педагогічних кадрів, яка залишає їх на порозі бідності, є чи не основним гальмом якісних освітніх реформ і засвідчує, що в освіті сьогодні, на жаль, визначальними є механізми політики виживання, а не політики її ефективного та динамічного розвитку. Тому підкреслимо, що переорієнтація умов освітнього середовища спроможна формувати і розвивати сучасну демократичну особистість, удосконалювати ідеали та цінності відкритого громадянського суспільства, активно поповнювати та збагачувати духовну скарбницю людства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лутай В.С. Філософія сучасної освіти: навчальний посібник для студ. і аспірантів вищ. навч. закл. — К.: Центр «Магістр-5» Творчої спілки вчителів України, 1996. — 256 с.

Майданевич Л.О.

РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА ЯК ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ

Людство увійшло в XXI століття з глибинними духовно-релігійними проблемами. Необхідність з'ясування цих процесів зумовлює проведення релігієзнавчої експертизи державно-релігійних відносин. Специфіка проведення релігієзнавчої експертизи в релігієзнавстві досліджується Г. Друзенком, В. Єленським, А. Колодним, В. Лубським, О. Предко, О. Саганом, Ю. Тихонравовим, Л. Филипович, П. Яроцьким та іншими дослідниками.

Простір існування, де людина може робити те, що хоче, обмежений з двох боків: реальністю, яка фіксує те, що насправді можна робити, та нормами, які визначають, що людині дозволено робити. Зокрема, на межу дозволених дій вказують норми, як релігійні так і правові. В релігієзнавчій експертизі відбувається обумовлення межі протиставлення між сутністю людини та її існуванням. Ми маємо дихотомію, яка в релігієзнавчій експертизі не знімається, а врівноважується. Водночас, ми не здатні відмовитися від ідеї сутності чи ідеї існування на чиюсь із них користь.

В праві, на відміну від релігії, домінуючим є розгортання екзистенційного уявлення щодо обумовленого існування. Тут політико-правова свобода стосується такого запитання: чи дозволено мені робити те, що я хочу? Приміром, в крайніх проявах «чистого правознавства» (Г. Кельзен), можемо доповнити це уявлення тезою: «хто визнає людську свободу, має взагалі відмовитися від ідеї сутності людини на користь її існування». Поміркований же підхід, до розуміння свободи волі в сутності та існуванні людини, слушно зазначає німецький вчений Р. Ципеліус. Він пише: «Чи маю я право робити те, що я хочу? Це запитання є питанням правової та моральної свободи. Чи маю я можливість робити те, що хочу? Це також запитання про свободу дій та самореалізацію. Чи є у мене простір для свободи вибору того, чого я хочу? Це запитання є питанням свободи волі» [1, с. 177].

Релігія подвоює світ на природний і надприродний. Приміром, якщо звернутися до християнства, то нам відкриваються такі горизонти. В Біблії говориться, що створивши людину по Своєму образу (Бут. 1:27), Бог наділив її свободною волею, але в результаті гріхопадіння (Бут. 3:1 і т.д.) людина, приступивши визначені Богом межі (Бут. 2:16 і т.д.) не отримала свободу (Бут. 3:5), а втратила її. Відтепер людина може приймати самостійні рішення тільки в питаннях зовнішнього світу. Ця сфера відносин обмежується «чистим розумом». Тут можливо досягнути «розумного» громадянського порядку і зовнішньої справедливості. Але людина не в силах позбутися гріха послуговуючись виключно своїми власними силами, не може змінити своє серце та сутність, так як відлучена від пізнання Божих справ та Божої волі (Бут. 6:5; 8:21; Ів. 3:6; Еф. 4:18; 5:8) і живе по волі князя тьми, внаслідок чого буде судима на Божому суді.

В релігієзнавчій експертизі ці два світи обумовлюються релігією та правом. Специфічним тут постає протилежність інтерпретації та способу пізнання явищ в релігії та праві. Це протиставлення ми можемо створити через основоположні ідеї релігії та права — протиставивши ідеї спасіння ідею справедливості. При такій постановці питання релігієзнавчі знання для експерта виконують функцію творення «фарватеру» для правосвідомості, яка (в особі слідчого, суду) потім «приміряє» правові норми через призму релігійних знань на обставини конкретної справи. Відповідно, при релігієзнавчій експертизі експерт має прокласти цей шлях «із релігієзнавчих знань» до конкретних обставин у справі, з метою їх співпізнання (оцінки) з умовами конкретної норми права. Тому фаховість експерта полягає у вмінні встановити баланс явищ щодо пошуку відповідей які обумовлюють ідею спасіння (в релігії) чи ідею справедливості (в праві), обмежуючи ці пошуки предметом конкретних обставин у справі.

Перші спроби сутнісного осмислення справедливості здійснили ще давньогрецькі філософи Демокріт, софісти, Сократ, Платон, Аристотель, а також китайські мислителі. Приміром, у філософських роздумах Платона, справедливістю характеризується як ідеальний устрій суспільства, коли кожен із суспільних станів (правителі, воїни, ремісники) сумлінно виконують свої обов'язки та не втручаються у справи інших. В релігієзнавчій експертизі ідея справедливості набуває специфічного сенсу (відмінного від справедливості судового рішення) і служить експерту лише орієнтиром щодо розуміння права свободи совісті і віросповідання за конкретних обставин у справі.

Розуміючи, що релігієзнавча експертиза державно-релігійних відносин є дослідженням релігійних подій, предметів, явищ тощо, постає необхідність в кожному конкретному випадку визначати її правову мету та підстави для її проведення. Релігієзнавча експертиза — це процедура отримання об'єктивних знань про релігійний комплекс. Щодо конфлікту інтерпретацій в релігієзнавчій експертизі, то як зазначає український науковець С.В. Качурова, він не вирішується. Зокрема вона пише, що «те, що для юридичної свідомості є особливим (релігійне віровчення), для себе воно є загальним. І точно так, як священнослужитель у своїй проповіді інтерпретує Слово (загальне) відносно умонастрою слухачів (особливе), намагаючись досягнути релігійного піднесення, точно так релігійна свідомість заявляє про своє право на умонастрій експерта» [2].

Можемо говорити, що релігієзнавча експертиза є аспектом релігійно-правової свідомості. Феномен релігієзнавчої експертизи створює передумови для співставлення структури права із догматами конкретного віровчення, сприяє та обумовлює взаємопроникнення цих сфер суспільного життя. Відповідно, релігієзнавча експертиза — це комплексне дослідження експертом релігійних феноменів, що постають як форма самовизначення людини у світі, процесів взаємозв'язку релігії і суспільства, із застосуванням на правових підставах методів академічного релігієзнавства з метою надання експертного висновку. Відправною точкою в експертному дослідженні релігійного комплексу беруться офіційні державно-релігійні відносини. Горизонтом релігієзнавчої експертизи слугують шляхи збереження традиційної релігійної культури суспільства. Дослідження релігієзнавчої експертизи являє особливий вид людської діяльності, спрямований на здобуття експертом нових, більш глибоких знань щодо релігійного комплексу, що служать практичним цілям. Експерт у релігієзнавчій експертизі — це особа, яка має спеціальні знання в галузі релігієзнавства, володіє методами дослідження суспільно-історичної природи релігії, механізмів

її соціальних зв'язків із політичними, правовими, економічними, духовними системами суспільства, особливості їх впливу на віруючих, та зобов'язана провести повне дослідження і дати обґрунтований та об'єктивний письмовий висновок. Під реальністю раціонально-рефлексивної свідомості експерта в ході релігієзнавчої експертизи слід розуміти: конкретні обставини релігійного комплексу та державно-релігійних відносин; абстрактні речі і відношення між ними; всі наукові здобутки людства, які відомі експерту.

ЛІТЕРАТУРА
1. Циппеліус Р. Філософія права: підручник / Р. Циппеліус; пер. з нім. — К.: Тандем, 2000. — 300 с.
2. Качурова С.В. Конфликт интерпретаций в религиоведческой экспертизе [Електронний ресурс] / С.В.Качурова // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. — 2013. — № 4. — Режим доступу: http://www.jurnal.org/articles/2013/filos10.html. — Назва з екрану.

Пілецький Є.А.

ВИКЛИКИ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ОСВІТИ

Значною мірою ретроградна релігієзнавча наука має в наш час великі шанси на позитивні трансформації завдяки сучасним трендам в галузі освіти.

Для зручності виділимо змістовні, технічні та педагогічно-організаційні перетворення релігієзнавчої освіти.

1) Змістовні трансформації.

По-перше, назріла нагальна необхідність вивільненная корпусу релігієзнавчих дисциплін від своєрідної «тиранії» або ж «засилля» гуманітарного дискурсу, що, звісно, не означає тотального насильницького переведення релігієзнавства на «рейки» природничих наук. Мова ведеться про те, що релігієзнавча гуманітаристика повинна стати певним смисловим мета-дискурсом, рефлексією всього спектру релігієзнавчих досліджень, у тому числі емпіричних, не заміщуючи і не витісняючи їх на наукову периферію «екзотичних дивин». Релігієзнавство — наука міждисциплінарна, «конфедерація» наук. Таке унікальне становище необхідно всіляко підтримувати, в тому числі — організаційно. Ймовірно, класична традиція віднесення релігієзнавства до системи філософських наук відіграє в наш час негативну роль «запобіжника» та «обмежувача» для релігійних студій, створюючи ментальні перепони для переростання

науками про релігію виключно гуманітарного поля. Сучасні фізичні, біологічні, когнітивні, соціологічні та антропологічні дослідження повинні стати новим надійним апаратом актуального релігієзнавства.

По-друге, вкрай необхідно суттєво доопрацювати і гуманітарну складову релігієзнавчих студій. До сьогодні помітним є «історично-описовий крен» у викладенні релігійних наук: перш за все, в бік очевидної переваги викладання історії релігії та зовнішньо-описових аспектів релігійних традицій, окремих ритуалів, їхній етнічних особливостей тощо. Важливо посилювати значення аналітичного підходу, герменевтики, феноменології, вироблення цілісних моделей, підняття дискусійних питань в рамках гуманітарної релігієзнавчої парадигми шляхом введення відповідних поглиблених спецкурсів, які б вимагали творчого інтелектуального підходу, а не суцільного заучування.

По-третє, українське релігієзнавство повинно активніше напрацьовувати міжнародні наукові, а також (що в нашій ситуації є новим і важливим) бізнесові та політичні контакти, входити в міжнародну наукову спільноту, ставати повноцінною частиною глобальної наукової системи. Довготривалу ізоляцію, рівно як і локальну (на обмеженному просторі СНД) мережу особистих зв'язків необхідно переростати. Глобальний науковий простір вдихне нове життя в українське релігієзнавство, стане важливою базою і, водночас, викликом для студентства, аспірантів, молодих науковців. Спільні дослідницькі програми, обмін студентами на постійній основі та обов'язкове закордонне наукове стажування мають стати нормою для учасників релігієзнавчих студій.

2) Технічні трансформації.

Не секрет, що сучасні інформаційні технології не тільки суттєво видозмінюють навчальний процес, але, скоріше, пропонують нові форми взаємодії "викладач-студент". Щодо підвищення або зниження якості навчання на фоні лавиноподібного поширення компьютерних та інтернет-технологій можна сперечатися (іноді легкодоступність матеріалу зменшує мотивацію до самостійного пошуку та опрацювання даних), але безперечним є факт неминучості подальшого поширення зазначених технологій аж до унеможливлення учбового процесу без них. Серед найбільш актуальних можна виділити:

а) відео-лекції курсів — заздалегідь записані та викладені в мережу (напр., на виокремленому каналі сервісу Youtube) окремі лекції, так і цілісні системи відео-курсів;

б) графічні презентації — застосування під час академічних занять наочного супутнього матеріалу для спрощеного запам'ятовування;

в) дистанційна освіта, «вебінари» — інтерактивні семінари (напр., через сервіси Skype або Google Hangouts), онлайн-тестування тощо;

г) «хмарні» технології — напрацювання і використання баз даних користувачів з обмеженим доступом (напр., розміщення оригінальних конспектів лекцій тільки для слухачів курсу, розміщення спеціалізованих графічних, відео- та звукових файлів для самостійної підготовки студентів тощо);

д) веб-аплікації та програми для планшетних комп'ютерів — спеціалізовані комбіновані навчальні програми: графічні тести, інтерактивні програми по релігійному мистецтву, програми інтерактивної взаємодії «викладач-аудиторія» тощо;

е) медіа-лабораторії — навчальні комплекси для експериментальної діяльності, обробки матеріалів польових досліджень, релігієзнавчих інсталяцій тощо.

3) Педагогічно-організаційні трансформації.

У рамках класичних аудиторних занять також варто провести ряд перетворень.

По-перше, радикально збільшити питому вагу творчих письмових робіт та применшити роль індивідуальних усних відповідей на семінарах. Це повинно підвищити якість засвоєння матеріалу та сформувати самостійний стиль мислення у студентів.

По-друге, замість усних відповідей варто ввести систему обговорення матеріалу у формі дискусій. Це сприяє формуванню навичок ефективної командної співпраці для вирішення конкретних наукових завдань, оскільки без розгалудженої комунікативної бази сучасні дослідження неможливі.

По-третє, вкрай необхідно розробити систему міждисциплінарних семінарів із залученням представників (викладачів та студентів) суміжних спеціальностей, напр., психологів, соціологів, біологів тощо.

По-четверте, варто заснувати інститут наукового менторства (на відміну від кураторства з виховної роботи), що дозволить створити наукові міні-школи з вузьких проблемах сучасного релігієзнавства для невеликих груп зацікавлених студентів (на кшталт наукових клубів).

Сарапін О.В.

ПРЕЗЕНТАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ЯК НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОПОЗИЦІЇ ТА ЇХ МОЖЛИВІ РЕАЛІЗАЦІЇ

1. Для цілей навчального процесу методологічно виваженими та змістовно валідними слід визнати такі моделі релігієзнавства, тематика та прагматика яких не вписуються в усталені стандарти історії релігії. З іншого боку, варто вказати також на їх принципову неузгодженість з

будь-якими конфесіоцентричними стратегіями та установками. Інакше кажучи, ефективність викладання релігієзнавства залежить від міри дистанціювання як від звичних схем історії релігії, так і від усіляких конфесіоцентричних інтервенцій у його тематику та змістовну наповненість.

2. У докладі пропонується одна з таких «інтервальних» моделей релігієзнавства, яка набула достатньої апробації упродовж викладання цієї дисципліни на ІІ курсі філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка. Спочатку про її структурну композицію та тематичний репертуар. Отже, у структурному відношенні релігієзнавство як базова нормативна дисципліна складається з трьох лекційно-семінарських модулів. Перший модуль є поєднанням двох тематично-змістовних частин: а) загальні питання релігієзнавства і теорії релігії; б) форми архаїчної релігійності та їх трансформації. Другий модуль також поєднує дві тематично-змістовні частини: а) язичницькі традиції Європи; б) релігійні традиції Сходу (ортопраксичні релігії). Третій модуль охоплює тематичний репертуар, який розкриває потенціал авраамічних релігій (ортодоксичних). Відтак суто теоретична частина змістовного простору релігієзнавства змінюється конфесіологічною (йдеться про презентацію потенціалу значущих релігійних традицій). Семінарські заняття не дублюють тематику лекційного курсу. Натомість, їх тематика доповнює та конкретизує важливі аспекти лекційних тем, а в деяких випадках виявляється логічним розгортанням тих проблем, начерки розв'язання яких пропонуються у лекційному курсі. Відповідно, на семінарських заняттях розглядаються важливі джерела переважно релігієзнавчої тематики (праці М.Міллера, У.Джеймса, Е.Дюркгейма, Дж.Фрезера, Б.Малиновського, М.Еліаде, М.Вебера); язичницькі наративи (міфи Давньої Греції, Велесова книга); сакральні та доктринальні тексти (Лунь-юй, Дао де дзін, Дхаммапада, Авеста, масоретська редакція Біблії, Новий Завіт, апокрифічні тексти, рішення Вселенських соборів, Коран).

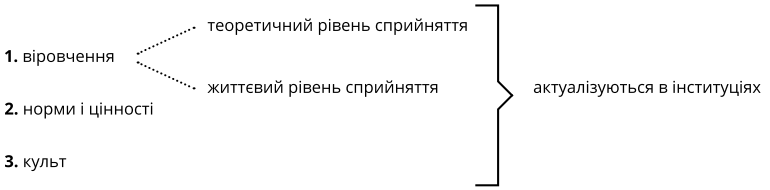
3. Тепер стосовно особливостей викладання лекційного курсу. Перший блок ЗМ1 представлений базовим мінімумом, своєрідним згустком реалізованих методологічних принципів та можливостей вивчення конкретних релігій. Тоді особливе значення має з'ясування наступних пропедевтичних питань: ідентифікація релігієзнавства та його змістовна наповненість; передумови становлення релігієзнавства як самостійної дисципліни гуманітарного знання; поява науки про релігію, основні етапи становлення дисципліни (характеристика тенденцій розвитку кожного етапу); конфесіоцентричне та релігієзнавче дослідження релігійних явищ та процесів: їх порівняльна характеристика; структурний поділ релігієзнавства; загальна характеристика його дисциплін. Первинним методологічним орієнтиром виявляється

традиційна ідентифікація релігієзнавства як автономної дисципліни гуманітарного знання, об'єктом комплексного вивчення якої є релігійні явища і процеси у їх різноманітних соціокультурних та структурних виявах, зв'язках і взаємовпливах. Відповідно, відкидаються усілякі міждисциплінарні та психологізаторські визначення релігієзнавства.

4. У контексті сприйняття релігії як ідеального конструкту, яким позначається важливий аспект життєдіяльності віруючої людини, подаються свідчення про особливості тлумачення поняття religio та його корелятів; два підходи в розумінні суті релігії; семантичні своєрідності та перекривання понять «релігія» і «релігійність»; специфіка релігійного сприйняття дійсності, проблема визначальної риси релігії; зміст та форми віри; характеристики релігійної віри; структуралізація релігії, її основні компоненти та функції; уявлення про релігійну традицію; проблема типології релігій; версії про початок релігійної історії людства; соціокультурні та психологічні передумови виникнення елементів релігії.

5. Презентація другої (конфесіологічної) частини припускає необхідність враховування певних методологічних установок. Йдеться, насамперед, про вертикальну та горизонтальну перспективи у викладі релігій.

Вертикальна перспектива знаходить відображення у розв'язанні питання структурованості релігійної системи. Відповідно, пропонується т.зв. координативна модель релігії, в якій, проте, усувається якийсь генеральний компонент. Інакше кажучи, складові цієї моделі релігії за їх значущістю постають однопорядковими. Відтак структурними компонентами релігії доречно визнати: 1) віровчення з відповідними двома рівнями сприйняття, 2) норми і цінності, які, з одного боку, виявляються уніфікацією релігійних почуттів і досвіду, а з іншого, — постають ідеалізованою формою моральних приписів та заповідей, 3) культ. При цьому актуалізація цих компонентів в соціумі має наслідком утворення інституцій. Принагідно зауважу, що інституції можна визнати своєрідними похідними, сформованими на основі поєднання віровчення, норм, цінностей і культу. Подібну координативну модель релігії можна уявити у вигляді наступної схеми:



Звісно, що структурні компоненти, позначені у схемі саме під такими порядковими номерами, не слід сприймати у перспективі субор-

динаційності, чи констеляції (взаємної незалежності). Натомість, вони виявляються координативними, тобто взаємозалежними.

Як спрацьовує подібна модель на прикладі індивідів, причетних до якоїсь конфесії? Зазвичай вони включаються у систему певних обов'язків щодо Бога (Абсолюту); вірять в істини, декларовані релігійною традицією; дотримуються її заповідей, обітниць, приписів, ціннісних установок; виконують певні культові дії. Подібні обов'язки, як правило, набувають чинності в межах певних інституціональних утворень.

В світлі подібної моделі релігії подаються основні свідчення про ті, чи інші конфесії. При цьому, при викладі окремих релігійних традицій доречно підключити початкову та завершальну процедури їх ідентифікації. Початкова ідентифікація передбачає розв'язання питання особливостей сприйняття конфесії. Завершальна, в свою чергу, постає як з'ясування питання її адаптації до реалій соціуму. Відтак окреслюється схема розгляду конкретних релігій, яка набуває такого вигляду: особливості сприйняття певної релігії — її віроповчальний потенціал — ціннісно-нормативний потенціал — культові особливості — найбільш показові інституціональні форми — процеси, пов'язані з адаптацією до реалій соціуму. Певна річ, що конфесіологія передбачає з'ясування найбільш прикметних ознак якоїсь релігії. При цьому головне, — продемонструвати унікальність певної релігійної системи, чи то у її віроповчальному комплексі, чи то у культових особливостях, чи, можливо, в інституціоналізованих формах, тощо. Тоді, на фоні презентації унікальних складових якоїсь релігії, дещо узагальнено подаються свідчення про її інші, менш важливі складові.

Принагідно, задля недопущення викладу певних конфесій з позиції історика релігії не варто розкривати особливості їх історичного поступу. В кращому випадку, доречно вказати на етапи розгортання (чи підняти проблему періодизації конфесії), не вдаючись до деталізації основних подій того чи іншого її етапу. Відповідно, торкаючись питання поширення релігійних традицій в певних регіонах, доречним буде з'ясування мотивації їх поширення, чи, навіть, аналіз їх етноконфесійних характеристик. Інакше кажучи, на відповіді заслуговують питання — «чому?» і «як?», але не відповіді на питання — «коли?» і «де?».

6. Послідовність у викладанні свідчень про релігійні традиції, в свою чергу, вмотивована своєрідною методологією, яка опирається на певну класифікацію релігій. Розгортання презентованої нижче класифікації релігій схоплює своєрідну горизонтальну перспективу їх вивчення. Відтак пропонується така класифікація релігій:

I. Архаїчні вірування, уявлення та культи та їх історичні трансформації.

II. Ортопраксичні релігії (ті, що ґрунтуються на ідеї правильної дії),

чи «релігії Шляху». Йдеться тоді про різні магічні релігії, язичницькі традиції, релігійні традиції Індії, автохтонні релігії Китаю і Японії, буддизм і його форми, давні релігійні традиції Ірану (маздеїзм, зурванізм).

ІІІ. Ортодоксичні релігії (ті, що ґрунтуються на принципі правильного розуміння, правильної думки), чи «релігії Книги». В такому випадку, до таких релігій можна умовно віднести, окрім авраамічних, також класичні іранські релігії (зороастризм, йєзидизм, маніхейство). Певна річ, що останні релігії подаються у межах теми «Релігійні традиції Давнього Ірану та їх модифікації».

Отже, в основі подібної класифікації полягає вивищення діяльнісної, або доктринальної детермінант тих чи інших релігійних традицій. Тоді архаїчні вірування, уявлення та культи та їх історичні трансформації ідентифікуються як приклади неоформленого поєднання культового компоненту та повсякденного (життєвого) рівня сприйняття нерозгорнутого віровчення.

При цьому, вважаю недоречним виділення окремої групи неорелігій та «нетрадиційних» рухів та течій. Принаймні, задля суто «релігієзнавчої» презентації кожної релігійної традиції, варто розглядати її як схоплену в динаміці, тому зважати як на витокові форми, так і на новітні форми (більшість з яких зумовлені були процесами адаптації до соціальних реалій) й навіть на маргінальні форми (при потребі). Відповідно, для прикладу, виклад релігій Індії пропоную завершувати свідченнями про МТСК, послідовників Шрі Чінмоя, тощо.

7. Звісно, що в процесі викладу конкретних релігійних традицій слід уникати усіляких проявів конфесіоцентризму чи теоцентризму. Своєрідним методологічним дороговказом презентації релігій повинна бути установка Т.Флурнуа про необхідність попереднього виключення «коефіцієнта трансцендентної реальності». З іншого боку, доречним є «емпатичне вживання в образ» конфесійних реалій. Інакше кажучи, слід відмовитись від конформістської позиції симпатика у сприйнятті якоїсь певної релігії. Вважаю, що «гра в інсайдерство» у навчальному процесі може призвести до «теологізації» з її вимогами неодмінної конверсії, чи навіть «реального воцерковлення».

Саух П.Ю.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: МІЖ МИНУЛИМ І МАЙБУТНІМ

1. Релігієзнавство відносна молода галузь наукового знання. Вважається, що її історія нараховує близько 150 років. Але «Я — концепція» релігієзнавства, усвідомлення його власного єства структури та форм існування, місця серед інших наук й до сьогодні є дискусійною. Про це

свідчить кожен із етапів в його розвитку, яких формально можна назвати два: «класичне релігієзнавство» (друга половина XII ст. — середина XX ст.) і «сучасне релігієзнавство» (друга половини XX ст. по даний час).

2. Для «класичного релігієзнавства» характерними були дві основні особливості: перша пов'язана із намаганням релігієзнавців демаркувати межу із теологією та впровадити виключно наукові методи вивчення релігії. Друга, навпаки, під впливом феноменології та герменевтики релігії, окреслювала прямолінійний рух до теологічної проблематики, що спричинило проникнення теології в серцевину релігієзнавства й призвело до кризи науки про релігію. Другий, сучасний етап релігієзнавства пов'язаний з усвідомленням цієї кризи та пошуками нової релігієзнавчої парадигми. Найбільш характерними особливостями цього етапу стали а) поглиблення раціонального та емпіричного знання про релігію, яке постійно верифікується і доповнюється; б) відмова від традиційної релігійної інтерпретації релігійних явищ; в) посилення організаційного начала (міжнародних контактів і міждисциплінарних взаємодій), становлення університетських програм академічного релігієзнавства та відповідних інституцій (кафедр, відділень, асоціацій тощо).

3. Незважаючи на те, що й серед сучасних релігієзнавців існують різні точки зору з приводу об'єкту свого дослідження, методів творчого пошуку, усе ж з певними застереженнями можна сказати, що конституювання релігієзнавства як окремої сфери наукового знання відбулося. Предметом релігієзнавства визначено аналіз усієї сукупності проблем походження, сутності і функцій релігії, її місця в суспільстві, історії, культурі, її об'єктивної ролі протягом тисячоліть і в сучасному глобалізованому світі. Іншими словами, метою релігієзнавства стає завдання пізнання й розуміння релігії як форми суспільної свідомості. При цьому релігієзнавство вивчає релігію «зовні» як складову частину людської культури у її зв'язках і взаємодії з іншими компонентами культури.

Важливим здобутком є й те, що були розв'язані певні питання щодо принципів релігієзнавчих досліджень, розробки й конституювання понятійно-категоріального апарату, ствердження наукової методології на основі історизму, об'єктивності, світоглядного та конфесійного плюралізму.

На цій основі не лише в релігієзнавстві загалом, але й в українському зокрема, став пріоритетним раціональний підхід до релігії, були започатковані університетські програми й підрозділи, дослідницькі центри, розгорнуті емпіричні релігієзнавчі дослідження у галузі соціології, історії, психології, антропології, з'явилися підручники з академічного релігієзнавства, розгорнулася співпраця в межах Міжнародної асоціації істориків релігії тощо.

4. Але поряд з цими тенденціями сучасне релігієзнавство (у тому числі вітчизняне) зіткнулося з цілою низкою проблем, які й досьогодні «розмивають» його «Я — концепцію».

Перша із них, пов'язана з тим, що на думку значної частини релігієзнавців, релігієзнавство виникає як «розуміння чужого». Тут неважливо до якої релігійної традиції належить дослідник чи є атеїстом. Важливо, щоб він міг максимально звільнитися від власної світоглядної визначеності — тим краще він зможе зрозуміти й проникнути в серцевину тієї чи іншої релігійної традиції. Релігієзнавець, так би мовити, має постійно знаходитися в стані емпатії. Головним в цьому процесі має бути метод виключення трансцендентного, яке має бути виведене за рамки наукового релігієзнавчого дослідження, адже наука не має методів дослідження пов'язаних з ним. Тобто йдеться про так званий «методологічний атеїзм», який передбачає, що релігійний феномен може успішно вивчатися вченим будь-яких поглядів.

Друга проблема. Існує переконання, що перевагу в дослідженні релігії має той, хто має власний релігійний досвід. Якщо релігієзнавець немає релігійного досвіду, то йому властива лише ілюзія об'єктивності, тому що об'єктивного відношення до релігії у жодного дослідника не може бути — це завжди буде якась конкретна позиція. Релігійний досвід не може бути позаконфесійним — просто релігії не існує, але релігійний досвід є швидше позитивним фактором для релігієзнавця, ніж його відсутність. Прикладом може бути філософія науки: тут результативності досягає той, хто «вийшов» із конкретної науки, ті ж хто нею не займався приречений «вирішувати» надумані проблеми.

Третя проблема пов'язана з точкою зору багатьох релігіознавців, що релігієзнавство не є світоглядним проектом, а отже не може вважатися філософською наукою. Загальна теорія релігії не може існувати поза тими конкретними її дослідженнями, що проводяться в межах історії, філології, етнографії, етнології, психології, соціології, археології тощо. А відтак постає питання чи потрібна взагалі академічна наука про релігію, яка зосереджена на синтезі різноманітних конкретно-релігієзнавчих дослідженнях і котра намагається вибудовувати свою власну методологію, специфічні методи дослідження та систему категорій і понять?

5. Не випадково в останні роки, як на Заході, так й певною мірою у нас, в Україні, спостерігаються помітні «тектонічні зсуви» наукового релігієзнавства у бік теоретичних й методологічних позицій класичної теології. З іншого боку в сучасному богослов'ї усе помітнішими стають такі принципи наукового й загальнокультурного мислення як плюралізм, діалогічність, толерантність. Зрозуміло, що при цьому об'єктив-

ність досліджень вибудуваних лише на плюралізмі ні в теології, ні в релігієзнавстві не зростає, а швидше, навпаки, падає. Тим паче, досвід «класичного релігієзнавства» засвідчив, що подібна тенденція закінчується кризою релігієзнавства.

Сьогодні цілком очевидно, що при усіх зрушеннях, які відбулися в сучасному релігієзнавстві, не вистачає фундаментальної основи для орієнтації в загальному релігійному просторі. Претензії феноменології релігії на те, що саме вона може стати релігієзнавчою теорією, не виправдалися. Тому на часі пошук нової філософської парадигми здатної об'єднати зусилля представників різних підходів у дослідженні релігії. Більшість сучасних релігієзнавців справедливо вважає, що існуючий плюралізм методологічних підходів до вивчення релігії, хоча й є певною закономірністю розвитку релігієзнавства, але воно в найближчій перспективі гостро потребує інтегральної методології (на зразок марксизму).

Було б великою помилкою не пам'ятати, що наші нинішні творчі пошуки у розбудові сучасного релігієзнавства стали можливі завдяки дослідникам радянської доби, значна кількість яких не зводила релігієзнавство лише до заперечення релігії. Нажаль, попри хронологічну близькість цієї доби, дискурсивно й тематично вона виявилась сьогодні дуже далекою й чужою, особливо для наймолодшого покоління релігієзнавців. Руйнування тяглості поколінь, незнання специфіки існування релігієзнавчих досліджень за цієї доби та особливостей радянського філософського дискурсу не лише призводить нерідко до заперечення будь-яких релігієзнавчих досліджень у цей період або їх повного несприйняття, а й руйнує історичну пам'ять як репрезентативну форму дійсності.

Середа Г.В.

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ТА ПРАВОВІ АСПЕКТИ СВОБОДИ СОВІСТІ

Питання про реалізацію особистої свободи і прав людини було і залишається однією з актуальних ідеологічних, політичних, правових проблем сучасності. Це пояснюється тим, що свобода совісті безпосередньо пов'язана зі взаємовідносинами держави, церкви і громадянського суспільства, зі системою політичних, демократичних прав і свобод людини. Тому до аналізу цього питання потрібно підходити об'єктивно, толерантно, враховуючи конкретно-історичні умови суспільного розвитку, конкретний тип соціального устрою, особливості політично-правової системи, секулярні та постсекулярні процеси будь-якого суспільства.

Характеристика свободи совісті як демократичного права дається в Загальній Декларації Прав Людини. Кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії; це право передбачає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і спільно з іншими, прилюдно або приватним чином в ученні, богослужінні та здійсненні релігійних і ритуальних обрядів.

В історії суспільства завжди була боротьба за свободу віросповідань, за реалізацію принципу, відповідно якому вибір тієї чи іншої релігії — справа особистої свободи людини, її совісті. Тому безумовним є той факт, що принцип свободи совісті був і є об'єктом дослідження науковців різних сфер знання — філософії, правознавства, релігієзнавства. Необхідно підкреслити, що зміст даного принципу залежить від трактування його в контексті конкретно-історичного етапу розвитку суспільства.

У 70-80 роки XX століття вітчизняні дослідники зверталися до питань свободи совісті, соціалістичної свободи совісті, аналізу загального та особливого в реалізації принципу свободи совісті в системі соціалістичних країн. На кафедрі релігієзнавства (кафедра історії та теорії атеїзму) Київського національного університету імені Тараса Шевченка по цій тематиці працювала доцент О.В.Огнєва. Потрібно враховувати, що проблема свободи совісті на той час розглядалася в контексті наукового атеїзму. У вищих навчальних закладах читався курс «Історія і теорія атеїзму», одна з тем якого була присвячена свободі совісті, державі і церкві в соціалістичному суспільстві Аналізуючи наукову спадщину того періоду, слід підкреслити наступне: по-перше, методологічне значення праць того часу; по-друге, сучасне переосмислення основних підходів щодо свободи совісті.

Перетворення в життя принципу свободи совісті залежить від розуміння змісту цього принципу. Необхідно враховувати той факт, що свобода совісті як поняття має філософський і правовий аспекти. Тому дослідники цієї проблеми зверталися до питання взаємовідносин форм суспільної свідомості — філософія і право. Це є актуальним і сьогодні. У філософських колах переосмислюється сутність суспільної свідомості відповідно викликам сучасності. Це стосується як її структури, так і функцій. Переосмислення потребує питання взаємовідносин права, релігії, філософії як форм сучасної суспільної свідомості.

Поняття свободи совісті має дві складові — свобода і совість як категорії філософії та етики. Свобода — це здібність людини діяти у відповідності з власними інтересами і цілями, але враховуючи об'єктивні реалії суспільства. Основою совісті є моральні обов'язки людини, уяв-

лення, які складаються під впливом соціального середовища, та його ідеології. Але свобода совісті є і правовою категорією і закріплюється як демократичне право в законодавчих актах. Забезпечення свободи совісті в умовах соціалістичного суспільства (СРСР та інших країн) проявлялося в наступному: 1) право людини сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої; 2) рівність всіх релігій перед законом; 3) рівноправність громадян незалежно від ставлення до релігії; 4) право відправи релігійних культів; 5) неприпустимість насильства до виконання релігійних дій; 6) право на ведення науково-атеїстичної пропаганди; 7) невтручання держави у внутрішні справи церкви; 8) невтручання церкви у справи держави [1, с. 446]. В сучасних історичних умовах в основному працюють ці положення, крім ведення науково-атеїстичної пропаганди. Але слід зауважити на два моменти: по-перше, в сучасних секулярних умовах поширюється хвиля вільнодумства в різних формах, однією із яких є атеїзм, по-друге взаємодія церкви і громадянського суспільства (про що свідчать останні події в Україні).

У 70-80 рр. ХХ ст. особлива увага приділялася такому поняттю як «соціалістична свобода совісті». Дослідники такого періоду в основному вважали, що соціалістична свобода совісті — це право громадян сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, бути віруючим або атеїстом, відправляти релігійний культ або вести атеїстичну пропаганду. Свобода совісті як демократичне право громадян було закріплено в конституційних актах соціалістичних держав. Було гарантовано право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, незалежно від їх релігійної належності, віруючі є рівноправними членами суспільства. Але була специфіка реалізації права свободи совісті в кожній соціалістичній країні відповідно законодавчим актам. Важливим на той час в теоретичному плані був аналіз загального та особливого в забезпеченні цього права.

Проблеми свободи совісті, свободи віросповідання є актуальними і складними і сьогодні. Про це свідчать законодавчі акти багатьох європейських країн. Якщо порівнювати основні положення законодавства про свободу совісті у країнах колишнього СРСР, то вони зводяться до наступного: по-перше, характер взаємодії церкви і держави (відокремлення чи ні церкви від держави); по-друге, державна реєстрація і набуття статусу юридичної особи релігійних організацій (кількість членів релігійної організації, реєстрація релігійного центру тощо); по-третє, спеціальні обмеження для релігійних організацій (наприклад, релігійні утворення не беруть участі в діяльності політичних партій, не надають їм фінансової підтримки); по-четверте, державні органи у справах релігії (наприклад Азербайджан — державний комітет по роботі з релігійними

утвореннями, Державна канцелярія Грузії, Генгеші у справах релігії при Президентові Туркменістану і т.д.).

У сучасному релігієзнавчому вимірі свобода совісті і свобода віросповідання розглядаються, як право і свобода особистості, які пов'язані з релігійними та нерелігійними переконаннями. Необхідно підкреслити два моменти: 1) внутрішній — вільний вибір людини, який не підпадає під правове регулювання; 2) зовнішній — регулювання правовими документами: міжнародні (декларації, акти ООН), документи по правах і свободах, які прийняті Радою Європи та ОБСЄ, законодавчі акти України та декларації, документи релігійних організацій про свободу совісті та релігії. В «Основах соціальної концепції Української Православної церкви» зазначається, що принцип свободи совісті «виявляється одним із засобів існування Церкви в безрелігійному світі, який дозволяє їй мати легальний статус у секулярній державі й незалежність від інаковіруючих або невіруючих верств суспільства. Релігійно-світоглядний нейтралітет держави не суперечить християнському уявленню про покликання Церкви в суспільстві» [2, с. 15]. Проблема свободи совісті та свободи віросповідання потребує подальшого розвитку відповідно умов сучасного розвитку суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Огневая Е.В. Свобода совести и атеистическое воспитание / Е.В.Огневая // Атеизм и религия в современной борьбе идей. — К.: Политиздат Украины, 1975.- 637.
2. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. — К.: Інформаційно-видавничий Центр Української Православної Церкви, 2002. — 80 с.

Титаренко В.В.

ОСОБЛИВОСТІ ПРОГНОЗУВАННЯ ЯК СКЛАДОВОЇ ПРАКТИЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА.

Навіть побіжний огляд різнопланової філософської літератури говорить про те, що питання майбутнього постійно хвилювало людство. Особливо ця проблема актуалізується в нашу бурхливу, переломну епоху. Цілком закономірним є звернення футурологів, філософів, соціологів до проблеми дослідження майбутнього, визначення його перспектив.

Адже саме інформаційні узагальнення соціологічних, політичних, економічних та інших особливостей суспільства дали можливість низці дослідників (Д. Беллоу, Е. Тоффлеру, Дж. Форрестеру, Дж. Мартіно,

У. Ростоу та іншим) спрогнозувати, наприклад, переростання індустріального суспільства в постіндустріальне і, як наслідок, в інформаційне.

Футурологічні побудови А. Кларка, А. Печчеї, Дж. Несбіта, П. Ебурдіна та інших засновуються на виокремленні загальнолюдських проблем в соціально-економічній, політичній та духовній сферах буття людини.

Культурологічні концепції А. Тойнбі, О. Шпенглера, П. Сорокіна розглядають цивілізаційні потоки та культурно-історичні типи не як автономні, замкнуті системи, але як інформаційні, динамічні утворення з певним типом цивілізаційного зростання, що уможливлює застосування новітніх методологій, таких як теорія самоорганізації складних нелінійних систем, теорії автопоезису тощо до таких феноменів як релігія, що є складовою цивілізаційних потоків. Відтак питання, які стосуються майбуття релігії — залишаються широко дискусійними і неоднозначними. Секуляризація, а чи ж більш обґрунтовані сценарії релігійного майбутнього? Що, власне, буде означати поглиблення процесу глобалізації для майбутнього релігії? Протистояння двох центральних тенденцій цього процесу: взаємопроникнення елементів різних релігій і своєрідну їх конвергенціалізацію? Чи опір уніфікації й «запозиченням», які будуть супроводжуватися зростанням фундаменталістських і консервативних рухів? На скільки можуть змінитися форми релігії і її функціональність в майбутньому? Яка конфігурація майбутньої релігійної картини України? Як, бачиться, питань набагато більше, аніж відповідей.

Назагал релігієзнавча наука, яка сформувалася на українських теренах в період становлення української незалежності, як і будь-яка наука, є динамічним утворенням. Про це свідчать наукові доробки українських вчених, які обґрунтовують і започатковують, окрім усталених і традиційних, нові структурні підрозділи в академічному релігієзнавстві. В низці докторських дисертацій конституюються зокрема — етнологія релігії (Л. Филипович), культурологія релігії (В. Бодак), лінгвістичне релігієзнавство (І. Богачевська), конфліктологія релігії (А. Арістова) тощо. Прогнозування в релігієзнавстві як самостійне дисциплінарне утворення, поки що не представлене ані в вітчизняній, ані в закордонній науці, незважаючи на те, що прогностика та прогнозування є складовою будь-якого інституційно оформленого наукового напрямку або дисципліни. Сучасне релігієзнавство постає перед необхідністю розробки відповідної наукової методології (методів, методики, технологій), оскільки сьогодні прогнозування релігійної ситуації має виключно фрагментарний характер у працях сучасних філософів, футурологів, соціологів, політологів і релігієзнавців.

Звичайно, що кореляція релігійних процесів соціальними, політичними, культурними, економічними та іншими суспільними процесами –не потребує додаткової аргументації, однак закономірності цієї кореляції, їх тривалість, процеси посилення, а чи ж послаблення — залишаються поки що без належного висвітлення і аналітики, що, у свою чергу, актуалізує необхідність опрацювання методологічної бази прогностики і застосування її в релігієзнавчому предметному полі.

Окрім наукового поступу у розвитку релігієзнавчої науки, який залишається апріорним з огляду на актуальність проблеми, запропонована тематика дослідження може претендувати на спробу заповнення однієї з лакун в напрямку конституювання вітчизняного практичного релігієзнавства.

Важливо означити, що розробка методологічної бази прогнозування релігійної системи як дисциплінарного утворення, ґрунтуючись на досягненнях як вітчизняних, так і закордонних фахівців з прогнозування, з необхідністю обумовлюватиметься і знаннями про національно-етнічну специфіку та традиційно-культурні особливості України.

Інколи достатньо проаналізувати власні дослідження чи праці колег з позицій того, які перспективи з них вимальовуються і наскільки підтверджуються ці перспективи. Розгляд і аналіз поліваріантності трансформаційних процесів релігійного життя Україниякі і спроби спрогнозувати конфесійні процеси наступного десятиліття викладені і в колективному дослідженні науковців Відділення релігієзнавства під науковою редакцією А.Колодного [1]. Зокрема у першому томі «України релігійної» — «Стан релігійного життя України» [2] у післяслові Л. Филипович міститься низка прогностичних моментів: про довготривалість і динаміку формування сучасного релігійного простору; про набуття НРТ характеристик трансконтинентального явища; поступове (чи стрімке) використання потенціалу українських релігійних організацій в міжкультурній, міжнародній, міждержавній комунікації тощо. При цьому з необхідністю виникають питання про методологічну базу дослідження прогнозних моментів, про умови застосування використовуваних методів чи концепцій. Саме тут і виникає можливість перевірити істинність тих чи інших концепцій, до того ж, керуючись реальним перебігом подій, адже прогноз пояснює і доказує ті зв'язки, які в науковій концепції були окреслені лише в загальних рисах. На рівні прогнозних матеріалів ймовірно раціонально вивести оптимальну модель продуктивного розвитку для будь-якої національної культури, незважаючи на специфіку її розвитку.

