

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии, религиоведения и политических наук.
Для научных работников, преподавателей, студентов.

The Herald includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.
For scientists, professors, students.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Харьковщенко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

Пасічник Олександр Сергійович, канд. філос. наук, асист.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60,
філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
25.06.14 (протокол № 9)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України.
Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
КВ № 20954–10394Р від 24.02.2014

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43;
☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

Редакційна колегія

Аболіна Тетяна Георгіївна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Бондаренко Віктор Дмитрович, д-р філос. наук, проф.,
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова
Горбаченко Тетяна Григорівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Кондратьєва Ірина Владиславівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Кононенко Тарас Петрович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Конотоп Людмила Григорівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Лубський Володимир Іонович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Малкіна Ганна Миколаївна, д-р політ. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Панченко Валентина Іванівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Руденко Сергій Валерійович, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Ткач Олег Іванович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Филипович Людмила Олексіївна, д-р філос. наук, проф.,
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Цвих Володимир Федорович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Шашкова Людмила Олексіївна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Ямчук Павло Миколайович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Міжнародна редакційна рада

Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич, д-р філос. наук, проф.,
Республіка Казахстан, м. Алмати
Гоффманн Хенрік, проф.,
Польща, м. Краків
Мирошнікова Олена Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Тула
Шахнович Маріанна Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург

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.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Харьковщенко Є. А. Софіологія: концептуалізація вчення в російській релігійній філософії.....	5
Бабій М. Ю. Свобода совісті та свобода релігії: теоретичний аспект	10
Волошин В. В. Гіпотеза етерналізму: несподівані аргументи від Д. Чалмерса	14
Козленко В. М. Свобода совісті: релігієзнавчо-правові аспекти	20
Костюк О. В. Сакралізація світу в контексті сучасного католицизму (на прикладі енцикліки "Iuborem exercens").....	23
Павленко П. Ю. Михайло Поснов (1873–1931) – основоположник вітчизняного історико-критичного вивчення християнства, засновник релігієзнавчої думки в Київському університеті Св. Володимира	27
Пасічник О. С. Релігієзнавчий здобуток Володимира Танчера.....	31
Предко О. І. Релігійне навіювання: сутність та його складові	35
Стадник М. М. Ірраціональне в православній традиції.....	39
Швед З. В. Становлення релігійно-філософських поглядів в Японії	43

ФІЛОСОФІЯ

Альчук М. П. Філософсько-правовий вимір проблеми гідності людини.....	47
Калуга В. Ф. Страх як "продовження" бажання і антитеза бездоганності, механізми його стримування та подолання.....	50
Чорноморденко І. В., Смаїлова Е. Р. Сучасний кінематограф: методологічне підґрунтя класифікації	54

ПОЛІТОЛОГІЯ

Ткач О. І. Особливості використання комунікативних властивостей чуток у політичному маніпулюванні	57
Наші автори	60

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Харьковщенко Е. А. Софиология: концептуализация учения в российской религиозной философии	5
Бабий М. Е. Свобода совести и свобода религии: теоретический аспект	10
Волошин В. В. Гипотеза этернализма: неожиданные аргументы от Д. Чалмерса	14
Козленко В. Н. Свобода совести: религиоведческо-правовые аспекты	20
Костюк А. В. Сакрализация мира в контексте современного католицизма (на примере энциклики "Laborem Exercens")	23
Павленко П. Ю. Михаил Поснов (1873-1931) – основоположник отечественного историко-критического изучения христианства, основатель религиоведческой мысли в Киевском университете Св. Владимира	27
Пасечник А. С. Религиоведческое наследие Владимира Танчера	31
Предко Е. И. Религиозное внушение: сущность и его составные	35
Стадник Н. Н. Иррациональное в православной традиции	39
Швед З. В. Становление религиозно-философских взглядов в Японии	43

ФИЛОСОФИЯ

Альчук М. П. Философско-правовое измерение проблемы достоинства человека	47
Калуга В. Ф. Страх как "продолжение" желания и антитеза безукоризненности, механизмы его сдерживания и преодоления	50
Черноморденко И. В., Смаилова Э. Р. Современный кинематограф: методологическое основание классификации	54

ПОЛИТОЛОГИЯ

Ткач О. И. Особенности использования коммуникативных свойств слухов в политическом манипулировании	57
Наши авторы	60

RELIGIOUS STUDIES

Kharkovshchenko Y. Je.
Sophiology: conceptualization of the doctrine in russian religious philosophy 5

Babiy M. E.
Freedom of conscience and freedom of religion: the theoretical aspect 10

Voloshin V. V.
The Hypothesis of Eternalism: D. Chalmers's Unexpected Arguments 14

Kozlenko V. M.
Freedom of religion: religious and legal aspects 20

Kostiuk O. V.
Sacralization of the world in context of the modern Catholicism (for example, the encyclical "Laborem Exercens") 23

Pavlenko P. U.
Michael Posnov (1873–1931) – founder of the national historical-critical study of Christianity,
the founder of the religion views the University of Kiev, St. Volodymyr 27

Pasychnik A. S.
Vladimir Tancher's achievement in religious studies 31

Predko O. I.
Religious experience: personal dimension 35

Stadnyk M. M.
Irrational in Orthodox tradition 39

Shwed Z. V.
Establishing of religious and philosophical views in Japan 43

PHILOSOPHY

Alchuk M. P.
Philosophical and law dimensions of the problems of human dignity 47

Kaluga V. F.
Fear as a thesis of desire and an antithesis of perfection, the mechanisms of its suppression and sublimation 50

Chernomordenko I. V., Smaylova E. R.
Modern cinematographing: methodological base of classification 54

POLITOLOGY

Tkach O. I.
Features of the use of communicative properties of gossip in political manipulation 57

Our authors 60

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 26:141.33(477)

Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.

СОФІОЛОГІЯ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ВЧЕННЯ В РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Розкрито, що Софія – це релігійний феномен, який досягається інтуїтивно та конститується як софіологія – осмислення створеного буття з точки зору божественного задуму про нього, як субстанційний образ, який реально може бути представлений у вигляді софійної ієрархії сходження до Боголюдини. Підкреслюється, що софіологія – релігійно-філософські вчення про Софію – Премудрість Божу, яка виступає символом Єдності, Краси, Жіночості та Любові. Зазначено, що концептуалізація софіології, як доктрини, відбулась у російській релігійній філософії.

Ключові слова: софіологія, всеєдність, Бог, Софія Премудрість Божу, православ'я.

Російська релігійна філософія – це величезний пласт софіологічних ідей, в яких відображається певна світоглядна парадигма, яка зачіпає широкий спектр тем богословського, філософського, культурологічного, історичного та соціального характеру. Вона ввібрала в себе як гностицизм, класичну філософську думку, так і пов'язану з православ'ям вітчизняну традицію. До проблем осмислення софіології зверталися С. Аверінцев, А. Арапов, І. Богін, Д. Крилов, О. Лосєв, Н. Семенкіна та ін. Значно менше досліджень, у яких відстежується процес генези і розвитку вчення про Софію Премудрість Божу. Тому й метою статті є розкриття сутності процесу концептуалізації феномену софіології як унікальної складової російської релігійної філософії.