Українське релігієзнавство розглядає теоретичну оцінку наявних релігійних феноменів, особливості їх функціонування та перспективи

(прогнози) розвитку як складову практичного релігієзнавства — нової галузі релігієзнавства, яка виокремилася порівняно недавно і серед дисциплінарних утворень займає в ньому особливе місце. Розглядаючи специфіку релігії як особливий вид світогляду, через її розуміння як «еволюціонуючої універсалії», [3] зазначимо, що й прогнозування в даній сфері матиме свою специфіку, незважаючи на спільність методологічних підходів в інших, суміжних сферах функціонування суспільства — на відміну від соціального прогнозування, політичного тощо. Зокрема напрямки,які розглядаються в соціальному прогнозуванні не включать релігійну сферу, але самі по собі можуть розглядатися як допоміжні напрямки, що утворюють прогностичний фон — певну сукупність зовнішніх, по відношенню до об'єкту нашого прогнозування, умов. Політичне прогнозування також має своє окреслене предметне поле, практичне спрямування і методологічний інструментарій. Під прогнозуванням у релігієзнавстві ми розуміємо сукупність послідовних дій, направлених на отримання ймовірного, науково обґрунтованого судження про майбутній стан *релігійної системи* — комплексного, системного утворення, локалізованого і фіксованого в просторі і часі.Такий підхід показує, що існує значна методологічна і методична спільність підходів у розробці прогнозів в різних галузях наукового знання. В той же час, прогнозування в кожній окремій галузі має своє суттєву специфіку, що визначається особливостями визначеного об'єкту прогнозування.

Роль релігії в суспільному житті фіксується в результатах, соціальному, особистісному ефекті її функціонального впливу. Аналіз багатовікової практики функціонування релігійного комплексу свідчить, що соціальний ефект її впливу і на суспільство в цілому, і на його структурні елементи носить неоднозначний характер й істотно залежить від історичного, соціального й цивілізаційного контексту, а відтак — здатна піддаватися прогнозуванню, управлінню, конструюванню тощо. Вирішення таких дослідницьких завдань уможливлюється в рамках практичного релігієзнавства на основі методології, ґрунтованої на системному і міждисциплінарному, навіть мультидисциплінарному (полідисциплінарному) підході.

Підкреслимо, що на відміну від конкретних прогнозів, наприклад, у сфері розвитку науки або політики, комплексні прогнози в релігійній сфері виправдовуються слабко, що свідчить про можливість раціональних розрахунків тільки окремих тенденцій у процесі розвитку релігії, але неможливості створення на науковій основі цілісної перспективної картини буття релігії. Але усвідомлення ролі релігії в історії й становленні цивілізаційного й культурного поступу людства, її перманентний

і не завжди однозначний вплив на ці процеси роблять актуальним постановку питання про майбутнє релігії. Відтак, незважаючи на те, що прогностичні релігієзнавчі розвідки можуть бути як позитивними, так і помилковими, відбуватиметься поступове напрацювання методологічної бази.

ЛІТЕРАТУРА
1. Україна релігійна//Прогнози релігійного життя. Книга друга/ Українське релігієзнавство. — №48. — К., 2008. — 341с.
2. Стан релігійного життя України./Гол.ред.А Колодний — К., 2008. — 436 с.
3. Колодний А.М. Історіософія релігії. Монографія. — К.: УАР, 2013. — 386 с.

Ткач О.І., Гриньків М.В.

ПОЛІТИЧНА СКЛАДОВА В ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ (НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНИ ТА РОСІЙСЬКОЇ ФЕДЕРАЦІЇ)

Сутнісні зміни, в політичних системах як України так і Росії після розпаду радянського союзу, значно трансформували практично усі основні сфери суспільств. Не винятком є й релігійна сфера, для якої вищезгадані події набули особливого значення. Спільний історичний, етнічний, культурний, політичний, економічний, соціальний та правовий контексти уможливлюють порівняння діяльності релігійних організацій в руслі досліджуваної проблеми. А також той факт, що обидві країни утворені на теренах радянського союзу, позиціонують себе як країни нових демократій, що зорієнтовані на продукування громадянського дискурсу.

Велику роль та важливе місце в житті суспільства займають традиційні релігії, які історично є більш пристосованими, поширеними в українському та російському суспільствах. Саме ця обставина надає їм (релігіям) перевагу у здійсненні як виключно релігійної діяльності так і діяльності, яка допомагає реалізовувати ті чи інші соціальні функції. Традиційні релігійні організації уже проклали собі шлях і визначили методи налагодження взаємозв'язків як із політичними силами, так і з органами державної влади, держструктурами тощо.

В Україні традиційними конфесіями прийнято вважати православ'я, греко-католицизм, католицизм, протестантизм, іудаїзм, іслам. В свою чергу, в Росії традиційними релігіями прийнято вважати зазначені в преамбулі федерального закону «Про свободу совісті і про

релігійних об'єднаннях», де йдеться про «особливу роль православ'я в історії Росії, у становленні та розвитку її духовності і культури, поважаючи християнство, іслам, буддизм, іудаїзм та інші релігії, складові невід'ємної частини історичної спадщини народів Росії» [4]. Православ'я досі залишається вагомим у політичних і соціокультурних дискурсах соціальної реальності, як і в Україні, так і в Росії. Проте в законодавстві України не закріплюється особлива роль православ'я поряд з іншими релігійними об'єднаннями.

Незважаючи на законодавчо закріплене відокремлення релігії і держави українським та російським релігійним організаціям (особливо православним конфесіям), притаманне деяке відхилення від встановленої законом норми. Мова йде як про публічну участь духовенства в офіційних державних і політичних заходах, так і участь державних посадових осіб та політиків в релігійних церемоніях, обрядах і ритуалах, публічна демонстрація посадовими особами прихильності до конкретної релігії. Прикладом є присутність ієрархів на офіційних державних заходах, на що особливо робиться акцент в трансляціях державних каналів телебачення і радіостанцій, що характерно для обох держав.

Приклади політичної складової в діяльності релігійних інституцій, а також релігійної складової в сфері політики активно демонструються в електоральних процесах. Зокрема, в Україні з боку одного із кандидатів у президенти реалізовувались низки пропагандистських акцій (поїздка кандидата на Афон, присвоєння монастирю статусу лаври, отримання благословення на президентство у митрополита). В свою чергу підтримка збоку УПЦ МП, що була виявлена у вигляді закликів «віддати голоси за кандидата, «який довів справою» вірність православ'ю» [3, с. 68], також лунали лозунги «православний президент», «спільність церкви і долі» України і Росії, про захист Святої Русі від НАТО, Європи та іншої католицької експансії [3, с. 69].

Як зазначає російський вчений Ю. Нісневич, подібна поведінка з боку посадовців породжує «масову моду на релігію з явним політичним забарвленням, якому посилено прагнуть слідувати в першу чергу чиновники всіх рангів» [2, с.141]. Безперечно даний факт, має вплив на політичний вибір громадянина, який належить тої чи іншої конфесії, і відповідно прислуховується і до «підтримки» духовенством визначеної політичної сили. Особливо це важливо, у випадку коли релігійні організації через власних представників висловлюють свої політичні погляди (висловлювання священнослужителів за введення державної релігії), які публікуються у ЗМІ, тим самим впливаючи на політичні погляди своїх прихожан.

Політичні сили також мають можливість використовувати релігійні організації в власних інтересах використовуючи різні засоби: на-

дання матеріальних привілеїв, апеляція до спільних інтересів, а також можливий певний тиск з боку можновладців [1]. Часто релігійні організації самі зацікавлені у співпраці для отримання певних вигод (задоволення корисливих інтересів шляхом прийняття потрібного владного рішення).

Один із засобів співпраці між релігійною організацією і державними органами виступають домовленості між ними, але це доцільно коли влада лояльно відноситься чи схвалює присутність конфесії у державних структурах (міністерствами).

Не менш важливою є позиція релігійних організацій у національних питаннях. У РФ серед релігійних організацій в першу чергу варто назвати РПЦ, яка поширює ідею «руської цивілізації». А в Україні національно-зорієнтованими церквами вважаються УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ.

Відмінною є національна позиція протестантів в Україні і Росії. Зокрема, українські протестанти позиціонують себе як національна церква. Проте це не зовсім стосується протестантів в Росії, які «поділяють європейські політичні цінності, вважають себе представниками європейської цивілізації і ніде не визнавали існування такого феномену, як «російська цивілізація» [5, с.44-45]. Саме через таку позицію у розумінні РПЦ і представників влади протестанти в РФ не вважаються «традиційною релігією».

Слід звернути увагу, що на відміну від ситуації України, в РФ іслам отримав статус традиційної релігії, що полегшує налагодження контактів з владою, офіційне визнання і дуже часто дає визначені матеріальні переваги. Проте влада постійно і рішуче «виправляє» іслам — він повинен «відповідати», що частково може бути пояснено як боротьба з тероризмом [5, с.42].

Отже, політичний аспект діяльності релігійних організацій полягає в участі релігійних організацій у різноманітних політичних заходах (з'їзд партії, мітинги і тощо), у виборчому процесі (шляхом висловлення підтримки визначеній політичній силі, взамін на матеріальні переваги), участь у державотворчих питаннях (формування світогляду своїх віруючих певних політичних принципів (відокремлення влади і церкви, державна церква і тощо), шляхом розвитку національної ідеї. Питання політичного аспекту в діяльності релігійних організацій, на нашу думку, є особливо актуальним для сучасних українського та російського суспільств та важливою науковою проблемою для політичних наук і потребує комплексного системного аналізу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Мчедлов М. Политика и религия. Исторические правовые и догматические факторы // Обозреватель. 2003. №3. с.54-57

[Электронный ресурс]: http://old.nasledie.ru/politvnt/19_13/article.php?art=65 — Назва з екрану.
2. Нисневич Ю.Светское государство: проблемы политико-правовой концептуализации // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — С. 131-159. — (Религия в Евразии).
3. Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. — 289 с. — (Религия в Евразии)
4. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г. N 125-ФЗ с изм. от 05.12.2012 N 30-П [Электронный ресурс]: http://constitution.garant.ru/act/right/171640/ — Назва з екрану.
5. Филатов С. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия // Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко и С. Филатова ; Моск. Центр Карнеги. — М. : Российская политическая энциклопедия(РОССПЭН), 2007. — С. 15 — 46 — (Религия в Евразии).

Филипович Л.О.

УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В КОНТЕКСТІ СВІТОВОЇ НАУКИ ПРО РЕЛІГІЮ

Українське релігієзнавство увійшло до світового наукового співтовариства порівняно недавно. Знайомство із західною наукою про релігію, яка виявилася неоднорідною, ґрунтованою часто на різних методологічних підходах та методичних засобах, збіглося із непростими внутрішніми трансформаціями, які переживало все гуманітарне знання в Україні після світоглядних та політичних змін у суспільстві. Вітчизняне релігієзнавство в пошуках своєї ідентичності пішло, з одного боку, шляхом протиставлення себе богослов'ю, а з іншого — шляхом відмежування від наукового атеїзму. На перших порах актуальнішим виявився вихід релігієзнавства з лона заідеологізованого суспільствознавства. У формі критичного щодо релігії дослідження релігієзнавство радянської доби було включене до наукового атеїзму. Відтак релігієзнавство поставало не як знання про релігію, а як її критика. Це спотворювало предмет релігієзнавства, сутність релігієзнавчого пізнання, орієнтувало не на дослідження релігійного феномену у всьому розмаїтті форм його існування й складної історії, а на пошуки "компромату"

на релігійне світобачення, релігійну віру. Так склалося, що звичайне, без атеїстичного ухилу зацікавлення релігією фактично не мало наукової перспективи в Україні. Однак після розпаду СРСР релігія і церква отримали новий статус в суспільстві, до релігії звернулися мільйони людей, потреба в знанні про релігію стала як ніколи актуальною.

Яким мало бути це релігієзнавство: комплексом наук, що вивчають релігію, а чи ж критичною частиною наукового атеїзму; нейтральною (на відміну від апологетичної) складовою богослов'я, а чи ж самостійною галуззю гуманітаристики? Порівнюючи світські та богословські підходи в осмисленні релігійно-суспільних процесів, вітчизняне релігієзнавство зрештою конституювалося як цілісна і водночас чітко структурована наука про релігію. Немаловажну роль в цьому процесі зіграло зарубіжне релігієзнавство, сам факт існування і ступінь розвитку якого надихали вітчизняних вчених на утвердження й у себе науки про релігію. Ознайомлення із спадщиною таких відомих методологів та істориків науки про релігію, як М. Мюллер, Ш. де ля Соссе, К. Тіле, О. Пфлейдерер, Н. Зедерблом, М. Шелер, М. Вебер, М. Еліаде, Р. Отто, Р. Белла, П. Бергер та ін., яка у вітчизняне наукове поле була введена завдяки перекладам росіян і білорусів, теоретично зміцнило українських вчених.

Знайомство із закордонними колегами, їхнім доробком, професійними асоціаціями, тематикою їх досліджень дозволяє зробити висновок про відсутність на Заході цілісної науки про релігію. Там і досі триває дискусія щодо адекватної назви науки, яка вивчає релігію, щодо методологічних засад, на яких мало б ґрунтуватися наукове дослідження релігійного феномену. Існуючі за кордоном "Science of Religion" (Наука релігії), "Religious Studies" (Релігійні студії), "Scientific Study of Religion" (Наукове вивчення релігії) можна було б сприймати як тотожні назви релігієзнавства, якби не наявна специфічність кожної з них. Але, як правило, призначення названих наук обмежується соціологічними чи історичними дослідженнями релігії. Це яскраво видно з діяльності професійних товариств соціологічного ["Асоціація релігійного дослідження" (Religious Research Association — RRA (http://rra.hartsem.edu/Default.htm)), "Асоціація соціології релігії" (The Association for the Sociology of Religion — ASR (http://www.sociologyofreligion.com/)), "Товариство наукового дослідження релігії" (Society for Scientific Study of Religion — SSSR (http://www.sssrweb.org/futuremeetings.html)), Міжнародне товариство соціології релігії (International Society for the Sociology of Religion — ISSR) (http://soc.kuleuven.be/ceso/sisr/)] та історичного ["Міжнародна асоціація історії релігії" (International Association for History of Religion (http://www.iahr.dk/) та її європейська й азіатська

гілки)] спрямування. Психологи релігії шукають шляхи об'єднання в окреме професійне товариство, організаційно поки що будучи у складі SSSR. Філософи та феноменологи релігії існують як наукова меншина, не маючи таких сильних організаційних структур, як історики і соціологи релігії. Вони неформально згуртовані як прихильники тих чи інших методологій, теорій, філософій релігії, утворюючи, але достатньо розмито, окремі школи.

В такій неоднозначній ситуації непросто було визначити шляхи входження українського релігієзнавства до міжнародних професійних об'єднань, а відтак і до світової релігієзнавчої науки. Саме тому українські релігієзнавці, як персонально, так і асоціативно (зокрема ті, що об'єднані в Українську Асоціацію релігієзнавців), стали членами декількох відомих міжнародних релігієзнавчих організацій, зокрема Товариства наукового вивчення релігії, Міжнародної Академії свободи релігій і віросповідань, Європейської асоціації соціології релігії, Міжнародної асоціації дослідників релігії Східної і Центральної Європи, Міжнародної та Європейської Асоціації історії релігії, Міжнародної Асоціації релігійної свободи та ін. Але індивідуальне членство українських вчених-релігієзнавців чи колективне членство УАР — лише перший крок до повноправної присутності України у світовій науці, яку постійно треба підтверджувати і членськими внесками, і виступами на конференціях, і друком в міжнародних журналах, і особистісним спілкування з закордонними колегами. Тим не менш, тими малими силами, які присутні і знані в міжнародному науковому співтоваристві, робляться спроби подолати незнання релігієзнавчої України. Використовується будь-яка можливість для інформування західних колег про досягнення вітчизняного релігієзнавства.

З першими виїздами українських вчених за кордон почалося знайомство іноземних колег із науковим доробком вітчизняних релігієзнавців. Американське наукове співтовариство мало можливість ознайомитися із станом справ в українському релігієзнавстві в 2001 році під час щорічного з'їзду SSSR із спеціальної доповіді Л.Филипович. Учасники 2003 року конференції в Братиславі, присвяченій діалогу науки і релігії, дізналися про стан досліджень релігії і викладання релігієзнавства в Україні із спільної доповіді А.Колодного і Л.Филипович. Текст виступу з доповненнями був надрукований як окрема англомовна стаття в науковому часопису Міжнародної асоціації історії релігії [1]. Цей же матеріал опісля був перекладений російською мовою і видрукуваний в Росії в єдиному в цій країні фаховому журналі «Религиоведение» [2]. Як наслідок проведення україно-польського колоквіуму, з'явився англомовний розділ про стан україн-

ського релігієзнавства за авторством А.Колодного і Л.Филипович у польсько-українській спільній монографії [3].

Одним словом, закордонна наука помітила в світовому просторі присутність українського релігієзнавства. Про це свідчить присвячений розвитку релігієзнавства в Східній Європі розділ румунського релігієзнавця, секретаря Румунської асоціації історії релігій Еугена Чуртіна, написаний для солідної монографії з історії світового релігієзнавства «Релігієзнавство: глобальний погляд», де автор згадує і про Відділення релігієзнавства, і про Українську асоціацію релігієзнавців, і про фаховий збірник, що видається ними [4].

Однак такої згадки замало, як і уваги поодиноких вчених з Румунії, Польщі, Великобританії, США, Росії та інших країн до українських колег, щоб говорити про їх присутність в світовому релігієзнавстві. В щорічних бібліографічних ревю, які друкуються у знаних релігієзнавчих журналах, рідко віднайдеш прізвища українських науковців, відсутні рецензії на їхні праці, індекс посилання надзвичайно низький. І тут претензії не так до світової науки, яка нібито не помічає українське релігієзнавство, скільки до вітчизняних науковців: а що ви зробили, щоб про вас, ваші наукові досягнення знав світ?

Давайте визнаємо, що контакти з зарубіжними колегами не носять систематичного характеру, вони є епізодичними, ситуативними. Саме тому за кордоном, в т.ч. і в близькому зарубіжжі, слабо інформовані про існування в Україні релігієзнавчої науки як окремої галузі гуманітарного знання.

Звичайно, з боку зарубіжних колег є зацікавленість у співпраці, але більшість з них погано уявляють собі, в яких формах ця співпраця можлива. Частіше всього вони приїжджають в Україну, щоб одноразово виконати персональний грант, не прагнучи продовжити співпрацю та перенести її на інституційний рівень.

Українське релігієзнавство і на колективному, і на персональному рівні контактує із західними дослідниками релігії за різними напрямками. Найбільш поширена форма — це взаємоучасть українських і зарубіжних колег в конференціях, навіть організація спільних конференцій з історії релігій, проблем релігійної свободи, державно-церковних відносин тощо. Українські вчені як доповідачі присутні на різних міжнародних конференціях за межами України. Але кількісна участь у конференціях [5] поки що не привела до якісних змін у вітчизняному релігієзнавстві.

Тривалий час українських вчених запрошували як інформаційне чи первинне аналітичне джерело про релігійну ситуацію на пострадянському просторі. Але поступово іноземці зацікавилися українцями як

експертами, і не тільки суспільно-релігійних процесів в Україні, а й в посткомуністичному, навіть європейському чи світовому просторі. Від 1995 року Україна постійно презентована на щорічному міжнародному симпозіумі "Релігія і право" (США, Центр вивчення права і релігії при Університеті імені Брігама Янга). Так, на таких заходах побували А. Колодний, В. Єленський, О. Саган, Л. Филипович, В. Бондаренко, Г. Друзенко, А. Ткачук, А. Шевченко, А. Коваль, Л. Танюк, В. Климов та ін. Завдяки їх презентаціям Україна сприймається як країна із задовільним станом релігійних свобод і наводиться як приклад дотримання основних демократичних прав людини для багатьох країн колишнього СРСР, навіть Росії, не кажучи вже про Китай, В'єтнам, ряд ісламських держав. Українців запрошують як експертів з питань свободи совісті, державно-церковних відносин на конференції в інші країни, в різноманітні комісій із прав людини, свободи релігій тощо. Активно співпрацюють з міжнародними юридичними центрами у сфері свободи релігій юристи, правозахисники Г. Друзенко, О. Заєць, М. Васін, Ю. Решетніков, В. Яворський, Я. Гордієвич та ін..

Українські вчені беруть участь у міжнародних форумах представників різних релігій (Конгрес релігій — Будапешт-2002; Парламент релігій світу — Барселона-2004; Асамблеї Голдін Інституту за міжнародне партнерство і мир — Іспанія-2003 й 2004 та Індія-2005) тощо, практично включені в міжнародний міжрелігійний діалог.

Завдяки активності деяких українських релігієзнавців з'явилась можливість участі українців в міжнародних дослідницьких проектах спільно з вченими Латвії, Польщі, США, Грузії, Білорусі та інших країн. Дослідники релігії з України брали участь у спільному проекті Програми академічних обмінів ім. Фулбрайта і НаУКМА "Експорт релігії, трансляція віри: американські релігійні впливи в Європі" (2004), участь в організації та проведенні міжнародної наукової конференції, що відбулася в 2004 році в Києві та публікація статей в збірнику її матеріалів. В.Єленський представляє Україну у міжнародному проекті з дослідження релігії і цінностей у країнах Центральної та Східної Європи (REVACERN).

Одним із успішних можна вважати багаторічний проект, підтриманий Міжнародною Академією свободи релігій та віросповідань, з обміну досвідом щодо удосконалення державно-церковних відносин в кранах Східної і Центральної Європи, з проблем утвердження релігійної свободи (Київ — 1996, 1999, 2002, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2010). Українські вчені виборюють гранти на проведення наукових досліджень. Серед них є як знані, так і молоді дослідники (О.Никитченко, Е.Мартинюк, А.Юраш, В.Єленський), різні інституції.

Зарубіжних колег зацікавила справа видання спільних книжок в Україні. Як правило, вони виходять українською мовою як колективні збірки матеріалів конференцій. Бажано було б ініціювати видання таких збірок англійською, щоб ширше представити палітру думок вітчизняних дослідників за кордоном. Але це пов'язано із великою перекладацькою та редакційною роботою. Поки що чи не єдиним досвідом такої співпраці стала колективна монографія А. Колодного, Г. Біддулфа, Л. Филипович "Religion and Church in the Modern Ukraine" (16 д.а.), яка видрукувана в Україні в 2001 році.

З точки зору міжнародного визнання найперспективніше друкуватися у фахових наукових виданнях, від яких українські вчені все частіше отримують запрошення. Солідний доробок тут має Єленський В.Є., чиї праці відомі в Європі та Америці. Активним в міжнародному науковому просторі є доцент Львівського Національного університету А. Юраш. Україна стає відомою у світі завдяки працям докторів наук з Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович, В. Шевченка. Вже роки успішно контактує з польськими вченими з Південно-Східного інституту у Перемишлі відомий історик релігії професор Яроцький П.Л., який брав участь у наукових конференціях, став одним з авторів розділу солідного польського наукового видання "Польща-Україна: 1000 років сусідства". Друкуються за кордоном молоді вчені Відділення релігієзнавства (О. Горкуша, О. Недавня, П. Павленко, Н. Гаврілова, Г. Кулагіна), викладачі НаУКМА (С. Головащенко), Київського національного університету ім. Т. Шевченка (Л. Конотоп, О. Сарапін), Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича (О. Балух, В. Докаш та ін.) та інших вузів України.

Відвідуючи наукові і навчальні центри за кордоном, українські вчені везуть свої наукові праці, якими обмінюються із доробком закордонних релігієзнавців. В бібліотеці ЦеРІС УАР знайдеться біля 50 таких видань.

Окрема сфера пропаганди зарубіжних досліджень — це видрук праць релігієзнавців української діаспори, видрук зарубіжних авторів в українських фахових виданнях, зокрема "Релігійна свобода", "Українське релігієзнавство", колективні збірники. Завдяки щорічнику "Релігійна свобода", в якому друкуються і зарубіжні учасники щорічної міжнародної наукової конференції з проблем свободи релігії, в Україні добре відомі імена А. Баркер, К. Дьюрема, Д. Девіса, Г. Моран, Л. Бузбі, А. Пчелінцева, Г. Біддулфа, Х. Марнінеза Торрона, Б. Біча, кардинала Вальтера Каспера, Р. Подопрігори, С. Феррарі, Г. Роберса, Д. Літтла, Д. Граца та ін.). З цими науковцями в українських колег склалися не тільки професійні, але й дружні відносини. Так, кардинал Поль Пупар прислав для Бібліотеки релігієзнавця двохтомну теологічну енцикло-

педію французькою мовою. З Франції регулярно надходить до Бібліотеки релігієзнавчий щорічник. При можливості українці відвідують інші країни, знайомляться із досягненнями колег по фаху (Польща, Росія, США, Білорусь, Латвія, Узбекистан та ін.).

Однією із форм спілкування є запрошення на викладання до України зарубіжних спеціалістів (професори Г. Біддулф, Г. Гжимала-Мощинська, М. Нельсон, А. Баркер та ін.) і до зарубіжних країн українських дослідників-викладачів (В. Єленський, А. Юраш, Л. Конотоп, Л. Филипович, А. Колодний, О. Саган, І. Козловський).

Найбільш знаним за кордоном є Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України (керівник — проф. А. Колодний). Нині Відділення релігієзнавства — по суті єдиний академічний науковий підрозділ з цього фаху в Україні. Перед ним стоїть завдання проводити фундаментальні наукові дослідження релігійних процесів і явищ, координувати дослідницьку роботу з релігієзнавства в Україні, визначати пріоритети в дослідницькій тематиці, організовувати підготовку наукових кадрів, здійснювати зв'язок з міжнародним релігієзнавством, організовувати і проводити наукові конференцій, симпозіуми, семінари тощо. То ж у незалежній Україні триває процес інтенсивного становлення релігієзнавства як окремої сфери наукового знання у всьому різноманітті його дисциплінарних утворень. Але про це все майже не відомо нашим зарубіжним колегам. Наші наукові відрядження за кордон і приїзд до України релігієзнавців із зарубіжжя дають можливість здолати цю ізольованість, зробити українське релігієзнавство складовою світової науки з фаху.

На базі Відділення релігієзнавства НАН України утворена в 1993 році Українська Асоціація релігієзнавців, яка нині об'єднує більше 300 дослідників релігії в Україні. Саме вчені з цих двох структур найактивніше долучені до міжнародного поля релігієзнавчих досліджень.

Велику допомогу українським релігієзнавцям в їх присутності в науковому світовому полі надавали і надають А. Баркер, К. Дьюрем, Г. Біддулф, І. Боровик, Г. Гжимала-Мощинська, Г. Хоффманн, М. Нельсон, Л. Бузбі, Д. Девіс та ін., які представляють міжнародні професійні асоціації, фахові факультети в різних університетах, наукові центри з дослідження релігій, громадські міжрелігійні організації.

Українські релігієзнавці налаштовані на розгортання наукових зв'язків із зарубіжними інституціями, окремими вченими. Плідність зв'язків з Інститутом релігієзнавства Ягеллонського університету (Краків) виявилася не лише у виконанні двох наукових тем, у видруці названих колективних монографіях, а й у проведенні вже 6 спільних конференцій у Польщі та двох в Україні, взаємообміні науковцями і викладачами.

Проблема наукового спілкування є актуальною як для молоді, так і для відомих дослідників, які потребують наукового середовища, щоб апробовувати результати своїх досліджень. Прикро, але українські вчені погано обізнані із науковими уподобаннями не тільки закордонних колег, а й своїх, з іншої інституції. Адже до вивчення і викладання релігії долучаються не тільки відомі дослідницькі академічні установи, але й навчальні заклади. Відновлений філософсько-теологічний факультет Чернівецького національного університету прагне налагодити відносини із відповідними інституціями Румунії, Польщі, Канади. Київський національний університет імені Т.Г.Шевченка завжди мав широкі зв'язки з зарубіжними університетами. Постійні контакти з іноземними вченими має Національний університет «Києво-Могилянська Академія» через таку форму організації релігієзнавчого навчання і дослідження, як "Кафедра сучасної зарубіжної філософії та релігієзнавства", куди під час третього семестру запрошуються відомі вчені у сфері соціології, історії, філософії та психології релігії. В сферу міжнародних відносин виходить Національний педагогічний університет імені М.Драгоманова.

Релігію вивчають й досліджують і в релігійних закладах та науково-дослідницьких установах. При відродженій Богословській Академії у Львові (з 2002 року — Український Католицький Університет) діє ряд науково-дослідних Інститутів, які активно долучаються до презентації України за кордоном. Одним із успішних проектів УКУ є створена в 2001 році «Релігійна інформаційна служба України» (РІСУ), яка стала провідним веб-порталом про релігійне життя в Україні. Сайт є п'ятимовним, тому найповніше інформує іноземного користувача про українські справи (www.risu.org.ua). Останніми роками з'явилися й інші інтернет-джерела, присвячені релігіям в Україні, зокрема «УНІАН-Релігії» та «Релігія в Україні» (religions.unian.net; www.religion.in.ua.).

Говорячи про наробки вітчизняного релігієзнавства, ми далекі від перебільшення його успіхів, особливо щодо присутності у світовій науці. Фізична та інформаційна присутність українців серед зарубіжних науковців ще не говорить про відповідний інтелектуально-концептуальний вплив вітчизняного релігієзнавства на світовий розвиток знань про релігію. На заваді стоять як об'єктивні, так і суб'єктивні чинники, зокрема проблема мови спілкування в науковому середовищі, де робочими вважаються англійська і французька. Не останню роль у присутності українських дослідників в міжнародному полі відіграють такі прості речі, як наукова дисципліна (вчасне подання абстрактів, проектів, виконання умов цих проектів і договорів, сплата членських внесків, культура міжособистісного спілкування тощо). Але ці недоліки швидко долаються, якщо є бажання і свідоме ставлення до своєї присутності в науці.

Потреба у більш інтенсивному розширенні контактів із зарубіжними колегами очевидна — і шляхом налагодження персональних зв'язків, і шляхом встановлення творчих відносин українських релігієзнавчих спільнот із різними інституціями закордоння. Бажано, щоб найактивнішими учасниками цього процесу стали всі центри вивчення релігії в Україні.

З метою інтенсифікації присутності українського релігієзнавства у світовому науковому просторі доцільним було б здійснити ряд заходів, зокрема проведення міжвідомчого конгресу релігієзнавців Центральної та Східної Європи в Києві, видання збірника наукових праць провідних релігієзнавців Центральної і Східної Європи з актуальних проблем релігієзнавства, укладання договорів творчої співпраці з провідними центрами релігієзнавчих досліджень тощо. Це б сприяло інтенсивному взаємопізнанню і співпраці вітчизняних і зарубіжних релігієзнавців.

ЛІТЕРАТУРА

1. Kolodny A., Filipovich L Theology and Religious Studies in the Post-Communist Ukraine: History, Modern Status, Perspectives // NUMEN.- 2004. — Vol. 51. — P.78-93.
2. Колодный А. Религиоведение и теология в современной Украине/ А Колодный, Л.Филипович // Религиоведение. — 2004. — №2. — С.152-159.
3. Kolodny A., Filipovich L Religious Studies in Post-Soviet Ukraine // Religions, Churches and the Scientific Studies of Religion: Poland and Ukraine /ed.Irena Borowik. — Krakow, 2003 — C.147-160.
4. Religious Studies: A Global View. Edited by Gregory D. Alles. — London — New York, 2008. — p.50-74.
5. Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення. — Українське релігієзнавство. — К., 2006. — №40. — С. 69-92.

Харьковщенко Є.А.

ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА — СКЛАДОВА ФІЛОСОФСЬКОЇ ПІДГОТОВКИ В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ

Загострення глобальних та низки інших проблем сучасного людства свідчить про необхідність прискорення становлення нової соціокультурної реальності, де найважливішу роль повинна відігравати сучасна система освіти (не випадково ЮНЕСКО проголосило XXI століття — століттям освіти). В сучасних умовах розвитку суспільства в його цивілізаційній різноманітності та специфічності постає проблема осмислення релігії, яка сьогодні надзвичайно тематизувалася в релігієзнавчому дискурсі,

зокрема в його теоретичному та практичному вимірі. Знання релігій є важливою складовою системи філософської освіти, що сприяє побудові громадянського суспільства, взаємній повазі та уможливлює розуміння соціокультурного розмаїття та міжконфесійній злагоді. Тому й релігієзнавча освіта, виступаючи школою толерантності, має велике значення для інтелектуального, духовного і культурного розвитку людини.

Систематичне викладання релігієзнавчих дисциплін у Київському державному університеті почалося з 1998 року, коли на філософському факультеті було започатковано відділення «Релігієзнавство». Власне, розпочався процес формування освітнього релігієзнавчого проекту, який включав цикл не лише загальновідомих релігієзнавчих дисциплін, але й авторські курси. І сьогодні викладацький колектив постійно намагається «йти в ногу» з часом, враховуючи філософські та релігієзнавчі новації та реагуючи на сучасні запити суспільства.

Релігієзнавча освіта ставить своєю метою поширення наукових знань про релігію як соціокультурний феномен, осягнення науковими методами вивчення релігії, що уможливлює виховання світоглядно терпимої особистості, яка має широкий культурний кругозір і навички доброзичливого спілкування з людьми інших національностей, релігійних поглядів і світоглядних орієнтацій. Звичайно, релігієзнавець — це інтегральна і міждисциплінарна спеціальність. Адже досліджуючи конкретну релігію, ми повинні зануритися в ту культуру, в якій вона виникла і яка багато в чому визначає особливості її розвитку та функціонування. Приміром, спробуйте визначити, хто такий Конфуцій — державний діяч, філософ, основоположник релігії? Доволі проблематично.

До пріоритетних напрямків роботи відділення належать:

1) постійне оновлення програм навчальних дисциплін з урахуванням сучасних вимог й актуальності, удосконалення змісту робочих навчальних планів, базових курсів, з урахуванням професійної спрямованості їх викладання. Зміст та структура дисциплін кафедри повинні враховувати специфіку майбутнього фаху, результати наукових досліджень в даній галузі діяльності, а також державні нормативно-правові документи та нормативи МОН України;
2) адаптування програм навчальних дисциплін до європейського та світового освітнього простору;
3) підготовка до видання підручників з релігієзнавчих навчальних дисциплін, наукових монографій;

4) підготовка бакалаврських, магістерських кваліфікаційних робіт;
5) підготовка через аспірантуру та докторантуру наукових кадрів як для відділення релігієзнавства та філософського факультету, так і для інших вищих навчальних закладів України;
6) надання допомоги випускникам відділення релігієзнавства у працевлаштуванні, здійснення та підтримка зв'язку з випускниками кафедри.

Також відділення релігієзнавства здійснює наступні заходи: підготовка навчальних планів, орієнтованих на сучасні запити освітнього процесу, на формування знань та вмінь при вирішенні професійних завдань, при розробці державно-правових документів щодо релігії та церкви; вивчення, узагальнення та поширення досвіду роботи кращих викладачів, надання допомоги молодим викладачам в оволодінні педагогічною майстерністю; розробка, здійснення заходів щодо використання сучасних технічних засобів та інформаційних освітніх технологій; сприяння розвитку студентського самоврядування, надання допомоги студентам у вирішенні всіх питань щодо умов навчання, побуту у гуртожитках, працевлаштування, студентської творчості, фізкультури, спорту; проведення науково-дослідної роботи відповідно з тематичними планами, організація і керівництво науково-дослідною роботою студентів; обговорення та впровадження результатів цих робіт у практику; рекомендації для опублікування студентських наукових робіт; залучення студентів до проведення релігієзнавчої експертизи нових релігійних рухів; залучення в систему науково-дослідної діяльності найбільш активних студентів, аспірантів, магістрантів, включення студентських, аспірантських колективів в роботу з підготовки грантів, участь студентів, аспірантів, магістрантів в реалізації довгострокових наукових проектах.

Сьогодні відділення релігієзнавства інтегрується в світовий освітній процес. Свідченням цього є міжнародні наукові зв'язки з відомими релігієзнавчими школами Росії, Білорусі, Польщі, Німеччини, Америки, Франції.

¶ СЕКЦІЯ 4: «РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ДИСЦИПЛІНИ В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ТА СВІТІ»

Басаурі Зюзіна А.М., Кисельов О.С.

«ПИТАННЯ АТЕЇЗМУ» ЯК ДЖЕРЕЛО З ІСТОРІЇ РАДЯНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Релігієзнавство незалежної України має свою історію, чи, принаймні, передісторію. Один з дослідників історії українського релігієзнавства Л. Кондратик пропонує наступну її періодизацію, виділяючи чотири періоди: 1) становлення релігієзнавства (друга половина XIX ст., основні представники: М. Драгоманов, О. Потебня, М. Хлєбніков, О. Сторонін); 2) розвиток релігієзнавчого знання (початок XX — 20-ті рр. XX ст., основні представники: М. Грушевський, М. Шаповал, А. Річинський, І. Огієнко, В. Липинський); 3) інституалізація релігієзнавчих досліджень і релігієзнавства в Україні у радянський період (1920-1980 рр.); 4) сучасний етап розвитку релігієзнавства в умовах незалежної України (з 1990-х рр.) [1, с. 28-40]. Третій період — радянський — є надзвичайно важливим для сучасного релігієзнавства, оскільки саме на базі розвинутої атеїстичної інфраструктури постало сучасне українське релігієзнавство.

З 1965 р. до 1991 р. кафедрою історії та теорії наукового атеїзму Київського ордена Леніна державного університету ім. Т.Г. Шевченка видавався Республіканський міжвідомчий науковий збірник «Питання атеїзму». За 27 років свого існування він двічі змінював назву. Так, у 1963-1976 рр. він називався українською — «Питання атеїзму», то у 1977-1990 рр. був перейменований на «Вопросы атеизма», а у 1991 р. 27-й випуск щорічника вийшов під назвою «Проблеми релігії і атеїзму». Попри зміну назви збірник мав наскрізну нумерацію: у 1965 р. виходить випуск 1, а 1991 р. — випуск 27. Зазначимо, що у 1963 р. кафедра видала збірник «Питання наукового атеїзму», в якому «були вміщені доповіді, зроблені на теоретичній міжвузівській конференції, що була скликана Міністерством вищої і спеціальної середньої освіти УРСР» [2, с. 133]. Зміна назви збірника з «Питання атеїзму» на «Вопросы атеизма», тобто фактично переклад назви російською мовою, супроводжувалася паралельно і друком до 1976 р. матеріалів збірника спочатку виключно українською мовою, а з 1977 р. виключно російською мовою; останній випуск збірника вийшов українською. Відповідальними редакторами збірника були завідувачі кафедрою історії та теорії наукового атеїзму: до 1989 р. (№№1-24) В.К. Танчер, а з 1989 р. (№№ 24-27) — Ю.А. Калінін.

Більшість номерів збірки мали тему випуску. Наприклад, випуск 1 «Ідеологічне пристосовництво сучасних релігій», випуск 4 «Сучасний віруючий», випуск 8 «Соціологія релігії», випуск 11 «Критика сучасної релігійної ідеології», випуск 21 «Атеистическое значение новых обрядов и праздников», випуск 14 «Критика современного религиозного модернизма», випуск 18 «XXVI Съезд КПСС и проблемы научного атеизма», випуск 24 «Программа КПСС — методологическая основа теории и практики атеистического воспитания» і т. д. Останні дві наведені нами теми є показовими, оскільки значна частина матеріалів 27 випусків збірника були ідеологічно заангажованими. Кожні 10 років (1970, 1980 та 1990 рр.) збірник було присвячено ленінській писемній спадщині про атеїзм, оскільки це були роки річниць з дня його народження. З 11-го випуску збірника (1975 р.) зміст випусків починається чітко рубрикуватися, наприклад, усі матеріали 11 випуску були поділені на 6 рубрик: «I. Кризис религии и религиозный модернизм», «II. Критика современной религиозно-идеалистической философии», «III. Критика религиозной морали», «IV. Реакционная сущность клерикального антикоммунизма», «V. Теоретический семинар слушателей Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при КГУ» и «VI. Методологический семинар кафедры истории и теории атеизма КГУ». Рубрикація змісту з часом перестає бути такою різнорідною, а у 25 випуску (1989 р.) повністю зникає. Наведені рубрики 11-го випуску збірника є доволі показовими, хоча не вичерпують усього різноманіття проблематики. Левова частка матеріалів збірника присвячені марксистсько-ленінському розумінню атеїзму, черговим з'їздам партії та питанням наукового атеїзму, атеїстичному вихованню і антирелігійній пропаганді, боротьбі із релігійними пережитками та формуванню наукового світогляду, проблемі введення радянської обрядовості тощо.

Збірник «Питання атеїзму» є важливим джерелом з історії дисципліни «науковий атеїзм» не лише через те, що у ньому відображена актуальна тогочасна проблематика, але й наявністю у ньому матеріалів, які узагальнювали роботу за певний період часу. Наприклад, у 2-му випуску збірника вміщена інформація «Матеріали до історії атеїзму в Київському державному університеті в 1945–1965 рр.». У статті розкриваються післявоєнні кроки у розвитку наукового атеїзму як університетської дисципліни. Зокрема, ми дізнаємося, що ще до створення у 1959 р. кафедри історії та теорії атеїзму був введений у навчальні плани усіх вищих навчальних закладах УРСР курс «Основи наукового атеїзму» та розроблена програма «Основи атеїзму» (1957, 1959 рр.), що згодом була покладена в основу всесоюзної програми «Основи наукового атеїзму» (1962 р.) [2, с. 130-131]. Методичне забезпечення навчаль-

ного курсу з атеїзму було продовжено і у 1961 р.: побачив світ підручник В.К. Танчера «Основи атеїзму», у 1962 р. — хрестоматія «Питання атеїзму» (упор. В.К. Танчер) і посібник «КПРС і Радянська держава про релігію та атеїстичну пропаганду» (упор. Б.О. Лобовик і Р.С. Приходько). У довідці про науковий атеїзм у Київському університеті йдеться і про розвиток підготовки у галузі цього напрямку: з 1964/65 н.р. кафедра історії і теорії атеїзму пропонує спеціалізацію для студентів, читаються відповідні курси та спецкурси, керується написання дипломних робіт. Відображено у статті і напрями досліджень тих часів: проблема походження релігії, причини існування релігійних пережитків, протилежність науки і релігії, критика релігійної ідеології (особливо православної та протестантської). У 1962-1965 рр. кафедра працювала над темою «Причини, характер і шляхи подолання релігійних пережитків у період розгорнутого будівництва комунізму в СРСР», яка реалізовувалася проведенням понад 2000 інтерв'ю в 11 областях УРСР. Матеріали досліджень використовувалися співробітниками кафедри у статтях, брошурах, виступах на конференціях, а аспірантами кафедри при написанні дисертацій. У 1966-1970 рр. кафедрою розроблялася тема «Свобода совісті в СРСР».

У 9-му випуску збірника «Питання атеїзму» ми знаходимо вже три статті про розвиток наукового атеїзму в Україні: стаття Р.С. Приходько та Ю.А. Калініна розповідає про роботу кафедри в Київському університеті [3], стаття Н.М. Козачишина — про роботу кафедри наукового атеїзму у Львівському університеті [4], а стаття А.В. Васильєва — про відповідний напрямок досліджень в Інституті філософії АН УРСР [5].

Зі статті доцента Р.Приходько та старшого лаборанта Ю.Калініна ми дізнаємося, що подальшими темами наукової роботи кафедри історії та теорії атеїзму Київського університету стали «Характеристика сучасних пережитків релігії та шляхи їх подолання» (1969-1970 рр.) і «Критика сучасної релігійної ідеології та її значення для формування комуністичного світогляду» (1971-1975 рр.). При цьому, практика проведення соціологічних досліджень продовжувалась. Окрім того, йдеться про участь співробітників кафедри у роботі конференцій, спільному засіданні кафедри МДУ та КГУ у Москві, співпрацю із Інститутом наукового атеїзму АСН при ЦК КПРС та Інститутом філософії АН УРСР та іншими атеїстичними структурами як СРСР, так і зарубіжжя (Угорщина, Польща).

Матеріали, підготовлені Н.М. Козачишиним, є менш інформативними аніж наявні статті про роботу кафедри в КДУ. Можливо, це пов'язано із тим, що у Львівському університеті кафедра наукового атеїзму відкрилася лише у 1964 р. Львівська кафедра працювала над темою «Причини існування, характер релігійності різних верств населення за-

хідних областей України та шляхи подолання релігійних пережитків», проводячи власні соціологічні дослідження та беручи участь у дослідженнях інших атеїстичних та партійних структур. Значна увага співробітниками кафедри приділялася критиці сектантства та уніатства.

А.В. Васильєва підготувала інформацію про роботу Київського та Івано-Франківського відділів наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР у період 1968-1972 рр. Кияни за цей період розробляли дві теми «Духовна культура і релігія» і «Соціально-психологічні фактори розкладу релігійної свідомості у сучасну епоху» і підготовили 4 монографії: «Духовна культура і релігія», «Релігійна психологія та формування атеїстичного світогляду» (відп. ред. М.Д. Коротков), «Релігія як соціально-історичний феномен» (Є.К. Дулуман) та «Ідейна криза релігії і релігійний модернізм» (відп. ред. О.С. Онищенко). У 1972 р. розпочата дослідна робота за темою «Марксистсько-ленінський атеїзм і сучасний культурний прогрес». Відділ атеїзму в Івано-Франківську проводив соціологічні дослідження буденної свідомості віруючих (опитано 28 600 чоловік). А.В. Васильєва торкається й атеїстичної тематики у дослідженнях інших відділів Інституту, зокрема відділу історії філософської та соціологічної думки на Україні.

Виходячи з вже розглянутого матеріалу, бачимо, що в УРСР науковий атеїзм розвивався більше у ідеологічному та прикладному напрямах. Більшість матеріалів збірника «Питання атеїзму», як і розробок кафедри історії та теорії атеїзму КДУ в цілому, були присвячені не конкретним релігійним напрямам, а вивчалося релігійне взагалі. Тим не менш, статті про конкретні релігії все ж зустрічаються.

Методологію розкриття питань пов'язаних із дослідженням окремих релігій ми вирішили проілюструвати на прикладі статей, присвячених іудаїзму. За весь період видання «Питань атеїзму» було надруковано 4 статті про іудаїзм, три з яких за авторства А.І. Едельмана, та одна — Т.К. Кичко та І.І. Мигович. Всі вони видавалися у 1970-х рр., адже саме на цей час припадає посилення радянського антисемітизму, а також цілеспрямована політика антисіонізму. Показовою тут є стаття Т.К. Кичко та І.І. Миговича «Критика антропофобії іудейського віровчення» [6]. Кандидат філософських наук Т.К. Кичко був вже автором декількох пропагандистських книжок («Про іудейську релігію», К., 1959, та «Іудаїзм без прикрас», К., 1969), в яких розкрив «реакційну сутність іудаїзму». А І.І. Мигович був лектором Київського обкому КП України, що дає підстави припускати, що дана стаття була написана «на замовлення партії» і відображала основні радянські аргументи проти євреїв. Про це свідчить не тільки висловлювання в дусі «релігія — противник дружби і братерства народів» [6, с. 120], але й бідна бібліогра-

фія. Автори наводять цитати із Тори та Талмуду (за переказом іншого автора), в яких стверджується не тільки зверхність євреїв над іншими народами, але й припис євреям вбивати не євреїв [6, с. 121]. Крім того, в статті повторюються ідеї майже столітньої давності про всесвітню єврейську змову щодо захоплення влади в усьому світі [6, с. 122]. Цю відверту брехню автори доповнюють й елементарними помилками про іудаїзм, стверджуючи, що сучасні «релігійні фанатики з Тель-Авіва запровадили спеціальне рабинське законодавство „галакху, що проймає все суспільне життя Ізраїлю» [6, с. 125], хоча Галаха почала складатися ще у III ст. н.е. На нашу думку, подібна ненауковість, нажаль, часто зустрічається в радянських наукових виданнях саме щодо іудаїзму.

Три інші статті присвячені іудаїзму написані Адольфом Ісідоровичем Едельманом, кандидатом філософських наук, доцентом Ужгородського університету. Він у 1968 р. захистив кандидатську дисертацію на тему «Критика модернізації ідеології сучасного іудаїзму», де поряд із необхідною на той час марксистсько-ленінською критикою автор ввів до наукового обігу багато дійсно цікавої та виваженої інформації про модернізацію іудаїзму, яка почалася ще у XVIII ст. Дивлячись на бібліографію статей А.І. Едельмана, стає зрозумілим, що автор є серйозним дослідником, адже він знайомий із сучасними науковими розвідками в сфері іудаїки (наприклад, праця Г. Шолема «Основні течії в єврейській містиці», яка була перекладена російською лише 1984 р.), а також володіє багатьма іноземними мовами, серед яких англійська, німецька, французька, іспанська, угорська та іврит.

У статті «Критика В.І. Леніним єврейської буржуазної націоналістичної ідеї „богообраності“» А.І. Едельман стисло викладає розмірковування В.І. Леніна стосовно «вузьконаціоналістичної» програми партії Бунд та його критику теорії «культурно-національної автономії» С.М. Дубнова. Ідею «богообраності» автор розкриває лише в її етнічній перспективі, майже повністю виключаючи теологічне обґрунтування [7, с. 96]. Значну частину статті присвячено оспівуванню рівноправності євреїв, яку їм надав Радянський союз [7, с. 100]. Ця стаття дає нам змогу побачити, що іудаїзм в радянській науці перш за все пов'язувався із етнічними (націоналістичними) та політичними (сіоністськими) питаннями.

Критиці філософської концепції М. Бубера А.І. Едельман присвятив статтю «Апологетика іудаїзму в екзистенціалізмі» [8]. На фоні цієї критики авторові вдається влучно розрити релігійну складову філософії М. Бубера, показати які релігійні ідеї іудаїзму стали «бекграундом» для авторської філософської позиції: «Вихідні позиції Бубера характеризуються суб'єктивним ідеалізмом, поєднаним із містичними ідеями

кабали та хасидизму» [8, с. 72]. В цій статті відчувається ґрунтовна підготовка А.І. Едельмана й у філософії загалом.

Найбільш цікавою з релігієзнавчої точки зору, на нашу думку, є стаття А.І. Едельмана «Секуляризація та подолання іудейських вірувань в СРСР» [9]. Автор полемізує із емігрантами, мабуть, з США, які висловлюють занепокоєння стосовно неправильної національної політики СРСР щодо євреїв, яка призвела до знищення їхньої культури. Виправдовуючи діяльність радянської влади, автор пише: «Почала зникати затхла атмосфера замкненого світу єврейських містечок, де центром всього „громадського життя була синагога, правили іудейські клерикали та місцеві багатії. Були прийняті засоби з ліквідації культурної відсталості» [9, с. 100]. Автор відділяє іудейську релігію від єврейської культури, стверджуючи, що хоча перша й зникає, друга — навпаки, нарешті отримала всі можливості для розвитку.

Говорячи про масову секуляризацію (в розумінні відходу від релігії) євреїв СРСР, А.І. Едельман наводить її основні чинники на основі анкетування 96 осіб, проведеного у 1930-х рр. Найбільша (31) кількість респондентів відзначила таким чинником «вплив Великої Жовтневої революції» та її позитивні зрушення. Також опитані віднесли до чинників власної секуляризації вплив революції 1905 р., пережитий досвід Першої світової війни, службу в радянській армії, умови особистого життя, конфлікти з духовенством та державну агітацію [9, с. 101]. Ця частина статті відкриває завісу над цікавим релігієзнавчим питанням про причини секуляризації іудеїв в Радянському союзі 1930-х рр. Наскільки нам відомо, подібних розвідок ще не було зроблено у вітчизняному релігієзнавстві і до сьогодні.

А.І. Едельман також наводить цікаві свідоцтва про спроби пристосування іудаїзму до нового суспільного ладу Радянської держави. Рабини та магіди пов'язували іудаїзм із соціалізмом, інколи Радянську владу називали «месією», який надав рівноправність пригніченим російським євреям, вважали, що вчення більшовиків базується на ідеях Тори, а вихід з Єгипту — це прообраз звільнення робітників. Відтак стверджувалася необхідність збереження іудаїзму в умовах нового життя [9. с. 102]. Подібну інформацію нам доводиться зустріти вперше у вітчизняному релігієзнавстві та подальше дослідження цієї проблематики видається нам надзвичайно цікавим.

Крім того, автор наводить дані про власне проведене опитування колишніх прихильників іудаїзму на Закарпатті. Нажаль, це дослідження детально не розписане, але до попередніх чинників секуляризації автор додає ще один — досвід Голокосту (24,58 % опитаних саме так пояснили власне зневір'я, оскільки Бог не захистив свій народ від знищення)

[9, с. 103]. Автор також з'ясував, що, не дивлячись на зниження загального рівня релігійності серед опитаних (лише біля 45% дотримуються іудейських заповідей та відвідують синагоги), 83,27% віруючих вважають за необхідне виховувати дітей у своїй релігії [9, с. 103], а 77,41 % — вважають біблійні оповіді реальними історичними подіями [9, с. 104].

Підсумовуючи проведений аналіз збірника «Питання атеїзму» необхідно вказати наступне. Даний збірник відображає 25-річну роботу кафедри історії та теорії атеїзму Київського університету та певною мірою інших атеїстичних центрів УРСР. У збірнику превалюють статті ідеологічного та прикладного характеру, які мають цінність лише для дослідників історії та теорії атеїстичної пропаганди, виховання і подібної проблематики. У збірнику є кілька матеріалів, які відображають роботу атеїстичних центрів, і, хоча вони мають більш описовий, аніж аналітичний характер, тим не менш, є важливими джерелами для дослідників історії «радянського релігієзнавства». Не дивлячись на превалювання відверто пропагандистських статей, у «Питаннях атеїзму» друкувалися дійсно солідні роботи, присвячені окремим релігіям, які вивчали через необхідність їхнього подолання. Виходячи з того, що в Україні проводилися соціологічні дослідження релігійності, у деяких статтях наводяться емпіричні дані, що можуть нині викликати інтерес у дослідників.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Кондратик Л.Й. Релігієзнавча концепція В'ячеслава Липинського. — Луцьк: Надстир'я, 2002. — 260 с.
2. Матеріали до історії атеїзму в Київському державному університеті в 1945–1965 рр. // Питання атеїзму. — 1967. — Вип. 2. — С. 130–138.
3. Приходько Р.С., Калінін Ю.А. Наукова робота кафедри історії та теорії атеїзму КДУ (1969–1971 рр.) // Питання атеїзму. — 1973. — Вип. 9. — С. 140–144.
4. Козачишин Н.М. Кафедра наукового атеїзму Львівського ордена Леніна держуніверситету ім. І. Франка (1964–1972 рр.) // Питання атеїзму. — 1973. — Вип. 9. — С. 145–146.
5. Васильєва А.В. Атеїстичні дослідження в Інституті філософії АН УРСР (1968–1972 рр.) // Питання атеїзму. — 1973. — Вип. 9. — С. 147–151.
6. Кичко Т.К., Мигович І.І. Критика антропофобії іудейського віровчення // Питання атеїзму. — 1973. — Вип. 9. — С. 120–126.
7. Едельман А.І. Критика В.І. Леніним єврейської буржуазної націоналістичної ідеї «богообраності» // Питання атеїзму. — 1970. — Вип. 5. — С. 93–101.

8. Эдельман А.И. Апологетика иудаизма в экзистенциализме // Вопросы атеизма. — 1978. — Вып. 14. — С. 70-80.
9. Эдельман А.И. Секуляризация и преодоление иудейских верований в СССР // Вопросы атеизма. — 1977. — Вып. 13. — С. 98-104.

Кияк С.Р.

ПРОБЛЕМИ ТРАКТУВАННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ ФІЛОСОФІЄЮ, РЕЛІГІЄЗНАВСТВОМ І ТЕОЛОГІЄЮ

Сьогодні в гуманітарній сфері стає все більш помітною тенденція зближення у відношеннях релігії і науки. Релігія і наука стали розуміти одна одну краще. Здається, вони почали усвідомлювати, що належать до взаємодоповнюючих проекцій всеосяжної істини. В цьому процесі вагому роль відіграють нові наукові, зокрема природознавчі, дисципліни, здобутки котрих сприяють віднайденою більш глибокої й конструктивної формули трактування природних і релігійних цінностей, які виявляють складний взаємозв'язок між матеріальними і духовними процесами у людині. Відтак сучасна наука, на переконання відомого німецького фізика і натурфілософа Вольфганга Вайдліха, володіє невичерпним і безмежним потенціалом в дослідженні феномену релігії. Більше того, в дослідженні матерії (природи) та її законів і людини (духу) виявляється трансцендентний характер їх буття і реалізується пошук наукової («об'єктивуючої») та релігійної («екзистенційної») істини. При цьому, на переконання вченого, об'єктивуюча істина володіє вселенським простором, а екзистенційна істина володіє індивідуальною глибиною. Релігійна ж форма екзистенційної істини, яку шукають у вірі, є найпряміше пов'язана з «точкою відліку кінцевого смислу», власне з Богом [1, с. 183-185].

В контексті сказаного проблема трактування філософією, релігієзнавством і теологією феномену релігійної віри є надзвичайно значущою і актуальною методологічною науковою проблемою, бо через аналіз і діалог цих трьох наук, ми наближаємося до вияву істини про буття світу й людини [2, с. 9-10]. Ці три науки мають на меті пошук підходів до проблеми пізнання процесу духовного буття людини та знайдення орієнтирів в даному процесі. На цьому гносеологічному шляху саме феномен віри в Бога як джерела релігії є спільним як предметом, так і об'єктом їх дослідження [3, с. 70]. Хоча ці науки дещо по-різному підходять до цієї проблеми, все ж оперують автентичнимиідентифікуючими поняттями, котрі зближують їх, серед яких найпершим є проблема духовного буття людини. Так, в сучасному релігієзнавстві віра в надприродне трактується як переконання в існування особливих дво-

бічних стосунків між людиною і надприродним, яке може вплинути на життя і долю людини [4, с.29]. В теології трансцендентне і екзистенційно-антропологічне розуміння віри набуло глибокого розвитку завдяки Карлу Ранеру — провідному католицькому теологу XX століття, який означує віру як «надприродний екзистенціал» — фундаментальну характеристику людського буття, що активно виявляється в голосі совісті, завдяки якому Бог є не мовчазний, а «промовляючий» до людини — він дає їй своє слово, своє Одкровення, даючи, тим самим, відповідь на вічне абсолютне питання призначення людини, і «таким чином заповнює наявну в людині нестачу буття» [5, с.XIX-XXI]. А тому теологія, за дефініцією Карла Рагнера, «…у своїй істоті є свідомо прикладеним віруючою людиною зусиллям до автентичного слухання історично проголошеного слова Об'явлення Божого, зусиллям до пізнання того слова з допомогою наукових методів і рефлексійного розвитку досягнутих у цей спосіб результатів» [6, с. 518-519]. Тобто К. Рагнер наголошує на інтегруючому характері теології, оскільки вона завжди є зусиллям слухання і розуміння слова Божого з боку людини разом з усім її історично зумовленим досвідом, який знаходить своє відображення в самій теологічній діяльності. При цьому, одна із основоположних складових теології — фундаментальна теологія виступає своєрідною сполучною ланкою між власне теологією і релігієзнавством, адже вона, поставши з апологетики, розвиває формальні і фундаментальні обґрунтування питань систематичної теології, допомагає відкрити догматичні проблеми теології як для філософської антропології, так і для загального релігієзнавства, доносячи при цьому досягнення цих наук до систематичної теології через формально-фундаментальну рефлексію джерел та аргументів віри, представлених в цих науках [6, с. 544]. Для цього фундаментальна теологія звертає особливу увагу на науково-історичніпередумови віри через активний науково-пізнавальний діалог історичної, природничої, суспільної та релігійної парадигм людського буття.

Загалом проблема віри як духовного феномену людини є своєрідним «мостом», котрий поєднує теологію з релігієзнавством. При цьому в сучасному релігієзнавстві у зв'язку із активізацією практично-функціонального вектора дослідження зростає інтерес до теології. Зокрема в українській релігієзнавчій науці часів незалежності України означився конструктивно-науковий підходу до теології через зближення позицій світського та богословського підходів щодо дослідження проблеми віри й релігії та їх джерел. Це проявилось в постанні і розвитку богословського релігієзнавства — складової дисципліни релігієзнавства, яке сьогодні також широко послуговується здобутками релігійної філософії, феноменології, історіософії та історії релігії, психології, етно-

логії й соціології релігії, розглядаючи цей феномен в контексті однієї з основоположних теологічних категорій — свободи волі людини.

Проблема віри в трансцендентне — в Бога — виступає своєрідним «наріжним каменем» також і у філософії, зокрема, у філософії релігії, котра, як твердить Л.Василенко, має свої первинні витоки в ранній теологічній думці, а пізніше — у природній теології, яка виокремилась із схоластики Альберта Великого та Томи Аквінського [3, с. 7]. Саме із природної теології філософія релігії взяла метафізичні підходи до вирішення питань пізнаваності Бога розумом, осмислення відношення Бога і світу, дійсної присутності Бога в світі та відношення віри і розуму. Це дозволило деяким філософам в XX ст. співвідносити філософію релігії з метафізикою. В цей період у філософію релігії увійшли питання, пов'язані з обґрунтованістю знань про релігію, отримуваних в конкретних як релігієзнавчих, так і теологічних дослідженнях. Тому численні вчені стали пов'язувати завдання філософії релігії з вивченням проблемних ситуацій і осмисленням релігійних цінностей та адекватності отримуваних релігієзнавчих знань, що і склало підґрунтя для тісної співпраці теології, релігієзнавства і філософії релігії й вирішення завдання синтезу знань цих наук задля розв'язання питання про суть релігії.

Так, сучасний російський філософ Ю. Кімелєв, базуючись на згаданих дослідженнях, наголошує, що для філософії релігії дуже важливим є дослідження «сокровенної першооснови» через інтерпретацію «надраціонального досвіду», в якому виявляється таємниця буття [7, с. 156-157]. Вона повинна розумітись не лише в метафізичному значенні «сокровенної першооснови», але і в екзистенційному сенсі. Відтак саме для розуміння феномену релігії необхідне застосування результатів теологічних, релігієзнавчих, філософсько-антропологічних, феноменологічних досліджень щодо релігії.

Тому сьогодні цілий ряд основоположних теологічних істин та предметів дослідження уже набули значущості і для релігієзнавства і для філософії, зокрема філософії релігії. До їх числа відносяться: феноменологічний досвід релігійної віри; об'єктивний опис суті духовних феноменів, носіїв і виразників реальності Вищого; інтенційність духовного досвіду як спрямованість свідомості (мислення) на свій предмет; дослідження суб'єкта духовного досвіду; релігійна істина як «святиня» і священне, «сокровенне», чи як «ієрофанія»; психологічні й соціологічні проблеми релігії та ін. [8, с. 462].

Відтак, сьогодні стала очевидною тенденція до зближення філософії, релігієзнавства й теології як споріднених наук, метою яких є дослідження духовної природи людини, через дослідження віри в Бога як джерела становлення феномену релігії. На цьому шляху особливо

значущим є активізація теологією критично-рефлексійного підходу до аналізу онтологічно-гносеологічної сутності релігійності людини.

Зокрема, енцикліка папи Івана Павла ІІ «Fides et Ratio» — «Віра і Розум» (14.09.1998), розкриваючи питання співвідношення теології й християнської філософії, релігійної віри й розуму, релігійної віри і критичного пізнання теологічних істин, внесла величезний вклад в інтелектуальне осмислення людського буття і, особливо, універсальності людського релігійного досвіду та універсальності віри в Бога Ісуса Христа [9]. Ці засадничі характеристики як теології, релігієзнавства, так і філософії, слугують підґрунтям гармонізаціїстосунків між даними науками через доведення глибокого і переконливого зв'язку між раціональним пізнанням і пізнанням віри та через обґрунтування взаємодоповнюваності віри і розуму та недопустимості якогось змагання між ними як виразниками цих наук.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вайдліх В. Про концепції, що примиряють природничі науки і теологію / Вольфганг Вайдліх // Філософська і соціологічна думка. — 1994. — № 11-12. — С. 165-185.
2. Марціновська Д.С. Феномен релігійної віри в католицизмі: проблемні дискурси ХХ — початку ХХІ століть: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 „Релігієзнавство" / Д.С. Марціновська. — К., 2014. — 19 с.
3. Василенко Л.И. Введение в философию религии: Курс лекций / Л.И. Василенко. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 248 с.
4. Харьковщенко Є. А. Релігієзнавство: підручник / Є. А. Харьковщенко. — К.: Наукова думка, 2007. — 379 с.
5. Горелов А. Карл Ранер о Боге и человеке / АлександрГорелов // Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Карл Ранер; пер. с нем. — М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. — С. XV-XXI. — (Серия «Современное богословие»).
6. Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник / К. Рагнер, Г. Форгрімлер — Львів, 1996. — 663 с.
7. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии / Ю. А. Кимелев. — М.: Мысль, 1989. — 285 с.
8. Предко О. І. Психологія релігії: підручник / О. І. Предко . — К.: Академвидав, 2008. — 344 с.
9. Енцикліка „FidesetRatio" святішого Отця Івана Павла ІІ до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму / Іван Павло ІІ. — Київ — Львів: Кайрос — Свічадо, 2000. — 152 с.

Климов В.В.

ПИТАННЯ ПОДОЛАННЯ ПРОЯВІВ «ВУЛЬГАРНОГО АТЕЇЗМУ» В ПЕДАГОГІЧНІЙ І ПРАКТИЧНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ КАФЕДРИ ІСТОРІЇ І ТЕОРІЇ НАУКОВОГО АТЕЇЗМУ КДУ В 70-ТІ РОКИ XX СТ.: ПРОГРАМНИЙ ВИКЛАД

1. Сьогоднішня ситуація із ставленням до вільнодумства й атеїстичних переконань в незалежній Україні, що конституційно закріпила норми ідейного плюралізму, недопущення ідеологічного монополізму, свободу совісті, думки та слова.

2. Особливості релігійної ситуації в Україні в 70-ті рр. XX ст. і її відображення в курсі «Наукового атеїзму», що читався викладачами кафедри. Акцент на всезагальне формування наукового матеріалістичного світогляду. Мета багатоешелонованої атеїстичної пропаганди — формування соціалістичного суспільства масового атеїзму. Шляхи і методи її реалізації.

3. Ідейно-політичний та ідеологічний контексти діяльності релігійних організацій у зазначений період. Включення атеїстичної пропаганди як складової ідеологічної боротьби двох систем. Радикалізація атеїстичної пропаганди в контексті ідеологічного протистояння.

4. Релігійна мережа, особливості її формування, функціонування та трансформацій. Феномен релігійного сектантства як об'єкт особливо гострої критики і адміністративного тиску.

5. Віруюча людина в умовах правових норм радянського законодавства. Характерні особливості віруючого 70-х рр. XX ст., його світоглядної позиції, місця в сім'ї, трудовому колективі, суспільстві.

6. Оцінка теоретичного і практичного атеїзму як системного світогляду зазначеного періоду. Позитивні ідеї й обмеженість науково-практичного атеїзму з позицій сьогодення.

7. Осмислення кафедрою історії й теорії наукового атеїзму реального місця дисципліни в суспільстві й потреби внесення коректив у навчальний курс і практичну діяльність кафедри. Курс на подолання в теорії і практиці атеїстичного виховання рудиментів «войовничого атеїзму», вульгаризації атеїзму як світогляду, примітивізації показу позицій церкви й релігійних організацій. Актуалізація завдання кафедри з практичного вивчення реального стану в релігійному середовищі, почуттів, настроїв, переживань, моральних пріоритетів, психології віруючої людини, її ставлення до громадських обов'язків, праці тощо.

Вихід у світ монографії В. Танчера, Є. Думумана, Б. Лобовика «Сучасний віруючий» (1970) як віха в переосмисленні ключових проблем

релігійного буття в Україні, потреби зміни характеру і підходів у атеїстичному вихованні. Створення вченими портрета віруючого 70-х рр. XX ст. як базового для наступних соціологічних порівнянь.

8. Практично-польові заняття студентів філософського факультету, що спеціалізувалися на кафедрі, з вивчення дійсної релігійної обстановки, діяльності релігійних організацій — фундація засад практичного релігієзнавства. Практика соціологічних опитувань віруючих і невіруючих. Зміна характеру публікацій про діяльність релігійних організацій, віросповідну практику віруючих під впливом матеріалів практично-польових досліджень.

9. Практика запрошення викладачів кафедр атеїзму, вільнодумства, релігієзнавства європейських університетів для читання лекцій на філософському факультеті університету в 70-ті рр. XX ст.

10. Вплив нових, переосмислених підходів кафедри історії й теорії наукового атеїзму на зміст, характер, підходи до пропаганди наукового матеріалістичного світогляду в партійних та радянських документах, у практиці атеїстичного виховання на всіх рівнях.

11. Розробка й оприлюднення «Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР» (листопад 1976 р.) як свідчення позитивних подвижок у створенні більш сприятливих умов в Україні для реалізації світоглядних переконань громадян.

12. Добра пам'ять про професорсько-викладацький склад кафедри історії й теорії наукового атеїзму 70-х років минулого століття.

Козленко В.М.

ДО ІСТОРІЇ СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ З РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ПИТАНЬ

Значною подією в житті відділення філософії історико-філософського факультету Київського державного університету імені Т.Г. Шевченка було відкриття першого соціологічного підрозділу — лабораторії конкретно-соціологічних досліджень. Лабораторію було створено за ініціативи професора Копніна Павла Васильовича. Першим її завідувачем став доцент Гончаренко Михайло Полікарпович. З її появою пов'язані істотні зміни у навчальному процесі відділення філософії. Починає читатися для студентів четвертого курсу у сьомому семестрі доцентом Гончаренком М.П. нормативний курс «Соціологія», а сьомий семестр починався для четвертокурсників з проходження соціологічної практики. Релігієзнавці філософського факультету того часу дуже зацікавилися роботою цієї лабораторії. Завкафедрою історії і теорії атеїзму

проф.. Танчер В.К. вніс пропозицію до вченої ради факультету про проходження студентами, які спеціалізуються на кафедрі, соціологічної практики під керівництвом викладачів кафедри. Так першим куратором соціологічної практики від кафедри була к.ф.н. Огнєва Олена Вікторівна. З часом кураторами практики стали асистенти Калінін Юрій Анатолійович, а згодом асистент Козленко Володимир Миколайович. Таким чином студенти, аспіранти і професорсько-викладацький склад кафедри залучався до проведення соціологічних досліджень.

Розроблялися анкети для вивчення георелігійної ситуації в Україні. В залежності від регіону, де проводилися дослідження, в анкети вносилися певні зміни. Це стосувалось інформованості населення про новітні релігійні течії та рухи, стан міжконфесійних відносин в регіоні, церковно-державні відносини, проблеми, пов'язані з релігійною освітою. Студенти-практиканти та керівники практики побували майже в усіх регіонах України. Це Закарпатська, Львівська, Хмельницька, Чернівецька, Житомирська, Київська області та Республіка Крим. В інших областях України працювали соціологи Харкова, Дніпропетровська, Донецька.

Після проведення соціологічних досліджень, студенти вчились обробляти анкети, робити графіки, зведені таблиці соціологічних даних і, саме головне, вміти робити висновки. Кожен з них мав зробити аналітичну довідку за результатами даних, отриманих ними при обробці анкет.

До результатів соціологічних досліджень почали проявляти інтерес у міністерствах та відомствах, товаристві «Знання» УРСР, обласних та районних радах.

Для розуміння процесів, що відбуваються з георелігійною ситуацією у регіонах, соціологічні дослідження в цих місцях з періодичністю у п'ять років. Для прикладу: у Закарпатській області соціологічні дослідження проводились у 1977, 1979, 1984, 1989 роках, а у Хмельницькій області — у 1978, 1983, 1989 роках. Це давало змогу зробити порівняльний аналіз, прослідкувати зміни, що відбулися в цей період у регіоні.

До кожної поїздки готувалися дуже ретельно, не більше студенти, а і керівники практики. Бо наша діяльність під час перебування у містах і селах виходила далеко за межі соціологічних досліджень. Майже обов'язковими були зустрічі з учнями старших класів у школах, студентами технікумів, учнями ПТУ, зустрічі на заводах, колгоспах та радгоспах з молодими трудівниками. Ми розповідали про Київ, Київський університет та інші вузи столиці. Майже завжди нас завалювали питаннями, які, як правило, виходили далеко за теми наших виступів.

Багато майбутніх видатних ораторів свої перші лекції прочитали саме під час проходження соціологічної практики.

Поступово на кафедрі почали використовувати результати соціологічних досліджень в учбовому процесі, написанні наукових праць, навчальних посібників.

Так, матеріали конкретно-соціологічних досліджень були використані при написанні монографій професором В.К. Танчером «Современыйверующий» (М., 1970), доцентом О.В. Огнєвою «Свобода совісті: реальна та ілюзорна» (К., 1982), професором Ю.А. Калініним «Модернізм руського православия» (К., 1988), «Эволюция форм философско-идеалистического обоснования православия» (К., 1993), багатьма викладачами, докторантами та аспірантами кафедри при написанні докторських та кандидатських дисертацій.

Серед тих, хто у свій час пройшов горнило соціологічної практики працюють зараз на кафедрі. Це завідувач кафедри, д.ф.н., професор Є.А. Харьковщенко, д.ф.н., професор О.І. Предко, к.ф.н., доцент В.М. Козленко, к.ф.н., доцент О.В. Сарапін, к.ф.н., доцент І.В. Шавріна.

Значна частина колишніх студентів, які під час проходження соціологічної практики перший раз виступили з лекцією, взяли участь у роботі круглого столу, вечорі питань та відповідей, на все своє життя пов'язали себе з релігієзнавством. Це, насамперед, П.Ю. Саух, М.Ф. Цибра, В.В. Климов, О.В. Шуба, П.А. Виговський, В.А. Бондаренко, О.В. Марченко, В.О. Матвєєв, А.В. Бурлакова, О.Ф. Терешкун, Т.Н. Лебедюк, С.О. Бондарук, С.І. Головащенко, С.І. Здіорук та багато інших.

Бурхливі соціально-політичні події кінця 80-х років в Україні не могли не сказатися і на житті університету. У 1990 році було створено факультет психології та соціології і, за новими навчальними планами, соціологічна практика студентів філософського факультету керувалась викладачами вже не нашого факультету. Поступово, вивчення багатьох суспільних явищ, у тому числі і релігії, на превеликий жаль, згинуло. З'явилися нові сили, які бажали досконально знати чим живе держава. Тому, політичні партії та рухи постали основними замовниками проведення соціологічних досліджень. З часом соціологічна практика закономірно зникла з учбових планів. У країні з'явилося багато соціальних фондів та центрів дослідження як українських так і зарубіжних. Саме в них студенти філософського факультету та факультету соціології на практиці закріплюють, набуті знання на лекціях в університеті.

Сучасні вимоги до суспільства обов'язково потребуватимуть знань про стан релігійної ситуації в Україні. І, з часом, студенти відділення релігієзнавства знову отримають можливість брати участь у соціологічних дослідженнях.

Марченко О.В.

ПИТАННЯ ГОСПОДАРСЬКОЇ ЕТИКИ РЕЛІГІЙ СВІТУ В КУРСІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

У сучасному багатовекторному, розмаїтому світі, світі, що глобалізується, з метою уникнення конфліктів і суперечок, непорозумінь і недовіри на міждержавному та міжособистісному рівнях надзвичайно важливо почути один одного, зрозуміти зміст переконань, принципів, настанов як своїх власних, так і сторони, з якою ти вступаєш в контакт, співпрацюєш чи з'ясовуєш стосунки. Однією із причин сучасних негараздів є не тільки відмінності у світоглядах та життєвих принципах людей і спільнот (адже люди завжди були і будуть різними), а, на нашу думку, насамперед, небажання дослухатися до аргументів і просто бачень, уявлень іншого, надмірна категоричність у відстоюванні лише власної правоти і невизнання такого права за іншим.

Життєві ж позиції індивіда формуються під впливом багатьох чинників і релігійний серед них відіграє далеко не останню роль. Релігія, чи скоріше релігії, намагаються поширювати свій вплив, виходячи за межі державних кордонів і традиційних, що історично склалися, територій свого виникнення та існування. Часто вони виправдовують таке своє прагнення реальною вкоріненістю релігійних ідей в культурах народів світу, значенням релігійних уявлень в процесі формування світогляду людини, їх впливом на специфіку її господарсько-економічної діяльності.

У цьому відношенні одним із важливих завдань релігієзнавства є виявлення зв'язку змісту релігійних ідей з соціокультурним простором, в межах якого вони формувалися, а з іншого боку — аналіз особливостей впливу релігійних уявлень на світобачення особи, її поведінку, зокрема, особливості її діяльності в сфері господарювання, господарської практики.

Тому при розгляді основних етапів еволюції релігійних вірувань, в процесі знайомства з особливостями різних типів релігійності важливо зосередитись на питанні зумовленості поведінки людини в її буденному, повсякденному, професійному та творчому вимірах характером релігійних вірувань, які вона приймає прямо, безпосередньо знайомлячись з ними, чи опосередковано — через базові принципи національної культури, до якої вона причетна, і які, в свою чергу, формувались під суттєвим впливом тієї чи іншої релігії.

Релігія, як свідчить історія і сьогодення, а також спосіб та рівень життя окремих спільнот, здатна виконувати активну соціокультурну функцію, детермінувати систему світоглядних, ціннісних, життєвих орієнтирів суспільства та окремого індивіда, бути спонукальним чи, можливо, навпаки, стримуючим чинником в питаннях активності людини у світі, його пере-

творення, підпорядкування своїм потребам, врешті отримання від цього, зокрема і від результатів своєї, перетворювальної професійно–господарської діяльності певного зиску. Релігія формує у своїх прибічників і відповідне ставлення до результатів своєї господарської активності.

У цьому відношенні надзвичайно плідними, методологічно значущими видаються напрацювання відомого німецького соціолога і соціального філософа М. Вебера, які знайшли своє висвітлення в його працях «Господарська етика світових релігій. Нариси з соціології релігії» та «Протестантська етика і дух капіталізму». У цих працях німецький дослідник пропонує своє бачення механізмів впливу релігійних мотивацій особистості на її економічну поведінку.

Так, в роботі «Протестантська етика і дух капіталізму» М. Вебер наголошує на тому, що хоча протестантська етика не була причиною появи капіталізму як раціонально орієнтованої економічної системи, проте вироблені в процесі ствердження реформаційної ідеології нові цінності сприяли радикальній зміні традиційних уявлень про сенс людського життя і роль у ньому господарсько-економічних чинників, стимулювали «формування уявлень про професійне покликання і професійну самореалізацію, під впливом яких складався новий стиль життєвої поведінки економічно активних верств населення» [1, с. 13].

Заслуговує на увагу запропонований М. Вебером метод порівняльно-історичного аналізу господарської етики світових релігій, використання якого дає можливість здійснити дослідження стимулюючого, або, навпаки, негативного впливу релігійних уявлень на економічну поведінку людей. Так, М. Вебер, наприклад, вбачав принципову різницю між господарською етикою, з одного боку, християнства та іудаїзму, а з іншого — відповідними приписами конфуціанства, індуїзму та буддизму. При цьому при аналізі східних релігій, німецький мислитель попри існуючі розбіжності у характері віровчення й культу конфуціанства, індуїзму та буддизму, виокремлює притаманну їм спільну рису: їх аскетизм має пасивно-споглядальний характер. Тому, господарську етику цих релігій, на думку дослідника, можна відповідно до її спрямованості назвати етикою пристосування до світу (конфуціанство) або етикою втечі від світу (індуїзм та, особливо, буддизм). В останньому випадку ми маємо справу з відверто негативним характером ставлення релігії до будь-якої господарської діяльності.

Принципово іншою була етична позиція щодо господарської й взагалі суспільної активності людини, яка знайшла своє обґрунтування в іудаїзмі та християнстві. Це пояснюється, насамперед, тим, що в силу цілої низки специфічних історичних та соціокультурних обставин у носіїв цих релігій сформувалось переконання в тому, що вони послані Бо-

гом у світ, щоб змінити, вдосконалити його, звідси й їх налаштування на активну, яка має своє раціональне підґрунтя, діяльність в її різноманітних суспільних формах — політичній, господарській, культурній тощо.

Запропоновані методологічні підходи, безумовно, можуть бути евристично плідними і при аналізі православного бачення напрямів та пріоритетів господарської діяльності людей. У цьому зв'язку слід підкреслити, що православ'я, на відміну від католицизму й протестантизму, більш опосередковано пов'язане з господарсько-економічною сферою, більш дистанційоване від господарсько-економічних проблем, що не в останню чергу зумовлено тим, що православна аскеза мала містично-споглядальний характер і у цьому відношенні здебільшого орієнтувала людину на цінності та ідеали, які знаходились «поза світом».

Проте православним ідеалом є не антиекономізм, а надекономізм. Це означає, що воно не заперечує господарювання, але орієнтує його духовно й моральнісно, підпорядковуючи працю і всю господарсько-економічну діяльність вищим цілям, перетворює її в релігійне служіння. Так праця набуває сенсу, котрий лежить вище господарства як такого, стаючи засобом удосконалення, одухотворення світу і людини, піднесення земної горизонталі в небесні висоти. Стверджуючи, що внутрішнє, духовне визначає зовнішнє, православ'я тим самим вибудовує певну систему цінностей, в якій дух володарює над матерією, духовне зумовлює тілесне, вічне визначає тимчасове й минуще. С. Булгаков у цьому зв'язку підкреслював, що етика праці є врешті-решт питанням про панування духовного начала над матеріальним [2].

Отже, означені вище підходи спонукають до розширення параметрів релігієзнавчого аналізу особливостей впливу релігійних чинників на характер економічної діяльності індивіда. Адже, кожна із впливових світових та національних релігій, як можна переконатись в процесі їх вивчення, має свою специфічну господарську етику — систему приписів, які визначають ставлення віруючого до праці, матеріальних цінностей, багатства тощо. Розкриття в курсі релігієзнавства їх смислового наповнення сприятиме кращому розумінню вихідних ідей того чи іншого релігійного напряму, його ролі в межах відповідного соціокультурного простору, характеру впливу релігійних цінностей на господарську поведінку індивіда та спільноти.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. — К.: Основи, 1994. — 261 с.
2. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. — М.: Наука, 1990. — 412 с.

Пасічник О.С.

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЯК НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

Як навчальна дисципліна у вищих навчальних закладах пострадянського простору релігійна антропологія є молодою, тож єдиного підходу відносно бачення даного курсу немає, відсутня і узагальнююча наукова література з цієї тематики. Ми намагалися проаналізувати наявні концепції викладання релігійної антропології у вищих навчальних закладах та окреслити перспективи її розвитку.

Розпочнемо з підручника Є. Арініна (у співавторстві з Ю. Тюріним) який так і називається — «Релігійна антропологія» [1]. Підручник складається з передмови, двох розділів, додатків та списку рекомендованої літератури. Слід відзначити його неповність та непропорційність. Більша частина тексту присвячена християнській антропології, не розглянуті вчення про людину навіть в світових релігіях, таких як буддизм чи іслам, не кажучи вже про ранньо-національні, національні та племінні.

Наступна навчально-методична розробка — «Релігійна антропологія», учбова програма, складена Л.Кірсановою відповідно з вимогами державного стандарту Росії і призначена для студентів спеціальності «релігієзнавство» [2]. Даний курс більше тяжіє до філософської проблематики, ніж до власне релігійно-антропологічної. Поза увагою лишаються власне релігійно-антропологічні теми, наприклад, уявлення про людину в межах нехристиянських релігій.

Наступна навчальна програма — це курс «Релігійна антропологія» для студентів спеціальності «філософія релігії», розроблений на філософському факультеті Санкт-Петербурзького державного університету, доктором філософських наук, проф. Б.Марковим у 2009 році [3]. Одразу ж, на самому початку зазначається мета вивчення дисципліни: «вивчення історії теології з точки зору філософії телекомунікації» [3, с. 2], що видається дещо некоректним, виходячи з назви курсу. Щоправда, тут же говориться, що «завданням курсу є ознайомлення студентів з головними напрямками та історією розвитку релігійних антропологічних учень. Основна увага приділяється проблемам християнської антропології» [3, с. 2]. В даній методичній програмі наявні ті ж самі недоліки, які були притаманні розглянутим раніше, а саме — концентрація на християнській антропології та наявність тем з інших сфер гуманітарного знання (соціологія). Серед позитивних рис слід відмітити наявність викладу поглядів про людину в нехристиянських релігіях, а саме в первісних формах релігії та в давньогрецькому язичництві.

Наступна програма курсу — з Московського державного університету, називається «Філософська та релігійна антропологія», виконана на кафедрі філософії релігії та релігієзнавства, автор — доктор філософських наук, професор К.Ніконов [4]. Серед позитивних моментів даного методичного посібника слід відмітити наступне. По-перше, історичний огляд антропологічних вчень охоплює не лише християнство але й значну кількість нехристиянських релігій. По-друге — розгляд окремо православної, католицької та протестантської антропологій. Проте слід відмітити і певні недоліки. По-перше, доцільніше було б відокремити релігійну антропологію від філософської, щоб було два самостійних курси. По-друге, можна було б розширити третю тему (Людина в етнічних релігіях) на декілька, виокремивши вчення про людину в релігіях Індії, Китаю та Японії.

Наступна навчальна програма присвячена релігійній антропології теж з Санкт-Петербургу. Це розроблена М.Уваровим в центрі сучасної філософії та культури імені В. А. Штоффа (СОФІК) програма «Основи релігійної антропології» [5]. Як і в інших вже розглянутих програмах, акцент робиться перш за все на християнській антропології. В цілому дана програма видається неповною, в основному вона присвячена християнству, належної уваги іншим релігіям в ній не приділено.

Наступний курс, пов'язаний з релігійною антропологією — «релігійна антропологія та есхатологія», призначений для студентів спеціальності «релігієзнавство» філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича [6]. Автор — кандидат філософських наук Марчишак А.Р. Очевидно, курс не позбавлений певних недоліків. По-перше, недостатньо охоплені релігійні вчення про людину, основна увага приділяється християнству. По-друге, поспішним, хоча і оригінальним видається поєднання антропології з есхатологією, бо кожна з цих наук має свою специфіку.

В якості підсумку, зазначимо наступне. Згідно з академічним визначенням релігійна антропологія — це «уявлення про людину в її відношенні до богів, божества, Бога, священного в етнічних та світових релігіях; також — розділ або дисципліна богослів'я та релігійної філософії, вчення про сутність походження та призначення людини» [7, с. 241]. Очевидно, більшість розглянутих курсів релігійної антропології не відповідають такому визначенню. В основному увага приділяється християнській антропології, часто навіть без розрізнення її за напрямками християнства. По-друге, є тенденція ігнорування антропологій нехристиянських релігій, в кращому випадку їх розглядають побіжно. По-третє, слід констатувати відсутність на пострадянському просторі якісного та повного підручника присвяченого саме релігій-

ній антропології, потреба в якому є великою. В ідеалі такий підручник повинен містити методологічний розділ та розділи присвячені вченню про людину в різних релігійних традиціях.