Наприкінці XIX – початку XX ст. в Росії сформувалася ціла плеяда оригінальних мислителів, які в своїх релігійно-філософських побудовах використовували здобутки української софійної духовної традиції від києвохристиянських часів і до "філософії серця". Серед них виокремимо, за словами О. Лосєва, "далекого родича" Г. Сковороди [7, с. 476] В. Соловйова. С. Аверінцев також підкреслює "факт українського походження найважливішого російського софіолога – Володимира Соловйова" [1, с. 6]. У межах власної "філософії всеєдності" він створив далеку від православних канонів концепцію софіології. Головною причиною її створення було те, що "визнаючи себе єдиним християнським народом, – пише В. Соловйов, – а всіх інших вважаючи «поганими нехристиями», наші предки, самі не підозрюючи того, зрікалися самої сутності християнства" [14, с. 418]. Саме тому воно набувало "звироднілих форм", оскільки "для свідомості російського народу закрилися всякі подальші цілі, вищі начала християнського універсалізму були забуті, й увесь практичний світогляд набрав грубого язичницького характеру" [14, с. 420]. Поширення таких "звироднілих форм" християнства В. Соловйов намагався подолати через ідеї Всеєдності і Боголюдства, ідеї преображення тіла і духа та ідеї церкви як тіла Христового.

Теоретичним тлом вищезазначених ідей "філософії всеєдності" було вчення В. Соловйова про Софію Премудрість Божу. На відміну від неоплатонівської і середньовічно-містичних традицій для В. Соловйова принципово важливим моментом у вченні про Софію є проблема її втілення як на загальному рівні – в матеріальному світі, так і на конкретному – в окремому індивіді. Саме на рівні втілення у реальну особистість Софія породжує таку духовну традицію, в якій особистість розглядається не тільки як предмет чисто раціонального моменту мислення, а й інтимно-емоційного екзистенційного переживання.

У специфічно соловйовських софіологічних побудовах можна виокремити космологічний, антропологічний і богословський аспекти. Щодо першого, то В. Соловйов у своїй праці "Читання про боголюдство" пише більше про світову душу, що вона "займає серединне місце між багатоманітністю живих істот і безумовною єдністю Бо-

жества" [15, с. 139]. Суперечливо-діалектичний характер світової душі веде до того, що, поєднуючи світ у собі, вона одночасно протистоїть Абсолюту тому, що є "істотою подвійною: містить у собі і божественний початок, і тварне буття" [15, с. 142]. Відпадаючи від Бога, вона втрачає свій вплив на творіння і тим самим розриває єдність буття. Суперечливість світової душі зумовлює, за В. Соловйовим, ієрархію в самій Софії. Найвища Софія – нетварна, як матеріально-тілесне втілення самого Абсолюту, через Премудрість дорівнює самому Богові і є "первинний" Христос. Друга Софія, яку В. Соловйов називає "нетварно-тварною", виникаючи у інобутті через створення космосу і людства, допомагає втіленню Христа у боголюдину. Софія тварна означає, за В. Соловйовим, розумний, упорядкований аспект космосу в його цілісності й органічності. А четверта Софія, на відміну від тварно-космічної, означає у В. Соловйова тварно-вселюдський аспект, коли в особі об'єднаного людства вона здатна піднятися до нетварно-тварного рівня, породити "ідеальне, досконале людство" і замкнути цикл первинного замислу.

Тому наступним важливим моментом соловйовського вчення про Софію є її антропологічний аспект. У ньому Софія ототожнюється з Премудрістю Божою. Через неї долається внутрішня суперечливість буття, а з появою людини виникає можливість її втілення як "об'єднувальної сили розділеного і подрібленого світового буття". Тварне людство у своїй сукупності, будучи подібністю двох перших Софій, має представляти також саму Софію. Тому через людину, за В. Соловйовим, повинне розкритися "Царство Боже" і тому Софія має бути вже не душею світу, а його "ангелом-хранителем" [15, с. 347].

Богословський бік вчення про Софію наближений у В. Соловйова до вчення про Богоматір. Зазначаючи софійний та успенський мотиви у храмовому будівництві ще за далеких часів християнства Київської Русі, В. Соловйов вважає цей факт ототожненням Софії і Божої Матері у наших предків. Втілення Софії в образі Святої Діви Марії, за В. Соловйовим, є результатом існування вічної жіночості. "Для Бога Його інше (всесвіт) має від віку образ досконалої Жіночості, але Він хоче, щоб цей образ був не тільки для Нього, а й реалізовувався і втілювався у кожному індивідуальну істоту, здатну з Ним поєднатися. До такої ж реалізації та втілення лине і сама вічна Жіночість, яка є не тільки недієвим образом у розумі Божому, а є живою, духовною істотою, що має всю повноту сил і дій. Увесь світовий та історичний процес є процес її реалізації" [15, с. 111].

Крім того, богословський аспект вчення про Софію розвиває ідею її взаємозв'язку із Христом. На думку В. Соловйова, Софія стосовно Логосу є тілом Христовим. Проте, за християнськими канонами, тілом Христовим у земному бутті є церква. Отже, Софія одночасно є церквою. Вчення В. Соловйова про церкву, як містичне тіло Христове, передбачає софійний підхід

до проблеми возз'єднання церков. Він вирішував це питання, вважаючи, що Західна і Східна церкви поєднані непорушними містичними зв'язками. І тому їх розрив є суто зовнішнім. Необхідно відновити цей союз, але як "таке поєднання, в якому кожна зберігає свій утворюючий початок і власні особливості" [12, с. 344]. Однак, "сповідуючи вселенське соборне віровчення, – вважає В. Соловйов, – ми приймаємо істину, незалежну від людського розуму" [15, с. 350] і тому необхідно стояти вище за особливості цих віросповідань – бути універсальним християнином.

Універсальне тлумачення християнського віровчення приведе, за В. Соловйовим, до створення ідеальної цивілізації, а саме – до вільної вселенської теократії. В ній моральна влада належала б церкві, політична – царю, а право живого спілкування з Богом – пророкам. Зазначимо, що верховним представником вселенської християнської церкви В. Соловйов вважав Римського папу. Він мотивував це тим, що вільна теократія і християнська культура мають бути створені на ґрунті органічного поєднання позитивних елементів у духовній культурі як Сходу, так і Заходу. Східна церква, на думку В. Соловйова, має широкий досвід містичного споглядання, але Західна досягла у своєму розвитку наднаціональної духовної влади, що не залежить від держави.

Розвиваючи своє християнське світорозуміння, В. Соловйов вважав за необхідне створення цілісної культури в душі первісного євангельського християнства. Виходячи з цього, він намагався стати вище за конфесійні розбірки, а з позицій універсального християнства не вважав себе ні католиком, ні православним. "Я так само далекий від обмеженості латинської церкви, як і від обмеженості візантійської, або аугсбурської чи женецької. Релігія, яку я сповідаю – пише В. Соловйов, – ширша і разом з тим змістовніша за усі інші релігії" [15, с. 387]. В ній моральний ідеал християнства є абсолютною, всеохоплюючою любов'ю, що породжує буття вільне від боротьби за існування і без будь-якого насильства.

Забезпечується цей ідеал абсолютною наповненістю духовного й тілесного буття. Тому В. Соловйов розвивав своє софійне вчення про перетворення плоті, одухотворення матерії і воскресіння тіла. В ньому він ставить завдання у душі "філософії серця" свого вчителя П. Юркевича, а саме розвиток духовних основ земного буття людини. Тільки завдячуючи їм, за В. Соловйовим, можна стати на шлях перетворення на боголюдину, а ширше – на боголюдство, і отримати царство Боже.

Методологічною засадою цілісної культури у софіології В. Соловйова було також розуміння Софії як носія цілісного знання. Гносеологічний аспект тлумачення Софії полягає в тому, що вона позитивно синтезує основні шляхи пізнання дійсності. В. Соловйов вважав, що в акті містичного поєднання з абсолютно-сущим набувається сам зміст усякого знання, сутність якого – в осмисленні світової єдності. Остання фіксується різними рівнями пізнання: конкретно-почуттєвим, раціонально-логічним і містичним. Кінець кінцем поняття "Софія", софійність допомагають В. Соловйову ввести в розуміння цілісної культури такі сфери культурної реальності, як релігія, теологія, філософія, наука, мистецтво, практична діяльність. Його спроба через вчення про Софію "ввести релігійну істину в форму вільно-розумового мислення" [15, с. 493], привела до створення специфічно-філософської форми вираження, що дало можливість сформувати систему софійного філософування, яка отримала назву "софіологія". Отже, елементи софійного вчення, софійні пошуки як у світовій, так і у вітчизняній релігійно-філософській думці завершилися в системі "філософії всеєдності" В. Соловйова створенням специфічної концепції теолого-філософського знання – софіології.

Звичайно, софіологія В. Соловйова була неправославною і не могла бути позитивно підтримана православним офіціозом. Більше того, неможливість її застосування до конкретних реалій тогочасної російської дійсності зрозумів і сам мислитель. Для останнього періоду його філософської діяльності є характерним посилення містичних переживань, есхатологічних мотивів у творчості. Так, В. Соловйов починає розглядати Софію як направляючу і охоронну силу на шляху пізнання істини і праведного життя, що наближає його до середньовічної містики Парацельса, Я. Бьоме, Г. Сузо. Есхатологічний аспект у творчості мислителя розглядає Софію як вічну жіночість, яка, будучи прирівняною до апокаліптичного образу Жінки, є символом закінчення земної, неповної історії людства.

Ворожість навколишнього середовища, нерозуміння сучасників спричинилися до поодинокого пошуку В. Соловйовим духовної істини, Вічної Жіночності – Софії. За свідченням сучасників, "своїм зовнішнім виглядом він нагадував створений на Русі тип прочанина, який шукає горнього Єрусалиму, а тому проводить життя у мандрах по всьому необмеженому простору землі, поважає й відвідує усі святині, не залишається надовго у жодній обителі" [16, с. 33].

Зазначимо, що традиція духовного усамітнення була притаманною киевохристиянському розумінню духовного життя. Її софійний аспект, – зазначає Д. Чижевський, – "є, безумовно, імпульсом до визнання величезної етичної цінності за індивідуумом, визнання для кожної людини права на власний, індивідуальний етичний шлях, те, що ми могли б назвати «плюралістичною етикою» (Сковорода, Гоголь)" [23, с. 19]. Додамо, що до цієї традиції також належить і П. Юркевич, який, за словами того ж В. Соловйова, не бажав розкривати своє внутрішнє духовне життя і перетворювати його на публічну власність [13, с. 552].

Сам же систематизатор "філософії всеєдності" показав, насамперед, що його філософсько-релігійні погляди були значно глибші й ширші не лише за ортодоксальне православне богослов'я, а й за світську радикально-філософську думку, що було доведено виникненням блискучої плеяди послідовників В. Соловйова у ХХ ст.

Найвідомішими фундаторами софіології в цей період були православні священики о. С. Булгаков, о. П. Флоренський. Професор Київського політехнічного інституту С. Булгаков у душі християнського платонізму вважав софіологію універсальним світоглядом, християнським баченням світу, яка головною своєю проблемою вбачає співвідношення між світом і Богом, Богом і людиною.

С. Булгаков присвятив софійній темі найбільшу кількість праць серед усієї російської софіологічної літератури. До головних з них можемо віднести "Світло Невечірнє", де вперше послідовно викладається ідея Софії, дається детальне богословське вчення про Софію. Непересічна увага С. Булгакова до Софії пояснюється тим, що в його творчості у великій мірі відобразилась "притаманна російській софіології тенденція до визнання софійної основи практично у всіх явищах земного життя" [22, с. 82].

Л. Зандер, аналізуючи релігійно-філософську творчість С. Булгакова, виділяє два типи його софіології [5, с. 194]. Перший різновид викладено у "Філософії господарництва" та "Світлі Невечірньому". Це так звана моністична софіологія, або вчення про "єдину тварно-нетварну, небесно-земну Софію" [5, с. 194]. Другий тип починає формуватися з "Агнця Божого", де автор говорить про дві Софії – божественну і тварну. Еволюція розуміння С. Булгаковим Софії формувалася наступним чином: "від моністичного її розуміння до дуалістичного; від космологічного до богословського і від іпостасного до безіпостасного" [5, с. 195].

Перший варіант софіології С. Булгакова – єдина Софія – поняття переважно космологічне. Софія тут являє собою основу світу, знаходиться в якості третього буття між Абсолютом і космосом, поєднує божественну і тварну природу. Космос для С. Булгакова є жива одухотворена цілісність. Душа світу – його ентелехія, центр світу, що пов'язує світову багатоманітність. В ній, в душі світу, знаходяться логоси буття. Софія демонструє тут живу єдність буття. У "Філософії господарництва" С. Булгакова душа світу Софія робить світ софійним потенційно, але актуально він є хаотичним [6, с. 210–211]. Тому Софія знаходиться і в Богові, і у світі – вона є ключем до розуміння космодицеї, і, як тлумачить С. Булгаков, "вона є беспосередня основа тварного світу" [3, с. 214].