В цілому ж перспективи релігійної антропології як навчальної дисципліни у вищій школі можна вважати позитивними.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аринин Е. И. Религиозная антропология: учеб.пособие для студентов специальности «Религиоведение»: в 2 ч. Ч. 1. / Е.И. Аринин, Ю.Я. Тюрин; Владим. гос. ун-т. — Владимир: Ред.-издат. Комплекс ВлГУ, 2005. — 124 с. — ISBN 5-89368-571-7.
2. Кирсанова Л. И. Религиозная антропология./Л. И. Кирсанова [Електронний ресурс]: — Режим доступу: http://abc.vvsu.ru/Books/religantropol_upr/page0001.asp.
3. Марков Б.М. Программа учебной дисциплины «Религиозная антропология»./ Б. М. Маркова [Електронний ресурс]: — Режим доступу: http://do2.gendocs.ru/docs/index-413034.html.
4. Никонов К.И. Философская и религиозная антропология. План занятий для студентов IV и V курсов отделения религиоведение. МГУ, философский факультет, кафедра философии религии и религиоведения./ К. И. Никонов [Електронний ресурс]: — М., 2011. — 15 с. — Режим доступу: http://new.philos.msu.ru/kaf/relig/guides/
5. Уваров М.С. Основы религиозной антропологии./ М. С. Уваров [Електронний ресурс]: — Режим доступу: http://www.sofik-rgi.narod.ru/kafedra/relig_antropolg.htm
6. Марчишак А. Р. Робоча програма з курсу «релігійна антропологія та есхатологія» для студентів спеціальності «релігієзнавство» Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича»./ А. Р. Марчишак [Електронний ресурс]: — Режим доступу: http://zavantag.com/docs/178/index-9882-32.html.
7. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению/Под ред. И. Яблокова. — М.: Гардарики, 2000. — 536 с.

Сидоренко Л.І.

АКСІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СУЧАСНОЇ НАУКИ

Особливості сучасної науки досить яскраво виявляються в її аксіологічному «забарвленні». Як підкреслюють методологи, зближення гуманітарних та природничих наук дозволяє побачити риси «людини гуманітарного пізнання» в природничо-науковому пізнанні. Постне-

класичний тип раціональності, що постає в науці XXI ст., завдяки власним особливостям виявляє сферу аксіології постнекласичної науки. Вона визначає ціннісні виміри ставлення людини до досліджуваного, моральні дозволи та заборони в реконструюванні живих систем, включаючи людину. Слід відзначити, що аксіологічна проблематика стосовно сучасної наукової раціональності представлена в дослідженнях багатьох вітчизняних філософів — Аболіної Т.Г., Гардашук Т.В., Добронравової І.С., Єрмоленка А.М., Кисельова М.М., Кримського С.Б., Крисаченка В.С., Кулініченка В.Л., Лук'янця В.С., Марчука М.Г., Попова М.В., Поповича М.В., Пустовіт С.В., Сидоренко Л.І., Суходуб Т.Д., Табачковського В.Г., Шашкової Л.О. та ін.

Відповідно, аксіологічні, зокрема етичні проблеми в предметній сфері сучасної філософії науки сприймаються як безумовні. Етичні питання настільки органічно вплетені в контекст постнекласичної науки, що дослідник буквально наштовхується на них, навіть маючи на меті епістемологічне та методологічне дослідження. Така особливість пов'язана з орієнтованістю сучасної філософії науки на людину. Йдеться не про абстрактного суб'єкта пізнання та діяння, а про особистість у багатоманітності та єдності таких її виявів, як інтелектуальне та чуттєво-емоційне, індивідуальне та колективне, природне та соціальне, тілесне та ментальне.

Таке представлення людини, що пізнає, дослідника цілком вписується в картину світу початку XXI ст., яка представляє світ, що істотно змінився та в якому людина почувається не дуже затишно. Жан Бодрійяр вдало позначив нашу історичну добу як час «після оргії», після всілякого вивільнення — «предметів, символів, ідеологій, утіх», час, коли людина задає собі головне запитання: «що робити тепер, після оргії?» — в час, коли починається біг вперед в нелінійне майбутнє, погоня за технікою та її глобальними негативними наслідками, за людиною та продуктом її клонування. Не дивно, що в такій ситуації людство намагається рефлексувати над своїм буттям, шукаючи його моральні сенси. Відповідно проблематика, яка стосується взаємин людини та природного світу, ставлення людини до живого, збереження живого — як людини, так і інших живих форм, утвердилася як сфера морального. І якщо дослухатися до Германа Гессе, який каже в «Грі в бісер», що моральність — це класичний жест культури, це згорнутий в жест взірець людської поведінки, то можна сказати, що буттєва реальність людини, культура та наука XXI ст. потребують нових етичних вимірів як стосовно наукового дослідження, так і ставлення людини до живого та біосфери загалом.

За останні 20 років осмислення процесу становлення постнекласичної раціональності, особливостей постнекласичного дослідження та, останніми роками — постнекласичного знання, значно просуну-

лося. Якщо міркувати стосовно тих характеристик, які взагалі можна означити для постнекласичного знання та стосовно такого знання про живі системи, то можна сказати про таке. Беручи до уваги дослідження останніх років та власні міркуванні, я б наголосила такі моменти, що характеризують постнекласичне знання. По-перше, це знання на межі природничонаукового та гуманітарного. Таке існування «на межі» передбачає здійснення оцінки, оцінювання не лише в гуманітарному, а й в природничонауковому дослідженні. Отже, в постнекласичному природничонауковому знанні з'являється момент оцінки. Таке було неможливо виходячи з цінностей та вимог класичної науки.

Слід пояснити, що мова йде про оцінку не в сенсі «істинне — неістинне» (така оцінка вочевидь притаманна класичній раціональності), а в сенсі того, що таке знання несе людині, суспільству, чи слід рухатися в такому напрямі пізнання, чи можливо втручатися в живі системи, в біосферу — чи не принесе це деструктивних наслідків чи може принесе їх, чи є тут потенційні загрози? Оціночні виміри, що з'являються та наголошуються в постнекласиці, вписані в широкий аксіологічний контекст, в якому виявляється потреба не лише визначень регулятивності ціннісних орієнтацій у відношеннях «внутрішньонаукові та позанаукові цінності», «етично — неетично» стосовно шляхів дослідження та використання їх результатів, а й усвідомлення дуже тісного переплетіння аксіологічного та методологічного, моральнісного та дослідницького.

Якщо говорити про сучасне дослідження живих систем, людини, біосфери, що розуміються постнекласикою як складності, що самоорганізуються та саморозвиваються, оціночний момент, зрозумілий в широкому аксіологічному сенсі, стає однією з необхідних умов дослідження. Така методологічна картина наукового дослідження істотно відрізняється від класичної, якій притаманна акцентація на об'єктивності як незалежності змісту знання від суб'єкта та ціннісна амбівалентність. В некласиці вже враховується момент відносності знання, вплив приладної системи. В постнекласичній науці з'являється потреба оцінювання в широкому аксіологічному контексті — намірів, цілей, технологій, практик дослідження, потенційних загроз, деструктивності як втручань дослідницьких технологій, так і втручань людини в біосферу на основі отриманих знань. Отже, неможливо відірвати питання про те, до чого отримане знання приведе, від власне дослідження — особливо, коли воно стосується живих систем, людини, екологічних систем, в цілому біосфери. Повертаючись до окреслених Кантом найвагоміших вимірів світо відношення, потрібно, на нашу думку, визнати пріоритерність для сучасної практики ціннісного виміру, який регламентує те, що ми мусимо робити і те, що можемо пізнавати.

Стадник М.М., Семчук Н.І., Титаренко О.Р.

РЕАЛІЗАЦІЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В ПРОЦЕСІ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

Розвиток демократичних процесів, їх інтеграція, неможливі без орієнтації на ціннісні здобутки європейського співтовариства. Сучасні процеси соціального розвитку зумовлюють динамічний поступ релігійно-церковного життя в Україні. Українське суспільство — суспільство поліконфесійне. *На теренах України нині функціонує близько 35,5тис. релігійних організацій, котрі представляють понад 50 різних напрямів і течій.*Ці цифри постійно збільшуються. Щільність на віросповідній карті країни спонукає суб'єктів релігійно-церковного простору шукати компроміс, апробувати шляхи мирного співіснування. Оскільки за оцінками Національної академії наук, інституту соціології, міжнародного фонду «Відродження» у 2011 році 69, 1 відсотки громадян України відносять себе до певної релігії або віросповідання (найвищі показники — Болгарія 80,3; Польща 90,7; Португалія 86,9; Кіпр 98,5 найнижчі показники — Чеська республіка 21, 2; Швеція 30,1; Нідерланди 40,9, Бельгія 41,8; Велика Британія 44,6) [1, с. 94]. Щодо відношення до певного віросповідання то 54,9 відсотків віруючих відносять себе до православної церкви, 7,1 до римо-католицької, 07 до протестантської. Українці релігійними себе визнали 49, 1 відсотків (2005 році — 52,2). Найвищі показники релігійності — Кіпр 71,3; Польща 62,0; Словаччина 58,0 найнижчі показники релігійності — Чеська республіка 26,4; Швеція 34,6; Франція 36,0;Норвегія 37,3; Естонія 34,3; Велика Британія 39,3 [1, с. 95].

Соціологічні дослідження показують, що відвідують церкву щодня всього 0,6 відсотка віруючих, один раз на місяць 13,5 відсотки віруючих (найвищі показники Греція — 26,9; Іспанія 24,5; Хорватія 21,8, найнижчі показники Чеська республіка 3,4; Естонія 4,4; Велика Британія 5,6; Норвегія 5,8) [1, с. 98]. Відвідують українці церкву лише у релігійні свята 41,2 відсотки (найвищі показники Словенія 36,2; Іспанія 34,1; Болгарія 39,3 найнижчі — Велика Британія 12,1; Бельгія, Естонія 12,6; Чеська республіка 12,2) [1, с. 98].

За 20-ліття незалежності Української держави у міжконфесійних відносинах відбувся істотний поступ. Різкий перехід від моноідеологічної системи суспільних координат до світоглядно плюралістичного суспільства вимагає від церков і віруючих діяти згідно зі стандартами правової держави. *Фундаментальною основою успішних зрушень стала притаманна українцям релігійна терпимість.* Той факт, що представники української нації належать до однієї з найтолерантніших у конфесійному відношенні спільнот, підтверджується відповідними результатами

соціологічних досліджень.Так, за даними опитування, проведеного свого часу Київським міжнародним інститутом соціології та Центром «Соціальні індикатори», 71 відсоток респондентів повністю чи скоріше погоджуються з твердженням, що різні релігійні групи мають рівні права в Україні; 75 відсотків з тим, що необхідно поважати всі релігії. А у підготовлених Українським центром економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова матеріалах стверджується, що у суспільній свідомості українських громадян превалюють точки зору, згідно з якими будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування» (43,1 %) та «всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога» (24,8 %).

Сучасна гуманітарна політика Української держави спрямована на забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій, утвердження суспільної терпимості та поваги між віруючими. Її засадничі принципи обумовили визнання статусу релігійних інституцій, сформульованого в міжнародних правових актах. Водночас правове врегулювання держано-конфесійних відносин й надалі залишається важливим напрямом державної політики, обумовлює пріоритет тих, підходів, які пройшли випробування сучасною суспільною практикою, стали стратегічним курсом демократичного розвитку держави та ознаками її здатності до європейської інтеграції.

Отже, нині необхідний діалог між усіма сторонами трикутника «держава — суспільство — релігійні організації». **В Україні спостерігається неспівмірність між кількісними та якісними показниками інституційного забезпечення міжконфесійного та міжцерковного діалогу.** На українських теренах діють Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦРО), Нарада представників християнських церков країни, Рада євангельських протестантських церков України, Українська міжцерковна рада, Всеукраїнська рада християнських церков, Рада представників духовних управлінь і центрів мусульман України тощо. Окрім того, в областях функціонують місцеві духовні ради. Однак ефективність роботи більшості перерахованих об'єднань є малопомітною або узагалі непомітною. *Єдиною дійсно результативною структурою лишається ВРЦРО.*

Одним зчинників конфліктогенності на релігійному ґрунті є *конфесійна некомпетентність громадян.* Це проблема глобального масштабу. Парламентська асамблея Ради Європи неодноразово зазначала у своїх резолюціях, що *елементарна необізнаність з різними віросповідними течіями породжує стереотипи й упередженості в оцінці явищ релігійного життя.* З подібною ситуацією зустрічаємось у сучасній Україні, коли знання про релігійні традиції світу фактично існують на рівні чу-

ток, заангажованих заяв священнослужителів, статей «жовтої» преси. Не можна допустити спекуляцій довкола міжконфесійних відносин, які намагаються нав'язати громадянам *образ України як цивілізаційно різнорідної та розірваної країни.*

Враховуючи вищевикладене, *в контексті оптимізації міжконфесійних взаємодії у найближчій перспективі важливу роль має відігравати синхронізація дій у трикутнику «держава — суспільство — релігійні організації»* **на основі рівноправних відносин Української держави з усіма церквами та віросповіданнями.**

Ці та низка інших проблемних питань прописані у щорічному Посланні Президента України до Верховної Ради України. Пріоритетними напрямами державної політики у сфері забезпечення права на свободу совісті встановлення партнерських взаємовідносин із церквою (релігійними організаціями) у Посланні виокремлено публічно-управлінські ініціативи з боку держави та громадянського суспільства:

Ініціативи держави:

- доопрацювання та прийняття Концепції державно-церковних відносин, що розроблена Міністерством юстиції України та іншим органами влади у співпраці з ВРЦРО;
- доопрацювання з урахуванням положень концепції нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», покликаного забезпечити міжконфесійний мир і злагоду, рівне ставлення до всіх церков, недопущення релігійного фундаменталізму будь-якої спрямування;
- закріплення за релігійними організаціями права на заснування загальноосвітніх навчальних закладів;
- забезпечення викладання з вересня 2011 року у вищих навчальних закладах усіх форм власності академічного релігієзнавства як нормативної філософської дисципліни, а у середній школі — порівняльної історії релігій;
- задіяння дипломатичних механізмів для захисту національних інтересів у релігійно-церковній сфері, щоб забезпечити релігійні права і свободи українців, які стали трудовими мігрантами у країнах є (Португалія, Італія, Іспанія, Греція);
- недопущення використання міжконфесійних розбіжностей з приводу для втручання у внутрішні справи України [2, с. 59].

Ініціативи громадянського суспільства:

- популяризація за допомогою ЗМІ ідеї, що релігії виступають ціннісною платформою, котра визначає поступ людської спільноти;
- організація національного діалогу між представниками релігійних конфесій та світськими лідерами для обговорення проблем

розвитку культури, забезпечення суспільної толерантності та громадянського миру, збільшення авторитету України на міжнародному рівні;
- ініціювання діалогу між представниками різних релігійних традицій;
- здійснення перекладу священних текстів, сучасної теологічної літератури та забезпечення нею публічних бібліотек;
- заснування мережі дослідницьких центрів з питань міжконфесійної комунікації, створення доступних інформаційних ресурсів з метою об'єктивного та поглибленого висвітлення особливостей різних релігійних систем;
- розвиток релігійного туризму як дієвої платформи для зустрічі різних культурних світів [2, с. -59-60].

Загалом, оптимізму стосовно реалізації окреслених ініціатив додає той факт, що Верховна Рада України одним з перших міжнародних документів у 2010 році ратифікувала Конвенцію про охорону та заохочення розмаїття форм культурного самовираження. Тим самим *Україна підтвердила наміри наслідувати європейські демократичні традиції, готовність провадити рівноправний діалог з усіма зацікавленими сторонами, у тому числі релігійними організаціями.*

ЛІТЕРАТУРА:

1. Головаха Є., Горбачик А. Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами «Європейського соціологічного дослідження» 2 005-2007-2009-2011 / Є. Головаха, А. Горбачик. — К.: Інститут соціології НАН України, 2012. — 119 с.
2. Модернізація України — наш стратегічний вибір: Щорічне Послання Президента України до Верховної Ради України. — К.: НІСД, 2011. — 432 с.

Тимощук Е.А.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ Р. ИНГАРДЕНА

Роман Витолд Ингарден родился 5 февраля 1893 г. в Кракове. Его отец, также Роман Ингарден, был инженером, а мать, Витослава Радважска — учителем. Таланты Романа Ингардена проявились ещё в детстве. В 1909 г. он окончил консерваторию во Львове по классу скрипки. В раннем возрасте Роман принялся вести дневник, где фик-

сировал различные философские дилеммы, которые его будоражили в то время. Его также увлекала поэзия. Начальное и среднее образование он получил в Львове.

Первым учителем философии Ингардена стал Казимир Твардовский, выдающийся методолог и педагог того времени, основатель львовско-варшавской школы. Отучившись один семестр в Львове, Р. Ингарден перебирается по совету Твардовского в Геттинген к Э. Гуссерлю.

Развитие феноменологии как научной дисциплины является интересным примером межкультурной коммуникации. Становление этой философской школы проходило при стечении множества важных политэкономических и культурных факторов: усиление капиталистических отношений, падение монархических династий, возвышение позитивизма как общенаучной методологии. Центрами формирования философии как строгой науки выступили Вена (Ф. Брентано), Львов (К. Твардовский), Геттинген (Э. Гуссерль), Краков (Р. Ингарден).

Уникальность идей Р.Ингардена заключается в его подходе к сознанию как к многоуровневому и многослойному феномену. На материале произведений искусства он также проводил свою мысль о существовании двух принципиально различных классов феноменов: вещей полностью независимых от нашего сознания и интенциональных вещей, порожденных сознанием, социумом и культурой. Особенно Р.Ингарден настаивал на том, что хотя интенциональные объекты в своем существовании зависят от сознания, весь мир нельзя считать полностью интенциональным объектом, порожденным сознанием. Тем самым он «исправил ошибку» феноменологии, недооценивавшей чувственную и социальную реальность. Сферой его интересов были методология, эстетика, онтология, он не занимался непосредственно философией релиии, однако своей деятельностью способствовал зарождению католической феноменологии в Польше. Хотя Р.Ингарден известен в философских кругам, его вклад в культурологию и религиоведение еще остается во многом нераскрытым. Вместе с тем, существенными положениями для теории культуры и религии являются его следующие разработки: 1) феноменологический реализм, 2) интенциональное бытие социокультурных объектов, 3) конкретизация точек неопределенности; 4) рецептивная эстетика религиозного.

Вследствие того, что в феноменологии делается упор на исследовании актов сознания, онтологическая тематика у Гуссерля не имеет самостоятельного значения. Ингарден стремится вывести феноменологию на более реалистические позиции и поэтому она рассматривает социокультурные объекты как пример многослойности бытия. Одним из социокультурных объектов выступает религия. Р. Ингарден вводит

такие важные характеристики социокультурных объектов как интенциональность, точки неопределённости и конкретизация. Это делает феноменологическую методологию Р. Ингардена перспективным инструментом анализа региональных культурных феноменов, включая религиозные. Оставаясь на феноменологичеких позициях, Р. Ингарден восстанавливает бытие, проводя тончайшую демаркацию природы социокультурных объектов. Одним из типов социокультурных объектов выступают религиозные верования и ритуалы. Религия — это общественное явление, чья устойчивость поддерживается направленностью сознания участников контактной группы. Именно интенциональный анализ послужил главным методом в исследования религии современного американского философа Алена Дугласа, который, проводя групповое анкетирование, даёт задание описать свой религиозный опыт. Полученные дескрипции отражают разнообразие структур религиозного сознания, однако все они интендируют или соотносятся с некой референциальной универсалией, которая находит своё отражение в многообразии дискурсов описания.

Говоря о природе интенциональных объектов не следует забывать, что их зависимость от сознания не перечёркивает физическую субстратность своих носителей. Книга, картина, икона, церковь, здание суда, национальный флаг, текст конституции и т.п. не перестают существовать как вещь, они лишь простирают свои дополнительные интенциональные параметры. В понимании природы таких объектов нам помогает концепция многослойности бытия. У Ингардена все социокультурные и эстетические объекты существуют как интенциональные (поддерживаемые направленностью сознания участников), в отличие от идеальных (число, точка, линия), физических (звёзды, планеты, океан). Бытие Бога у Р. Ингардена отнесено в абсолютный домен. Этот постулат легко произнести, но трудно проверить на социальной практике, поскольку каждое вероучение претендует на самый близкий путь к Творцу и самый интимный диалог с Ним. С позиции интенциональной феноменологии, религиозные объекты имеют такую же природу, как и другие социокультурные, — это то, что поддерживается ценностно-смысловым сознанием верующих.

На социокультурные объекты распространяются определённые социальные ожидания, что нельзя сказать о материале, из которого они изготовлены. В каждом государстве национальный флаг почитается как святыня — ему отдают почести, приветствуют стоя. Если мы возьмём такую же ткань, как и на флаге, но не придадим ей социокультурного статуса, она не будет существовать как флаг. Таким образом, существование социокультурных объектов зависит не от одного сознания, а

от согласия нескольких. Интенциональные образования поддерживают своё существование интерсубъективно за счёт коммуникативного согласия, которое хранит параметры целостности интенциональных объектов. Благодаря знаковым системам интенциональные образования становятся публичными, доступными для ознакомления/оценки/изменения.

Феноменолог приводит пример церкви, чтобы раскрыть длительность поддержания интенционального объекта. Существование церкви зависит не только от освящения определённого здания, но и от сохранения отношения к этому зданию как к церкви со стороны верующих, которые поддерживают некоторые модели поведения.

Социокультурные объекты, однако, сохраняют свою тесную зависимость с некоторым материальным (информационным) носителем. Так, если картина не сохранилась, и не осталось ни одной копии, то, по мере того, как стирается социальная помять об этом объекте, угасает и её бытие. Внешние физические параметры — звуковые волны, краски и пр. материалы, являются каркасом для поддержания интенциональной устойчивости социокультурного артефакта. Однако Ингарден проводит тонкую грань между физическим носителем и интенциональным объектом: уважение оказывается не ткани, а флагу, восхищение вызывают не буквы, а литературное произведение; то есть, даже если бы сохранился физический объект, но при этом не было бы направленности сознания, то сущность интенционального объекта не сохранилась бы.

Икона, церковь, Библия, являются не только физическими объектами. Их физические параметры (устойчивость, сущность, существование) могут не совпадать с «культурным» телом. Храм Христа Спасителя был разрушен в 1931 году, как физический объект он перестал существовать. Но не как объект культуры, иначе как бы он мог быть воссоздан в 1997 году? Гончарный круг не представляет интереса как современная техника, мы не заинтересованы в его устойчивости как физического объекта, он поддерживается как этническая арт-практика. Его существование в культуре зависит от историко-эстетической памяти. Интенциональная феноменология религии — это прагматичный ответ на вопрос о сущности и существовании религиозности в обществе. Она снимает противоречение «церковь — государство», обнажая дивергенцию и диверсификацию смыслов как причину культурного многообразия их взаимоотношений.

Ученица Ингардена А.-Т. Тименецки развивает своеобразную интенциональную феноменологию религии в части дилеммы о реальности (эссенциальности) или номинальности (контекстуальности)

религиозного опыта. Она полагает, что продуктивным в этом вопросе может стать категория «креативности». Польско-американский исследователь, продолжая тему конститутивности реальности, переводит её на конструктивистско-творческий уровень, дополняя религиозный опыт такими факторами сознания, как воображение, интенциональность, интерсубъективность, которые вкупе задают оркестровку всем проективным нитям человеческого бытия. Это ценное замечание, однако, похоже, оно уводит нас от возможности положительного познания религиозного опыта, т.к. при бракетировании естественной установки, мы вынуждены заключать в скобки и классическую установку на познаваемость мира.

Ткаченко В.І.
ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА : КУРС НА СОЦІУМ

Перш ніж говорити про персональний та інституційний виміри релігієзнавства , варто зазначити, що розвиток у цих вимірах можна назвати повноцінним лише за тієї умови, якщо процес розвитку буде нести у собі ціль не самоствердження, не популяризацію наукових концепцій, а своєрідної реформи для соціуму.

Тут одразу ж варто зупинитись на основних проблемах, що гальмують розвиток релігієзнавства,таких проблем налічується три.

Першою проблемою є не здатність чіткого розмежування релігієзнавства та теології. Ця проблема призводить до того, що майбутні, а часом і вже досвідчені фахівці мають так званий «синдром месії», що змушує їх сприймати якусь окрему релігійну течію, як беззаперечно істинну. Своє завдання такий науковець вбачає у тому, щоб розповісти всьому світові, яка релігія насправді має стати домінуючою, єдиною та свої поверхневі знання про інші релігії він застосовує лише для того, аби продемонструвати їх значущі недоліки, абсурдність на користь релігії, на захист якої він виступає. Така діяльність є збудником другої проблеми релігієзнавства, яка полягає у тому, що релігієзнавство втрачає одну зі своїх ідей, а саме науки, що має бути образом «єдиної церкви» і має під своєю егідою поєднувати усе людство, в незалежності від релігійної приналежності кожного. Третьою проблемою релігієзнавства можна назвати «науку заради науки», а саме — чітке спрямування релігієзнавства лише на наукові дослідження та нівелювання соціальною функцією даної науки.

Не дивлячись на розгалуження цих проблем, шлях їх розв'язання є один, а саме, як вже зазначалося раніше — спрямування релігієзнав-

ства, його безперервний контакт та робота із соціумом. Тепер варто пояснити, що ж саме я розумію під такою взаємодією науковців з сучасним населенням. Думаю, беззаперечним є те, що і філософія, і релігієзнавство, перш за все, є науками для розвитку суспільства, тобто безпосередньо для настанов людства, для його історичної дороги у вірному напрямку. Релігієзнавство сьогодні є закритим саме у собі, хоча насправді на ньому лежать невідкладні завдання. Повертаючись до першої проблеми: релігієзнавство має бути холодним розумом кожного вірянина, а не його гарячим серцем. У наші дні релігієзнавець має давати людям «освіту», що стане фундаментом трансцендентного виміру кожної віруючої людини. Фактично, через обряди і традиції ми ще, будучи немовлятами, стаємо заручниками релігії, якою живе наше оточення. Але це породжує наступне: майже з самого народження і до більш-менш свідомого віку ми сприймаємо Бога як своєрідний міф. Дитина повторює модель поведінки дорослого: у її мові з'являються вигуки «О Боже!», запам'ятовуються молитви, у повсякденних проханнях дитина звертається до Бога, сприймаючи його радше як казкового чарівника, аніж як сакральний акт та розмову з трансцендентним.Коли ж у людини з'являється все більший потяг до критичного мислення, неодмінно приходить бажання пізнати більше про те, у що ти несвідомо вірив весь цей час. Ознайомлення зі священними книгами не лише розповідає про того міфічного Бога, який тепер стає в уяві все більш схожим на уособлення сакрального світу, але й часто породжує проблему релігійної людини, коли релігія через інтерпретацію певної людини перешкоджає її розвитку, така людина зазвичай говорить «Істина є Бог», і впадає у цілковиту апатію, атараксію, що часто стають формами аутизму. Аргумент такої людини доволі простий: «Я підвладний богові, ніщо немає сенсу. Всі людські намагання віднайти істину у різних сферах нищівні, бо ж істина є Бог. А для того, щоб пізнати Бога варто служити йому, а не марити пошуками істини». Навряд таку інтерпретацію релігії мала би людина, яка отримала би базис знань, своєрідний путівник від релігієзнавців. Дивно, наше суспільство і досі настільки просякнуте забобонами, але настільки розумово непідготовлене для релігії. Ми і досі чіпляємо булавки на одяг нашим дітям «від лихого ока», але не думаємо про те, що у майбутньому наше чадо може потрапити у сіті псевдо-релігії, тобто секти, кількість яких сьогодні просто приголомшлива. Згадаємо Еріха Фромма, який говорить про те, що люди у наш час шукають єдності себе зі світом у будь-який спосіб, намагаючись подолати проблему кожної людини — проблему відмежованості від світу і жагу єдності. Нажаль такою уявною єдністю на сьогоднішній день багато людей вважають свою приналежність до релігійних угрупо-

вань, що часто є сектами. Бажання віддати усе з матеріального світу для того, аби залишитись у єдності з даним угрупованням стає найвагомішим для такої людини. У результаті — ми знов ж таки втрачаємо члена нашого соціуму. Навчити суспільство відрізняти релігію від ідеології, від маніпулятивного угруповання теж мають досвідчені релігієзнавці. Надзвичайно важливо говорити не про окремі релігії, а навчити людину бути розумною навіть у справах, що стосуються їх духовного світу.

Отже, я вважаю, що завдання номер один для сучасного релігієзнавства полягає у тому, щоб датисуспільству, кожному його члену, релігійну освіту, яка не має розповідати про окрему релігію. Це мають бути відкриті лекції, уроки в школах, передачі про те, чим насправді є релігія як така і як можливо примирити у людині її розумовий та духовний виміри, як не загубити свою індивідуальність у релігії. Сьогоднішнє суспільство залежить від ініціативності релігієзнавців, воно потребує тих знань, які релігієзнавство може і повинно дати їм.

Маю абсолютне переконання у тому, що з таким розвитком релігієзнавства у суспільстві, швидкого та продуктивного розвитку набуде і релігієзнавство в собі. Повернемось знову до трьох головних проблем. Перша проблема, що породжує «синдром месії» буде усунута разом з другою проблемою за рахунок того, що релігієзнавці не будуть намагатись довести, чия релігія краще, пам'ятаючи про те, що їхнє завдання не розподіл суспільства на табори, а його об'єднання. В ідеалі майбутні фахівці, тобто студенти напрямку навчання «релігієзнавство» мають бути чистими аркушами паперу, щоб однаково сприймати знання про будь-яку з релігій, без пристрасного обожнювання однієї з них, бути чистими по відношенню до Бога, тобто сприймати його без призми тієї чи іншої релігії. Але чи бути релігієзнавцем — означає бути вільним від релігії? Звичайно, релігієзнавець теж людина, і абсолютно істотно, що він належатиме до певної релігійної течії, він навіть може робити дослідження лише у вимірі однієї релігії, порівнювати її з особливостями інших релігій, але ніколи не ставити свій об'єкт дослідження, певну релігію, вище за інші. Він — як міжнародний футбольний коментатор на єдиній трансляції для всього світу. Ми можемо лише здогадуватись, за кого він вболіває, але він має об'єктивно оцінювати гру усіх команд, без зайвих емоцій. Беззаперечно, третя проблема релігієзнавства, проблема «науки заради науки» буде подолана, адже опіка релігієзнавства над суспільством надасть не тільки нові сфери для розвитку релігієзнавства, вона поставить спільні завдання для міжнародних колективів науковців.

Таким чином, інституційний та персональний виміри релігієзнавства я вважаю перспективними лише у тому випадку, якщо релігієзнавство буде виконувати, перш за все, свою соціальну роль.

Швед З.В.

СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У СИСТЕМІ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ

Роки незалежності України стали періодом творчого відродження духовних традицій філософської освіти, потужного оновлення фундаментальних ідей, наукових дискурсів та методологічних підходів у галузі вивчення релігії і викладання релігієзнавчих дисциплін. Природно, що цей процес безпосередньо пов'язаний з модернізаційними тенденціями, притаманними трансформаційним процесам, що мають місце у в актуальній історії Київського національного університету. Зокрема, Володимир Бугров, у своїй статті «Програма розвитку: ідея Університету» вказує на актуалізацію інноваційних та диверсифікаційних трендів у сучасному освітньому просторі. З огляду на цю обставину, необхідність реагування на виклики потреб часу, що спричинені швидкими змінами у площині мобілізації інтелектуального потенціалу країни, постають вкрай актуально.

У кореляції теоретичних і практичних аспектів здобутої освіти, молодь, вмотивована власними потребами та ідеалами, віднаходить можливість реалізувати потенціал знань, компетенцій та вмінь у практиці життя. При цьому, будь-який аспект діяльності, у такому відношенні, набуває культурно значущих та ціннісно орієнтованих характеристик. Таким чином, як зазначає В.Бугров, саме університет та його підрозділи «стають виразником ідеології модернізації у достатньо ворожому контрмодернізаційному середовищі» [1, с. 5]. Фактори, що впливають на досягнення окресленої мети, сконцентровано насамперед у змістовному наповнені теоретичної підготовки, доступності інформаційних джерел, наявності можливостей для самостійного та творчого сприйняття, засвоєнні та переосмисленні здобутків наукових досягнень у відповідних галузях [2]. Акценти, розставлені подібним чином, дозволяють створити модель для формування світогляду, що реалістично та помірковано критично ставиться до осмислення духовних, культурних, соціальних, політичних та економічних феноменів суспільного буття. Особливого значення у цих обставинах набуває поширення та поглиблення гуманітарної освіти, орієнтованої на системність у висвітленні новітніх досягнень світової та вітчизняної науки.

Велику роль у цьому відіграє й кафедра релігієзнавства, яка починаючи вже з 1991 року сприяла оновленню методологічних підходів до вивчення релігійних явищ. Так релігієзнавча наука в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка набула та розвинула нові риси, як-от світоглядного плюралізму, толерантності та позаконфесій-

ності, а системна робота з вивчення актуальних проблем дисциплінарного релігієзнавства стала підставою для ствердження у філософській університетській науці принципів системності, об'єктивності, історизму.

Значні здобутки в організації навчально-методичної та педагогічної роботи у системі вітчизняної релігієзнавчої освіти були отримані співробітниками кафедри після набуття Україною суверенітету. Завдяки тісній співпраці у галузі розвитку гуманітарного знання між університетськими установами України було сформовано значний потенціал для напрацювань у галузі практичного релігієзнавства. Особливе місце у цій співпраці належить діяльності професорів кафедри (Є. Харьковщенко, Т.Горбаченко, Л. Конотоп, В. Лубський, О. Предко), які завдяки заснуванню наукових шкіл, роботі з молодими науковцями, аспірантами та студентам, створили умови для поглиблення ролі гуманітарної освіти, визначення пріоритетів в дослідницькій роботі філософського факультету Університету, міжвузівській та міжвідомчій співпраці. Мовиться, зокрема, про відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди, м. Київ (НАН України), кафедру філософії Донецького національного університету та філософського факультету Донецького державного інституту штучного інтелекту, м. Донецьк (Міністерство освіти та науки), відділення культурології Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського, м. Сімферополь (Міністерство освіти та науки України), кафедра соціально-гуманітарної науки Академії військово-морських сил імені П. С. Нахімова, м. Севастополь (Міністерство оборони України) та інші.

Подолання негативних впливів заідеологізованих тенденцій в науці, інспірованих центральними органами радянської влади та їх спадкоємцями, дозволило вітчизняній науці, зокрема на філософському факультеті Університету, створити сучасні школи логіки, філософії та релігієзнавства, які, будучи конкурентоспроможними у світовому науковому просторів, налагоджують взаємодію та розширюють географію і тематику співпраці зі західноєвропейськими навчальними закладами у Великобританії, Нідерландах, Польщі, Швейцарії та інших країнах.

Водночас, завдяки поглибленню незалежності освітньої системи України, на філософському факультеті було створено можливість для розвитку вітчизняного релігієзнавства як сучасної наукової та навчальної дисципліни, що знайшло своє відображення у масштабному оновленні навчальних планів і програм кафедри релігієзнавства. Авторські курси викладачів кафедри, що носять новаторський характер, посіли відповідне місце у системі засвоєння знань студентами, які здобувають освітньо-кваліфікаційний рівень «бакалавр» та «магістр» за спеціальністю релігієзнавець, викладач релігієзнавчих дисциплін. Це

«Екуменізм: проблема релігійної єдності», «Софійність київського християнства» (автор проф. Є. Харьковщенко); «Віроповчальні тексти», «Історія письма і священних текстів» (автор проф. Т.Горбаченко); «Іконологія», «Давні християнські церкви» (автор д.філос.н. І. Кондратьєва); «Людська суб'єктивність у філософії та релігієзнавстві», «Проблема життя й смерті в релігії та філософії» (автор проф. Л. Конотоп); «Ісламознавство», «Канонічне право» (автор проф. В. Лубський), «Історія і теорія вільнодумства», «Психологія релігії», «Сучасна релігійна філософія» (автор проф. О.Предко); «Релігійний фундаменталізм і сучасна політика», «Правологія релігії», (автор д.філос.н. З. Швед) та інші.

Фундаментальні наукові дослідження проблеми буття релігії, релігійних процесів в Україні та світі знайшли своє відображення в роботах доц. В.Козленко, О.Сарапіна, І.Шавріної. Проблема релігійної історії та вивчення нових релігійних течій висвітлюються у працях доц. І. Кондратьєвої, Г. Середи; к.філос.н., асистентів кафедри О. Пасічника, Є. Пілецького, І. Фенно.

На сьогодні кафедрою релігієзнавства завершено роботу по підготовці оновлених форм оприлюднення здобутків вітчизняного релігієзнавства, зареєстровано фахове видання з філософії і релігієзнавства, розроблено план роботи постійно діючого семінару з сучасних проблем релігієзнавства, співробітники кафедри налагодили співпрацю з Малою Академією Наук міста Києва, за участю професорсько-викладацького складу проводяться проміжні та завершальні тури Всеукраїнські олімпіади з філософії та релігієзнавства, за підтримки віце-президента молодіжної асоціації релігієзнавців к.філос.н. І.Фенно, студенти та аспіранти беруть участь у дослідженні та обговоренні актуальних проблем функціонування релігії в соціокультурному середовищі. Сьогодні кафедра релігієзнавства філософського факультету є провідною установою, що забезпечує підготовку висококваліфікованих науково-педагогічних кадрів для вищих навчальних закладів України, що також сприяє збагаченню релігієзнавчої думки та ствердженню новаторських тенденцій у системі гуманізації університетської освіти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бугров В.А. Програма розвитку: ідея Університету / В.А. Бугров // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. — 1 (115) 2014. — С. 5-7.
2. Конверський А.Є., Бичко І.В., Огородник І.В. Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність / А.Є. Конверський, І.В. Бичко І.В., І.В.Огородник / За заг. ред. проф. А.Є. Конверського — К.: Центр навчальної літератури, 2005. — 336 с.

Артюхов М.Н.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Феномен идентичности возникает в рамках глобальной проблематики существования самого рода человеческого, ведь современный человек изменяет окружающий мир быстрее, чем своё сознание. Поэтому идентичность в современном мире становится основным дискурсом как науки, так и повседневной жизни.

Особое место в самоопределении человека, в условиях современного развития, принадлежит религиозной идентичности, как одному из важнейших элементов общественной жизни. Понятие «религиозная идентичность» не является всесторонне разработанным и устоявшимся в социальных и гуманитарных науках, однако данная категория имеет существенное влияние на самоопределение человека и его мировоззрение.

В определённых культурных условиях религиозная идентичность может выходить на первый план, подчиняя или подавляя другие идентичности. В иных же условиях статус религиозной идентичности может снижаться до минимума в иерархии идентичностей. С другой стороны, можно выделить процессы, имеющие иной вектор направленности. В первую очередь это относится к возрождению веры отдельных этнических групп, где религиозная идентичность играет важную роль для определения «своих» и «чужих», что впоследствии приводит к формированию особого религиозного самоопределения — фундаментализма и экстремизма.

По мнению ряда исследователей [1], [2] религиозный экстремизм формируется либо внутри конфессии, в результате радикализации существенных догматов и норм, либо вне традиционных конфессий в результате синкретизации различных вероучений и созданию новой догматики. С одной стороны, для религиозного экстремизма характерно в процессе достижения своих целей обращение к средствам, выходящим за рамки общепринятых норм, а с другой, определение понятия «религиозный экстремизм» ставит под сомнение правомерность употребления данного термина, ведь основные мировые религии (по крайней мерев своих вероучительных текстах) не несут в себе признаков агрессии.

Однако вторая половина XX века, особенно 90-е года стала ареной жестокой радикализацииэтнонациональных конфликтов, где религиозный фактор играл не последнюю роль, поэтому некоторые страны стали разрабатывать политику так называемой «культурной

безопасности». Вследствие чего, помимо культурной безопасности, в некоторых публикациях можно найти такое понятие как «религиозная безопасность» [3]. Данный термин пока ещё не имеет официального определения, так как вызывает большую полемику среди исследователей. Российский исследователь И. Куницын, в статье «Защита религиозной идентичности в эпоху глобализации» [4], предлагает на законодательном уровне создать соответствующие правовые условия для Православной Церкви, утверждая, что «Традиционные конфессии нуждаются в протекционистской вероисповедной политике…» [4, с. 72–73]. Однако здесь можно с автором не согласиться. Если Православная Церковь или другая религиозная община живёт жизнью своего основателя, следует Их заповедям и ведёт активную, но не агрессивную миссионерскую деятельность, то в защите такой веры нет необходимости. К тому же следует отметить, что религиозная экспансия других религий обычно связана с упадком традиционной веры.

Толерантное сосуществование цивилизаций с различными культурными и религиозными идентичностями нуждается в реальном, а не в декларируемом диалоге, отказе от разделения народов, их культур на развитые и отсталые, а религий на истинные и неистинные. Это особенно актуально для Украины, где религиозная идентичность весьма разнообразна. Поэтому можно согласиться со словами М. Мчедлова, что «… самым худшим злом для человечества будет, если на смену с таким трудом, преодолённым идеологическим противоборствам времён «холодной войны» придут конфликты (в том числе и горячие) между носителями разных религиозных, культурных и этнических идентичностей…» [5, с.40].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арестов В.Н. Религиозный экстремизм: содержание, причины и формы проявления./ В. Н. Арестов. — М.: Просвещение, 1985. — 190 с.
2. Бражник И. И. Религиозный экстремизм: Попрание прав верующих / И. И. Бражник. // Наука и религия. — 1981. — № 1. — С. 17-19.
3. Тарасевич. И. А. Религиозная безопасность как ключевая сфера национальной безопасности Российской Федерации./ И. А. Тарасевич. // Пробелы в российском законодательстве. — 2010. — № 3. — С. 10 — 14.
4. Куницын И. А. Защита религиозной идентичности в эпоху глобализации / И. А. Куницын // Закон и право. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004, № 4. — С. 70–73 [Электронная версия] Режим доступа: www.pravoslavie.ru/analit/5133.htm

5. Мчедлов М. П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в межцивилизационных контактах / М. П. Мчедлов // Социологические исследования. — 2006. — № 10. — С. 33 — 40.

Барановська У.П.

ПРОБЛЕМА ДЕФІНІЦІЇ КАТЕГОРІЇ ДУХОВНОСТІ

Питання духовності було і залишається одним із ключових та наскрізних питань всієї історії філософії. Пошуком відповіді на це питання займалось не одне покоління вчених — філософів, релігієзнавців, теологів, однак досі воно залишається відкритим. Це зумовлено плюралізмом визначень духовності та відсутністю єдиного змістового наповнення цієї категорії. Саме тому, поняття і надалі залишається в полі уваги дослідників, а відтак його осмислення також не втрачає актуальності.

Принципово важливим для розкриття тематики статті є з'ясування сутнісного значення та змістовного навантаження поняття «духовність». У Словнику російської мови Сергія Ожегова духовність визначається як властивість душі, де духовні, моральні та інтелектуальні інтереси переважають над матеріальним [1, с. 186].

У Філософському енциклопедичному словнику подається дещо інше визначення духовності. «Духовність — категорія людського буття, що виражає його здатність до творення культури та самотворення. Пояснення природи людського буття через категорії «дух» та «духовність» означає, що людина може не тільки пізнавати та відображувати навколишній світ, а й творити його. Творчі можливості людини як духовної істоти говорять про те, що окрім мислення вона має ще й вольове відношення до реальності» [2, с. 179].

Зрозуміло, що ці визначення ґрунтуються на численних дослідженнях теоретиків питання духовності, тому важливо звернутись до їхніх праць. Бінарні опозиції духовного і матеріального неодноразово були предметом аналізу в наукових працях. Зокрема, матеріалісти систематично оперуючи категоріями дух, духовність, ці категорії розглядають як опозиційні до поняття «матерія», вважаючи їх вторинними. Попри це вони погоджується, що матеріалізм та ідеалізм відрізняються в залежності від того, що філософ визначає первинною природою — матерію, зовнішній, фізичний світ чи свідомість, дух, відчуття. Тобто, визначення природи духовності є суб'єктивним, таким яким визначає її сама особа відносно себе.

Однак аналіз категорії духовності не можна здійснювати лише в межах матеріалізму. Саме тому Альберт Швейцер поставив ключові

питання дослідження моральних і духовних задатків людини у ракурсі пошуків істинної життєвої позиції, яка спонукала людину до внутрішнього гармонії та вдосконалення. Філософ вважав, що людина освоює світ не на основі його пізнання, а завдяки переживанню світу, внутрішньому перетворенню. Таким чином людський дух постійно об'єктивується в артефактах, які творять світ культури. Тоді як культура — це втілення гуманістичної сутності людини [3].

Традиційно в гуманітарних науках духовне ототожнюється з моральним. Кримський Сергій під духовністю розуміє «здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на моральній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свобода від повної залежності від ситуації, яка постійно змінюється» [4, с. 22]. Духовність в кінцевому результаті призводить до своєрідного смислового об'єднання образу з моральним законом особистості.

У своїй статті «Контури духовності: нові контексти ідентифікації» С.Кримський розрізняє та окреслює категорії «дух», «душа» та «духовність». Насамперед дослідник вказує на помилку своїх попередників, які ставили знак рівності між поняттями душа та духовність, розглядали ці поняття як такі, що взаємодоповнюють одне одного. Він вважає, що «духовність не зводиться до душі. Душа виступає лише суб'єктом духовності, але в жодному разі не є її самістю». Саме тому, на думку С.Кримського, духовність не попадає під бінарну опозицію «суб'єктивне — об'єктивне», а є власне самим буттям, наповненим духом[4].

Дещо інше розуміння духовності знаходимо в релігійних філософів. Наприклад, відомий російський філософ Микола Бердяєв неодноразово звертається до поняття «дух» і «духовність». В одному із його досліджень йдеться про те, що головною задачею людського життя є завоювання духовності, тому що духовність — це «боголюдський стан» [5, с. 158].

Учений не лише досліджує дух і духовність, ці категорії можна вважати ключовими у його наукових пошуках. Російський філософ зробив спробу виокремлення та ілюстрування специфічних рис духу та духовності, а також протиставив їх природі та матерії, показавши їхню первинність. М.Бердяєв ставить собі за мету показати, що дух — це не субстанція і не предмет. «Головною протилежністю, — на його думку, — має бути визнана протилежність духу і природи» [5, с. 170]. Демонструючи її філософ називає такі ознаки духу: розум, свобода, любов, творчість, відчуття провини. Він писав: «Дух на Землі втілюється не в об'єктивних структурах, а у свободі, справедливості, любові, творчості, в інтуїтивному пізнанні, не в об'єктивності, а в екзистенційній

суб'єктивності» [6, с. 234]. Відтак, дух розкривається в суб'єкті, а не в об'єкті, вважає М. Бердяєв.

Філософ переконаний, що духовність притаманна кожній людині, але не в кожній вона виявляється, адже може бути нерозкритою чи пригніченою. А тому духовність можна назвати потенційною можливістю людини, яка не завжди може стати актуальною. Духовність людини розвивається в єдності з тілесними та душевними началами. Через душу передаються вищі якості та смисли. М.Бердяєв переконаний, що духовність — це глибоко особистісна ознака, що розкривається при пошуку людиною не лише власного спасіння, але й спасіння спільноти, в якій ця людина перебуває, світу, в якому вона існує. Розкриття в собі найкращих якостей і примноження їх через поєднання з Богом призводять до духовного «виверження» особистості [6].

Погляди представника Львівської філософської школи Станіслав Шендрика дещо відрізняються від того, як розуміють поняття «душі» та «духовності» С.Кримський та М.Бердяєв. Дослідник пропонує розглядати духовність у двох значеннях — широкому та вузькому. В широкому значенні науковець трактує духовність як ознаку суб'єкта, яка з емпірією, з пізнанням накопичується в особі, аби та змогла пізнати щось вище — «царину Духу». С. Шендрик вказує, що показником духовності є той стан, коли духовні якості та цінності в індивіда чи то у спільноти превалюють над матеріальними. У вузькому значенні духовність у вченого ототожнюється з релігійністю. Дослідник наголошує, що духовною особу можна назвати лише в тому випадку, якщо вона є релігійною, тобто не лише вірить в існування Творця, але й підкріплює свою віру дотриманням догм, читанням Святого Письма, виконанням Божих заповідей-законів тощо [7, с. 103].

Львівська дослідниця Марія Альчук у своїй статті «Духовність як форма самовизначення нації» також розглядає духовність як здатність людини до самовизначення, до власного самопізнання. Тут же науковець намагається розкрити поняття «духовність» не лише як особистісне начало, але і як виразник інтересів національної спільноти, провести паралелі між національним і особистісним буттям [8, с. 4-12].

Праці вказаних науковців зробили вагомий внесок у розвиток уявлень про духовність, що має істотне значення для її осмислення в сучасний період. Та попри це вивчення сучасного стану проблеми показує, що дослідження цієї категорії є частковим і надалі потребує глибокого теоретизування. Тому через системний аналіз та при врахуванні людського контексту можна визначити, що одним із складників духовність є ціннісні орієнтири людини, які формуються під впливом традицій суспільства в якому перебуває індивід.

ЛІТЕРАТУРА
1. Ожегов С. Словарь русского языка 70 000 слов / С. Ожегов. — М.: Рус. язык, 1991. — 921 с.
2. Філософський енциклопедичний словник. [Текст] / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; голова редкол. В. І. Шинкарук. — К. : Абрис, 2002. — 742 с. — (Бібліотека Державного фонду фундаментальних досліджень).
3. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. — М.: Прогрес, 1993. — 360 с.
4. Крымский С. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С.Крымский // Вопросы философии. — 1992. — № 12. — С. 21-28.
5. Бердяев Н. Философия свободного духа / Н. Бердяев. — М.: Хранитель, 2006. — 381 с.
6. Бердяев Н. О назначение человека / Н. Бердяев. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
7. Культурологія: енциклопедичний словник / [М.П. Альчук, Ф.С. Бачцевич, І.М.Бойко] за ред. док. філос. наук проф. В.П. Мельника. — Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2013. — 508 с.
8. Альчук М. Духовність як форма самовизначення нації / М. Альчук // Духовність. Культура. Нація. Збірник наукових статей. — Львів-Київ, 2003. — С. 4-13.

Бережной С.В.

ОСМИСЛЕННЯ СВОБОДИ ФІЛОСОФАМИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Згідно з християнським віровченням свобода — це один із проявів образу Божого в людській природі. Образ Бога означає наявність у людини волі, розуму, моральності — тих якостей, які виявляють у ній особистість. Також образ Бога означає, що людина є «Його рід» (Дії 17:28) [1].

На відміну від ангелів, людина не позбавляється образу Божого і відповідно через свою діяльність та ментальну сферу самостійно і свідомо творить зло, відхиляючись від волі Божої, Його заповідей.

Гріхопадіння перших людей розкривається саме у протиставленні власної волі Божественній. Цим актом Адам відділив себе від Бога. Власним вибором він зумовив і зміну людської природи — відірвана від Бога (який є безсмертя та джерело життя), позбавлена можливості прямого спілкування з Ним, людина стала смертною. Наслідком свобідного волевиявлення перших людей є поява на землі нової (створеної людиною, а не Богом) форми життя: життя у хворобах, руйнації та

смерті. Рід людський (нащадки Адама), отже, живе одночасно у двох світах — у створеному Богом і у створеному людиною середовищі. «Викликаний гріхопадінням розпад вразив не лише фізичне існування людей: будучи відрізаними від Бога, Адам та його нащадки підпали під вплив гріха та диявола. Кожна народжена людина приходить у світ, в якому гріх панує навколо, — в світ, де зло творити легко, а добро важко» [4, с.231]. Це зумовлює специфічний стан людської природи — стан вибору. Свобода волі актуалізує як внутрішню, так і зовнішню діалектику добра і зла — співіснування світу, створеного Богом, і Його промислу та світу, створеного людиною і наслідків її свідомих дій.

Проблема співвідношення Промислу Божого та свобідного воління людини загострюється у філософії Августина. На його думку, остаточний вибір на користь добра надміру залежить від Бога. Людина здатна здійснювати добро лише за допомогою благодаті. Але не всі люди сприймають благодать належним чином. Свобода волі проявляється у тому, що людина здатна або почути покликання Бога, або ні. Ця здатність не притаманна всім людям однаково. Можна сказати так, що Бог кличе всіх людей, але той, хто його почує, визначається самим Богом. Якщо людина творить добро, то це швидше тому, що сам Бог керує її бажанням, а не завдяки її власному вибору. Таким чином, певна кількість людей здійснює істинну свободу, коли слідує волі Божій. Якщо це відбувається, воля людини зливається з волею Бога, відбувається поєднання особистості людини та особистості Бога в акті любові. Ті ж люди, які не відгукнулися на покликання Бога, поступово занурюються у гріхи настільки, що остаточно втрачають можливість урятуватись.

Творець визначає остаточну долю свого творіння. Надмірний акцент на наперед визначеності Божій зумовив появу «фаталістичної» філософії протестантизму, яку започаткували Ж. Кальвін та М. Лютер. Вони практично позбавляють людину свободи волі, оскільки жодне рішення. яке б вона не прийняла, зумовлюється, на їх думку, волею Бога. І сам Бог відомим лише одному Йому чином одних людей засуджує до спасіння, інших до загибелі. Теоретично позбавляючи людину свободи волі, вони практично залишають за нею вибір — єдиним фактом спасіння людини є віра.

Полеміка про межі впливу божественної благодаті на свобідну волю людини виходить за межі образу людини і переходить до образу Бога. Тому вона неодноразово протягом історії буде загострюватись. Водночас ствердження наперед визначення Богом окремих людей до спасіння позбавляє Бога таких якостей, як справедливість та милосердя, що теж неможливо. Якщо визнати, що у справі спасіння дії людини не мають значення, то значна частина Священного Писання буде зда-

ватися позбавленою смислу. Отже, свобода волі людини здійснюється в межах вибору між добром і злом і закінчується в межах Промислу Божого.

У справах людських, тобто в межах вибору між добром і злом, людина є «носієм того таємничого начала свободи, яке робить її волю першопричиною певних дій, нічим іншим, крім цієї волі, не обумовлених» [2, с.24]. Свідомо обираючи добро, людина обирає Бога і стає на шлях обоження, практично вона виходить за межі вибору. Святителі Григорій Богослов, Григорій Ниський розрізняли в людині волю природну і волю гномічну, таку, яка здійснює вибір. Унаслідок гріхопадіння воля, за Максимом Ісповідником, стає більшою мірою дискурсивною, окутаною сіткою причинності. Така воля є недосконалою. Досконаліть слідує покликанню Божому не обираючи. Таким чином, свобода вибору — це тимчасовий стан людської природи, який у довершеному вигляді переходить у стан істинної свободи — слідування волі Божій.

Якщо можливо, щоб минула Мене чаша сія, але не як Я хочу, а як Ти» (Мт. 26:39). Така відсутність вибору водночас уміщує всі можливі варіанти вибору — у цьому і полягає істинна свобода — хто перебуває в «Слові Його» Спаситель дарує свободу («…і пізнайте істину, — а істина вас вільними зробить!» (Ів. 8:32) [1].

Пізнаючи Бога, Його волю людина «стяжає божественну подобу… через доброчесність, що уможливлює стати другим богом по благодаті. Згідно із християнською традицією, обожнення є метою християнського життя, яке можливо як нове життя у Христі лише за умови спільної дії благодаті та свобідної волі людини. Якщо б свобода людини означала не свідомий вибір, а тотальне підкорення волі Божій, пригнічення і знеособлювання людини з боку Божественного Промислу і зводилася б до автоматичної слухняності, вона б втратила свій онтологічний та моральний смисл — більше того, істотну рису людської богоподоби.

Отже, проблема свободи важлива для кожної людини, що намагається осмислити глибинні підстави власних дій і обгрунтувати морально-виправданий варіант філософії вчинку. Спільне грунтовне осмислення свободи, як для філософії так і для богослов'я, створює унікальну платформу для подальшого аналізу та розвитку взаємодії філософії, науки і релігії та їх вплив на світогляд та пізнання людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена./ Переклад професора Івана Огієнка. // К.: Українське Біблійне Товариство. — 2002. — 1159 с.

2. Вступ до філософії: Історико-філософська пропедевтика: Підручник / Г.І. Волинка та ін. — К.: Вища школа, 1999. — 624 с.
3. Кессиди Ф.Х. Об одной особенности менталитета древних греков/Ф.Х.Кессиди // Вопросы философии. — 1996. — №2. — С. 10-14.
4. Поликарпов В.С. История религий. Лекции и хрестоматия / В.С. Поликарпов. — М.: «Гардарика», «Экспертное бюро», 1997. — 312 с.
5. Бичко А. Д. Історія філософії. Підручник для студентів / А.Д. Бичко., І.В Бичко. В.Г Табачковський. — К.: Либідь, 2001. — 460 с.

Буряк Н.Б.

ЕРІХ ФРОММ ПРО ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ РЕЛІГІЇ

Гуманістична релігія обирає центром людину та її сили. Людина повинна розвивати свій розум, щоб зрозуміти себе, своє ставлення до інших і своє місце у Всесвіті. Вона повинна осягнути істину, погодившись зі своєю обмеженістю і своїми можливостями. Вона повинна розвинути здатність любові до інших, як і до себе, а також відчути єдність всіх живих істот. Визначення релігії за Е.Фроммом дуже широке: «… під «релігією» я розумію будь-яку систему поглядів і дій, якої дотримується група людей і яка дає індивіду систему орієнтацій та об'єкт поклоніння» [1, с.158]. Таким чином, всяке служіння, яким би то не було ідеалом, виявляється релігійністю незалежно від того, кому поклонятись: ідолам, богам, святим, вождям, класу, нації, партії, багатству, силі. Будь-яка людина є релігійною, а релігія неминуче властива всім історичним епохам. Одним з різновидів релігії Е.Фромм вважав невроз. Він переінакшив формулу ЗФройда, що вважав релігію колективним неврозом, і трактував невроз як особисту форму релігії, точніше як регресію до примітивних форм релігії, що конфліктують з офіційно визнаними формами релігійної думки.

Е.Фромм розрізняв авторитарну і гуманістичну релігії. Авторитарну релігію творить ідея, згідно з якою людина повинна коритись зовнішній силі, головна чеснота тут — послух, а головний гріх — непокора. На думку Е.Фромма, покора майбутній владі дає людині шанс позбутися самотності і власної обмеженості. Актом підпорядкування вона втрачає незалежне і цілісне, що притаманне їй як індивіду, але знаходить почуття безпеки і захищеності завдяки вселеному страху. Натомість гуманістична релігія зосереджена на людині, на її здібностях; вона орієнтує індивіда на самостійність, віру у власні сили, реалізацію свого потенціалу; вона підкреслює цінність людської особистості, її право на щастя і свободу. Релігійне переживання є пере-

живанням єдності зі всім сущим, засноване на чуттєвому ставленні до світу, усвідомленому за допомогою думок і любові. Гуманістична релігія розвиває здатність любити ближнього і самого себе, почуття солідарності з усіма живими істотами. Метою людини в такій релігії є досягнення найбільшої сили, а не найбільшого безсилля, чеснотою — самореалізація, а не покірність.

У гуманістичній релігії Бог — образ вищої людської самості, символ того, ким людина являється або має стати; а в авторитарній релігії бог — єдиний володар того, що спочатку належало людині: він володіє її розумом і любов'ю.

Е. Фромм вважав, що релігійність не обов'язково пов'язана з теїзмом; ідею Бога він розглядав як символічну. Однак безбожництво, з його точки зору, не означає безрелігійність, власну психоаналітичну концепцію Е. Фромм назвав «нова теологія». Релігія прагне вирішити ключові проблеми людині у світі, оскільки спершу людина знаходиться у такій психологічний ситуації, що ставить перед нею певні питання, що змушують людину до пошуку відповідей. Релігія, на думку Е. Фромма, є відображенням тенденцій цих процесів.

Гуманістичний потенціал релігії полягає в тому, що вона виділяє людину зі світу природи і підносить її. Таким чином, гуманістична тенденція в релігії створює передумови для саморозвитку людського духу, самореалізації та самоствердження.

Прикладами гуманістичних релігій можуть служити ранній буддизм, даосизм, вчення Ісайі, Ісуса, Сократа, Спінози, деякі напрямки в єврейській і християнській релігіях (особливо містицизм), релігія Розуму в Французькій революції. Очевидно, що розрізнення авторитарної і гуманістичної релігії не збігається з розрізненням теїстичної і нетеїстичної релігії, релігії в вузькому сенсі слова чи філософською системою релігійного характеру, відтак, справа не в системі мислення, а в людському відношенні, що лежить в основі цих вчень.

Головні вчення всіх значних гуманістичних релігій можуть бути сформовані в одному реченні: мета людини — подолання нарцисизму. Е. Фромм постійно це підкреслював у своїх роботах. Цей принцип ніде не виражений так радикально, як у буддизмі. Вчення Будди виходить з того, що людина зможе звільнитись від страждань лише тоді, коли зрозуміє власні ілюзії, усвідомлюючи дійсність, реальність хвороб, старіння, смерті і неможливість досягти цілей своїх пристрастей. У буддійському розумінні «пробуджений» — це той, хто подолав свій нарцисизм і тому може бути повністю живим. Цю думку можна виразити інакше: лише відмовившись від ілюзій свого «Я», людина зможе відкрити себе світу повністю і створити зв'язок з ним.

У іудаїстських і християнських переказах, вважав Е.Фромм, мета зводиться до подолання нарцисизму. У Старому Завіті говориться: «... люби ближнього свого, як самого себе» (Лев. 19.18) Заповідь говорить про необхідність подолати свій нарцисизм, хоча б настільки, щоб сусід був таким же важливим, як власна особистість.

Гуманістична релігія дає людині шанс на саморозвиток, а також свободу у виборі цінностей та етичних норм. Вихід за рамки власного нарцисизму — єдино вірний спосіб побачити Іншого. У цьому й полягає гуманістичний, спрямований на людину, потенціал релігії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Фромм Э. Психоанализ и религия / Э.Фромм // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 143-221.

Вальчук А.М.

МІСЦЕ ІММОРТИЧНИХ ІДЕЙ В ХРИСТИЯНСТВІ

Чи не найбільший вплив на формування світогляду здійснило християнство. Базовими релігійними ідеями, які ставали вихідними чинниками у формуванні хрисиянського світогляду, часто виступають іммортичні уявлення.

Страх перед власним майбутнім небуттям може породити бажання в людині розібратись та проаналізувати проблематичність власного існування і того, що буде після його припинення. Саме дослідженням таких проблем і займається іммортологія як наука про безсмертя. Дослідження іммортологічної проблематики має як методологічне, так і загальнонаукове значення. Адже це наукова спроба проведення аналізу впливу трансцендентних, абстрактних конструктів на процес становлення людської світоглядної парадигми. Загалом, такі дослідження сприятимуть більш узгодженому та об'єктивному погляду на суспільство та людину.

В релігієзнавчих працях наших дослідників ми можемо знайти такі визначення смерті і дотичної до неї проблеми безсмертя, що це — «одна з головних проблем світоглядного самоусвідомлення людини» [1, с. 309].

Перші згадки (письмові) про іммортизм в людському бутті були вже в часи виникнення ранніх цивілізацій. Чи не найвідоміший релігійний твір людства — Біблія. З самого початку говориться про іммортичні уявлення про надприроднє. А в 3 главі книги Буття читаємо: «У поті свойого лиця ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий. Бо ти порох, — і до пороху вернешся» [2]. Згодом тема

смертності людей переростає в тему апокаліптичного завершення існування створеного світу. Одним з перших творів такого циклу можна вважати «Книгу Даниїла». Майбутнє завершення існування світу по-новому визначало людське існування, з'являються нові цілі та способи життя. Доля посмертного існування хвилює кожного християнина. Завдяки християнству, апокаліптичні картини без сумніву мають вагомий вплив на суспільну свідомість та мораль. Страшний суд для всього світу — це вагомий доказ необхідності роздумування над своїм життям та майбутньою смертю. Смерть як єдина невідворотня межа, як іспит на вірно прожите життя посідає особливе значення. Саме факт смертності підштовхує до змін в свідомості, хоча і не є постійно діючою детермінантою. Під впливом споглядання смерті виникає новий образ гідного та правильного людського життя. Міняються ціннісні орієнтації в самому житті. Іммортичні питання часто виступають як фундаментальні при формуванні світогляду людини.

Завдяки християнству ці ідеї розповсюдились по світу, вони впливають на повсякденне життя і сьогодні.

Комплекс іммортичних ідей, поглядів та вчень несе в собі ряд елементів, а саме: дефініція життя, як зразка наслідування та божественного дару; визначення смерті як втрати тілесного, реального існування, і як можливої загибелі під час Страшного суду; поняття безсмертя, як посмертного існування до Другого пришестя (тимчасове) і після — вічне згідно попереднього життя.

З часу поширення християнства зріс інтерес до питання майбутнього Страшного суду. Збільшилась частка творів, присвячених проблемі безсмертя. З'явилась значна кількість християнської літератури.

В першу чергу, за своїм значенням та впливом потрібно назвати книги Святого Письма. Як Новий заповіт, так і книги Старого заповіту відіграли велику роль у формуванні християнського світогляду. Без сумніву, сама історія життя Ісуса, що говорив про майбутнє людини після її смерті, про те, як треба жити, щоб заслужити щастя в Раю, про нікчемність та гріховність земного існування, має неабиякий вплив на світогляд. В Нагірній проповіді (Мт. 6:13-14) Ісус говорить про ідеал земного життя для тих, хто має бажання війти в Царство Небесне. «Увіходьте тісними воротьми, бо просторі ворота й широка дорога, що веде до погибелі, — і нею багато-хто ходить. Бо тісні ті ворота, і вузька та дорога, що веде до життя, — і мало таких, що знаходять її!» [2]. Сила Ісуса над життям та смертю людини без сумніву дивувала слухачів. Особливо значущими є останні дні життя Христа, його смерть, та воскресіння.

Майбутнє завершення існування світу визначає людське існування. Доля посмертного існування починає хвилювати кожну окрему людину. Апо-

каліптичні картини без сумніву мали вагомий вплив на свідомість. Страшний суд для всього світу — це вагомий доказ необхідності роздумування над своїм життям та майбутньою смертю.

Специфічною іммортологічною проблемою, є проблема безсмертя та його зв'язок із Страшним судом, що настане після другого пришестя Ісуса Христа. З'являються твори, що розповідають про перебування душі після смерті, особливо про душі тих, хто заслужив на спасіння і безсмертя.

Через прихід християнства в ментальне поле людей почала приділятись значна увага питанням індивідуального життя, смерті та посмертного існування. Бажання отримати «вічне життя» призводить до конкретних дій. Проблема життя, смерті та безсмертя, усвідомлення людиною своєї конечності посідає одне з провідних місць в духовній традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А.Колодного і Б.Лобовика. — К.: Четверта хвиля, 1996. — 392 с.
2. Біблія. Книги священного писання Старого та Нового Завіту (в українському перекладі з паралельними місцями і додатками). — К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. — 1407 с.

Виговська Т.В.

ПРИЧИНИ ТА ШЛЯХИ «ЕКОЛОГІЗАЦІЇ» ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНОГО КОМПЛЕКСУ

Загальновідомо, що сьогодні людство стоїть перед викликом, який поставив під сумнів не тільки подальший прогрес суспільства, але й сам факт його власного існування. Це сталося в результаті того, що соціум в процесі задоволення постійно зростаючих матеріальних потреб своїх членів переступив розумну межу. Тим самим була порушена гармонія відносин між людиною і навколишнім середовищем.

Зрозуміло, що осторонь вказаних процесів не можуть стояти релігійні інституції та організації, оскільки вони є важливими складовими конкретно-історичного суспільства. «Сьогодні, — зазначав свого часу Папа римський Іван Павло II, — все більше зростає свідомість, що загроза для миру у світі не полягає лиш у гонці озброєнь, регіональних конфліктах і постійних проявах несправедливості між народами і націями, але також у дефіциті належної уваги до природи, спустошені природних ресурсів і у прогресуючому погіршенні «якості життя» [1, с. 34]. Нині більшості людей стало зрозуміло, що відновлення порушеної рів-

новаги між суспільством та природним середовищем за сучасних умов вже неможливе без «екологізації» всіх сфер життя сучасного соціуму в глобальних масштабах. Це пояснюється тим, що повернення сучасної індустріальної людини з притаманною їй споживацькою свідомістю та відповідними цінностями до рівня споживання минулих століть є нереальним завданням. Тому необхідною умовою виживання суспільства постає перш за все проблема усвідомлення суті та причин втрати гармонійності відносин у загальній системі «людина — природне середовище». Такий процес з очевидністю потребує відповідної світоглядної переорієнтації особистості та підвищення на засадах екологічної свідомості рівня екологічної культури всіх членів людської спільноти. І в цьому контексті насамперед повинні сказати своє вагоме слово не тільки державні, але й громадські інституції, зокрема релігійні інституції та організації. Вони, як свідчить практика, можуть кардинально вплинути на процес формування і утвердження екологічної свідомості індивіда та сформувати відповідну їй діяльність. Це зумовлюється тим, що релігійний комплекс в історії людства постає суттєвим фактором переорієнтації світоглядно-ціннісних установок віруючих людей та й спільнот, до яких вони належать. Саме тому завданням даної роботи є аналіз наявного процесу переосмислення космологічної ролі релігії в релігії та його участь процесі формування екологічної свідомості своїх послідовників.

Методологічний характер щодо проблем екології мають дослідження А. Швейцера, О. Леопольда, Г. Снайдера, А. Несла, Т. Беррі, М. Фокса, які присвячені пошуку шляхів виходу з глобальної екологічної кризи через оптимізацію відносин між суспільством і природою. При цьому в означених роботах чітко прослідковується відмінність світського та релігійного розуміння причин, наслідків та шляхів виходу з такої кризи. Варто зауважити, що така відмінність має принциповий характер.

Зрозуміло, що усвідомлення вітальної важливості позитивного вирішення екологічних проблем і, відповідно, необхідності «екологізації» всіх сфер діяльності людства склалося поступово. Але найвідомішим каталізатором цього процесу стала розробка та випробування, а потім і застосування в Хіросіми та Нагасакі ядерної зброї. Можна сказати, що це остаточно підірвало віру людства в позитивні результати прогресу, у тому числі і віру в науку як двигуна прогресу. Для багатьох людей стало очевидним, що історія суспільства розвивається далеко не гармонійно і не по висхідній лінії. А тому про прогресивний суспільний «розвиток» можна говорити лише досить умовно. Те обожнювання науки, яке мало місце свого часу, по суті завело людство в глухий кут,

оскільки порушило ту гармонію відносин людини і природи, яка мала місце в минулому. Щодо самої науки, то, мабуть, збулися пророцтва деяких релігійних діячів, які розглядали її тільки як частину сучасної секуляризованої цивілізації, яка принципово протистоїть релігії. За нинішніх умов наука продовжує втрачати свій соціальний статус, а екологія набуває якості її світоглядної заміни. Це пояснюється тим, що остання, як відносно самостійна сфера науки, частково долає «об'єктивованість» науки, тим самим знімаючи притаманне їй протиставлення суб'єкта й об'єкта, людини і природи. Тому світоглядний аспект постає надзвичайно важливою рисою екології. А оскільки будь-яка релігія має пряме відношення до світогляду, то екологія потрапляє в зону її інтересів. Це одна з причин того, що сьогодні Церква прагне дати власну відповідь на «екологічний» виклик людства.

Щоправда, частина християнських теологів в процесі пошуку відповіді на екологічні проблеми людства пішла по шляху механічного запозичення ідей минулого. Так, заявляючи про те, що «Церква в усі часи піднімала екологічні проблеми», вони, з одного боку, прагнуть привласнити собі право, образно висловлюючись, екологічних першовідкривачів. Зокрема, у тексті Біблії та інших релігійних джерелах стали виявляти екологічний зміст. Більше того, будь-яке слово про любов богословами стало витлумачуватися в екологічному сенсі. Водночас, з іншого боку, прослідковується чітка тенденція використання екологічних проблем як ще одного приводу для звинувачення секуляризованої цивілізації, яку вони прямо звинувачують в породженні екологічної кризи. При цьому релігійні діячі нерідко, часто досить не коректно, звинувачують в її виникненні філософію антропоцентризму. Про те в цьому контексті їм можна заперечити. Адже нині зовсім не обов'язково бути віруючим у Христа чи в Будду, щоб теж звинувачувати людей в егоїзмі і захопленні технологізмом.

Щодо звинувачень секулярного світу в антропоцентризмі, то варто нагадати, що останній певною мірою є породженням самого християнства, оскільки Христос по суті антропоцентричний. Тому «основний дуалізм, — як слушно зазначав у свій час М.Бердяєв, — не є дуалізмом природного і надприродного, ні дуалізмом матеріального і психічного, ні дуалізмом природи і цивілізації, а дуалізмом природи і волі… Вільна людина повинна почувати себе не на периферії об'єктивованого, а в центрі світу духовного» [2, с.56-57].

В добу набуття екологічною кризою глобального характеру настає час для переосмислення місця і ролі в цьому процесі самого релігійного фактора. «Особливо християни, — зазначав у свій час папа римський Іван Павло, — усвідомлюють, що їх відповідальність за створіння і їх

обов'язок стосовно природи і Творці, є суттєвою складовою їх віри» [1, с.44]. В результаті означеного процесу у християнстві набуває розвитку та поширення екологічна теологія. Загалом, вона виходить з того, що старанне дотримання проголошених християнських чеснот зумовить гармонізацію наших відносин з природою, утвердить розумний баланс співвідношення суспільства і природи, що в підсумку дозволить мінімізувати негативний вплив людини на оточуюче середовище. При цьому християнська екотеологія виправдовує відповідну поведінку церкви у минулому. Виходячи з правильності традиційного християнського віровчення, вона бачить причину сучасної екологічної кризи лише наслідком спотворювання його змісту окремими конфесіями чи богословами. Відтак, проголошується позитивна роль християнства у подоланні вказаної кризи, а її причини пропонують шукати не в ньому, а в нездатності людей вірно зрозуміти ідеї християнства. А тому саме християнство, на думку його теологів, в цьому контексті не потребує суттєвих змін, а лише погодження сучасної екологічної політики з християнським віровченням, яке витримало іспит часом.

Зрозуміло, що сьогодні навіть найбільш переконливе демонстрування біблійних уривків, що безпосередньо стосуються Бога і природи навряд чи зможе перетворити християн у серйозних екологів. Щоб розробити і сформулювати екологічну теологію, яка б відповідала потребам по суті секуляризованого суспільства, християнство ще саме повинно пройти шлях радикальних внутрішніх змін. Варто зазначити, що сьогодні християнська церква прагне відійти від виправдувальної позиції, тому головну увагу зосереджує не на нормативних релігійних текстах чи історичних одкровеннях, а стверджує сакральність самого космосу і наголошує на сакральному характері природи та відносин, які вона зумовлює.

Цікаво, що підходу останніх притаманна інтерпретація природного світу перш за все як символічного розкриття Бога. І, хоч вони визнають важливість біблійних текстів, але наголошують, що пізнання сакрального можливе перш за все завдяки Космосу. Загалом, такий підхід прагне на релігійних засадах поєднати у собі еволюційну теорію й досягнення сучасної фізики. Тому Земля розглядається в якості тонко збалансованої системи взаємозалежних відносин її складових. При цьому принципово обмежується дія механічних законів, а весь Всесвіт розглядається як необхідний і динамічний взаємозв'язок усіх його структурних елементів.

Відповідно до цього підходу, духовні традиції постають не результатом діяльності людей на Землі, а функцією, яка здійснюється Космосом через них. Так, Томас Беррі вважає, що Всесвіт первинний, а люд-

ство є одним зі значних його «досягнень». Тому цивілізація і релігія є природним продовженням космічного процесу, а не штучним утворенням самих земних людей.

Прихильники цього підходу вважають, що перед лицем екологічної кризи потрібно не тільки більш серйозно ознайомитися з джерелами християнства, але і провести роботу в контексті космологічного розуміння Всесвіту. Тому більше уваги пропонується звертати на його сакральну якість і не занадто запопадливо вишукувати в старих релігійних текстах зерна екологічної етики. Таким чином, пропонується космологічна інтерпретація християнського віровчення. В ній центральною виступає вже не біблійна тема спокути, а тема створення світу. Відтак вважається, що богослови, які свою діяльність акцентували на спокуті гріхів цього світу, тим самим відволікали нас від належного поштивого відношення до природи. При цьому слушно підкреслюється антропоцентричність християнського розуміння спокути, оскільки поглибленість усвідомлення та подолання нашої гріховності не залишає часу для розуміння «мук природи».

Виходячи з цього пропонується переглянути традиційне розуміння гріха. Відтепер гріх означає не тільки наше відчуження від Бога, а також людини від людини, але й Космосу від нас самих. Тому акт примирення повинен символізувати не тільки відновлення людської спільноти, але і наше возз'єднання з природою і, відповідно, з Всесвітом. Це можливо тільки у випадку відмовлення від усіх форм релігійного дуалізму, оскільки він зумовлює наше відчуження від навколишнього середовища. Такий підхід, в свою чергу, передбачає перегляд розуміння того, що є «одкровенням». Його зміст суттєво розширюється, оскільки воно вже розглядається не просто як самовираження Бога. Відтепер «одкровення» пропонується розглядати в широкому космічному контексті. Тому сам Всесвіт постає в якості одкровення, оскільки він є найбільш фундаментальним образом розкриття божественної таємниці. В еволюції матерії, життя, людської цивілізації і релігіях розкриваються таємниці Бога. У контексті космічної еволюції релігії розглядаються як засіб, яким Всесвіт прагне розкрити і передати людям ці таємниці. Тому існування безлічі релігій відповідає його еволюційному різноманіттю. Іншими словами, релігії є результатом космічної еволюції, а тому кожна з них у властивій їй формі відображає конкретний стан у розвитку навколишнього світу. Саме тому потрібно берегти розмаїття релігій як специфічні продукти космічної еволюції, що заслуговують збереження як і рослинні та тваринні види.релігійний комплекс все більшою мірою «екологізується». На відміну від утилітарного чи натуралістичного світогляду, він пропонує бачити у природі цінність, яка має сакральний

характер. Тому природа більше не розглядається як полігон для експериментів людства, а постає особливим об'єктом нашої діяльності, до якої релігія має безпосереднє відношення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Екологічне вчення Церкви. Папа Іван Павло ІІ на тему створіння та екології / Пер. з нім. В.Шеремета. — Івано-Франківськ: Екологічний центр Івано-Франківської УГКЦ, 2006. — 99 с.
2. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря/Н. А. Бердяев. — М.: Республика, 1995. — 375 с.
3. Кротов Я. Экология и Християнство в исторической перспективе /Я. Кротов. — http://www.krotov.info/libr_min/ae/aecoteol/eco 207.html.
4. Хот Ф. Джон. Христианство и проблемы экотеологии/ Джон Ф. Хот //Гуманитарный экологический журнал. — 2001. — Вып.2. — Т.3. — С. 78-89.

Драгініч Д.В.

ДЕМОНОЛОГІЯ В КОРЕЙСЬКИХ НРТ (НА ПРИКЛАДІ ЦЕРКВИ «ЄРУСАЛИМ»)

Нетрадиційні релігійні течії (НРТ) корейського походження в сучасній Україні привертають увагу вітчизняних науковців насамперед своїми синкретичними положеннями в тлумаченні Біблії, систематичній теології і практиці християнського служіння в церкві і світі. За період незалежності було здійснено чимало досліджень, публікацій і виступів на конференціях, присвячених соціальним, сімейним і церковним проблемам внаслідок діяльності самопроголошених месій на кшталт преподобного Муна чи Марії Деві Христос. Інформація щодо інших не менш активних представників НРТ з Кореї, наприклад, щодо місії «Добра Новина» була представлена у стислому огляді Колодного А.М. у 8-му томі історії релігій в Україні, присвяченому новим релігіям України [1, с. 258].

Інші представники НРТ корейського походження, такі як: Кім Гі Дон, І Чо Сок, Рю Кван Су, Лі Дже Рок, — в останні роки поступово з'являються у полі релігієзнавчих інтересів українських релігієзнавців.

Кім Гі Дон є засновником Теологічної семінарії «Верія» і церкви «Свята Радість». І Чо Сок заснував церкву «Єрусалим у вересні 1984 року. Рю Кван Су заснував так званий рух «Горниця». Лі Дже Рок заснував церкву «Всі народи» більш відому, як служіння Манмін. Всі вищеназвані особи є спорідненими між собою завдяки синкретичним поглядам щодо християнської демонології. На прикладі церкви «Єрусалим» ми

проаналізуємо основні демонологічні засади, викладені представниками НРТ Південної Кореї.

У 1991-94 рр. всі протестантські конфесії Кореї класифікували церкву «Єрусалим», як єретичну течію і заборонили своїм парафіянам будь-яке спілкування або участь у конференціях чи зібраннях цієї церкви .Причиною щодо такої заборони стали нетрадиційні погляди І Чо Сока на сотеріологію, теологію, христологію і, особливо, демонологію.

Засновник церкви «Єрусалим» стверджує, що біс — це душа нехристиянина після смерті. На відміну від ортодоксального розуміння сутності демонів, як занепалих янголів, І Чо Сок визначає їх сутність як духів померлих невіруючих людей, іншими словами — привидів, які проникають в тіло людини, приносять їй хвороби і прагнуть її погубити.

Така позиція відображає анімістичний погляд на потойбічний світ, в якому є поширеним бачення, що душа або дух померлого може впливати на долю, зокрема здоров'я людей, у цьому світі. Традиційні гілки християнства заперечують таку позицію додержуючись ортодоксальної біблійної позиції, що біси — це духи, які протистояли Богові разом із сатаною [2, с. 385, 411].

Теолог Генрі Тіссен зазначив: «Дехто вважає, що біси є, залишеними без тіла, духами до адамового роду. Однак ми вважаємо за краще ототожнювати бісів із занепалими янголами, які нині ще вільні» [3, с. 160].

В Новому Завіті є багато прикладів, що Ісус виганяв бісів, і таким чином зцілював деякі хвороби. Сутність хвороби І Чо Сок описує так: «Він ясно сказав: «Коли є проблема, обов'язково є причина. Найбільший ворог людства — хвороба, і її причина — біс, пануючий у повітрі» [4, с. 17].

За цією логікою І Чо Сок стверджує, що людину треба врятувати через зцілення її хвороби (духовної, фізичної або фінансової), причиною якої є біс. Треба вигнати біса, щоб людина зцілилася і отримала спасіння від влади біса. Зцілення від хвороби, тобто вигнання духа-привіда, І Чо Сок вважає ознакою прощення гріхів [4, с. 63]. І Чо Сок поступово вимагає від людини займатися вигнанням бісів. Він стверджує, що спочатку людина спасається через вигнання біса з її тіла, а потім — через практику вигнання бісів з інших людей: «Однак ми знаємо, що наші імена будуть записані в книзі життя, завдяки тому, що ми виганяли бісів» [4, с. 71].

Помітне місце у вченні І Чо Сока відіграє і теологія процвітання, притаманна харизматичному руху по всьому світі, зокрема і в Україні на прикладі постатей Сандея Аделаджи і Володимира Мунтяну, які неодноразово були гостями в Кореї, зокрема і в церкві «Єрусалим». Пастор І Чо Сок стверджує, що причиною бідності людини є так званий «біс злиденності», якого треба вигнати. Особливу увагу треба звернути на те, що хвороби і злидні біс приносить людині зі свого власного «попе-

реднього» життя в тілі. Після молитви вигнання бісів хвороб і злиднів І Чо Сок вимагає від людини подяки і свідоцтва у зціленні: «Після вигнання бісів і зцілення самою першою справою є подяка Богу. Звісно, треба дякувати і душею, але важливо здійснювати матеріальне вираження подяки…» [4, с. 115].

Типова для корейського шаманізму практика вигнання бісів і гностичне пояснення їх природи разом із теологією процвітання ставить багато запитань щодо моральної чистоти в діяльності так званого «цілителя і екзорциста» пастора церкви «Єрусалим пана І Чо Сок.

Стислий огляд НРТ корейського походження на прикладі церкви «Єрусалим» демонструє синкретизм корейського шаманізму із християнським вченням, що привертає увагу наукового кола до відродження у XXI столітті гностичних ідей і ранніх християнських єретичних течій.

Заради профілактики можливих негативних впливів на українське суспільство потрібно ретельно вивчати фактичні дані психофізичних наслідків «зцілень» на служіннях, які проводить І Чо Сок.

ЛІТЕРАТУРА

1. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. За ред. Проф. А. Колодного. Редколегія: А. Колодний (голова та ін. / Нові релігії України. Т. 8. — Київ, 2010 — 828 с.;
2. Баракман Флойд Х. Практическая христианская теология / Флойд Х.. Баракман. — М.: Ассоциация Духовное возрождение, 2002. — 960 с.;
3. Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию / Г.К Тиссен. — СПб.: Библия для всех, 1994. — 448 с.;
4. И Чо Сок. Болезнь — самый главный враг человечества, в чем ее причина? / И Чо Сок .– Дн-к: Полиграфист, 2001. — 198 с.

Дубина О.О.

ТРАНСФОРМАЦІЯ СЕКУЛЯРНОГО: ПОШУК НОВИХ КОРДОНІВ

Одним з перших про початок постсекулярного етапу філософії заговорив американський мислитель, учень Жака Дерріда, Джон Капуто. Запропонований ним наратив будується на послідовній зміні трьох стадій — сакральної, секулярної і постсекулярної. Епоха сакрального — це пошук абсолюту, сповнений благоговіння і «віри, що шукає розуміння». Потім починається секулярна епоха, починається час панування секулярного суб'єкта, який може бути описаний як «суверенна, самовладна, безпристрасна «мисляча річ», цілком відповідальна за свої можливості,

яка досліджує, що в її розумі відображає об'єктивно існуюче в зовнішньому світі, а що має бути відкинуто як суто внутрішнє і суб'єктивне» [1, с. 42-43]. Секулярна епоха — це час меж і класифікацій, поділів на приватне і публічне, віру і розум, раціональне та ірраціональне, науку і релігію і т. д., коли кожне явище має довести своє право на існування перед суворим судом розуму. У подібному світі, як справедливо вказує Джон Капуто, Бог в тому сенсі, в якому його розуміли представники епохи сакрального, «вже помер, навіть якщо доказ Його буття буде визнано переконливим, так як те, що в даному випадку може бути доведено або спростовано, — це не Бог, досвід якого купується в молитві і богослужінні, а філософський ідол» [1, с. 46].