Як основа світу Софія є світ ідей, але одночасно вона існує як норма світу, його ідеальна можливість, вона для світу є його "межове знання, закон життя, аристотелівська ентелехія по відношенню до потенційного стану буття" [3, с. 222]. Одночасно, С. Булгаков зазначає, що світ і Софія – це не два, а одне: світ це Софія, що становиться, і "він відрізняється від неї як нездійснена потенція від своєї ідеї" [3, с. 223]. Софія вічна, вона знаходиться поза часом, але в світі вона здійснюється в часі. Таким чином, "світ є Софія у своїй основі і не є Софія у своєму стані... він не може бути не відділений від Софії, не протиставлений їй" [3, с. 223]. У своєму космічному образі Софія є світова душа.

Софії у "Світлі Невечірньому" притаманна особистісність, вона є ликом, тобто богословською мовою вона іпостасна. У "Агнці Божому" С. Булгаков вже не називає її іпостассю. Як зазначає Л. Зандер, "причиною таких змін є та обставина, що до «Глави про Троїстість» о. Сергій не мислив можливість безіпостасної любові" [5, с. 195]. Софія після таких змін набуває у С. Булгакова характеру осмисленої розумом сутності, онтологічного початку життя Бога і світу. Введення поняття Софії у надра Св. Трійці в "Агнці Божому" обумовило поділення Софії на божественну і тварну. Це робиться для того, аби не зроби́ти світ частиною Бога. "Антиномічність єдиної Софії перетворюється ... у проблему співвідношення двох Софій, і те, що у моністичній софіології було формулою логічної недосяжності, набуває характеру філософської проблеми, яка вирішується" [5, с. 196].

Божественна Софія визначається С. Булгаковим як "природа Божа, усія, котра розуміється не лише як сила і глибина, але як і зміст, що розкривається через Всеєдність" [5, с. 196]. Єдина Софія реалізується і в Богові, і в творінні, через яке світ осягає Бога. Тому тварна Софія є реалізацією божественної Софії, вона пов'язана з поняттям часу, тоді як Софія божественна є вічною. Софія тварна – це інобуття Софії божественної, світ є Софія, що становиться. "Занурюючи у стан становлення Свою сутність і природу, Бог не занурюється у становлення всім своїм єством, тому що Він зі світом єдиносутній, але не єдинопостасний" [5, с. 197]. Звідси "єдиносутність божественної і тварної Софії має своїм наслідком те, що всі визначення Софії божественної істинні і по відношенню до Софії тварної" [5, с. 197]. Крім того, тварна Софія визначається у "Нареченій Агнці" і як душа світу, оскільки душа світу втілює софійні первообрази у життя.

У цьому співвідношенні, за С. Булгаковим, Софія поєднує небо і землю, Бога і людину в єдине ціле, вона є "Отець", "Син", "Святий Дух", або "Свята Трійця". "Як така, що приймає власну сутність від Бога, вона є творіння і дочка Божа; як така, що пізнає Божественний Логос і Ним пізнається, вона є нареченою Сина (Пісня над Піснями) і жінка Агнці (Новий Заповіт, Апокаліпсис); як така, що приймає дари Святого Духа, вона є церква і разом з цим стає Матір'ю Сина втіленого навіюванням Св. Духу від Марії, Серце Церкви, і вона ж є

ідеальна душа тварі, її краса. І все це разом, Дочка і наречена, Жінка і Матір, триєдність Блага, Істини, Краси, Св. Трійця в світі є божественна Софія" [3, с. 188].

Насамперед поняття Софії асоціюється у С. Булгакова з біблійною Премудрістю Божою. Підкреслюючи її спорідненість з платонівським світом ідей, православний філософ водночас уточнює, що вона є не ідеальним уявленням, а живою особистістю, а саме – іпостассю. Як пояснює далі С. Булгаков, Софія не може бути ототожнена з жодною з божественних іпостасей і тому виступає як четверта. Однак Софія є четвертою іпостассю у тому розумінні, що вона не є власне Бог і тому не бере участі у внутрішньому божественному житті, не перетворює Трійцю на четверицю. Вона тільки допускає до цього життя, забезпечуючи "сходження любові Божої" до людини.

Зворотний процес передбачає, що людина несе у собі відблиск цієї любові і тому її спрямування мають бути направлені на поєднання тварного і Божественного, на всеїдне існування. Саме Софія, за С. Булгаковим, є підґрунтям цієї "всеїдності". Вона уможливує універсальне християнство, але не тільки як синтез різних конфесій, а й як поєднання здобутків релігії, філософії та науки, як збіг цілей духовного, або внутрішнього життя із зовнішнім.

Зрозуміло, що православний офіціоз не міг позитивно поставитися і до софіологічних пошуків С. Булгакова. Офіційно його доктрина була засуджена як єресь у 30-ті роки ХХ ст. Зазначимо, що церковний поділ історичного російського православ'я в цей час призвів до трьох юрисдикцій: власне Російську Православну церкву на чолі з Патріархом місцеблюстителем митрополитом Сергієм (Страгородським) у Москві і так званий "емігрантський церковний розкол", що включав в себе "білу" церкву на чолі з митрополитом Антонієм (Храповицьким), першоієрархом Синоду Руської Православної Церкви за кордоном (РПЦЗ), яка розташувалася з часу свого виникнення у сербському містечку Карловці та "грецьку" церкву, якою керував з Парижа митрополит Євлогій (Георгієвський) і яку підтримував Православний духовний інститут, де працював С. Булгаков, підпорядковану Константинопольському патріарху [10, с. 119–120]. Жорстка полеміка з приводу софіології охопила всі три церкви.

Розпочалося розслідування софіологічного вчення С. Булгакова за запитом митрополита Сергія до митрополита Віленського і Литовського Єлевферія, якому були підпорядковані приходи Московського патріархату у Західній Європі, з проханням дати йому пояснення з приводу книги С. Булгакова "Агнець Божий". Митрополит Єлевферій відібрав уривки з цієї книги і відіслав їх до Москви.

Наступним кроком митрополита Сергія було звернення до Фотієвського братства у Парижі з проханням піддати книгу С. Булгакова богословській критиці. Братство св. Фотія було створене для свідчення про православ'я у Західній Європі. Богословський трактат про книгу С. Булгакова [9, с. 220–268], або "тайний донос" [2, с. 72–81] було написано двома молодими богословами – ліценціантом Сорбони В. Лоським і колишнім студентом Православного інституту А. Ставровським, членами братства. Їх доповідь попереджала Церкву-Матір про загрозу богословської системи С. Булгакова чистоті віри, про її невідповідність православній традиції, про те, що вона страждає на панентеїзм, а саме ліквідує грань між Богом і Його творінням.

Митрополит Сергій, ґрунтуючись на цих повідомленнях, а саме на уривках з книги і доповіді Фотієвського братства, видає указ від 7 вересня 1935 р. за № 1651, в якому засуджує софіологію С. Булгакова. Після цього від Москви і по всій еміграції поширилася полеміка з приводу софіології С. Булгакова. Полеміка, яка для

опонентів цього вчення видавалася питанням духовного життя або духовної смерті. Всі охоронці православної ортодоксії вважали, що якщо має рацію С. Булгаков, якщо Премудрість Божа є сам Бог, якщо Софія, яку шукають з античних часів всі мудреці, починаючи від Платона і до отців церкви, є Бог, то основи віри порушені, настають часи антихриста і треба готуватися до тяжкої битви зі звіром.

Російська інтелігенція в софіологічній полеміці розділилася на два табори. І тут можна виділити дві діаметрально протилежні праці – "Суперечка про Софію" В. Лоського, яку він написав з метою теоретичного обґрунтування указів митрополита Сергія і "Дух великого інквізитора" М. Бердяєва, у якій представник "київської гуманістичної школи" виступив на захист С. Булгакова. У самому Паризькому православному інституті була сформована комісія за участю всіх професорів, окрім Г. Флоровського, яка беззаперечно виступила на захист С. Булгакова.

Професори православного інституту одногласно заявили, що своїми успіхами інститут зобов'язаний софіологічним пошукам С. Булгакова. Всі – від Б. Вишеславцева до В. Зеньковського, від ігумена Касіана (Безобразова) до ієромонаха Лева Жилле – визнали, що основи їх творчості софіанські. Г. Федотов заявив, що без натхнення С. Булгакова не написав би свою працю "Святі Древньої Русі", С. Ільїн не створив би своє літургічне богослов'я, а Л. Зандер не розвинув би такої екуменічної діяльності.

Отже, серед російських софіологів С. Булгакову належить особливе місце – він зробив спробу ввести в систему православного богослов'я вчення про Софію. Натомість, софіологія С. Булгакова мала трагічну долю і залишилася неприйнятною для православного богослов'я цього періоду від Московського патріархату до "карловацького розколу". За новітніх умов розвитку російського православ'я можна почути про те, що софіологічні питання мають бути темою релігійно-філософської думки, яка намагається розв'язати проблему творчої участі людини в соціально-духовному розвитку [12, с. 94–95].

Інший значний російський софіолог П. Флоренський, не визнаючи ортодоксальності православного розуміння Бога, світу і людини, намагався в своєму вченні осучаснити розвиток антропидеї, яка б обґрунтовувала активність християнина в цьому світі. Теоретичним тлом своїх поглядів він бере християнізований платонізм. "Платонізм, – пише П. Флоренський, – виявився таким світоглядом, який найбільше підходить до релігії, а термінологія платонізму – мовою найбільш пристосованою для виразу релігійного життя" [18, с. 5].

Відповідно до софіологічної концепції П. Флоренського, світ є не тільки творіння Боже. Його основою і сутністю є особливе Божественне начало – "душа світу", Софія – інстанція, що лежить між Творцем і творінням. Світ, таким чином, є виявленням або втіленням Бога і в цьому контексті потребує шанобливого ставлення до себе. Звідси, за П. Флоренським, випливає основна природа Софії: "Єдина в Богові, вона багатоманітна в тварі і в ній сприймається в своїх конкретних явищах як ідеальна особистість людини, ... як пробіск вічної ваги особистості, як образ Божий в людині" [19, с. 140].

Крім того, що П. Флоренський вважає всі "богословські й філософські питання нашого часу" такими, що йдуть від основної ідеї про Софію, він розглядає її також як продукт оригінальної творчості вітчизняної релігійної думки. "Ця ідея, за моїм переконанням, визначає руську релігійну свідомість у самих її джерелах, і саме в ній найглибша основа її самобутності" [17, с. 465].

У П. Флоренського Софія виступає і як внутрішня сутність Бога, і як одна з його іпостасей. Він пише: "... цей четвертий іпостасний елемент стосовно себе

викликає різноманітний порядок іпостасей Пресвятої Трійці, які зумовлюють таке співвідношення Себе із своєю ж твар'ю і впливаюче звідси визначення Себе твар'ю, тим самим звільняючи Себе від атрибутів абсолютних" [19, с. 138]. Православний мислитель поставив перед собою мету подолати традиційний дуалізм Бога і світу, наблизити останній до першого, обґрунтувати тезу про реальні корені християнської Трійці. Однак доводячи її зв'язок з різними сферами життя і діяльності людини, П. Флоренський заявляє про підпорядкованість, неєдиносутність "четвертого лику" – Софії. Зрозуміло, що це робиться для того, щоб не перетворити Трійцю на "четверицю", а "тварне начало", тобто природу і людину, не перетворити на одну з Божественних іпостасей. З іншого боку, природа, світ за допомогою софіологічних обґрунтувань допущені в середину Божества, всередину Трійці, яка, допускаючи світ і людину в себе і проявляючи себе в них, тим самим обмежує і навіть ставить у залежність від "четвертого лиця" Божественну всемогутність.

Таким чином, вчення про Софію як "грань" між Богом і світом було застосовано П. Флоренським для спроб виправдати Бога, показати його залежність від творіння і тим самим обґрунтувати соціальну значимість церкви у сучасному світі. Мислитель, який вважав церкву земним втіленням Софії, намагався довести, що поза релігійною організацією людина приходить до розбещеності, яка є "блуканням по різних дорогах, а не по єдино вірній". В цій ситуації людина втрачає цілісність розуму, входить у "стан швидкоплинної нестійкості" і тим самим стає нездатною до орієнтації в світі, до осягнення істини. Центральне поняття софіології П. Флоренського "Софія-мудрість" саме і розглядається то як ідеальна, така що не має недоліків, організація (церква), то як ідеальний світ (космос), то як ідеальна людина (святий). Відповідно до цього П. Флоренський всіляко рекламує старецтво, вважаючи, що в "святому відкрита нам для споглядання прекрасна першостворена твар" [19, с. 135].

Звернемо увагу також на таку важливу рису софіології П. Флоренського, як аналіз ним втілення образу Софії в православній іконографії. Він виділяє три види іконописної Софії – Софія в образі ангела, Церкви і Богородиці. При цьому остання у П. Флоренського служить мотивацією доказів щодо специфічного розуміння Софії в Київській, а потім Московській Русі. Православний богослов зазначає, що тлумачення образу Софії Премудрості Божої дуже часто має різні підходи як в працях отців церкви, так і в церковному мистецтві: "те, що зветься «Софією» у св. отців не завжди збігається зі змістом цього імені у іконопису" [20, с. 371]. Виходячи з цього, П. Флоренський ставить питання про необхідність розвитку софіології, яка б допомогла дорозвинути богослов'я Софії, а також пов'язала одне з одним – богослов'я і церковну практику і, нарешті, сприяла б поєднанню першого і другого з народним благочестям (шанування Софії в слов'янському народному православ'ї).