Однак логіка безпристрасного і невблаганного суду розуму зіграла з секулярною філософією злий жарт: цей суд в кінцевому рахунку виявився судом над самим собою — секулярний розум засудив сам себе, що призвело до повалення всіх ретельно споруджених в Новий час кордонів, останнім великим охоронцем яких, принаймні в області розмежування релігійної та філософської думки, можна вважати Юрґена Габермаса.

Ключовою фігурою в процесі повалення секулярного розуму виявився Фрідріх Ніцше, той самий німець, який, як відомо, проголосив смерть Бога. Смерть Бога в розумінні Фрідріха Ніцше — це смерть будь-яких абсолютних істин, в тому числі і абсолютних істин науки і філософії. Через цю смерть, про що повідомляє Джон Капуто і чого, схоже, так і не змогли зрозуміти провідні критичні інтелектуали XX ст., лежить прямий шлях до постсекулярного : «Коли Фрідріх Ніцше говорить про те, що "Бог помер", він сповіщає, що відтепер немає центру, немає єдиного всеосяжного принципу, який пояснює всі речі. Є лише безліч фікцій або інтерпретацій. Але якщо немає ніякого єдиного всеосяжного принципу, це означає, що наука — всього лише ще одна інтерпретація, у якої немає ніякого ексклюзивного права на абсолютну істину». Значить «ненаукові способи мислення про світ, включаючи в тому числі і релігійні способи, знову спливають на поверхню» [3, с.133]. Відбувається релятивізація секулярного розуму, а разом з тим і всіх дихотомій, а також меж, які покладалися ідеєю класичної раціональності [3, с.142-144].

Не існує однієї єдино правильної форми постсекулярного мислення. Конкретна конфігурація цього мислення буде залежати від того розуміння секулярного, якого дотримується мислитель, а також від його особистих настанов. Так, наприклад, Джон Капуто трактує постсекулярне в дусі негативної теології Жака Дерріда : він говорить про принципову вірність відкритості, про вільне ширяння духу по той бік будь-яких кордонів і обмежень. Цей дух буде весь час тяжіти до того, щоб

застигати в тих чи інших фіксованих формах, але робить він це лише для того, щоб знову зламувати їх і повертатися на шлях заперечення в ім'я переслідування невловимого абсолюту. У цьому сенсі Джон Капуто фактично говорить про постсекулярне як про поза конфесіональну, аморфну духовність, яка так чи інакше відображена у всіх історичних традиціях, але ніколи до кінця в них не висловлена. По суті, мова йде про фундаментальний стрижневий принцип розгортання філософування, який є динамічним сяганням поза межі будь-яких горизонтів.

Вірність відкритості по той бік будь-яких кордонів і розділень в дусі Джона Капуто жодним чином не може вважатися єдино можливою формою постсекулярного мислення. Зовсім інші інтерпретації подібного мислення можна вивести з робіт Талала Асада, Чарльза Тейлора, Джона Мілбанка або, наприклад, Славоя Жижека. Однак якщо все ж намагатися шукати якісь загальні моменти, варто відзначити наступне: постсекулярна філософія — це філософія, яка наступила опісля того, як була розкритикована секулярна онтологія і епістемологія; опісля того як нами було усвідомлене секулярне як рамка, яка невблаганно диктує конкретні обриси нашому досвіду, але яку ми вільні розгортати в будь-яку зручну нам сторону; після того, як ми прибрали всі звичні секулярні ділення і задалися питанням про те, чи можна жити, відчувати і мислити інакше.

Для постсекулярної філософії не існує ні релігійної, ні секулярної думки, є просто думка, яка може бути більш-менш витонченою, більш-менш догматичною — у цьому сенсі різні гібридні утворення типу релігійної філософії або філософської теології виявляються зайвими і швидше вводять в оману, ніж що-небудь прояснюють, так як вони точно так само, як і філософія релігії, спираються на досить сумнівні і застарілі передумови і припущення [2, с.320].

Однак при цьому хочеться однозначно підкреслити — постсекулярне жодним чином не означає повернення до колишніх досекулярних форм мислення і вже тим більше до таких зловісних явищ, як догматизм, фідеїзм або обскурантизм. Як це не парадоксально, але саме парадигма постсекулярного мислення, задана Талалом Асадом, Джоном Капуто, Чарльзом Тейлором, Джоном Мілбанком і багатьма іншими дослідниками, є сьогоднішнім продовженням і втіленням просвітницького духу. Постсекулярне при всіх викликах і небезпеки, з якими воно пов'язане, несе в собі критико-рефлексивний потенціал традиції Просвітництва.

Коли ми говоримо про постсекулярне, мова йде швидше про трансформацію секулярного, про пошуки його кордонів і меж (це вірно навіть для представників радикальної ортодоксії, які закликають не до

відкидання секулярного, але до переосмислення його на основі іншого онтологічного фундаменту). Ми запитуємо: як саме складається секулярна епістема? Як розсунути її межі? Постсекулярне сприйняття секулярного — це саме сприйняття з повним усвідомленням тих, багато в чому випадкових, історичних обставин, які призвели до формування секулярного як особливої онтології, епістемології і одночасно особливої епістеми, зсередини якої ми мислимо і яку ми намагаємося розгорнути так, щоб вийти на нові горизонти, закриті і не помічені в рамках усталених кристалізованих форм. Ми намагаємося підірвати колись усталені форми так, щоб вивільнити нову енергію, новий зміст, які одного разу, можливо, теж застигнуть в якихось нових формах.

Постсекулярне — це не відкидання секулярного, це скоріше продовження критичної роботи над онтологією нас самих, яка на певному етапі свого розвитку з тих чи інших причин виявилася вибудувана навколо секулярних дихотомій і іманентної рамки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Caputo J. On Religion / John D. Caputo // Thinking in action. — Routleg (May, 25, 2001). — 147 p.
2. Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century… / John Milbank. — *Режим доступу Інтернет*: http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_StudyofTheologyandPhilosophyinthe21stCentury.pdf
3. On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo // After the Death of God (ed. J. W. Robbins). — N. Y.: Columbia University Press, 2007. — 202 p.

Єрмакова Г.С.

ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ: СУЧАСНІ РЕАЛІЇ

В умовах соціокультурної кризи, що переживається сучасним суспільством, значно зросла роль релігії, що заповнює духовний вакуум, який виник після краху колишньої ідеологічної парадигми. Саме релігія узяла на себе функцію духовного відродження і етичного очищення суспільства і особи. У цій ситуації з неминучістю відбувається політизація релігії і сакралізація політики. Перетворення релігії на «реальну силу», здатну активно впливати на характер і спрямованість рішень деяких політичних, а також етичних, духовних і інших проблем сучасності, вимагає істотного переосмислення методології підходу до вивчення взаємодії релігії з різними формами суспільної свідомості та ідеологіч-

ними системами загалом, і з політичною системою зокрема. В умовах зруйнованого тоталітаризму і неспроможності стихійної демократизації з її «вседозволеністю» на політичну авансцену виступили не менш небезпечні феномени — націоналізм, фундаменталізм, релігійно-політичний екстремізм і сепаратизм, які викликали стурбованість як серед політичних структур держави, так і релігійних організацій.

В зв'язку з цим актуалізується така недостатньо вивчена у філософсько — релігієзнавчій літературі проблема, як взаємодія релігійної та політичної систем як складових соціуму, які, вплітаючись у суспільний простір, сприяють його гармонізації чи дисгармонізації. Сьогодні діалог між політикою і релігією стає одним із важливих чинників цивілізаційного розвитку, що, з одного боку, пов'язано з глобалізаційними процесами, в яких спостерігається певна уніфікація усіх сфер життя суспільства, з іншого — намаганням зберегти свою національну ідентичність.

Використання релігії в політичних цілях різними державними структурами, з одного боку, а також спроби деяких релігійних організацій опиратися на державні органи, з іншого, мають місце в нашій повсякденності, що є відступом від міжнародних правових і українських норм законодавства та іноді призводять до негативних наслідків у суспільства.

Взаємодія релігії і політики обумовлена їх структурними однотипними складовими, відношення між якими проявляється через функціональність, що уможливлює як розширення меж їх дії, так і певну взаємозамінність. Релігія і політика через властиву їм активність, використовуючи аналогічні форми, методи і прийоми на функціональному рівні, прагнуть здолати сталі між ними межі і розповсюдити свій вплив у сферу компетенції іншого. Процес взаємодії політичних і релігійних структур відстежується як у політизації релігії, так і релігієзації політики, в результаті чого формується релігійно-політичний синкретизм, що уможливлює появу релігійно-політичних новоутворень, які характеризуються достатньою гнучкістю, пластичністю що дозволяє їм залежно від соціально-політичної ситуації, що склалася в певний конкретно-історичний період, переорієнтовувати структуру таким чином, щоб найефективніше реалізувати свої функції. Розвиток реальної життєдіяльності людини і суспільства значною мірою залежить від практичної ефективності релігійно-політичного синкретизму, яка посилюється за умов його відповідності запитам життєвих смислів і нівелюється із її втратою. Компенсаторний взаємозв'язок політичних реалій і релігійної свідомості в період соціальних криз є підтвердженням функціональної спорідненості і взаємозамінності релігії та політики. Це виявляється у певній кореляції релігійних чи політичних

уподобань, у формуванні нових релігійних і політичних міфологем, які мають відповідний відтінок.

Сьогодні релігійна ідентичність зазнає певних метаморфоз. Особливо це яскраво проявляється в процесах політизації релігії та релігієзації політики. Порушується певна відповідність між рівнем релігійної ідентифікації та використанням символіки. Симуляція релігійної ідентифікації та символізації відстежується в тому випадку, коли релігія розглядається як знаряддя у політичній боротьбі для отримання нової посади чи депутатського мандата. Релігійна символіка стає засобом кар'єристських, прагматичних цілей. Використовуючи релігію в інструментальних цілях як засіб досягнення особистих чи групових цілей, чиновники, колишні і особливо майбутні депутати прагнуть попроситися на прийом до патріарха, єпископа, імама, щоб засвідчити свою повагу, отримати благословення і «набрати очки» в майбутній виборчій компанії. Все частіше державні чиновники, в тому числі і на місцевому рівні, стали впроваджувати таку норму, що без згоди духовних пастирів не приймаються скільки-небудь серйозні рішення. Тому поведінка чиновників в такій ситуації виглядає прикритим цинізмом, кар'єристськими розрахунками і цілковитим ігноруванням понять про честь і гідність.

Сучасний політикум все частіше і частіше використовує релігійні символи для більш результативного впливу на масову аудиторію, для ефективного впливу та керування. Адже символ легше сприймається, символ легше передається, символ завжди переможе не-символ, оскільки релігійний символ, по-перше, володіє кумулятивним ефектом, полегшено проходить крізь комунікативні мережі, швидше впізнається й доносить інформацію, по-друге, він зацікавлює, унеможливлює фільтр неуваги, фільтр недовіри, який існує в кожному із нас; по-третє, він увиразнює те, що повинне зафіксуватися в довготривалій пам'яті, що й уможливлює звернення на нього увагу та запам'ятовування.

Задоянчук О.О.

КОМУНІКАТИВНА ФУНКЦІЯ РЕЛІГІЇ У ЇЇ КОНФЕСІЙНОМУ ПРОЯВІ

Комунікативна функція входить до переліку основних функцій релігії та спрямована на забезпечення спілкування, що носить, у першу чергу, міжособистісний характер. Релігійна комунікація охоплює різні процеси взаємодії: спілкування, соціалізацію, передавання релігійного досвіду, розвиток зв'язків між окремими віруючими, між віруючими і релігійною громадою, духовенством, між релігійними організаціями

різного віросповідання, що сприяє інтеграції чи дезінтеграції релігійних груп [1, с.32].

Виявляючи себе на рівні конфесій та релігійних громад, комунікативна функція змістовно трансформується відповідно до вимог традиції, тоді як релігійна комунікація зазнає перетворень відповідно до змін в суспільстві.

Сучасне комунікативне середовище інформаційного суспільства обумовлене глобалізацією соціально-комунікативних процесів. Невід'ємною складовою усіх форм його функціонування стають засоби масової інформації, розширення їх можливостей та створення новітніх інформаційних технологій, що покликані сприяти комунікативній практиці у різних сферах. Природно, що релігійні організації, представлені на поліконфесійній карті України також залучаються до цих процесів.

Особливістю комунікацій в межах християнських конфесій виступає реінтерпретація спрямованості духовної комунікації та включення до неї додаткових елементів, на що вказують М. Петрушкевич, М. Бабій, М. Маклюєн. Якщо раніше релігійна комунікація ґрунтувалася на вертикалі «людина — Бог», то зараз безпосереднє спілкування з Богом відійшло на другий план, а домінувати, у протестантизмі та католицизмі, почала горизонталь «людина — людина — Бог». Таким чином, релігійна комунікація все більше стає соціальною [2, с.3]. Однією із причин такої ситуації є те, що церква в індустріальному суспільстві починає активно використовувати можливості радіо, телебачення та Інтернету для своєї комунікації. На нашу думку, до переліку християнських напрямків, що сьогодні піддаються впливу сучасності можна впевнено додати і православ'я, зокрема показовою є діяльність Української Православної церкви. Впродовж свого існування, вона демонструє одночасно і вірність християнській традиції, і динаміку розвитку через відкритість до змін. *Українська Православна церква використовує цілісну систему передачі сакральної (релігійна комунікація віруючих) та профанної (світські мас-медіа) інформації до населення,* завдяки продуктивній роботі Синодального інформаційно-просвітницького відділу.

Незважаючи на те, що існуючий століттями комунікаційний канон православ'я вважається довершеним, перевіреним і його зміна може призвести до руйнування вже встановлених комунікаційних зв'язків віруючих між собою та з Богом — православна комунікаційна система поступово наповнюється новітніми засобами комунікації, особливо інтенсивно розвивається робота УПЦ в пресі, на радіо, в мережі Інтернет.

Отже, Українська Православна церква в своїй діяльності використовує як традиційні, так і більш сучасні засоби релігійної комуні-

кації. Сталим відносно традиційного залишається мета християнської релігійної практики — наблизитись до Бога. Новітні засоби масової комунікації забезпечують можливість безперервного доступу до інформації про життя церкви, пришвидшують обмін релігійною інформацією, розширюють ареал православної комунікації. Історично успадковані та новітні засоби релігійної комунікації не є взаємовиключними — вони демонструють одночасно фактично засвідчений консерватизм та сучасні соціокультурні зміни в суспільстві.

Отож, забезпечення комунікативної функції в релігії у її конфесійному прояві в діяльності Української Православної церкви відбувається як через *зміну механізмів функціонування інформаційної складової християнської конфесії (у зв'язку з активним використанням специфічних засобів передачі інформації), так і через здійснення традиційних, для православ'я (*іконографія, паломництво до святих місць, хресні ходи, літургія, церковний спів, молитва*), релігійних комунікацій.*

Література

1. Харьковщенко Є. А. Релігієзнавство. Підручник. / Є. А. Харьковщенко. — К. : «Наукова думка», 2007. — 380 с.
2. Петрушкевич М. С. Особливості вияву комунікаційної функції релігії у християнських конфесіях [Текст]: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 — релігієзнавство / М. С. Петрушкевич; Національний ун-т «Острозька академія». — К., 2007. — 18 с.

Заруцька О.А.

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ ІСЛАМСЬКИХ ФІНАНСОВИХ СТРУКТУР ТА ІНСТИТУТІВ

Починаючи із кінця минулого століття у світі поширюється інтерес до вивчення трансформаційних процесів, які відбуваються в сучасному ісламі. Після загального піднесення ролі ісламу та його відродженні у нових історичних умовах, постала необхідність у дослідженнях впливу ісламської релігії на соціально-економічні та політичні процеси країн мусульманського та немусульманського світу, де є значні мусульманські громади.

Відомим залишається факт, що становище ісламського світу знаходиться у повній взаємозалежності від того, в якому стані перебуває іслам, і навпаки, який іслам, такий у значній мірі і мусульманський світ. Таким чином, на прикладі дослідження функціонування ісламських фінансових структур та інститутів можна відслідковувати, яким чином

іслам у сучасних умовах коригує, згідно своїй догматиці, існуючі загально відомі фінансові інституції.

Для забезпечення функціонування збалансованої господарської системи та захисту суспільства від експлуатації в ісламі постулатом залишається етичний імператив, що лежить в основі кодексу поведінки мусульманина та накладає відповідні обмеження та заборони на такі явища, як гарар — торгові угоди, в яких міститься елемент невизначеності, що призводить до непередбачених ризиків, спекулятивний дохід (майсір), та лихварський відсоток (ріба), які добровільно прийняті суспільством у результаті його релігійного світогляду.

Одними із перших фінансових інституцій у мусульманських країнах, які відповідали ісламській релігійній догматиці, були ісламські банки, страхові компанії та фонди, що обслуговували правовірних мусульман.

У світлі заборони позичкового відсотка в ісламі передбачалося, що ісламські банки повинні були працювати виняткова на безвідсотковій основі. Для вирішення даного питання були застосовані модернізовані механізми, що існували в діловому обороті мусульманського світу багато сторіч потому. Одними із найпоширеніших в інвестиційному фінансуванні ісламських банків є механізми *мушарака* (спільне пайове підприємство, до якого кожний інвестор вносить свій пай, в подальшому інвестори розподіляють між собою отримані прибутки або збитки відповідно до пайового розміру кожного учасника) та *мудараба* (спільне пайове підприємство, яке діє за такими ж принципами, як *мушарака*, але одним із інвесторів обов'язково повинен бути ісламський банк). Але будь-яка інвестиційна діяльність банку неможлива без залучення зовнішнього капіталу. Таким чином, як і традиційні банки, ісламський банк залучає кошти клієнтів на поточні, ощадні та інвестиційні рахунки за допомогою таких механізмів, як *кард хасан* (безпроцентна позика), *амана* (механізм, при якому банк не може використовувати надані йому для збереження кошти) та *ваді'а* (механізм, при якому ісламський банк використовує надані вкладником кошти, але прибуток власникам рахунків виплачується на розсуд банку. При цьому клієнт може в будь-який момент забрати свої гроші).

Що стосується ісламських методів фінансування, то фахівці виділяють дві групи, а саме: методи, в основі яких лежить механізм розподілу прибутків та збитків, або інвестиційні методи фінансування (*мудараба, мушарака*), та методи, засновані на борговому фінансуванні (*мурабаха, салам*), а також *істісна*та *іджара*.

Одне із значних місць в сучасній моделі ісламської економіки займають так звані ісламські збори та податки. Під терміном ісламські

збори та податки прийнято вважати такі поняття, як *закят*, його різновиди *ушр* і *закят ал-фітр*, а також *джізйю* і *харадж*, та *ганіму, хумс* і *фай*.

Ще одним елементом інституціоналізації ісламської економіки є ісламське страхування. У Корані та сунні не дається прямих вказівок щодо страхування, але більшість мусульманських правознавців вважають його забороненим (харам), при цьому відокремлюючи такі елементи, як гарар (невизначеність), майсір (азарт) та рібу (лихварство). Але прихильники ісламського страхування зараховують даний договір до категорій дозволених фасід або сахіх.

Одним із важливих інститутів сучасної ісламської економічної моделі є вакф. Вакф (аукаф та вукуф) являє собою невідчужуване майно, що передається на цілі, які визначаються його засновником. Інститут вакфа — це приклад розщеплення права власності, при якому право володіння та користування майном переходять до бенефіціаріїв, а розпорядження ним обмежується волевиявленням засновника вакфа. У Корані про вакф прямо не зазначається, але мусульманські богослови розглядають його у контексті віршів, присвячених благодійності.

Таким чином, можна зазначити, що мусульмани вже сьогодні можуть реалізовувати економічні настанови ісламу в досить широкому обсязі. Більш того, у випадку успіху даної економічної практики вона в подальшому може бути врахована у законодавстві.

В умовах жорстокої конкурентної боротьби з існуючими економічними системами та традиційними банками дійсного розквіту ісламських фінансів можливо очікувати лише після спільних зусиль вчених та практиків, які сформулюють нові оригінальні механізми фінансових операцій, що будуть відповідати законам шаріату.

Качан К.Є.

СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ НЕОЯЗИЧНИЦТВО

Сьогодні у суспільно-політичну тканину українського соціуму поряд з християнством активно вплітається нетрадиційна релігійність. Періодом стрімкого поширення новітніх рухів у нашій державі були часи перебудови, адже тодішня соціально-політична ситуація надавала можливість для формування нетрадиційної релігійної картини. Одним з проявів новітніх феноменів сучасного українського суспільства є неоязичництво, дослідження і розуміння якого є важливим в аналізі історії розвитку і впливу релігії на свідомість громадян України.

Загалом, феномен українського неоязичництва є маловивченим. Наявний емпіричний матеріал багатий, але фрагментарний і розріз-

нений, вимагає філософського, релігієзнавчого, культурологічного та соціологічного аналізу й узагальнення. Різноманітна інтерпретація неоязичництва в Україні породжена характерними особливостями та багатогранністю проявів у суспільстві.

Перші неоязичницькі організації в Україні з'явилися наприкінці 1980-х років. На сьогодні точну кількість прихильників даної течії виявити складно. Рідновірський рух неоднорідний, представлений різними громадами, що мають свої обряди і традиції. На території нашої держави функціонують як громади українського неоязичництва, так і філії організацій інших країн.

Розбіжність наукових поглядів і оцінок досліджуваного явища, перш за все, проявляється в невизначеності єдиним терміном і віри наших предків і новоутвореного феномену.

Існує думка щодо назви «православ'я», яка була запозичена християнськими ієрархами, з метою утвердження на руських землях. Первісно слово «православ'я» означало славлення богів, тобто язичницьке богослужіння. Воно складається з двох слів: Прав — Закон, що керує Всесвітом і Слав — славлення, урочиста служба, що супроводжується співом релігійних гімнів [1]. Керівник Слов'янського духовного руху «Великий Вогонь» Г.Боценюк іддає перевагу визначенню язичництва, яке використовував український краєзнавець О.Іващенко — «слов'янське народовір'я».

Засновниця Об'єднання Рідновірів України Г.Лозко відносить українське язичництво до етнічної релігії, яка є сукупністю релігійних вірувань у їхньому еволюційному розвитку, які побутували на теренах України. Цими віруваннями є: «релігія племен найдавнішої доби, які прийнято вважати предками українців як в етнічному, так і в культурно-історичному планах; релігія східно-слов'янських племен Київської Русі до прийняття нею християнства; народно-побутова релігійність, що існувала паралельно з християнством протягом тисячоліття; сучасне відроджене язичництво. У вужчому розумінні — це традиційна релігія українців» [2, с.101].

За словами кандидата філософських наук, співробітника відділу релігієзнавства Інституту філософії НАН України Д. Базика «українське неоязичництво — це сучасний релігійний рух, об'єднаний провідною ідеєю відродження в умовах сучасності автентичних релігійних вірувань, які сповідували мешканці території України в дохристиянські часи». Натомість українське рідновірство — це «релігійний рух, зорієнтований на відродження, реконструкцію або створення етнонаціональних світогляду, світосприйняття та релігійних вірувань. При цьому вірування та обряди українських рідновірів можуть як уподіб-

нюватись до первісних, автентичних вірувань, так і значно відрізнятись від них» [3].

Аналізуючи особливість явища неоязичництва на світовій арені та в Україні, релігієзнавець зазначає відмінність: «Якщо під неоязичництвом в світовому контексті розуміють різноманітні релігійні напрямки зорієнтовані на відродження дохристиянських вірувань, де фактор етнонаціональної самоідентифікації може як враховуватись, так і може бути не принциповим, то в Україні практично всі релігійні організації, діяльність яких охарактеризована відродженням або реконструкцією дохристиянських вірувань, ідентифікують себе на основі етнонаціональних ознак. Саме тому означений релігійний феномен на теренах України має назву «українського рідновірства» [3].

Організаційна структура: рідновіри не є єдино організаційно структурованими, а погляди організацій значно різняться. Як правило, язичницькі групи організовані за національною і територіальною ознаками. Єдиного керівництва немає. Громади автономні, хоча і входять до складу національних об'єднань [4].

Кожна рідновірська громада має власну символіку. Часто це набір, іноді досить складний, різних давньослов'янських символів і рун.

У кожної громади є власні капища (у деяких їх декілька). Капища можуть бути найрізноманітнішими, починаючи від розчищеного місця в полі або лісі з ідолами Богів і закінчуючи будівлями (святилищами), в яких проводяться обряди.

Свята: щорічно відзначаються безліч свят, пов'язаних з природними явищами та ключовими моментами сільськогосподарського року.

Деякими громадами визнається авторитет «Велесової книги», хоча академічні дослідники вважають книгу фальсифікацією, написаною у XIX або XX ст., яка невдало імітує древню слов'янську мову.

В силу роз'єднаності рідновірства, пантеони різних течій можуть дещо відрізнятися, але основна маса шанує таких слов'янських богів: Сварог, Дажбог, Перун, Род, Велес, Жива, Коляда, Купала, Лада, Макошь, Марена, Святовит, Семаргл, Стрибог, Білобог, Чорнобог, Ярило, Хорс.

Обрядова діяльність рідновірів багатогранна і сильно варіюється від громади до громади. Від обрядів зовнішніх, із залученням великої кількості народу, до обрядів внутрішніх, які проводять або особисто самі рідновіри, або їх малі групи.

Для території України сьогодні характерний досить широкий спектр неоязичницьких течій, що стають вагомим фактором розвитку суспільства. Різноманітні визначення як віри наших предків так і но-

воутвореного явища породжують неоднозначну оцінку українського неоязичництва.

Рух не є єдино організаційно структурованим: відсутність єдиного керівного центру, спільних обрядів і традицій, наявність власної символіки у кожної громади, неоднозначна оцінка Велесової книги. Тому даний рух представлений різними громадами з своєю ідеологією і практикою.

ЛІТЕРАТУРА

1. Від пращурів до нащадків [Електр. ресурс] — Режим доступу: http://www.oru.org.ua/
2. Лозко Г. Українська віра (українське язичництво) — етнічна релігія українців / Г.Лозко // Релігійна панорама. — К.: 2001. — № 8-9. — С. 100-109.
3. Базик Д. Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців [Електр. ресурс] / Д.Базик. — Режим доступу: http://www.religion.in.ua/main/analitica/15158-neoyazichnictvo-v-suchasnix-religijnix-shukannyax-ukrayinciv.html
4. Гоменюк Г., Терещенко С. Русское и украинское неоязычество [Електр. ресурс] / Г.Гоменюк, С.Терещенко — Режим доступу: http://www.wcer.org/declaration/dec_ru.htm

Колісник М.І.

ЦЕРКОВНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК ПРИЧИНА КРИЗИ ХРИСТИЯНСТВА НА ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРІ ТА ШЛЯХИ ЇЇ ПОДОЛАННЯ

В наш час, на зламі століть, людина постає перед обличчям нових світоглядних викликів. Змінюється світ, відбувається його інформатизація, пришвидшується темп життя. XX століття з його ясністю та зрозумілістю поступається еклектичному XXI століттю, наповненому найрізноманітнішими культурними, інформаційними, політичними доктринами. З новою силою постають питання сенсу існування не лише людини, а і людства загалом. Лунають прогнози про посилення згубного впливу людини на Землю та її швидкоплинне зникнення як виду. В цей час, час незрозумілості і невизначеності гостро постає проблема релігії та церкви як опор віри людини в краще майбутнє та надання їй вищого сенсу життя.

В цій роботі ми розглянемо сучасну кризу християнської релігії на теренах колишнього СРСР, хоча вона постає не менш гостро і в інших куточках світу. На цій території вона має унікальні особливості. Через державну заборону і переслідування церкви та віруючих громадян ре-

лігія як сенсотворча для людини втратила свою роль, натомість нові сенсотворчі джерела ще не виникли. Втім, до клубка проблем, пов'язаних з релігією, додається проблема між почуттям релігією, якою тут переважно постає православне християнство, і церквою, як культовою організацією, яка покликана бути посередником між людиною та Богом, місцем де людина може звернути до нього свої молитви, шукаючи прощення або підтримки. Як сказано в Біблії: «Церква — це всеохоплююча і безсмертна єдність людини з Богом, іншими людьми і Ангелами, це вища мета і вищий сенс існування всесвіту, зєднання тварі з усією повнотою Божою» [1, с. 225].

Християнська релігія тому стала панівною серед людей, що вона надала людині надію на отримання відповіді на «одвічні запитання» про сенс життя, природу світу, життя після смерті, добро і зло. Церква як організація, яка поширює християнство серед людей, мала ключову роль у донесенні його ідей, втім, з часом вона почала втрачати свої просвітницькі функції і перетворилася у закостенілу організацію, яка стала продукувати такі ж неспівмірні з реальним людським життям догми.

Цю проблему підкреслював сучасний російський теоретик релігієзнавства Г.Кисельов. Зокрема, він говорить про парадоксальний факт, який має місце зараз: «Здавалося б, християнське вчення забезпечує людині відповіді на його «одвічні питання». Чому ж тоді з Нового часу людина мало помалу перестає задовольнятися ними і поступово відвертається від християнства? Чи не тому, що в історичній церкві моральний зміст християнства, обумовлений саме тринітарнічтю, багато в чому замінився марновірством, обрядовірством і незжитим язичництвом» [2, с. 29].

Отже постає запитання наскільки сьогоднішні догми християнства, а вірніше наскільки сучасне церковне віровчення та сам спосіб церковної діяльності здатні давати людині відповіді на запитання про сенс її життя та природу речей та доступно доносити ці відповіді до кожної людини.

Підкреслюють невідповідність між віруваннями людей і культовими християнськими організаціями останні соціологічні дослідження, проведені на території країн колишнього СРСР. Наприклад за даними дослідження проведеного в Білорусі у 2011 році прихожанами церков християнських конфесій є 91,5% населення, проте лише 11,5% з них регулярно відвідують храм. Цей феномен характерний для країн пострадянського простору. Те що кількість прихожан церкви більша ніж реальна кількість віруючих говорить про те, що сама по собі церква не є достатньою підставою релігійної віри людини і не має достатнього зв'язку з суспільством.

У Росії, наприклад, за офіційними даними опитування Левада центру у 2013-му році. Віруючими себе вважають 77% громадян, при цьому щотижня відвідує храм лише 3% з них. Ці цифри зайвий раз доводять, що від церкви на пострадянському просторі абсолютно не залежить чисельність людей, котрі вірять в Бога. Схожа ситуація і в Україні де лише близько 16% людей регулярно відвідують храм, хоча 71% вважають себе віруючими.

Що ж може бути причиною такого стану справ? З одного боку це можуть бути постійні гоніння офіційної церкви та віруючих людей в радянські часи. Це призвело до того, що люди перестали асоціювати церкву з вірою в Бога, оскільки були вимушені приховувати свою приналежність до певної релігії через постійні утиски. В таких умовах головну роль стали відігравати особисті почуття людей, а не церква, яка в нормальних умовах мала б виконувати свою посередницьку місію між людиною і Богом та доносити свої ідеї людям. На наш погляд головною причиною цього став плюралізм та еклектика характерна для постмодерного суспільства XXI століття. Ще в 1991 році слушно про це зазначив німецький релігійний філософ Рормозер: « Але сьогодні плюралізм, заперечення єдності означає приблизно те ж, що і всеїдність. Всеїдність ж має на увазі, що нині стилеутврюючим, якщо можна так висловитися, принципом життєвих культур стає анархізм. Якщо запитати, що власне стоїть за принципом нескінченного різноманіття життєвих культур, які ми сьогодні прославляємо як подальший розвиток свободи, то треба відповісти: все це не що інше, як анархізації культури» [3, с. 78]. Анархізація культури однаковим чином торкається і релігії, і віри людини в Бога. Сама ідея єдиного Бога може виявитися під загрозою через плюральність культури, а, отже, відсутність у ній єдиного доктринального центру. Отже незабаром християнство, а особливо церква може постати перед завданням «порятунку» єдиного Бога перед обличчям багатоликого світу і ця проблема характерна не лише для країн колишнього Радянського Союзу, а й для усього світу.

З цієї ситуації, яка виникла і яка може виникнути, ми можемо намітити для християнства і церкви декілька виходів. Перший полягає в тому, щоб не зважати на процеси перетворення людської свідомості та суспільного життя. Цілком імовірно, що постмодерн є лише тимчасове явище після якого людство знову віднайде у Бозі єдину опору свого життя. Зрештою історія знає випадок подібного стану людської свідомості, який відобразився у філософії скептиків ще у Древній Греції.

Другий — відродити зараз забуті християнські традиції на новому рівні. У сучасному світі інформації та міжкультурної комунікації спілкування стає найголовнішим. Хоча такі філософи як Мартін Бубер або

Емануель Левінас закликали ще у XX столітті будувати суспільне життя на основі діалогу, XXI століття має набагато більше шансів стати періодом діалогу. Більше того, сформувалися об'єктивні суспільні, духовні, культурні та технологічні передумови для цього діалогу, і якщо церква і християнство не зможуть відповісти на нові виклики їх чекає сумна доля.

ЛІТЕРАТУРА
1. Біблія. Книги Нового Завіту. — К.: Біблійні товариства, 1995. — 296 с.
2. Киселёв Г.С. Религиозные смыслы мира человека / Г.С. Киселев // Вопросы философии. — 2011. — №5. — С. 18-30.
3. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху "постмодерна" глазами христианского публициста / Г. Рормозер // Вопросы философии. — 1991. — № 5. — 1991. — С. 75-87.

Конотоп Л.Г.

«ОБРАЗ» РЕЛІГІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Сучасний світ демонструє свою багатоманітність, своє розмаїття в численних проявах, у своїй відкритості та мінливості. Сучасне відкрите суспільство дозволяє побачити багато шляхів та можливостей для формування нових світоглядних, у тому числі й ціннісних, парадигм. Відкритість суспільства інтерпретується по-різному. Так, наприклад, відомий французький мислитель А. Бергсон вважав, що відкритість соціуму — це результат творчої еволюції особистості, яка спрямована на злиття з об'єктом пізнання на основі інтуїції. У сфері культури відбуваються інновації, вони змінюють життя закритих суспільств, підкоряються інтуїтивним життєвим пориванням і спрямовуються до трансцендентного [1]. Окрім того, суспільство — це система, що виступає «формою з двома сторонами» [2, с. 78]. Ці дві «сторони», або «сфери» виділяли такі відомі дослідники, як Е. Дюркгайм, Р. Отто, М. Еліаде — мирську (профанну) і священну, які релігійна свідомість розглядала як антагоністичні. При цьому, найважливішою ознакою «сакрального» визнаються його «недоторканість», «віддільність», «табуйованість» як колективне встановлення [3, с. 482]. Наукове дослідження релігії ще на початку XX ст. розпочало використовувати концепт «сакрального» для визначення того універсального змісту, який наближує християнство, іслам, буддизм до іудаїзму, магії, шаманізму та ін. Деякі аспекти дослідження феномену релігії існують й в теорії «аутопойетичних» систем видатного німецького дослідника Н. Лумана. Його «аутопойетичні»

системи — це такі системи, що відтворюють самих себе. Методологія Н. Лумана, або «операційний конструктивізм», ґрунтується на тому, що світ не є якимось предметом, а він виступає обрієм. Обрій — це те, що не ніколи досягається й тоді нічого не залишається, як конструювати реальність та споглядати за споглядачами, яким саме чином вони її конструюють [4, с. 17]. У сьогоденні вже не спрацьовують такі розрізнення як правове — не правове, хороше — нехороше, істинне — неістинне й т.п. З'являється усвідомлення того, що неможливо побудувати єдину «метафізичну модель» буття і відшукування позиції одного «істинного спостерігача» призводить до того, що релігія, метафізика, магія вже не розглядаються й не можуть розглядатися як це було дотепер — як рівні інтелектуального поступу або «викривлення реальності». Релігія, метафізика, магія й т.п. усвідомлюються як специфічні символічні конструкції, які є диференційованими. На думку Н.Лумана, всі наукові побудови, наукові описування не розкривають реа льність, вони тільки сприймаються як її автентичне розуміння [4, с. 19]. Релігія виступає для людини й в сьогоденні як найвеличніша таємниця, важко сформулювати строгі наукові дефініції її сутності та природи. Й ці труднощі визначаються самою дивною природою цього феномену, який ще донедавна сприймався яв віра у надприродне і протиставлявся науці. Парадокс можливості «знання про неосяжне» Н. Луман пояснює неможливим за його самовизначенням, тому що воно прагне пізнати те, що ним самим визнається неосяжним: «природу втаємниченого, божественного», тому що «сакральне неможливо відшукати в природі, воно конституюється як таємниця» [5, с. 248-249]. Релігія й виявляється тим феноменом, який висвітлює таємницю буття людини в світі, як пов'язаність людини з початком буття. У такому варіанті релігія виступає у гранично широкому значенні, що охоплює стародавні — початкові базові символічні системи, які модифікуються впродовж історії; при цьому вона виконує функцію перетворення невизначеного світу у визначеність ритуалу і міфологічно-теологічного уявлення. Релігія, на думку Н.Лумана, повинна усвідомлюватися як «re-entry», тобто як «повернення», «зворотне входження», «вторинне входження». Водночас релігія є і семантикою, і практикою, вона розрізняє знайоме і незнайоме. Релігія надає можливість проявлятися незнайомому в знайомому і, в такий спосіб, вона формулює та практикує світовий стан тієї чи іншої суспільної системи.

Окрім того відбувається диференціація двох бінарних систем символічного кодування, одна з яких — це «протонаука» й вона символізує емпіричне і прагматичне знання про повсякденність, а друга — «проторелігія», яка маніфестує неемпіричне знання про втаємничене.

Такий підхід надає можливості для вияву й спостереження другого порядку — йдеться про мудрість і мораль («протомораль»). «Проторелігія», «протонаука» і «протомораль» виступають функціональними субсистемами, які є гарантами того, що завжди може підключитися така комунікація, яка змінить уявлення про те, що тільки здавалося істинним. Виникає те, що відомий дослідник Б. Андерсон [6] вважає «спільнотами, що є уявленими». Ці спільноти об'єднують сучасних людей з їх пращурами завдяки ритуалам поклоніння, могили постають «протохрамами», а цвинтарі — «ієрофаніями», «потойбічним світом», які, у зв'язку з неможливістю особистого контакту поміж ними, солідаризуються завдяки уніфікованій уяві. Такий підхід є близьким до підходу видатного антрополога Б. Малиновського, який обґрунтував положення щодо трьох форм «традируємості», які співіснують у культурі людства. Йдеться про магію (оволодіння «силами»); релігію (поклоніння «духам»); науку (оволодіння «профанним»), які утворюють вічні виміри взаємовідносин людини зі світом [7, с.42 — 43].

Відомий німецький вчений Г.Кюнг запозичив у іншого видатного мислителя Франца К.Кауфманна релігійно-соціологічний аспект бачення релігії. На думку Ф.К.Кауфманна, можна стверджувати, що релігія уможливлює само ідентифікацію особистості; ритуалізацію життя; подолання випадковостей; соціальну інтеграцію; космізацію; пророцтво [8].

На нашу думку, релігія в сучасності має можливості для зміни ціннісної сфери, для формування єдиного аксіологічного центру, завдяки якому соціум як цілісність трансформується в суспільство як систему. Аксіологічні парадигми, на думку Н.Лумана, є основою будь-якого соціуму, саме вони визначають комунікативні зв'язки між іншими елементами системи. Цінності виступають як базові для розвитку соціальної системи, ціннісні утворення детермінують соціальну еволюцію, виступають як певні стани-аттрактори, що впливають на майбутнє системи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергсон, А. Два источника морали и религии /А.Бергсон. — М.: Канон, 1994. — 241 с.
2. Luhmann, N. Einfuhrung in die Systemtheorie /N. Luhmann. — Heidelberg, 2002. — 347 s.
3. Забияко, А.П. Сакральное /А.П.Забияко //Новая философская энциклопедия: в 4-х т. — Т.3. — М.: Мысль, 2010. — С.482 — 483.
4. Луман, Н. Реальность массмедиа /Н.Луман. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. — 256 с.
5. Луман, Н. Медиа коммуникация/Н.Луман.- М.: Логос, 2011. — 280 с.

6. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества / Б.Андерсон. — М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. — 288 с.
7. Малиновский, Б. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека»/Б.Малиновский. — Диспут. — №3. — 1992. — С.40 — 57.
8. Kaufmann, F. X. Religion und Modernist: sozial wissen schaftliche Perspektiven / Franz-Xaver Kaufmann. — Tubingen: Mohr, 1989. — 286 s.

Москальчук М.М.

ТРАКТУВАННЯ СКЕПТИЦИЗМУ ЗА ПОЛОМ КУРТЦОМ

У становленні своїх моделей, структури та понять етичне знання пройшло досить довгий шлях, але однозначних принципів, яких могли б дотримуватися люди, немає. Адже на різні життєві позиції кожна людина дивиться по-своєму, з точки зору свого світогляду, при цьому спираючись на власне життєве кредо. Ці та інші питання, які безпосередньо стосуються етики, моралі та їх значення в житті людини розглядав у своїх роботах відомий філософ і гуманіст Пол Куртц. Так, в одній з робіт «Новий скептицизм: дослідження і надійне знання» П. Куртц аналізує етичне знання з точки зору скептика; розглядає можливості знання, за допомогою якого можна впливати на таку людину як скептик; досліджує як етика і погляди скептика впливають один на одного. Разом з тим у даній роботі П. Куртц розкриває власне розуміння скептицизму.

Слід зазначити, що П. Куртц розділяв скептицизм на три види, серед яких першим був нігілізм, котрий в свою чергу вчений поділяв на:

- екстремальну форму нігілізму, під якою розуміється тотальне заперечення скептицизму, тобто абсолютна відмова від всіх можливих тверджень відносно істинності або цінності; все з чим стикається людина, це — переживання, враження, відчуття;

- нейтральний скептицизм, це коли скептики нічого не стверджують і нічого не спростовують, вони просто висловлюють свою думку і не чекають, щоб хто-небудь прийняв або спростував їх твердження, а також згоду або не згоду з їх аргументами. Це свідчить про те, що вони повністю утримуються від власних думок.

Другим, за П. Куртцом, є помірний скептицизм, представники якого скептичні відносно абсолютної надійності та будь-яких зазіхань на володіння істинним знанням.

У третьому, дослідницькому скептицизмі, рушійну силу П. Куртц бачив не в сумнівах, а в дослідженнях. Саме тому цей скептицизм являється самим позитивним і конструктивним. Також цей скептицизм

розглядає трансформацію негативних результатів критичного аналізу і претензій на володіння істинним знанням, разом з тим вносить позитивний вклад у зростання і розвиток скептичного дослідження.

У своїх роботах П. Куртц не випадково звертається до цих трьох видів скептицизму; саме в них він досліджує позитивні та негативні сторони скептицизму; шукає відповідь на те — чи може скептицизм допомогти людині, та як він взаємодіє з різними соціальними, культурними і практичними сферами життя.

Слід зазначити, що П. Куртца цікавила етична сторона людського існування. Тому невипадково його дослідження спрямоване, перш за все, на аналіз етичного скептицизму.Для такого прояву скептицизму, як етичний нігілізм є характерним неможливість перевірки етичних думок емпірично або за допомогою розуму. Заперечення існування будь-якої моральної істини або надійного знання в області практичного судження, відзначає П. Куртц, неодмінно приводить до нехтування величезним обсягом етичних знань, який є у людини.

Однією з негативних сторін етичного нігілізму, на думку П. Куртца, є те, що деякі форми суб'єктивізму являються одним із різновидів нігілізму. З цього слідує, що моральні переконання є нічим іншим, як вираженням індивідуальних смаків і відчуттів, а це, у свою чергу, дає можливість визначити, яке з цих явищ вважається кращим. Коли людина стверджує, що в етичній області не існує об'єктивних пізнавальних критеріїв, здатних допомогти вирішенню моральних проблем, і що вся етика є справою смаку або сили, то така точка зору служить обґрунтуванням потужного тиску на легковірних. З цього стає зрозумілим, відзначає П. Куртц, що «суб'єктивізм в етиці зводить людську мораль або до бездумної й покірної терпимості, або до варварства, адже в даному випадку людина позбавлена об'єктивної опори, щоб мати змогу висловлюватись проти якої б то не було владарюючої дикості, або ж ми приходимо до повного абсурду, коли немає що сказати стосовно етичної і моральної переваги, оскільки самі поняття істинного й хибного втрачають всякий сенс» [1, с. 276]. Тому, роблячи висновок відносно етичного нігілізму, П.Куртц відзначає, що заперечення існування хоч якоїсь моральної істини або надійного знання в області практичних суджень неодмінно спричинює зневагу величезним обсягом етичних знань, який накопичило людство, і який акумулює безцінний досвід колективної мудрості багатьох поколінь людей.

Розглядаючи помірний етичний скептицизм П. Куртц відзначає, що цьому виду властиві різні форми. Зокрема, представники цього скептицизму стверджують, що хоча почуття та емоції лежать в основі всіх людських цінностей, проте вони залишають місце для раціональ-

ного аналізу й контролю етичної та аксіологічної ситуації. П. Куртц підкреслює, що про даний вид етичного скептицизму писав Д. Юм. Він відзначав, що моральне судження внутрішньо застосовує почуття, а саме — коли ми оцінюємо дію або рису характеру, як хорошу чи погану, чим даємо зрозуміти схвалюємо ми їх чи ні. Поступаючи таким чином, людина дає зрозуміти, що вона відчуває — відчуття задоволення чи незадоволення, або ж, навпаки, розглядає це як щось корисне чи шкідливе. Д. Юм вважав, що сам по собі розум не може виражати моральні судження, а також не може самостійно проводити моральні розмежування чи виступати суддею в різних моральних колізіях. Отже, розум, як такий, не може вирішувати моральні проблеми. Роздуми Д. Юма, відзначає П. Куртц, стосовно того, що «розум є і має бути рабом пристрастей» є одночасно і провокаційним, і суперечливим. Адже цим Д. Юм підкреслював, що моральні судження не є твердженнями про реально існуюче, які перевіряються в ході спостереження, і які не схожі із логічними висновками відносно стосунків між ідеями.

Про помірний вид скептицизму писали й філософи XX ст., починаючи від Дж. Мура і до емотивістів, які в своїх роботах аналізували мову моралі. Безпосередньо Дж. Мур відзначав, що будь-яке визначення блага не витримує строгого логічного аналізу, воно може застосовуватись і до теологічних, і до натуралістичних етичним систем. Емотивісти в свою чергу вважали, що етичні терміни не є описовими, їх неможна визначити, тому що вони, по своєму характеру, емоційні.

Аналізуючи помірний скептицизм П. Куртц стверджує, що не дивлячись на індивідуальні відмінності у відчуттях чи емоціях, моральна поведінка не може бути повністю вільною від раціональних міркувань. Певні моральні розбіжності можуть бути пов'язані з судженням, а не з чисто суб'єктивними настановами. Деякі помірні скептики, відзначає П. Куртц, за допомогою принципів послідовності та логічності переглядають і реструктурують моральні цінності, яких дотримуються окремі люди.

Наступний вид скептицизму, який розглядає П. Куртц це — дослідницький скептицизм. Цей вид скептицизму, відзначає вчений, включає скептичну компоненту: когнітивну, роботу розуму, процес раціонального пізнання в процесі скептичного дослідження. Свій вибір людина ґрунтує на знанні навколишнього світу, в якому співвідношення між знаннями і цінністю є центральним в концепції етичного дослідження. Як відзначає П. Куртц, етичне дослідження починається тоді коли виникає будь-яка головоломка, яка пов'язана з необхідністю зробити любу дію, також це може бути й ситуація конфлікту між конкуруючими між собою цінностями і нормами. У такій ситуації в роботу включається відкритий розум, який допомагає досліджувати наші цінності та

принципи і відбирає ті, які є найбільш відповідними. Також, відзначає П. Куртц, мораль є релятивною по відношенню до життя індивідів чи суспільства, вона поринула в соціально-історичний контекст і в конкретні ситуації. Адже «ми не розглядаємо моральне життя абстрактно, сподіваючись охопити його сенс; ми завжди починаємо тут і зараз, маючи справу з цією конкретною людиною в цьому суспільстві перед лицем цього вибору» [1, с. 284]. Тому, за П. Куртцом «предмет» етики — це дія і поведінка. Виходячи з вищесказаного можна констатувати, що вчений вважав — для етичного дослідника головною є практична мета, а саме вибір того, що направлятиме його поведінку й дасть змогу впливати на навколишній світ. Це знання аналогічне тому, якого прагнуть досягти не лише в прикладних науках, але і в мистецтві.

Підводячи підсумок хотілося б відзначити те, що П. Куртц визнавав всі види скептицизму і знаходив у кожному щось позитивне. Тому він вважав, що для покращення життя суспільства та свого власного життя, людина повинна, перш за все, спиратися на попередній власний досвід, досвід культур, традицій і брати від них все найкраще для своїх дій; для цього необхідно минулий досвід перевіряти етичним дослідженням, ґрунтуючись на розумі. Отже етика за П. Куртцом це, перш за все, дія і поведінка. Тому що, як вважає філософ, наші дії і поведінка ґрунтуються на розумі, який входить в оцінювану базу, де до кожної речі ми підходимо з оцінкою, виділяючи хороші й погані якості, визначаємо і оцінюємо чи є корисною та чи інша річ, і все це відбувається на фундаменті розуму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Курт Пол. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание / Пол Куртц ; [пер. с англ. и предисл. В.А. Кувакина]. — М.: Наука, 2005. — 360 с.

Нетецька Є.В.

ТЕНДЕНЦІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ВЗАЄМОВІДНОСИН УПЦ і УПЦ КП

На сьогоднішній день, в умовах побудови демократичного суспільства, перед незалежною Україною постає велика кількість проблем, які негативно впливають на міжконфесійні відносини. В центрі нашого дослідження постає проблема розколу між Українською православною церквою Київського і Московського патріархатів, виникнення якого ми розглядаємо як один з наслідків незалежності України. Таким чином, з

нашої точки зору, саме проголошення незалежності України стало головною мотивацією для проголошення автокефалії УПЦ КП.

Говорячи про міжправославний розкол в Україні, ми фокусуємо дослідницьку увагу саме на взаємовідносинах між УПЦ і УПЦ КП, адже саме ці взаємовідносини є конфліктними. І від вирішення цього конфлікту залежить функціонування Української православної церкви в Україні.

Першопочатково зазначимо, що на сьогоднішній день у Київського патріархату є два канонічно-легітимні шляхи для визнання автокефалії: акривія — це згода Константинопольського патріархату та ікономія — згода Московського патріархату.

З нашої точки зору подолання міжправославного розколу на сьогоднішній день є можливим тільки у випадку злиття УПЦ КП і УАПЦ з УПЦ (Московського патріархату), що є неприйнятним. Проблема полягає в базовій ідеї Російської Федерації, а тому і РПЦ і як наслідок УПЦ — «Москва-третій Рим». Ця ідея полягає в тому, що історичною спадкоємицею Римської і Візантійської імперії, політичним і релігійним центром є Москва. Зазначимо автоматичну прив'язку ідеї «Москва — третій Рим» до проявів етнофілетизму. В такому контексті стає очевидним небажання з боку УПЦ надавати автокефалію УПЦ КП, що пов'язується з втратою авторитету РПЦ для українського народу. Тому, аргументуючи, що Вселенське православ'я — це єдине ціле, це «Тіло Христове», сприймає самопроголошення автокефалії УПЦ КП як хворобу в одній частині «Тіла Христового», яка буде відбиватися і на всіх інших, тобто на православ'ї в цілому [1].

При аналізі можливостей подолання розколу і орієнтації на Константинопольську православну церкву як «матір-церкву», зазначимо, що при вирішенні питання надання автокефалії УПЦ КП, Вселенський Патріарх першопочатковою умовою визначив об'єднання з УПЦ, що повертає нас до проблеми неможливості визнання автокефалії Київського патріархату і є підтвердженням авторитетності РПЦ. Зазначимо, що РПЦ на сьогоднішній день є реальним конкурентом Вселенського патріархату, що проявляється навіть в кількості єпископату РПЦ, яка є найбільшою із всіх православних церков [2].

Розглядаючи орієнтацію УПЦ КП на Вселенський патріархат як «матір-церкву», важливо відмітити, що з боку Київського патріархату очікується не тільки визнання автокефалії, а і визнання її статусу патріархату. В такому контексті найголовнішою умовою визнання автокефалії є залишитися самостійною.

Відповідно до історичного досвіду тих помісних православних церков, які довгий час не визнавалися канонічними, ми можемо зробити висновок, що автокефалія завжди проголошувалася в односто-

ронньому порядку і не визнавалася одразу, адже та церква від якої вона відділялася втрачала значну частку влади. Українська православна церква Київського патріархату не виключення, її автокефалію визнають, питання лише коли. З нашої точки зору, українці потребують у помісній православній церкві, проблема тільки в тому, що ще не всі це осмислили, що виводить нас на питання часу. На сьогоднішній день УПЦ КП має велику кількість архієреїв, духовенства, мирян, монастирів та богословських шкіл. Проголошуючи автокефалію, УПЦ КП керувалася 34 Апостольським правилом, що є свідченням її правомірності.

У своєму зверненні до Вселенського Патріарха від імені Помісного собору УПЦ КП 27 червня 2013 р. основною причиною небажання РПЦ визнати автокефалію Київського патріархату називає прагнення РПЦ по першенства серед інших помісних православних церков. На думку УПЦ КП Українська православна церква є засобом впливу на Вселенський патріархат, втративши який, РПЦ не буде мати такий авторитет і перебільшувати за кількістю віруючих [3].

На сьогоднішній день ми не можемо вести мову про бездіяльність УПЦ КП у справі визнання автокефалії, але маємо відмітити деяку пасивність. На наш погляд, вона виявляється в недостатності висвітлення питання проблемності визнання автокефалії в засобах масової інформації, які є рушійною силою сьогодення. Яскравим прикладом чого є інформаційна війна проти УПЦ КП. Аналізуючи інформацію, наведену в ЗМІ, зазначимо постійне вживання по відношенню до Київського патріархату таких епітетів як «розкольники», «неканонічне зібрання» тощо. Визначальну роль при поглибленні розколу відіграла інформація в ЗМІ і в другій половині ХХст., під час проголошення автокефалії, пункти якої і використовувалися у акті про «Відлучення монаха Філарета (Денисенка) від церкви» [4]. Позиція УПЦ КП у цьому відношенні полягає в відкиданні обвинувачень проти себе, але з нашої точки зору існує необхідність у висвітленні проблеми інформаційної війни проти Київського патріархату у зв'язку із значним впливом ЗМІ на позиції українців. Слід зазначити, що інформаційна війна розпочалася саме зі статті, в якій викладалися всі обвинувачення проти митрополита Філарета, в жовтневому випуску журналу «Вогник» в 1991 р. Цікавим є те, що всі обвинувачення проти митрополита оприлюднилися саме в той час, коли вирішувалося питання автокефалії УПЦ КП, а не раніше, адже навряд чи митрополит Філарет вчинив гріхи за декілька місяців.

У зв'язку з останніми подіями, Україна опинилася в центрі світової уваги. На нашу думку на сьогоднішній день у УПЦ КП з'явився шанс відкрити світу реальну ситуацію невизнання автокефалії. Ми вже зазначали, що процедура проголошення автокефалії невнормова-

на, а з цього випливає правомірність дій Київського патріархату, тому з'являється можливість заручитися підтримкою світової громадськості. Яскравим прикладом притиснення УПЦ КП стало його витіснення із АРК і незаконне підпорядкування РПЦ, що може стати витоковим аргументом необхідності визнання автокефалії при висвітленні цього питання в світі. Наступним аргументом може стати наведення прикладів самопроголошення автокефалії іншими православними церквами. І насамкінець, існує необхідність висвітлити питання інформаційної війни проти УПЦ КП. Це питання досить болюче, але вимагає детального висвітлення, адже думка громадськості є важелем у вирішенні питання автокефалії. Позиція УПЦ КП з цього приводу полягає в тому, що оскільки всі обвинувачення неправдиві, вони не мають виправдовуватися. Така позиція вірна, але зважаючи на наявну ситуацію, коментарі з приводу обвинувачень є необхідними.

Наступним моментом, який сприятиме визнанню автокефалії УПЦ КП ми вважаємо необхідність у створенні Синодального відділу в УПЦ КП, який би займався просуненням питання автокефалії не тільки на рівні помісних православних церков, а і на рівні мирян. На сьогоднішній день мусимо констатувати слабку проінформованість українців стосовно питань автокефалії. Як правило, прихожани того чи іншого патріархату зважають на позиції того приходу, з яким себе ідентифікують і на інформацію наведену в ЗМІ, що стоїть на заваді вирішення зазначеної проблеми. З приватної бесіди з Архієпископом Донецьким і Маріупольським УПЦ КП Сергієм, стало зрозуміло, що Київський патріархат не має наміру піаритися. Це аргументується тим, що церковна благодійність не повинна озвучуватися у ЗМІ. Така точка зору беззаперечно вірна і відповідає християнським канонам, але слід зазначити, що у зв'язку зі змінами моралі в сучасному світі, виникає необхідність у залученні церкви у життя суспільства і за посередництвом засобів масової інформації. Відповідно до православного віровчення смирення — це один із засобів спасіння. Спасіння розуміється як попадання душі після смерті тіла в рай. Для того щоб не порушувати церковних канонів і зрушити питання автокефалії з мертвого місця, необхідним є залучення у це питання мирян, а саме спеціалістів у різних галузях.

Отже, як бачимо, питання отримання автокефалії УПЦ КП відзначається проблемністю, яка торкається різних рівнів суспільного буття. Визнання автокефалії УПЦ КП ми пов'язуємо зі зміною політичного режиму в Україні і Російській Федерації. У зв'язку з авторитетністю і небажанням визнавати автокефалію Київського патріархату УПЦ мусимо констатувати, що створення єдиної помісної православної церкви Київського патріархату в Україні на сьогоднішній день не можливе.

ЛІТЕРАТУРА
1. Кузьменко Д. Єдність братських народів і єресь етнофілетизму [Електронний ресурс] / Д. Кузьменко. — Режим доступу : http://pritvor.kiev.ua/ec/analitics/kuzmenko-heresy-etnofiletizm — Назва з екрану.
2. Патриарх Филарет объяснил, почему Константинополь отказался дать УПЦ КП автокефалію [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://news.bigmir.net/ukraine/566654-Patriarh-Filaret-obyasnil-pochemy-Konstantinopol-otkazalsya-dat-YPC-KP-avtokefaliu– Назва з екрану.
3. Патріарх Філарет написав листа предстоятелям Помісних Церков [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://kyrios.org.ua/news/uoc-kp/9712-patriarh-filaret-napisav-lista-predstojateljam-pomisnih-tserkov.html
4. Акт об отлучении от Церкви монаха Филарета Денисенко [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://kro-krim.narod.ru/PUBLIK/PRAVOSL/filotlup.htm — Назва з екрану.

Овчаренко А.О.

ДЕЯКІ МОДЕЛІ ВІДНОСИН МІЖ НАУКОЮ І РЕЛІГІЄЮ

Взаємовідносини між наукою і релігією завжди були і сьогодні залишаються в центрі уваги. Починаючи з епохи Відродження, з появою Просвітництва і розвитком нових знань, виникають протиріччя стосовно релігії, створюється проблема під назвою «конфлікт між знанням і релігією».

Чи існує унікальна модель, яка описує взаємовідносини між наукою і релігією? Малоймовірно. По-перше, і наука, і релігія — досить складні структури. По-друге, вони обидві постійно змінюються. Неможливо створити жодну загальну модель, яка описувала б взаємовідносини між наукою і релігією. Тому існує цілком обґрунтована думка, що найбезпечніший підхід при їх вивченні — описати всю складність взаємовідносин між ними.

Коли мова йде про взаємовідносини між двома галузями знань, слід мати на увазі, що ці галузі в певній мірі відрізняються одна від одної. Сучасна наука заснована на індуктивних міркуваннях, або вивченні доказів, висновків і, якщо можливо, встановлює закони. Наука означає, в самому широкому сенсі, прагнення до знання. Релігію визначають як «систему вірувань, що зачіпає трансцендентну дійсність у плані цілі і значення в світі і знаходить вираження в громадських практиках».

Види взаємодій, які можуть виникнути між наукою і релігією були класифіковані як:

Взаємодоповнення науки і релігії. Наука і релігія мають особливі стосунки. Вони не тільки не змагаються, а й доповнюють одна одну поясненнями. Однак ця модель не охоплює всі види взаємовідносин між наукою і релігією, але вона має місце для багатьох з них, вводячи уявлення про багатошарову реальність.

Конфлікт між наукою і релігією. Різноманітність історичних, філософських та наукових аргументів були висунуті на користь того, що наука і релігія перебувають у конфлікті. Оскільки наука і релігія — два незалежних джерела знань, тому знаходяться в протиріччі з деяких питань. У цілому, конфлікти зазвичай трапляються тоді, коли або наука, або релігія займають «експансіоністську» позицію, прагнучи дати відповіді на питання, які цілком обґрунтовано належать до іншої галузі досліджень.

Контраст або відмінність між наукою і релігією. У цьому випадку вони не тільки автономні, але є абсолютно окремим і самостійним доповненням. Наука і релігія діють у різних галузях і зачіпають досить різні питання і, таким чином, між ними в цілому не може бути ніякого конфлікту. Релігія і наука використовують різну мову: мова, що використовується в релігії не обов'язково повинна бути корисною для науки і навпаки. Крім того, наука має справу з фактами, тоді як релігія займається питаннями віри, етики, цінностей і цілей.

Гармонія і сумісність науки і релігії. Загалом тут або згладжуються протиріччя між релігійним і науковим знанням, або намагаються використовувати науку для побудови системи релігійного мислення або навпаки. В цілому ця модель призводять до розмиття кордонів між різними галузями знання, які для досягнення ясності краще розділяти.

Проте, жодна модель повністю не охоплює всі ті складнощі, які характеризують різні взаємовідносини між наукою і релігією.

Пашковський О.С.

ОСОБЛИВОСТІ ПРОЯВУ АНТИКУЛЬТОВОГО РУХУ В УКРАЇНІ

Актуальність дослідження антикультового руху (АКР) в українському релігієзнавстві пояснюється відсутністю його змістовних досліджень, як одного з можливих проявів релігійної нетолерантності, що є досить важливим у формуванні ліберально-демократичних принципів у регулюванні духовно-релігійної складової нашої держави. Важливо відмітити, що аргументація, котра використовується як прихильниками так

і противниками нових релігійних рухів (НРР) на вітчизняному просторі близько відтворює ту аргументацію, котру використовують їх західні однодумці.

Антикультовий рух — це специфічна форма діяльності окремих осіб, різних громадських об'єднань та в деяких випадках представників державного апарату спрямованої на заборону або обмеження діяльності нових релігійних рухів (культів). З позиції антикультизму, культ («тоталітарна секта», «деструктивний культ») — це релігійна, комерційна або інша група сформована авторитарним харизматичним лідером, котра застосовує психологічне насилля над своїми послідовниками, з метою матеріального збагачення групи та використання в своїх цілях послідовників.

В сучасній Україні, враховуючи її ліберальне законодавство в сфері віросповідання, нові релігійні рухи не зазнають утисків чи обмежень у своїй діяльності. Звичайно існують поодинокі випадки, але це не має загальнодержавних масштабів, таких як в Росії, Німеччині, Франції, Бельгії. Послідовним противником нових релігійних рухів виступає найбільша в Україні конфесія — Українська Православна Церква (УПЦ). Керівництво церкви дотримується курсу в протистоянні новим релігійним рухам, який було визначено рішенням Архієрейського собору Руської Православної Церкви "Про псевдохристиянські секти, неоязичництво й оккультизм".

Антикультовий рух в Україні функціонує в такому досить інертному стані та не має чіткого відділення від контркультового руху(переважно православного). Антикультовий рух бере початок з 1990-х років зі створенням громадської організації «Порятунок» (1993 рік). Її засновниками були родичі послідовників релігійної організації Велике Біле братство і батьки віруючих Міжнародного Товариства Свідомості Крішни. Представники «Порятунку» сприяли обвинуваченню в судовому процесі над лідерами Великого Білого братства. Після закінчення процесу, діяльність організації «Порятунок» зосередила свою увагу на пошуках фактів негативного впливу на психіку людини з боку НРР, що виникали в Україні, і протидії активності «тоталітарно-деструктивних культів». Учасники, проведеного за ініціативою «Порятунку» в 1996 році, круглого столу «Сутність релігійних сект, діючих в Україні", прийшли до висновку, що діючий Закон України «Про свободу совісті і релігійні організації» не захищає громадян від впливу "тоталітарних сект і деструктивних культів» [1].

Починаючи з 2000 року в містах Київ та Одеса почала функціонувати організація Союз Захисту сім'ї та особистості(далі Союз). Союз визначає себе як суспільна, неприбуткова, політично і релігійно ней-

тральна організація. Головною ціллю діяльності організації є захист прав людини, надання інформаційно-консультаційної соціальної, психологічної та юридичної допомоги людям, котрі були піддані психологічному та фізичному насиллю з боку організацій деструктивного та тоталітарного характеру(культи, секти, маніпулятивні групи). Далі в містах Запоріжжя, Дніпропетровськ розпочав свою діяльність Центр допомоги жертвам «деструктивних культів» «Діалог» з видання і поширення інформаційних буклетів стосовно різних НРР, проведення прес-конференцій з фактів порушення культами законодавчих положень та прав людини, співпраця з державними органами, читання ознайомлювальних лекцій про діяльність «сект» студентам, збір інформації про діяльність культів в Україні і за кордоном.

Щодо впливу українського антикультового руху на державно-конфесійні відносини з обмеження діяльності нових релігійних організацій, то потрібно визначити чи взагалі існує цей вплив. Починаючи зі здобуття Україною незалежності, було декілька гучних подій та судових справ пов'язаних з діяльністю культів. Так в 1993 році лідерами та віруючими релігійної організації Велике Біле братство відбулось захоплення Софіївського собору та планувалось здійснення масового самоспалення. Завдяки "запізніло вчасному" реагуванню правоохоронних органів трагедії вдалось уникнути. Як наслідок лідери Білого братства отримали покарання у вигляді тюремного ув'язнення, а організація була забороненою.

Наступним прикладом може слугувати діяльність Церкви Посольство Благословенного Царства Божого для всіх народів (Посольство Боже) та її зв'язки з фінансовою групою Кінгз Кепітал. Лідеру Церкви Сандею Аделаджі інкримінували фінансові махінації і шахрайство з вкладами своїх віруючих та було відкрито кримінальне провадження. На деякий час лідера Церкви взяли під варту і відбулось кілька судових засідань, але без результатів та наслідків для С. Аделаджі. Тут потрібно врахувати його зв'язки з політичними колами України на найвищому рівні. Так, під час святкування 16-ої річниці релігійної організації Посольство Боже її керівник С. Аделаджа, який є громадянином Нігерії, отримав подяку «за активну участь у президентській кампанії 2010 року» від імені колишнього Президента України Віктора Януковича. Слід зауважити, що статтею 5 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» передбачено, що «Релігійні організації не беруть участі у діяльності політичних партій і не надають політичним партіям фінансової підтримки, не висувають кандидатів до органів державної влади, не ведуть агітації або фінансування виборчих кампаній кандидатів до цих органів» [2]. Враховуючи дані факти, можна сказати, що антикультовий рух не має

впливу на державно-конфесійні відносини в Україні. Навпаки, нові релігійні рухи залучаючись підтримкою політиків, вирішують свої проблеми за місцем їх діяльності.

Ситуація в сучасній Україні, на відміну від більшості європейських держав, характеризується незначним впливом антикультових законодавчих ініціатив. Антикультовий рух в Україні не має реальних можливостей для консолідації і тиску на законодавчі органи. Численні спроби внести дискримінаційні щодо неорелігій правки в законодавство України не були успішними. Українська Конституція надає рівні права всім релігійним організаціям незалежно від тривалості їх існування, чисельності і внеску у формування національної культури. Їхня релігійна активність може бути обмежена лише у разі порушення чинного законодавства і нанесення шкоди фізичному і психічному здоров'ю громадян. Вітчизняні правоохоронні і медичні служби найчастіше не вручаються в діяльність нових релігійних організацій. Зокрема, українські психіатри не підтримують антикультових зусиль православної церкви і батьків. Антисектантська активність представників традиційних церков проявляється в основному в інформаційній сфері.

ЛІТЕРАТУРА

1. Карагодина, Е. Антикультовое движение в Украине: психологические и правовые основы [Текст] : статья / Е. Карагодина // Материалы IV Международной конференции "Религии и Церкви в Центральной и Восточной Европе". — Краков : Ягилонский университет, 1997. — С. 10-18.
2. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" від 23.04.1991 № 987-XII. Документ 987-12, остання редакція від 03.02.2009 на підставі 875-17, чинний [Електронний ресурс] / Верховна Рада України. — Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/987-12. Вільний.
3. Богдановський, І.В. Специфіка вітчизняного антикультового руху [Текст] : стаття / І. В. Богдановський // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : Наук. вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова, Українська АН. — К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. — Вип. 63 (№ 8). — С. 357-361.
4. Иваненко, С.И. Вторжение антикультизма в государственно-конфесиональные отношения в современной России [Текст] : монография / И.С. Иваненко. — СПб. : «Древо жизни», 2012. — 52 с. — ISBN 978-5-91470-031-4.

Петришин Н.Є.

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В ПРОЦЕСІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глобалізація є невід'ємним етапом розвитку людської цивілізації і є певною формою міжнародних відносин у світі. І відповідно Україна також повинна брати активну участь у цьому процесі. Основним чинником розвитку глобалізації є розвиток науки і техніки, особливо розвиток світової системи інформації, поширення інтернетресурсів, створення як нових, небачених раніше можливостей для розвитку і процвітання різних країн, так і нових, вкрай небезпечних викликів і загроз. Важливим тут є питанням, які загрози несе глобалізація для України? Чи не втратимо ми своєї національної ідентичності в умовах глобалізації?

Для України, котра зараз перебуває в стадії соціально-економічної трансформації всі ці питання є особливо важливими і актуальними.

Сьогодні в усіх країнах світу в певній мірі потерпають від глобальних проблем розвитку людства: глобальне потепління, погіршення екологічної ситуації, нерівномірне і неконтрольоване зростання населення в одних країнах і його катастрофічне зменшення в інших, нелегальна міграція, торгівля людьми, наркоманія, контрабанда, нерівномірність соціальноекономічного розвитку країн, періодичні глобальні фінансовоекономічні кризи.

З одного боку, глобалізація створює прозорі кордони між різними народами і державами, часто нівелює роль національних держав і їхню національну складову ідентичності. Однак з іншого боку, глобалізація, сприяє зближенню і інтеграції різних соціальних та етнічних спільнот, посилює необхідність визначитись з своєю ідентичністю. Зокрема на це вказує С. Хантінгтон: «Взаємодія між народами різних цивілізацій посилюється. Це веде до зростання цивілізаційної самосвідомості, до поглиблення розуміння відмінностей між цивілізаціями та спільності в рамках цивілізації» [1, с. 210].

На відміну від думки С. Хантінгтона, Ульріх Бек в роботі «Що таке глобалізація?» зазначає, що «глобалізація має на увазі процеси, в яких національні держави та їх суверенітет вплітаються в павутину транснаціональних акторів і підпорядковуються їх владним можливостям, їх орієнтації та ідентичності. Це процес, який створює транснаціональні соціальні зв'язки і простори, знецінює локальні культури і сприяє виникненню третій культурі» [2, с. 148].

Глобалізація прагне перемолоти національну ідентичність, розчинити її в глобальних процесах економізації, демократизації, інформатизації, культурної стандартизації та нав'язати ціннісну універсаліза-

цію. Але національна ідентичність у сучасному світі розмивається не тільки процесами глобалізації, а й потужнім тиском постмодерністської культури.

«Навіть добрі наміри — казав Папа Іван Павло II — й важкі інколи обставини не дають права ні державній владі, ні окремим особам порушувати фундаментальні і суттєві права людської особи. Зрештою, лише моральність , яка визначає певні норми, що є дійсними для кожного без винятку, може бути гарантією етичного фундаменту співіснування як на національному, так на міжнародному рівнях» [3, с. 25].

Глобалізація в сьогоднішньому світі призводить до певних серйозних проблем, зокрема соціальних, економічних, екологічних і духовно-моральних, але в теперішній час проблеми етики та моралі не є на першому місці у сфері реального життя. Часто пережитками минулих століть вважаються такі людські чесноти , як милосердя, добро, любов, чесність, справедливість, шляхетність, прощення. Нажаль мораль немає нічого спільного у сфері міжнародних відносин та зовнішньополітичним курсом більшості країн світу, тому глобалізація, як єдина модель для розвитку всіх країн, потребує уніфікації політичної, економічної, духовної, зокрема релігійної. На перше місце постає питання, пов'язане з переоцінкою морально — цінносних пріоритетів. Глобалізація вимагає від людини збільшення ступеня індивідуальної свободи, здатної орієнтуватись на власну совість або ж на універсальний етичний принцип. Відповідно зростання ступеню свободи людини призводить до розповсюдження негативних тенденцій, до виникнення «людини-для-себе», з заниженими моральні вимоги до самої себе , але одночасно зростаючими щодо інших людей, суспільства в цілому.

«Одночасно національна ідентичність потрапляє в жорсткі рамки вироблення глобального економічного простору, що робить нежиттєздатними моделі національної безпеки і національного розвитку, які сформовані на ізоляціонізмі, а інтеграцію в цей простір, що формується, — єдино можливим способом ефективного захисту національних інтересів» — пише у своїй роботі «Людина і соціум у глобалізованому світі» Чаплигін О.К. — «Відмовитися від інтеграції — означає відмовитися від повноцінного розвитку» [4, с. 249]. Дійсно, жодне суспільство не може бути конкурентоздатним, якщо воно не є частиною світового економічного простору. Але така інтеграція у ряді випадків призводить до розмивання національної ідентичності, до її кризи та розчиненні в процесі економізації.

«Кризу ідентичності в сучасному світі зумовлює невпевненість людини у своєму майбутньому, — вважає Чаплигін О.К. — відчуття постійної небезпеки й тривоги, зростання розриву між поколіннями та інші

екзистенціальні проблеми. Процеси детрадиціоналізації, зниження ролі й значення традицій і моральних норм, характерні для постіндустріального суспільства, призводять до розшарування, розпорошення таких усталених видів ідентичності, як національна, класова, гендерна, які сформувалися в епоху Модерну» [4, с. 180]

Ультрамодерні інформаційні технології стирає межі між різними культурами і залучає їх до виру всесвітньої конкуренції . У ньому виживають лише культури, котрі є здатними до адаптації у світі, що нестримно міняється, при цьому не втрачаючи своєї ідентичності. Прикладом такої адаптації може бути — японська культура. Але, інших прикладів набагато більше — іспанська, турецька мексиканська, аргентинська,та інші що не змогли протистояти натиску культурної уніфікації, породженої глобалізацією. Масова культура глобалізації виявилася сильнішою за культурне ядро національної ідентичності у цих випадках, які в умовах глобалізації збереглися лише як культури фольклорні: іспанська корида, турецький іслам, мексиканська кухня, аргентинське танго. Глобалізація перемолола культурні ядра національних ідентичностей, зробила громадян цих країн «Громадянами світу».

В теперішніх умовах кризи національної ідентичності кожна держава намагається робить все можливе для її подолання. Йде «битва ідентичностей». І цю битву зможуть виграти ті держави, чия ідентичність має велику історичну, культурну, етнічну та політичну глибину і силу. Якою ж силою володіє Україна? Чи може вона бути конкурентоспроможною у цій боротьбі?

Новітні зміни в європейській культурі все більше нівелюють ставлення до християнської релігії, до її джерел,нищать в людині особистість. Нині суть праці в західному суспільстві полягає в забезпеченні купівлі все більшого об'єму різних товарів і послуг.

В українців, ще поки є сильний генетичний зв'язок людини зі своїм етнографічним простором, де жили їхні предки, з релігійно-духовними традиціями свого народу, тому ми здатні відстояти свою ідентичність у нелегкій боротьбі. Просто чинити опір процесам глобалізації — не тільки неможливо, але і й недоцільно. Державою повинна бути розроблена відповілна політика ідентичності, в якій велике значення повинно приділятися освіті, щоб підготувати суспільство до повноцінного входження до глобалізованого світу.

«Постіндустріальне суспільство ґрунтується на інноваційній діяльності та нових інформаційно-комп'ютерних технологіях і тому потребує нової еліти, високоосвічених людей, здатних забезпечити конкурентоздатність своєї країни і свою особисту, — зауважує Чаплигін О.К., — в іншому випадку суспільство не буде відповідати вимо-

гам сучасного технологічного укладу, маргіналізується і виявиться на узбіччі світової цивілізації. Повинне відбутися усвідомлення того, що неодмінними передумовами євроінтеграційних процесів є подолання власної кризи ідентичності, визначення свого місця в глобалізованому світі з врахуванням особливостей національної культури та цивілізаційної приналежності» [4, с.186].

Нам необхідно використовувати ті можливості, які дає глобалізація, зберігаючи весь безцінний спадок попередніх духовних традицій і завжди зберігати його. Про це пише в енцикліці Папа Лев XII:«Добробут же народів походить, зокрема, від добрих моральних звичаїв, від добрих основ родинного життя, пошани релігії і справедливості… які чим більше розвиваються, тим щасливіші стають народи» [5, с. 8].

ЛІТЕРАТУРА

1. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; пер. с англ. А.Баширова. — М.: Транзит книга, 2004. — 635 с.
2. Бек У. Что такое глобализация?: Ошибки глобализма — ответы на глобализацию / У. Бек: пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. — М.: Прогресс-традиция, 2001. –303 с.
3. Енцикліка Папи Івана Павла II “Сяйво істини” [Електронний ресурс]:Интерфакс. — Режим доступу: http://www.opusdei.kz/art.php?p=37519
4. Чаплигін О.К. Людина і соціум у глобалізованому світі / О.К. Чаплигін. — Харків: ХНАДУ, 2012. — 339с
5. Енцикліка Папи Лева XII “Нові речі”[Електронний ресурс]: Интерфакс. — Режим доступу: http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum_novarum.html

Помітій П.А.

ТОТАЛІТАРНІ СЕКТИ: ЧИ Є АЛЬТЕРНАТИВА?

У сучасному суспільстві, після багатьох років панування атеїзму, з’являється нова хвиля інтересу до релігії. Це пов’язано з багатьма факторами, зокрема з кризою цінностей, економічною нестабільністю розчаруванням в позитивістських ідеях, на які спиралось суспільство у своїй життєдіяльності. Увесь цей комплекс причин став стимулом пошуку нової системи цінностей, нових життєво важливих суспільних ідеалів.

Плюралізм поглядів на моральні норми та первинність явищ і вторинність їх правового закріплення в перехідний період зумовила по-

силення впливу нетрадиційних релігійних груп і сект, які часто носять деструктивний характер.

Виникнення сект, на думку більшості дослідників, є негативним явищем, оскільки тоталітарні секти обмежують свободу людини, впливають на його поведінку, звички, спосіб життя, всіляко маніпулюють його свідомістю. Наслідком такого впливу є розрив існуючих зв'язків, замикання особистості в інтересах окремої групи, невелика ефективність психотерапевтичної та психіатричної корекції залежностей.

Разом з тим, висвітлення в засобах масової інформації діяльності тоталітарних сект у більшості випадків є однобоким і поверховим. Складається враження, що окультистами стають виключно шляхом непоінформованості, невігластва або нікчемності людини.

Публікації, здебільшого, спрямовані на формування та підтримку негативних образів як відносно організаторів культу (волюнтаристи, шуліки, кримінальні гіпнотизери), так і про окультистів (обмежені, слабовольні, керовані). Практично не аналізуються глибинні соціально-психологічні причини входження людей в тоталітарні об'єднання.

Залучаючи історичні факти з'ясовується, що поняття «тоталітарна секта» та змістовно близьке «тоталітарний культ» активно використовувалися англійськими авторами з 1930-х років для опису фашизму і комунізму [1, с. 187]. Вперше термін «тоталізм» (на відміну від «тоталітаризму» як державного режиму) по відношенню до недержавних ідеологічних рухів і організацій, охочим до тотального контролю над людською поведінкою і мисленням, був використаний американським психіатром Р.Д.Ліфтоном у книзі «Реформа мислення і психологія тоталізму», при дослідженні психологічних наслідків воєн і політичного насильства. Пізніше наробки Р. Ліфтона і Е. Шейна щодо «тоталізму» і технології «реформуванні мислення» («промиванні мізків») були адаптовані в роботах психологів М. Сінгера і С.Хассена для аналізу діяльності деяких релігійних та нерелігійних соціальних груп [1, с. 132].

Аналізуючи зміст поняття «тоталітарна секта», звернемося до найбільш поширеного визначення О.І. Хвилі-Олінтера та С.А. Лук'янова. На їх думку, тоталітарна секта — це авторитарна ієрархічна організація будь-якої орієнтації, що є руйнівною по відношенню до природного, гармонійного, духовного, психічного і фізичного стану особистості, а також до творчих традиціях і нормах, які склалися у соціальній структурі, культурі, порядку і суспільству в цілому, практикує приховане психологічне насильство, що виражається в цілеспрямованому встановлення окремою особою або групою осіб контролю над свідомістю, поведінкою і життям інших осіб без їх добровільного та усвідомленої згоди для формування і підтримки у них стану неприродної і проти-

законної залежності та покори доктрині і лідерам, які прагнуть через непоінформовану використання відданих їм і залежних від них адептів до незаконного збагачення і незаконної влади [2, с. 5]. Ще одне поняття дає У.Мартін, «тоталітарна секта» — це організація або група осіб, що замкнулися у своїх інтересах (в тому числі культових), які не збігаються з інтересами суспільства, є байдужими або суперечать їм [3, с. 43].

Ці визначення несуть в собі ліберальний підхід до пояснення соціальних явищ. Ліберальний світогляд тяжіє до ідеалу індивідуальної свободи як універсальної мети, та заперечує тотальність. Гносеологічної передумовою ліберального світогляду є вичленення людської індивідуальності, усвідомлення відповідальності окремої людини за свої дії як перед самим собою, так і перед суспільством, затвердження подання про рівність усіх людей у своєму природженому, природному праві на самореалізацію [4, с. 143].

Але ж діалектично тоталізм та лібералізм в своїй суті обумовлюють існування один одного. Розглядаючи тоталітарність, як панування більшості над індивідуальним, звертаючись до історичних фактів ми знаходимо тоталітаризм в основі функціональності перших державних явищ — Стародавній Єгипет, Месопотамія, Китаї. Не менш давніми є базові ідеї лібералізму які були сформовані у часи Римській імперії.

Підходячи до розкриття міри розвитку тоталітаризму цікавою є думка Р. Вахітова, який зазначає: чим більше демократичних свобод та ліберальних цінностей в суспільстві, тим більше суспільство тяжіє до тотальності та тоталітаризму, та навпаки [5]. Опиняючись в ліберальному, вільному суспільстві людина починає тяжіти до ієрархічності, визначеності, колективності. На нашу думку, це відбувається тому, що лібералізм по своїй суті, направлений на реалізацію свободи слова, самоактуалізації, реалізації своїх соціальних цілей, здібностей, розвиток власної особистості, які (за А. Маслоу), належать до вищих потреб людини. Забезпечення ж громадянських прав та становлення вільної ринкової економіки, не рідко ведуть до того, що не задовольняються базові потреби людини. Наприклад, потреба в любові, безпеці, схваленні, приналежності, повазі.

Тому поняття О.І. Хвилі-Олінтера та С.А. Лук'янова, охоплює лише одну сторону існування та функціонування тоталітарних сект. При тоталітарній структурі людина живе з відчуттям приналежності до групи. Принцип ієрархічності — підпорядкованості нижніх рівнів верхнім, знімає обтяжуючи відповідальність з рядових членів. Організація визначає внутрішню упорядкованість, узгодженість взаємодії частин та цілого, тобто, кожен знає, яке місце він займає в структурі, а також структура дотримується усіх традиційних умов необхідних для досягнення очікуваної від «членства» визначеності.

Причиною низької ефективності корекції є подекуди свідомий вибір людини, її «втеча» від сучасного в тоталітарне минуле. Некомфортність сучасних умов життя для певної соціальної верстви і робить її тропою до залучення в тоталітарні об'єднання, відповідаючи їх життєвим потребам в захисті, прийнятті, родинності, духовності. Але при цьому, соціальність в тоталітарних релігійних сектах обмежена простором самої секти.

Діалектичною протилежністю сектам в напрямі духовності є — благодійні організації сформовані на базі груп самодопомоги. Відмінності між ними полягають в тому, що перші мають чітку ієрархічну структура та тяжіють до тотального контролю, другі ж, навпаки, існують на засадах гуманності, спільності інтересів і рівності прав її учасників, свободи, добровільності та самоврядування. Спорідненість тоталітарних культів і благодійних організацій проявляється в спрямованості на задоволення потреб членів, хоча благодійні організації мають тенденцію до надання допомоги за власними межами. Метою діяльності сект — «духовне спрямування» своїх адептів. Однак, у кожної з цих структур різні форми реалізації цих цілей.

Логічно, що існування безглуздих явищ неможливе. Наша робота спрямована на пошуки пояснення вкоріненості тоталітарних явищ. Проте кожне з явищ, в тому числі і тоталітарні секти мають свою антиномію. Вирішення питання обмеження дії тоталітарних сект полягає у створенні умов для зростання їх діалектичної протилежності, якою ми вважаємо благодійні громадські об'єднання.

Аналіз феномену тоталітарних сект в їх ліберально-демократичному віддзеркаленні, наводить на думку про соціальну перспективність розробки діалектичної відповіді їх поширення в сучасному українському суспільстві.

ЛІТЕРАТУРА

1. Schuman F. L. Europe on the eve: the crises of diplomacy. - New York, 1933 — 1939. — 245 s.
2. Хвыля-Олинтер А.И. Опасные тоталитарные формы религиозных сект / А.И. Хвыля-Олинтер., С.А..Лукьянов– М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1996. — 83 с.
3. Мартин У. Царство культов / У.Мартин — СПб.: Логос, 1992. — 351 с.
4. Гаджиев К.С. Введение в политическую науку / К.С. Гаджиев– 2-е изд. — М.: Логос, 1999. — 544 с.
5. Вахитов Р. Рождение тоталитаризма: диалектическое превращение либерального общества в тоталитарное [Електронний ресурс] / Р.Вахитов — Режим доступу: www.nevmenandr.net/vaxitov/totalgen.php.