Софійне вчення П. Флоренського, котре можна розглядати як поєднуючий ланцюг між софіологією В. Соловйова і С. Булгакова, покликане було дати роз'яснення взаємозв'язку філософії і релігії – питання достатньо актуального для російської філософії, коли "думка, що формується православ'ям, стає філософською думкою, філософією" [22, с. 30]. Зазначимо, що В. Соловйов підняв софіологічне питання, виклав за допомогою софійної ідеї філософську інтуїцію всеєдності світу, накреслив основні лінії софіології. Більшу частину своєї уваги С. Булгаков присвятив богословському розумінню ідеї Софії, а також тлумаченню імені – "Софія" (філософія імені). П. Флоренський ж загострив релігійний, філософський і культурологічний аспекти в софіології.

Саме останній аспект сприяв аналізу П. Флоренським іконописної Софії. Розглядаючи символіку іконописного втілення образу Софії, він обґрунтовує думку про те, що іконописний сюжет Софії Премудрості Божої в київському Софійському соборі в образі Оранти "був у свій час широким релігійним явищем", "улюбленим і національним" і тому "допустити думку про те, що він виник з релігійної пустоти, було б легковажно" [20, с. 383]. В результаті аналізу іконописної Софії П. Флоренський приходиться до висновку про те, що в Софії предки бачили втілення відвернутої властивості Бога – не особистої його мудрості, а мудрості абстрактної. Така мотивація використовувалась ним у поясненні появи міфологеми Софії в Київській Русі де не було сприйнято спекулятивно-догматичне розуміння Софії, його теоретики "повірили у святість окремої душі" [20, с. 389–390], а їх наступники "мріючи про єдність усієї тварі в Богові, всі свої думки направили на ідею містичної церкви" [20, с. 390] і тоді "Софія повернулася до них своєю третьою гранню – аспектом Церкви" [20, с. 390].

Поза церквою людина не може протистояти "хаосу буття", втрачає родову пам'ять, духовність і стає нездатною до орієнтації в світі, до досягнення істини. Сприйняти увесь зміст загальнолюдського світогляду і цінностей можливо саме через церкву, через іконопис, фольклор, мову. Виходячи з цих тез, П. Флоренський закликав до оновлення церкви, її реформування як хранительки національної та загальнолюдської культури.

Підкреслимо, що П. Флоренський розглядав ідею про Софію як продукт оригінальної творчості вітчизняної релігійної думки. Саме в ній, за православним мислителем, розкрився той аспект Софії, який пов'язаний із впливом на людину. Звідси П. Флоренський піднімає питання про духовний авторитет інтелігенції, яка саме в лоні християнської церкви здатна відродити ідеали гуманізму, сприяти моральній досконалості особистості. Тільки інтелігенція, будучи пов'язаною з духовною творчістю, нейтралізує бездуховний, несофійний шлях розвитку, який, за П. Флоренським, стане трагедією для суспільства.

В межах свого софійного вчення П. Флоренський ставить завдання – здійснити синтез церковності та світської культури, вчення церкви і науково-філософського світогляду. При цьому він намагається зберегти вірність церковній традиції і водночас викласти власні нові, пов'язані з Софією, ідеї. Спираючись при цьому на живий, конкретний духовний досвід, який може бути, за П. Флоренським, тільки в культурі як основі культури, православний мислитель усіляко намагався залишитися концептуально в межах "церковної огорожі". Однак спроби П. Флоренського в своїх софіологічних побудовах бути вірним традиції не завжди визнавалися церковними колами, хоча при цьому його богослов'я на відміну від позицій інших представників софійно-реформаторського руху початку ХХ ст., насамперед В. Соловйова і С. Булгакова, характеризується як "суто церковне" лише з деякими зауваженнями. Саме він, наголошуєть-

ся в православних виданнях, "зв'язав живую спадкоємністю російське богослов'я початку ХХ ст. із сучасним богослов'ям" [11, с. 96], відкрив нові шляхи богословської думки і став представником періоду сучасного богослов'я російської церкви.

Таким чином, реконструкція варіантів вчення про Софію в російській релігійній філософії є свідченням формування цілісного уявлення про світ та призначення в ньому людини. Власне, софіологія уможливила поєднання релігійного та філософського типу світогляду як ідеальної моделі гармонічного єднання людини з Богом і світом. Неоднозначність у розумінні вчення про Софію засвідчує те, що в надрах цієї ідеї формувалась особистісний стиль філософування, який актуалізував пошуки російських релігійних філософів у царині ідеологічної, світоглядної, морально-етичної практики. Тому й сьогодні софіологія, як певна модель життєвого світу людини, має значний праксеологічний потенціал та може стати чинником подолання "антисофійності" буття.

Список використаних джерел:

1. Аверинцев С. С. Концепція Софії і значення ікони / С. С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – К.: Дух і літера, 1999. – С. 6–13.
2. Бердяев Н. Дух великого інквизитора / Н. Бердяев // Путь. – 1935. – № 49. – С. 72–81.
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцание и умозрение / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
4. Живое предание: Православие и современность: Труды Правосл. Богосл. ин-та в Париже. (Православная мысль. Вып. 3). – Париж: YMCA-Press, 1937. – 196 с.
5. Зандер Л. А. Бог и мир: Миросозерцание отца Сергия Булгакова / Л. А. Зандер. – Париж: YMCA PRESS, 1948. – Т. I. – 479 с.
6. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч. 2 / В. В. Зеньковский. – Л.: ЭГО, 1991. – 269 с.
7. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 525 с.
8. Лосский Вл. "Докладная записка" прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской патриархии / Вл. Лосский // Спор о Софии. Статьи разных лет. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. – С. 7–95.
9. Лосский Н. О. Отец Сергий Булгаков / Н. О. Лосский // История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 220–268.
10. Поспеловский Д. В. Расколы "справа" / Д. Л. Поспеловский // Русская православная церковь в ХХ веке. – М.: Республика, 1995. – С. 119–156.
11. Современная жизнь церкви // Русская православная церковь – М.: Изд. Московской Патриархии, 1980. – С. 35–109.
12. Соловьев В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьев. – 2-е изд. – СПб., 1895. – 344 с.
13. Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича / В. С. Соловьев // Юркевич П. Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 552–577.
14. Соловьев В. С. Философская публицистика / В. С. Соловьев. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – 418 с.
15. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев // Собрание сочинений. – СПб., 1883–1887. – Т. III. – 416 с.
16. Трубецкой Е. Миросозерцание В. Соловьева / Е. Трубецкой – СПб., 1912. – Т. 1. – С. 33.
17. Флоренский П. А. Несколько писем Ф. Д. Самарина к свящ. П. А. Флоренскому / П. Флоренский // Богословский вестник. – 1917. – № 4/5. – С. 464–477.
18. Флоренский П. А. Смысл идеализма / П. А. Флоренский. – Сергиев Посад, 1914. – 96 с.
19. Флоренский П. А. София / П. А. Флоренский // Богословский вестник. – 1911. – № 5. – С. 136–161.
20. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 839 с.
21. Хоружий С. С. София – Космос – Материя. Устои философской мысли отца Сергия Булгакова / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1989. – № 12. – С. 78–90.
22. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 27–41.
23. Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Мюнхен: Видавництво спілки Української Молоді, 1983. – 175 с.

Надійшла до редакції 25.06.2014

Е. А. Харьковщенко

СОФИОЛОГИЯ: КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ УЧЕНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Раскрыто, что София – это религиозный феномен, который постигается интуитивно и конституируется как софиология – осмысление творного бытия с точки зрения божественного замысла о нем, как субстанциальный образ, который реально может быть представлен в виде софийной иерархии восхождения к Богочеловеку. Подчеркивается, что софиология – религиозно-философское учение о Софии – Премудрости Божией, которая выступает символом Единства, Красоты, Женственности и Любви. Указано, что концептуализация софиологии, как доктрины, состоялась в русской религиозной философии.

Ключевые слова: софиология, всеединство, Бог, София Премудрость Божия, православие.

Y. Je. Kharkovshchenko

SOPHIOLGY: CONCEPTUALIZATION OF THE DOCTRINE IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

The article unveils that "Sophia" is an intuitively perceived religious phenomenon constituted in Sophiology – the comprehension of created world from the "divine idea's" point of view: the substantial image that could be represented as sophian hierarchy of ascending to Godman. The article states that Sophiology is a religious-philosophical doctrine of Sophia the Wisdom of God which is also the symbol of Unity, Beauty, Fertility and Love. Conceptualization sophiology as doctrines held in Russian religious philosophy.

Keywords: sophiology, unity, God, Sophia the Wisdom of God, orthodoxy.

СВОБОДА СОВІСТІ ТА СВОБОДА РЕЛІГІЇ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті в теоретичному аспекті розглядається надзвичайно важлива і делікатна проблема людського буття – свобода совісті, яка експлікується як атрибутивна ознака особистості і йдеться про сутність категорії "свобода совісті", її структуру й практичну значущість, а також про зв'язок останньої з поняттями "свобода", "особистість", проблемами світоглядного, в т. ч. й релігійного буття людей.

Ключові слова: особистість, свобода, совість, свобода совісті, свобода віросповідання, свобода релігії, вибір, самовизначення, самореалізація.

Проблеми свободи совісті, свободи релігії є сьогодні одними із найбільш актуальних у суспільному зарубіжному і вітчизняному релігійнознавстві та загальному гуманітарному дискурсі. Цим проблемам, їх сутнісній, концептуальній своєрідності, присвячений значний масив наукової літератури, спеціальних досліджень та матеріалів міжнародних конференцій, симпозіумів. Означена актуалізація уваги вітчизняних і зарубіжних філософів, релігійнознавців та правників, міжнародних організацій (ООН, Рада Європи, ПАРС та інших) до проблематики свободи релігії і свободи совісті в останні два десятиліття обумовлена цілим рядом факторів. Зокрема, посиленням і поглибленням глобалізаційних процесів, які як цілеспрямоване формування універсальних загальнолюдських структур, актуалізують проблемні питання культурного та духовного, в т. ч. й релігійного виміру. Як показує цілий ряд досліджень в означеному аспекті превалює, так звана західноцентристська модель глобалізаційних змін у вказаних сферах. Глобалізація тим самим виявляє ціннісні обмеження тому, що парадигматизує лише частину ціннісного потенціалу цивілізаційного процесу. Це відноситься до такої фундаментальної цінності як свобода совісті, яка посилено пропагується в західноєвропейському парадигмальному вимірі. Такий підхід викликає протестний супротив, зокрема в країнах Сходу. Помітним у цьому зв'язку є прагнення значної частини світоглядних організацій, конфесій зберегти свою самотунність, свою незалежність та "неповторність самотунності", а також поглиблення межовості між суб'єктами, зокрема релігійного плюрального середовища. Зростає мобільність населення, посилюються міграційні процеси. Все це, у своїй сукупності, веде до подальшого "урізноманітнення релігійної картини світу", до внутрішньоконфесійної диференціації.

Метою даного дослідження є філософська і релігійнознавча експлікація проблем свободи совісті, їх сутності.

Зауважимо, що і сьогодні світ ще не позбувся релігійної нетерпимості, переслідувань за релігійною та світоглядними ознаками. Відчутним є значне загострення останніми роками в окремих державах, зокрема в Європі, проблем вільного формування світоглядно-сміслової, (зокрема віросповідної) бази буття особистості. Не дивлячись на те, що ідеал свободи релігії визнаний практично в усьому світі, а його принципи легітимізовані, останні, на жаль, часто залишаються декларативними і нерідко поза межами правового поля.

При всьому багатстві наявного матеріалу частина вчених й практиків, в т. ч. й в Україні, вважає, що чітке, однозначне розуміння свободи совісті ще не сформоване. У цьому зв'язку варто нагадати думку відомого французького філософа XVIII століття Шарля Монтеск'є про те що "немає слова, яке б мало стільки різноманітних значень і справило такі різні враження на розум, як слово «свобода» в усіх іпостасях свого вияву" [14, с. 79].

Вважаю, що дане твердження можна певною мірою екстраполювати на поняття "свобода совісті", тому, що в науковому дискурсі, як нам видається, закріпився де-що спрощений підхід до його розуміння й тлумачення. "детермінації духовної реальності" [4, с. 83].

Превалює правова експлікація, в якій (як, до речі, й в політологічному визначенні) свобода совісті зредукована до поняття "свобода релігії" або до поняття "релігійна свобода" і розглядається через призму відношення людини до релігії чи атеїзму, як її право бути віруючою або невіруючою. Зрозуміло, що таке ототожнення, а тим більше "звужений" підхід до визначення змісту, суті свободи совісті нівелює багатоаспектність вияву даного феномена, його осмислення з різних наукових позицій. Акцент практично робиться на одному, хоча й принципово важливому аспекті свободи совісті – свободі віросповідання. Такий підхід, який склався історично, залишає поза увагою проблему свободи вибору особистістю певного релігійного світогляду в площині множини останнього, свободи особистої світоглядної творчості.

Ця проблема постає важливою як у науковому ракурсі, так і в контексті викладання курсу релігійнознавства у вузах, а тим більше і в практичній діяльності, зокрема державних структур.

Тому є необхідність у руслі уже напрацьованого в даному предметному полі зупинитися на окремих методологічних засадах сучасного осмислення свободи совісті в її філософському й релігійнознавчому аспекті, на тих положеннях, що уможливають розкриття сутності свободи совісті, її природи, призначення й людиномірності. Тобто необхідно, як наголошував С. Франк, щоб свобода в т. ч. і свобода совісті, "була усвідомлена у філософському аспекті".