Ю.П. Саух,

ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ВИМІР БУДДИЗМУ В КОНТЕКСТІ ПЕРСПЕКТИВ «ВІДНОВЛЮВАЛЬНОЇ ЕКОНОМІКИ»

Людство вступило в XXI століття. Ще до початку його було очевидним, що воно стане для нас знаковим. Напруженість взаємодії не лише між людиною і природою, а й всередині самого світового співтовариства переступила ту межу, за якою дати раду собі класичними методами стає неможливим. Багато хто із сучасних філософів вважає, що відповідь на більшість проблем, пов'язаних із становленням нового образу світу й людини в сучасній глобалізованій культурі спроможна дати філософія буддизму.

Не перебільшуючи ролі буддизму в історії світової культури, зазначимо, доля правди в цих міркуваннях є. Буддизм, як найдавніша світова релігія і його «філософська система» справді є унікальним феноменом, який не вписується в традиційні класичні схеми і успішно пояснює і розв'язує сучасні глобалізаційні вузли. Незважаючи на розмаїття течій, шкіл й регіональних особливостей, він дивним чином постає цілісною самоорганізованою світоглядною системою з яскраво вираженою екзистенційною компонентою переживання буття як співбуття. На думку відомого російського буддолога Є. Торчинова, ціннісна шкала буддизму відповідає на більшість проблем глобалізованого світу [2, с. 7]. Заперечуючи багаточисельні новоєвропейські ліберальні проекти з їх уявленнями про самодіяльну і самодостатню особистість, індивідуалізм, одномірну раціональність і лінійність мислення, буддизм на переконання багатьох сучасних вчених стає однією із найпотужніших за своїм впливом сил у культурному житті людства.

В цьому контексті найбільш вражаючою рисою буддійського світоглядного комплексу, яка сьогодні інтенсивно осмислюється на Заході, є його спроба зрозуміти світ як збалансовану систему взаємопов'язаних конструкцій і гармонію між ними. Буддійська ідея «єдиносутності» людини і світу містить в собі доглибинну інтенцію (неструктуровану спрямованість) людського буття до стану рівноваги з оточуючим світом. В умовах глобалізації ця ідея набуває особливої ваги, бо йдеться про сумірність людини і світу, збіг або розбіжність їх, які можуть призводити до оптимістичних або песимістичних сценаріїв розвитку людства і його майбутнього. Буддизм, розробивши і продукуючи власну, оригінальну систему гармонії людини із природою, запропонував таке економічно та екологічно прийнятне сучасному світу поняття реальності, яке узгоджується й доповнює концепцію сталого розвитку. Базується ця система на п'яти світоглядних імперативах, які визначають нормативно-ціннісні

концепти буддійської екоетики. Це імператив цінності життя; екологічний імператив; імперативи терпимості; повноти людського життя та духовно-естетичного виміру світу. Пронизуючи всю синергетичну світоглядну систему буддизму, вони вибудовують свого роду «екософію», здатну забезпечити формування «екогеософського світогляду».

Нинішнє поглиблення кроскультурних взаємодій, духовна інтеграція різноманітних культурних шарів в єдине світове ціле, взаємовплив різноманітних структур і контекстів сприйняття — усі ці процеси з особливою гостротою ставлять перед людством питання: чи можлива так звана «ідея великого синтезу» західної і східної культурних традицій, які визначають загальний портрет людства. Від відповіді на нього залежить повнота і успішність процесів трансляції духовних цінностей, з'ясування їх конституційної ролі в становленні нового образу світу й людини в сучасній глобалізованій культурі. Більше того, солідарні зусилля Заходу і Сходу можуть реально спродукувати синтез нового бачення світу й якісно нового життя. Прикладом цього може бути модель «відновлювальної економіки» побудованої на концепції так званої «буддійської економіки» Е. Шумахера, який довів принципову «невигідність» неконтрольованого індустріального виробництва ще у 50-х роках XX століття. Буддійський спосіб життя в силу його унікальної раціональності Е. Шумахер вважав «економічним чудом», пов'язував його із сталим розвитком майбутнього людства [3, p. 56].

Ідеї цього вченого були розвинуті Ш. Іноу, одним із найоригінальніших економістів світу, який вибудував нову теорію «серединного шляху» буддійської економіки як ідеальної можливості між капіталізмом і соціалізмом [1]. Теорія «життєдайної економіки» Ш. Іноу лежить в основі японської, малазійської, південнокорейської, китайської економічних моделей. В чому їх перевага у порівнянні із західною? «Життєдайна відновлювальна економіка» намагається максимально задовольняти потреби шляхом оптимізації споживання на відміну від західної («спуштошуючої»), яка орієнтується на максимальне споживання за допомогою оптимізації виробництва й веде до межі, за якою усе втрачає будь-який сенс [1, p. 109].

Для сучасної України, в контексті її національно-економічного та інтеграційного розвитку, усе це могло б стати повчальним уроком. Глобалізація сьогодні швидше здійснюється у формі регіоналізації економічної діяльності, яку часто вважають гальмом, антагоністом глобалізації, або «глобалізацією в обмежених масштабах», що охоплює групу країн (союз) де відбувається більша чи менша лібералізація торгівлі, руху капіталу і людей у межах відповідного інтеграційного угрупування. Але, не дивлячись на це, світ рухатиметься у подальшому до

«нового транснаціонального регіоналізму». Український простір історично, ментально й світоглядно пов'язаний з власним регіоном («між Заходом і Сходом»), де в нинішніх умовах можна швидше досягти інтернаціоналізації, інтеграції, лібералізації, уніфікації, не зазіхаючи на національну самобутність і лише згодом перейти до вищого щабля глобалізації, співпрацюючи із укрупненими світовими регіонами-полісами, в основу яких, на наше глибоке переконання, буде покладена «буддійська відновлювальна економіка». Усе це могло б стати козирем України. Сьогодні усім, хто пронизаний мудрістю, зрозуміло, що слід збільшувати не споживання, а вчитися досягати максимуму задоволення від мінімуму споживання. Лише, побудована на цій максимі модель спроможна захистити універсальні цінності терпимості і миру, врятувати планету від виснаження і руйнування природних ресурсів та забезпечити майбутнє людству.

ЛІТЕРАТУРА

1. Inoue Sh. Putting Buddism to work:A New Approach to Management and Business. Tokyo, 1997. — 176 p.
2. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: учеб. Пособие для студентов вузов. СПб., 2000. — 304 с.
3. Schumacher E. F. Smal is beantifue: a studu of ekonomics as if people mattered. London, 1993. — 259 p.

Сидоренко С.А.

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ЕКОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

В сучасному суспільстві швидких змін людина занурена в буттєві ситуації, які створюють підґрунтя для загостреного відчуття тимчасовості її буття. Екологічні кризи підсилюють таке сприйняття життя та невизначеність майбутнього. В таких умовах екологічний вимір світогляду набуває для сучасної людини виключної значимості. Дійсно, як вчиняти сучасній людині: розглядати екологічні проблеми як найважливіші та орієнтуватися на неруйнівні практики впливу на біосферу чи зробити ставку на новітні технології створення штучного світу життєдіяльності, такі як генна інженерія, інформаційні та нанотехнології, сподіваючись, що таким чином людський рід гарантує своє майбутнє?

Такі питання мають прояснюватися в контексті екологічного світогляду. Його становлення передбачає утвердження нової системи цінностей. Для гарантування майбуття людини замало лише констатувати кризову ситуацію та потребу радикального покращення стану довкіл-

ля. Вибір ефективної методології потребує відповіді на питання: «Чому так сталося? Що потрібно змінити у ставленні людини до біосфери?» Окреслені запитання зачіпають площину моральності. Етичні проблеми, які постають внаслідок деструктивного ставлення людини до біосфери, стали предметом такої галузі як екологічна етика.

Слід відзначити, що моральні норми не мають моменту відносного, вони завжди — максими. Отже, лише набувши статусу моральних переконань, вимог, дозволів та заборон засади людської діяльності можуть стати підгрунтям неруйнівних екологічних практик. Недарма багато дослідників наголошують включення взаємин людини та природи в сферу морального відношення та формування вимог екологічного імперативу.

Треба зауважити, що традиції української культури у ставленні до природи мають взірці етичних роздумів. Так, методологічні засади екологічної етики можливо сформувати, спираючись на ідеї Г. С. Сковороди. Йдеться про певну трудову етику. Так, сенс людського буття Г. С. Сковорода вбачав у трудовій діяльності — життя і діло є одне і те саме, але справжнє щастя може бути тільки у вільній праці, яка заснована на пізнанні людиною своїх природних нахилів та здібностей.

Такі роздуми в сучасному цивілізаційному контексті набувають дійсної актуальності, оскільки глобальні кризи людського існування виявилися саме в техногенній цивілізації. Це означає, що потрібні зміни системи цінностей. Таке є необхідним підґрунтям нового ставлення людини до природи, утвердження екологічного світогляду.

Зміни цінностей стосуються і сучасної науки. Часто–густо питання: на благо чи ні використовуються її результати — треба вирішувати ще до здійснення дослідження. Ідеал ціннісно-нейтрального дослідження трансформується. Таке пов'язане з низкою обставин. Серед них особливості об'єктів дослідження та практикування. Це такі об'єкти дослідження сучасної науки, що є складними системами, які самоорганізуються та саморозвиваються і в які органічно включена людина — живі системи, екосистеми, включаючи біосферу, медико-біологічні комплекси, об'єкти біотехнології, генної інженерії, системи «людина — машина», включаючи складні інформаційні комплекси, системи штучного інтелекту тощо. Особливості дослідницького та практичного ставлення до таких об'єктів обумовлені тим, що з означеними системами не можна досить вільно експериментувати та включати їх до практичної діяльності людини, оскільки істотну роль починає відігравати знання заборон на такі дослідницькі та практичні дії, які потенційно містять у собі наслідки кризового та катастрофічного характеру. Отже, перетворення означених об'єктів стає підґрунтям не лише для епістемологічних, методологічних проблем, а й для породження етичних аспектів.

Стосовно біосфери етичні питання та відповіді на них представляє екологічна етики. Говорячи про регулятивну роль етичних принципів в людській діяльності, дослідники наголошують, зокрема, принцип коеволюції у розвитку людини та інших біологічних видів. Відповідно, заперечується панування людини в природі не лише як основа практичної діяльності, а і як моральний принцип Проте тільки людина здатна поглянути на світ з позицій дійсно широкого світогляду. Людство може і повинно в перспективі побачити себе в якості частини набагато більшої системи живого, аби бути такою частиною, і навчитися діяти відповідним чином. З точки зору екологічної етики, людство має прислухатися до власної інтуїції та навчатися мудрості у планети Земля.

Таким чином, ідея морального вдосконалення та моральної відповідальності переміщується в центр проблематики, коли мова йде про людиновимірні, зокрема екологічні системи. І не лише методологічна, а й просвітницька діяльність може дати багато для розв'язання таких питань. Проблема колективної відповідальності людства не вичерпується, звичайно, тільки просвітою, але і не може бути розв'язана поза просвітою і вихованням.

Таким чином, формування неруйнівних практик — проекологічних — потребує докорінної зміни системи цінностей, що є в основі людського ставлення до біосфери, утвердження принципів екологічної етики. Потрапляючи у сферу її регулятивних дій, людина представляє нове ставлення до біосфери. В результаті відновлюється зв'язок людини та біосфери як природний для обох сторін, долається агресія людини стосовно природи, її експансія в природу та відновлюється екологічна сутність людини.

Отже, як видно з усього викладеного, становлення екологоорієнтованого світогляду — складний, багатогранний процес, що можливий за умов комплексності різноманітних шляхів та підходів, розуміння взаємоперетинів, взаємопроникнення багатоманітних соціальних практик.

Ткач О.І., Ткач А.О.

ГРОМАДСЬКИЙ РУХ САПАТИЗМУ І ТЕОЛОГІЯ ВИЗВОЛЕННЯ В КРАЇНАХ ЛАТИНСЬКОЇ АМЕРИКИ

У той час, коли Захід стає «все більш пост-християнським суспільством», у Латинській Америці релігія продовжує залишатися надзвичайно важливим чинником, а священики — можливо, центральними фігурами громадянського суспільства [1,с. 4].

У мексиканській Конституції 1917 р. творці, світські ліберали, заклали потужні антиклерикальні принципи — заборона впливу на осві-

ту (ст. 3), заборона чернецьких орденів (ст. 5), заборона володіння нерухомістю і націоналізація всієї церковної власності (ст. 27.1.II), заборона обиратися в депутати (ст. 55.VI). Великою мірою це було відплатою за підтримку Церквою контрреволюціонера Вікторіано Хуерти (що стратив Мадеро).

У 1920-х з президентством Плутарко Каллеса проти священників узагалі застосовувалися ескадрони смерті, а в 1926–1929 велася громадянська війна (*Guerra Cristera*). Про цей період президент 2000–2006 Вісенте Фокс напише: «Після 1917, Мексику очолили антикатолицькі масони, що намагалися відродити антиклерикальний дух популярного індіанського президента 1880-х Беніто Хуареса. Але військові диктатори 1920-х були значно жорстокіші за Хуареса» [2, с. 17].

Це при тому, що Мексика є інколи вважається світовим центром католицизму: II місце після Бразилії за кількістю віруючих; найдавніше явлення Діви Марії, визнане Церквою; найвідвідуваніший у світі католицький храм; найпопулярніший серед католиків об'єкт паломництва. Зображення Божої Матері Гваделупської мав на своєму прапорі Еміліано Сапата, а перший президент незалежної Мексики (Хосе Фернандес, 1824–1829) узяв собі на честь неї ім'я — Гуадалупе Вікторія. Значну роль в історії країни відіграли домініканці, єзуїти і францисканці. Тож неможливо говорити про якийсь громадянський рух, не розглянувши впливу цього фактору.

Теологія визволення (Teología de la liberación, Liberation theology) — це напрям, що зародився серед латиноамериканських католицьких священників 1950-х–60-х років (перуанець Густаво Гутьєррес, який написав першу програмну книгу, бразилець Леонардо Бофф, сальвадорець Джон Собріно, уругваєць Хуан Луїс Сегундо). Напрям базується на менш догматичному прочитанні християнства та марксизму та інтерпретує вчення Ісуса Христа з точки зору звільнення від несправедливих економічних, політичних, або соціальних умов. Причому від марксизму береться лише пояснення походження соціальних протиріч, але не план побудови альтернативного соціального проекту, який залишається християнським.

«Християнство очима бідних» виникло головним чином в якості моральної реакції на бідність в регіоні, на яку не давала ніякої відповіді офіційна теологія, оскільки представники церковної ієрархії самі належать до привілейованого класу (власне, саме по ним насамперед мали вдарити конституційні положення, в той час як лідери місцевих громад майже не зачіпалися).

Професор Единбурзького університету Данкан Форрестер визначив, що західна теологія знайшла себе в університеті, стаючи «*діяль-*

ністю спеціалізованої еліти, як і всі еліти, що концентрує багато влади у своїх руках, замість того, щоб бути *діяльністю людей Бога*, що постає з їх досвіду…». Теологія визволення дуже чітко кинула виклик цій академічній версії і представляє, за словами Форрестера, «все більш переконливий альтернативний підхід до завдання теології» [3, с. 34].

Втім, професор права і політичної філософії у King's College London Раймонд Плант попереджає: будь-яка політична теологія — це неминуче «контекстуальна теологія». Вона стосується конкретної ситуації в часі та просторі, але в той же час претендує зберігати зв'язок з «вічним», «універсальним». Звідси одна з головних інтелектуальних проблем такої теології — як поєднати часткове і загальне? Коли Ісус помирає і воскресає — неважливо те, якої він національності. Політичні ж теології діють в умовах різних суспільств з різними історіями, культурами та ідентичностями, таким чином претендуючи на реалізацію завжди проблемного для Церкви зв'язку конкретного політичного моменту з «нескінченним і божественним» [4, с. 25]. Відсутність власне фундаментального теологічного обґрунтування, занадто вільна інтерпретація Біблії — один з головних закидів теологам визволення. Тому теологія ліберасьйон завжди перебувала в непростих стосунках з Ватиканом.

Кембриджський професор богослов'я Ніколас Леш, «захоплення теологіями визволення Африки, Азії та Латинської Америки іноді викликає переоцінку їхньої методологічної новизни» [5, с. 66].

Натхненником теологів визволення був бельгійський кардинал Жозеф Кардійн (1882–1967), засновник організації «Молоді християнські працівники» [6], автор відомої (і досі контроверсійної для Церкви) формули «See — Judge — Act», яку священики Латинської Америки (та деяких країн Азії й Африки) взяли в активне використання [7].

Бельгія часів його молодості мала подібні умови до Латинської Америки часів зародження теології визволення: батько Кардійна помер від тяжких умов роботи на шахті, Церква багатьма вважалася прислужницею аристократії, сам Кардійн після отримання сану вважався своїми колишніми друзями «зрадником робочого класу». Все це спонукало його присвятити життя «reconciling» Церкви з пролетаріатом [8]. Натхненні його досвідом, представники теології визволення розглядають бідних і пригноблених як привілейований канал Божої благодаті. Гуттьєрез популяризував фразу «preferential option for the poor», яка стала гаслом священників, що виступають за більш соціально орієнтовану державу. Вони сміливо включаються в політичну активність — рухи за права, за соціальну справедливість, за боротьбу з бідністю та навіть у збройну партизанську боротьбу (цитуючи слова

Ісуса «не мир я несу вам, а меч»). На відміну від погляду на релігію, як на «опіум», що відволікає людей від критичного перетворення реальності, обіцяючи *посмертну* винагороду за страждання, теологія визволення прагне покращити становище знедолених *тут і тепер*. Тобто сприймає Ісуса не лише як утішителя (consolador), а й як визволителя (liberador).

Основним методом діяльності цих священників є організація численних невеличких комун у сільській місцевості (ще один закид теології визволення — вона «занадто горизонтальна»).

Центральним богословським принципом теології визволення є питання походження гріха. Як первинний гріх розглядається бідність, а решта гріхів (наприклад, крадіжка чи вбивство) — вже як такі, що спричинені нестерпним соціальним становищем тих, хто їх вчиняє. Отже боротьба з бідністю та соціальною несправедливістю (значно активнішими методами, ніж було прийнято в християнстві до цього) виправдані — як боротьба з гріхом. Все це великою мірою повертає християнство до його протестних витоків (як часто люблять нагадувати, на початку християнство було революційним і лише згодом стало закостенілою, консервативною структурою).

Піднесення і занепад теології визволення мали причини на трьох рівнях : *церкви* — в 50-х–60-х рр. рух Католицька Соціальна Дія напрацював досвід застосування методу «See — Judge — Act», особливо серед французьких робітників; II Ватиканський Собор (1962–1965) спробував лібералізувати і осучаснити католицизм; в Латинській Америці діяло немало харизматичних і хоробрих священиків, що були готові розвивати ідею визвольного християнського праксису- сходження у 1978 р. на престол вихідця з комуністичної Польщі дало Папу, нетерпимого до створення священиками «комуністичних осередків»; *держави* — коли більшість держав регіону мали військові диктатури зі зростаючими соціальним розшаруванням і зовнішньоекономічною залежністю, це було потужним мобілізуючим фактором // процеси демократизації спонукали теологів визволення все більше знижувати градус радикалізму (особливо, у випадку Бразилії); *світу* — поширення марксистського аналізу як інструменту розуміння світу в 50-х–60-х змінилося загальною кризою лівого руху в 80-х–90-х.

Тож теологія визволення переживає певну кризу і вже не виконує роль провідного захисника знедолених. Найгучнішими виявами *християнського соціалізму* (ширшого явища, до якого належить теологія визволення) в Латинській Америці, напевно, залишилися популістські заяви Уго Чавеса, відомого своїм трактуванням Ісуса як «найбільшого соціаліста в історії» [9].

ЛІТЕРАТУРА
1. Northcott M.S. Introduction // Vision and prophecy: the tasks of social theology today. — University of Edinburgh, 1991. — P. 1–4.
2. Fox V., Allyn R. Revolution of Hope. –Viking, 2007. — p. 17. http://books.google.com/books?id=bLDDf9vi-esC&dq
3. Forrester D.B. Priorities for Social Theology Today // Vision and prophecy: the tasks of social theology today. — University of Edinburgh, 1991. — P. 26–35.
4. Plant R. Pluralism and Political Theology // Vision and prophecy: the tasks of social theology today. — University of Edinburgh, 1991. — P. 5–25.
5. Lash N. Thoughts from the chair // Vision and prophecy: the tasks of social theology today. — University of Edinburgh, 1991. — P. 62–66.
6. Jeunesse ouvrière chrétienne, JOC (звідси — jocism). Заснована в 1924-му, на рік смерті Кардійна організація матиме 2 мільйони членів у 69 країнах.
7. See, judge, act: Latin American bishops tell pope // CathNews. — 04.06.2007. http://www.cathnews.com/article.aspx?aeid=6057
8. Prentiss C.R. Debating God's economy: social justice in America on the eve of Vatican II. — Penn State Press, 2008. http://books.google.com/books?id=wWY-DhOnFXkC&printsec=frontcover&dq=jocism#v=onepage&q=reconciling&f=false
9. Gonçalves, A. J. Gênese, crise e desafios da Teologia da Libertação // Agência de Informação Frei Tito para a América Latina. — 27.06.2007. http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=28241&busca

Туренко В.Е.

ЛЮБОВ ЯК СПЕЦИФІЧНЕ СТАВЛЕННЯ ДО СВІТУ: СХІДНОПАТРИСТИЧНИЙ КОНТЕКСТ

Любов, і це прекрасно розуміли представники східнопатристичної традиції, керує нами і визначає нашу долю. Кожен з нас у житті з «полісутнісних homo» (поняття В. Табачковського) [1] онтологічно є ще істотою люблячою (homo amans). На думку сучасних феноменологів М. Шелера та Дітріха фон Гільдебранда, людська любов поширюється, в першу чергу, на світ, на творіння Боже. Вони стверджуть, що коли людина не володіє любов'ю до світу, а відповідно не береже, не цінує його у своєму житті, то її любов до Іншого є фактично примарою [2, с. 78].

Через те, що Бог є любов'ю (1 Ів. 4,8), «Його любов оточує нас звідусіль. Його любов'ю є вода, яку ми п'ємо, повітря, яким дихаємо, і світло, на яке дивимося. Усі природні явища є нічим іншим, як різноманітними матеріальними формами любові Бога. Ми рухаємося у Його любові як риба у воді. Аби пізнати цю дійсність, треба не лише вірити. Треба й по-новому ставитися до води, повітря, до харчів. З кожним ковтком води треба пам'ятати, що з нею я п'ю Божу любов. Через шанобливе й чуйне ставлення до усіх речей я можу відчути, як у всьому торкаюся Божої любові, як Його любов у всьому мене зворушує. Це змінює моє життя. Людина перестає нарікати, мовляв, мене ніхто не любить, я так прагну близькості, та її не відчуваю, тому що ніхто про мене не турбується, ніхто не удостоює мене своєї любові. Любов мене оточує. Треба лише її осягнути. Як багато людей не хочуть вірити у любов своїх батьків чи друзів їх. Так само вони ж відмовляються вірити і в те, що Бог є любов, і Він нею оточує їх так само реально, як і любов їхніх близьких» [3, с. 85].

Любов абсолютно не мислить зла, тому, що, на думку блаженого Феодорита Кирського, вона прощає погані вчинки, думаючи, що зроблені вони не з поганих намірів. Любов не мислить зла, адже зло, пише Василій Великий у «Бесідах на Шостиднев», це нестача добра. І дійсно, як зазначає Сергій Євтушенко у праці «Ерос і агапе: гносеологічний аспект», «ніякі настанови не змусять переконати ту чи іншу людину чинити добро доти, доки вона не…полюбить, тобто поки їй не відкриється віконце у світ «Я-Ти», де вона доторкнеться своїм розумінням, і не лише інтелектуально і не чуттєво, а усім своїм єством до світу [4, с. 108]. Людина, яка любить, не може бути пов'язана зі злом, бо, як пояснює святитель Григорій Нісський, там де є зло, немає місця добру.

Людина, яка любить не чинить безпорядку у світі, бо, на думку блаженного Феодорита Кирського, не відмовляється ближнім зробити таке, що, на перший погляд, здається презирливим та мало важливим. Василій Великий в одній із своїх праць роздумує, що означає любов не чинить безпорядку — вона не відступає від своєї сутності. Тобто любов має ті властивості, які викладені у Першому посланні Апостола Павла до Коринфян «Любов милосердствує» (1 Кор. 13:4–7).

Істинна любов онтологічно несумісна з хаосом та безладом; любов можна порівняти з чистим нічним небом, на якому можна бачити без проблем ті чи інші зорі, якщо знаєш зоряну карту. Любов не може творити безладу, бо їй усе зрозуміле, вона сама дає людині можливість розуміти світ, кохану людину і саму себе. Любов не чинить безпорядку, як вважає Кесарійський мислитель у «Бесіді, присвяченій пам'яті мучениці Юлити», тому, що вона для людей є виконанням закону (Рим. 13:10).

Ще в I столітті один з апостольських мужів, Климент Римський, щодо вищезгаданого новозаповітного вірша напише (з варіаціями) свій «Гімн Любові», в якому зокрема присутні такі слова: «любов поєднує нас із Богом; любов покриває безліч гріхів, любов все сприймає з великою душею, любов не допускає розділень, любов не є причиною тих чи інших непорозумінь, любов усе чинить завдяки злагоді».

Людина повинна все негативне покривати через любов і терпіти вона має, на думку Феодорита Кирського, навіть дуже сумне. Любов покриває все тому, що основою її має смирення; вона схиляє свою голову перед усіма перешкодами, які ставить світ, суспільство, навколишнє середовище, тим самим долаючи їх.

Любов здатна все покривати, оскільки, уточнює апостол Павло, вона всьому вірить (1Кор. 13:7). На думку Максима Сповідника, любов вірить усьому тому, що із зневагою ставиться до матеріальних цінностей, і нічому, що є тлінним, вона не надає перевагу, бо воно не є для неї цінністю. Любить лише те, що є незмінним та вічним. Любов має віру, оскільки вона без неї немає шансів на існування. Без довіри, відвертості, щирості любов не є самою собою, оскільки в любові максимально відкриті для Іншого, нам немає чого соромитися від того, кого ми любимо, ми є такими якими є, і маємо віру, що нас, незважаючи на всі наші недоліки, будуть любити завжди.

«Через це любов і на все надію має, якщо в чомусь (комусь) бачить схильність до якоїсь вади, чекає в ньому переміни на краще», — так пише в одній із праць Феодорит Кирський. Григорій Нісський же вважає, що віра, надія і любов — це різні шляхи, але одніє мети людського життя, а саме — спасіння людини. Любов є не стільки рівноцінною вірі, скільки навіть підґрунтям для її формування.

Як ми бачимо, ця трійця чеснот і для східних Отців Церкви, між собою пов'язана онтологічно: «всі ці три чесноти даються Богом і безпосередньо скеровані на Нього. Вони даровані Богом людині — мандрівникові у нашому земному світі. Сутність людини визначається цими чеснотами. Щоб їх правильно зрозуміти, необхідно розглянути їх у контексті категорії часу. Не є правильним пов'язувати з вічністю лише любов і говорити про кінцевість віри та надії. Апостол Павло їх поєднує воєдино. Ця любов, яка вбирає в себе віру, надію, терпіння тощо є тим, що підноситься над усіма харизмами — пророцтвом, мовами та знаннями. Знання мають недосконалий характер і є мінливими. Але три «залишаються» вічними і найвеличніша — це любов (1 Кор. 13:13).

Віра та надія — це прояви і водночас неодмінні «крила» любові, яка «не шукає свого», а лише волі Божої. Надія — це на все готова і на все згодна любов, яка не має меж у вічності, знаючи, що Бог для

неї — це найпрекрасніше, віра — це жертовна та піднесена поведінка людини, яка в любові віддає перевагу не власній правді, а Божественній, яка стає все більшою та правдивою. Якщо в надії і вірі залишається відкритість на безмежність, то вони є істинними модусами любові, яка «ніколи не перестає». І у вічному житті любов — це найбільш високе та обов'язкове, любов є милосердною співучастю в тринітарному житті, яка знаходить своє вічне блаженство в Божественному зв'язку [5, с. 21].

Любляча людина у ставленні до світу має терпіння, адже як пише Василій Великий у «Бесіді 19», що не той терпеливий, у кого все є, але той, хто через недостачу, продовжує терпіти горе та страждання. Також цей Отець в одному зі своїх листів пише, що любов повинна мати терпіння у розлуці, згадуючи слова біблійні: «хто дасть мені крила, як у голуба, полечу і зупинюсь» (Пс. 54:7). Завдяки терпінню ми можемо врятуватися.

Отже, як ми бачимо, східнопатристична філософсько-богословська традиція вперше у філософській думці запропонувала погляд на любов як людське почуття, завдяки якому особистість здатна якісно по-іншому споглядати світ, цінувати, піклуватися, берегти його. Через це, на думку східних Отців Церкви, людина починає аксіологічно та етично бачити світ та все, що в ньому існує, в тому числі і близьких, рідних, тих, кого вона любить.

ЛІТЕРАТУРА

1. Табачковський В.Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — 432 с.
2. Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер // Трактаты о любви: Сб. текстов. — М.: ИФ РАН, 1994. — С. 77 — 100.
3. Грюн А. Жити в домі любови / А. Грюн; [пер. з нім. О. Конкевича]. — Львів: Свічадо, 2005 — 120 с
4. Евтушенко С.П. Эрос и агапе: гносеологический аспект / С.П. Евтушенко // Вопросы философии. — 1999. — № 10. — С.99 — 109.
5. Архиепископ Иоанн (Юркович). Богословское размышление о надежде /
6. Архиепископ Иоанн (Юркович) / Память и надежда: горизонты и пути осмысления / Сост. К.Б. Сигов. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. — С. 17 — 26.

¶ ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артюхов Максим Николаевич,
преподаватель Донецкого техникума промышленной автоматики

Бабій Михайло Юхимович,
кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Барановська Уляна Петрівна,
аспірантка кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка

Басаурі Зюзіна Анна Марія,
викладач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

Бережной Сергій Володимирович,
магістр філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Буряк Наталія Борисівна,
студентка_філософського факультету Київського національного університету імені Тараса.Шевченка

Вальчук Анатолій Миколайович,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Хмельницького університету управління та права

Виговська Тетяна Вікторівна,
кандидат біологічних наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Хмельницького університету управління та права

Виговський Леонід Антонович,
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Хмельницького університету управління та права

Владиченко Лариса Дмитрівна,
докторантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Гаврилюк Тетяна Вікторівна,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національної академії статистики, обліку та аудиту

Гладченко Таїсія Борисівна,
кандидат історичних наук, старший викладач Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького

Горбань Річард Анатолійович,
кандидат філософських наук, доцент Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтв

Гриньків Марія Володимирівна,
здобувачка кафедри політології філософського факультету Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Гуменюк Оксана Григорівна,
кандидат психологічних наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Хмельницького університету управління і права

Драгініч Дмитро Васильович,
релігійна громада Баптистської церкви «Відродження»

Дубина Олександр Олександрович,
аспірант спеціальності «релігієзнавство» Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

Єрмакова Ганна Станіславівна,
кандидат філософських наук, методист науково-методичного центру Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Задоянчук Оксана Олександрівна,
аспірантка кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Заруцька Олена Анатоліївна,
кандидат філософських наук, викладач кафедри культурології НПУ ім. М.П. Драгоманова

Ільницька Любов Віталіївна,
кандидат філософських наук

Капріцин Ігор Ілліч,
кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної філософії та управління Запорізького національного університету

Качан Катерина Євгенівна,
аспірантка кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Кисельов Олег Сергійович,
кандидат філософських наук, учений секретар Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Кияк Святослав Романович,
доктор філософських наук, доктор теології (богослов'я), професор, завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника

Климов Валерій Володимирович,
доктор філософ. наук, провідний наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

Кожушко Тетяна Валеріївна,
викладач кафедри філософії та суспільствознавства Уманського державного університету імені Павла Тичини

Козленко Володимир Миколайович,
кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Колісник Максим Іванович,
науковий співробітник Черкаського обласного художнього музею

Колодний Анатолій Миколайович,
доктор філософських наук, професор, керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Конотоп Людмила Григорівна,
доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Мазур Петро Євстахійович,
кандидат медичних наук, директор Кременецького медичного училища імені Арсена Річинського

Майданевич Леонід Олександрович,
аспірант кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Марченко Олексій Васильович,
доктор філософських наук, професор , завідувач кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

Марченко Ярослав Юрійович,
аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка

Мельник Людмила Миколаївна,
кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії та політології Білоцерківського національного аграрного університету

Москальчук Марина Миколаївна,
аспірантка Центру гуманітарної освіти НАН України

Нетецька Євгенія Валеріївна,
аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Овчаренко Анжеліка Олександрівна,
кандидат політичних наук, доцент кафедри державного управління і соціально-політичних наук Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького,

Павленко Павло Юрійович,
доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Пасічник Олександр Сергійович,
кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Пашковський Олександр Сергійович,
аспірант кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Петришин Неоніла Євгеніївна,
аспірантка кафедри філософії, Житомирського державного університету імені Івана Франка

Пілецький Євген Анатолійович,
кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Подолян Яна Віталіївна,
кандидат політичних наук, викладач кафедри державного управління і соціально-політичних наук Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

Помітій Поліна Андріївна,
студентка ІІІ курсу факультету соціології та управління Запорізького національного університету

Предко Денис Єрофейович,
аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Предко Олена Іллівна,
доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Сарапін Олександр Васильович,
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Саух Петро Юрійович,
доктор філософських наук, професор, ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка

Саух Юрій Петрович,
кандидат філософських наук, доцент кафедри політичного аналізу та прогнозування Національної академії державного управління при Президентові України

Семчук Надія Іванівна,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка

Середа Галина Володимирівна,
кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Сидоренко Лідія Іванівна,
доктор філософських наук, професор кафедри філософії та методології науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Сидоренко Сергій Анатолійович,
кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних наук Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі

Соломаха Ірина Григорівна,
кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної педагогіки Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка

Стадник Микола Миколайович,
доктор філософських наук, професор, професор кафедри Київського університету імені Бориса Грінченка

Тимощук Елена Андреевна,
кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Владимирского юридического института ФСИН РФ

Титаренко Віта Володимирівна,
кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Титаренко Олексій Русланович,
кандидат філософських наук, доцент кафедри політичної аналітики і прогнозування Національної академії державного управління при Президентові України

Ткач Анатолій Олегович,
здобувач кафедри суспільно-політичних наук, глобалістики та соціальних комунікацій Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна»

Ткач Олег Іванович,
доктор політичних наук, професор кафедри політології Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Ткаченко Вікторія Ігорівна,
студентка ІІ курсу філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Туренко Віталій Едуардович,
аспірант Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

Филипович Людмила Олександрівна,
доктор філософських наук, професор, завідувач відділом історії релігії та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Харьковщенко Євген Анатолійович,
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Чаркіна Марія Володимирівна,
студентка 1 курсу, магістр спеціальності «релігієзнавство» філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Шавріна Ірина Валентинівна,
кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Швед Зоя Володимирівна,
доктор філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Ярмоліцька Наталія Вікторівна,
кандидат філософських наук, науковий співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка,

Яроцька Ольга Володимирівна,
аспірантка кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Яроцький Петро Лаврентійович,
доктор філософських наук, професор провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

¶ ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1: «РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ІДЕЇ В УНІВЕРСИТЕТІ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА»

Мельник Людмила Миколаївна
Особливості викладання навчальної дисципліни «Релігієзнавство» у негуманітарних вузах — **3**

Павленко Павло Юрійович
Михайло Поснов (1873-1931) — основоположник вітчизняного історико-критичного вивчення християнства, засновник релігієзнавчої думки в Київському університеті св. Володимира — **5**

Предко Денис Єрофейович
Петро Авсєнєв про феномен душі — **9**

Предко Олена Іллівна
Започаткування психології релігії в університеті св. Володимира: І. Сікорський про релігійну епідемію — **12**

Соломаха Ірина Григорівна
Віра та знання, їх пізнавальні межі — **14**

Шавріна Ірина Валентинівна
Релігійно-ціннісні співвідношення в житті людини і соціуму — **18**

Ярмоліцька Наталія Вікторівна
Ідея Бога у філософській концепції О. О. Козлова — **20**

Яроцька Ольга Володимирівна
Утвердження гідності людини в модернізованому соціальному вченні католицизму як чинник секуляризації — **22**

Яроцький Петро Лаврентійович
Досягнення і проблеми католицько-православного діалогу на вселенському рівні — **27**

СЕКЦІЯ 2: «ВИДАТНІ ПОСТАТІ ТА ІДЕЇ ВІТЧИЗНЯНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА»

Владиченко Лариса Дмитрівна
Міжрелігійні та міжконфесійні об'єднання в Україні як суб'єкти відносин між державою та релігійними організаціями — **35**

Гаврилюк Тетяна Вікторівна
Феномен релігійної свідомості в дослідженнях релігієзнавців радянської доби — **39**

Гладченко Таїсія Борисівна
Проблема ролі церкви в процесі суспільної еволюції у науковій спадщині В. Абрагама — **41**

Горбань Річард Анатолійович
Етнокультурні джерела релігійного екзистенціалізму Миколи Бердяєва — **43**

Ільницька Любов Віталіївна
Реквієм пам'яті у художньо-релігійних інтонаціях Івана Марчука — **47**

Капріцин Ігор Ілліч
Культура смерті як засада релігійної свідомості — **50**

Колодний Анатолій Миколайович
В. К. Танчер як теоретик проблем атеїстичного релігієзнавства — **53**

Мазур Петро Євстахійович
Етнолог релігії Арсен Річинський — випускник університету святого Володимира — **59**

Марченко Ярослав Юрійович
Філософська спадщина Г. С. Сковороди в неогуманістичному дискурсі конфесійної діяльності українських євангельських християн баптистів (ЄХБ) — **63**

Подолян Яна Віталіївна
Особливості українського релігієзнавства в незалежній Україні — **66**

Чаркіна Марія Володимирівна
Автономія та теономія: дихотомія етичного життя у філософії В.В. Зеньківського — **69**

СЕКЦІЯ 3: «РЕЛІГІЄЗНАВЧА ОСВІТА: МЕТОДОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА»

Бабій Михайло Юхимович
Правологія релігії й актуальні питання свободи совісті та свободи релігійного буття — **74**

Виговський Леонід Антонович
Світогляд постмодерну як чинник змін функціональності релігійного комплексу — **79**

Гуменюк Оксана Григорівна
Особливості використання моральних імперативів християнства у педагогіці вищої школи — **83**

Кожушко Тетяна Валеріївна
Деякі аспекти сучасної вітчизняної релігієзнавчої освіти — **88**

Майданевич Леонід Олександрович
Релігієзнавча експертиза як феномен релігійно-правової свідомості — **91**

Пілецький Євген Анатолійович
Виклики сучасної релігієзнавчої освіти — **94**

Сарапін Олександр Васильович
Презентація релігієзнавства як навчальної дисципліни: методологічні пропозиції та їх можливі реалізації — **96**

Саух Петро Юрійович
Релігієзнавство: між минулим і майбутнім — **100**

Середа Галина Володимирівна
Філософсько-релігієзнавчі та правові аспекти свободи совісті — **103**

Титаренко Віта Володимирівна
Особливості прогнозування як складової практичного релігієзнавства — **106**

Ткач Олег Іванович, Гриньків Марія Володимирівна
Політична складова в діяльності релігійних організацій (на прикладі України та Російської Федерації) — **110**

Филипович Людмила Олександрівна
Українське релігієзнавство в контексті світової науки про релігію — **113**

Харьковщенко Євген Анатолійович
Відділення релігієзнавства — складова філософської підготовки в Київському університеті — **121**

СЕКЦІЯ 4: «РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ДИСЦИПЛІНИ В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ТА СВІТІ»

Басаурі Зюзіна Анна Марія, Кисельов Олег Сергійович
«Питання атеїзму» як джерело з історії радянського релігієзнавства — **124**

Кияк Святослав Романович
Проблеми трактування феномену релігійної віри філософією, релігієзнавством і теологією — **131**

Климов Валерій Володимирович
Питання подолання проявів «вульгарного атеїзму» в педагогічній і практичній діяльності кафедри історії і теорії наукового атеїзму КДУ в 70-ті роки XX ст. — **135**

Козленко Володимир Миколайович
До історії соціологічних досліджень у Київському університеті з релігієзнавчих питань — **136**

Марченко Олексій Васильович
Питання господарської етики релігій світу в курсі релігієзнавства — **139**

Пасічник Олександр Сергійович
Особливості релігійної антропології як навчальної дисципліни — **142**

Сидоренко Лідія Іванівна
Аксіологічні виміри сучасної науки — **144**

Стадник Микола Миколайович, Семчук Надія Іванівна, Титаренко Олексій Русланович
Реалізація свободи совісті в процесі державотворення — **147**

Тимощук Елена Андреевна,
Философия религии Р. Ингардена — **150**

Ткаченко Вікторія Ігорівна
Перспективи розвитку релігієзнавства: курс на соціум — **154**

Швед Зоя Володимирівна
Стан і перспективи релігієзнавчих досліджень у системі університетської філософської освіти — **157**

СЕКЦІЯ 5: «ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО»

Артюхов Максим Николаевич
Религиозная идентичность в эпоху глобализации — **160**

Барановська Уляна Петрівна
Проблема дефініції категорії духовності — **162**

Бережной Сергій Володимирович
Осмислення свободи філософами християнської традиції — **165**

Буряк Наталія Борисівна
Еріх Фромм про гуманістичний потенціал релігії — **168**

Вальчук Анатолій Миколайович
Місце іммортичних ідей в християнстві — **170**

Виговська Тетяна Вікторівна
Причини та шляхи «екологізації» функціональності релігійного комплексу — **172**

Драгініч Дмитро Васильович
Демонологія в корейських НРТ (на прикладі церкви «Єрусалим») — **177**

Дубина Олександр Олександрович
Трансформація секулярного: пошук нових кордонів — **179**

Єрмакова Ганна Станіславівна
Десакралізація релігії: сучасні реалії — **182**

Задоянчук Оксана Олександрівна
Комунікативна функція релігії у її конфесійному прояві — **184**

Заруцька Олена Анатоліївна
Інституціоналізація ісламських фінансових структур та інститутів — **186**

Качан Катерина Євгенівна
Сучасне українське неоязичництво — **188**

Колісник Максим Іванович
Церковна діяльність як причина кризи християнства на пострадянському просторі та шляхи її подолання — **191**

Конотоп Людмила Григорівна
«Образ» релігії в сучасному світі — **194**

Москальчук Марина Миколаївна
Трактування скептицизму за Полом Куртцом — **197**

Нетецька Євгенія Валеріївна
Тенденції та перспективи взаємовідносин УПЦ і УПЦ КП — **200**

Овчаренко Анжеліка Олександрівна
Деякі моделі відносин між наукою і релігією — **204**

Пашковський Олександр Сергійович
Особливості прояву антикультового руху в Україні — **205**

Петришин Неоніла Євгеніївна
Національна ідентичність в процесі глобалізації — **209**

Помітій Поліна Андріївна
Тоталітарні секти: чи є альтернатива? — **212**

Саух Юрій Петрович,
Глобалізаційний вимір буддизму в контексті перспектив «відновлювальної економіки» — **216**

Сидоренко Сергій Анатолійович
Проблема людини в екологічному дискурсі — **218**

Ткач Олег Іванович, Ткач Анатолій Олегович
Громадський рух сапатизму і теологія визволення в країнах Латинської Америки — **220**

Туренко Віталій Едуардович
Любов як специфічне ставлення до світу: східнопатристичний контекст — **224**

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ — **228**

КИЇВСЬКИЙ
НАЦІОНАЛЬНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ
ТАРАСА
ШЕВЧЕНКА

КИЇВ — 2014