Перший важливий методологічний постулат полягає в тому, що свобода совісті є одним з найважливіших структурних сегментів свободи – "свободи взагалі, свободи без власного імені" [10, с. 83]. Остання постає однією з основних філософських категорій і у своєму сутнісному вияві є "особливим способом" детермінації духовної реальності. Вона є однією з екстраординарних характеристик людини, вимірів її буття й виражає її здатність робити власний, усвідомлений вибір, який не спричинений зовнішніми детермінантами, в їх примусовому, насильницькому вияві; а також можливість діяти на основі свого вибору. Вибір у даному аспекті є мірою прояву свободи людини. Саме у виборі свобода стверджує свою реальність. Вільний вибір постає підґрунтям особистої активності в процесі самореалізації. Отже, свобода – це "не континуальний стан, а конкретний вибір", який реалізується не тільки в певних діях, але і в усвідомленому утриманні від нав'язаного способу життя й думки [1, с. 21]. Разом з тим, свобода – це не просто відчуття реалізованої можливості вибору, а утвердження авторства у власному життєтворенні. Свобода – це завжди відповідальність за здійснений вибір, зокрема в його реалізаційному вияві, за його наслідки. Ще І. Кант теоретично обґрунтував висновок, що кожна людина вільна, але не тому, що народилася вільною, а тому, що вона народилася з відповідальністю за свій вибір.

В означеному філософському контексті свобода (а отже і свобода совісті як форма її вияву) є "невід'ємною функцією", умовою, джерелом смислу людського буття. Свобода – суть можливість цього буття, один із визначальних його критеріїв, фундаментальна характе-

ристика його. Тобто вона "вкорінена в серцевині людської екзистенції, постає як її цюнайперший модус" [9, с. 67].

Свобода – явище поліструктурне. Скажімо, за сферою суспільного вияву свобода постає як економічна, політична, духовна, моральна, світоглядна. В її структурі виділяють такі важливі складові як свобода думки, свобода совісті, свобода слова, свобода релігії, свобода творчості тощо. Найважливішим компонентом, системотвірним елементом свободи є індивідуальна свобода. Вона розглядається як головна свобода. Всі інші види свободи є лише модифікацією її вияву, розширення останньої, а скоріше всього її застосування, або її гарантією [11, с. 83]. В методологічному аспекті це є надзвичайно актуальним у контексті осмислення проблем свободи совісті.

Отже, багатоаспектність суспільного та індивідуального буття, відносин у соціумі певним чином зумовлюють і широку палітру форм і видів свободи. Проте, "свобода залишається свободою в чому б вона не проявлялась: у друкарській фарбі, у володінні землею, в совісті..." [11, с. 83]. Свобода постає як родове поняття для всіх інших видів свободи. Останні знаходяться в тісній взаємозалежності, взаємодії і взаємозумовленості. Якщо під "знак питання ставиться та чи інша свобода, тим самим ставиться під знак питання і свобода взагалі" [11, с. 83].

Отже, свобода совісті й "свобода без власного імені" співвідносяться як особливе і загальне. Свобода совісті є важливою, специфічною частиною, формою вияву цього загального, на неї екстраполюються основоположні властивості свободи взагалі. Тобто в сутнісному вияві свободи совісті особливе ми покладаємо як всезагальне.

Друге. Свобода совісті нерозривно пов'язана з духовністю, яка є її основою. З іншого боку, як справедливо наголошував М. Бердяєв, свобода (передусім свобода совісті – М. Б.) є духовне начало в людині. Він стверджував, що "Дух є свобода, а свобода є перемога духу" [2, с. 149]. Духовність постає як фундаментальна, базова якість людини – це сфера ідеалів й цінностей, яка детермінує і пронизує всю її життєдіяльність. Духовність – це атрибут особистості. Вона характеризує її здатність створювати свій власний внутрішній світ і є потенцією її саморозвитку. Тобто "духовність" постає як інтегральна категорія, що виражає її здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній світ людини, завдячуючи чому реалізується її собітотожність. Духовність завжди поставала як принцип самобудівництва особистості, як вихід до вищих ціннісних інстанцій, конструювання та формування її менталітету [6, с. 23]. Отже, духовність – це багатоаспектне явище, що має всезагальний характер, є формою самосвідомості, смислоспроможності, самоідентифікації. Іншими словами, духовність в означеному контексті конститує життєвий світ особистості, конкретне "Я". І що дуже важливо, вона виявляє імперативність щодо до її життєдіяльності і є надзвичайно значущою в просторі суспільного й індивідуального буття. Адже духовність, свобода й відповідальність, як стверджував В. Франкл, – це "три екзистенціальні людського існування" [18, с. 93]. Вони є не просто його характеристикою, як людського буття, а скоріше всього конституують його в цій іпостасі.

Саме через духовність, як справедливо зауважує М. Жулинський, "утверджується гідність у настроях і почуттях людини. Лише через духовно воскреслу особистість лежить дорога до Храму Свободи" [7, с. 18]. В цьому аспекті духовність є водночас підґрунтям, умовою й результатом вільного вибору особистістю певних ціннісних координат свого буття, смисложиттєвої стратегії. Духовне за визначенням і є "вільне в людині", яка

творить своє буття в умовах свободи. Цей процес можна й слід розглядати як самотворення особистості. Саме в останньому виявляється її самодостатність і духовна свобода.

На нашу думку, в філософському, релігієзнавчому вимірах духовна свобода певною мірою може визнаватися тотожною свободі совісті, поставати системотвірним компонентом її структури. Саме тому остання є не просто особливе явище буття людей, а передусім його духовна сутність, особлива якість його визначеність.

У контексті філософського й релігієзнавчого осмислення свободи совісті важливою постає рефлексія якісної визначеності духовної сфери людського буття, здатності людини до трансцендування, яке структурує всю мережу її ціннісних орієнтацій [15, с. 17].

Свободу совісті ми розглядаємо в просторі духовної реальності як важливу умову розвитку особистості, її світоглядного, морального, культурного самовизначення й самореалізації в означених сферах.

Разом з тим, хоча зауважити, що враховуючи масштаби "предметного поля" вияву свободи совісті (а воно охоплює не лише сферу духовну, а і загальножиттєву), ми в нашому дослідженні обмежимо його рамками духовної сфери життя індивіда, зробивши переважачий акцент на її світоглядну складову. А остання, як відомо, є системою принципів, знань, ідеалів, цінностей, надій, вірувань, поглядів на сенс і мету життя, які визначають діяльність індивіда, його вчинки, напрями самореалізації.

Зауважу, що при цьому ми не заторкуємо в широкому контексті моральних аспектів свободи совісті, які мають свою специфіку.

Третє. Одна з важливих у методологічному плані позицій в площині предметного поля дослідження свободи совісті як у філософії, так й релігієзнавстві є експлікація її суб'єкта – особистості.

Свобода совісті людини – це, перш за все, свобода совісті конкретної особистості, це певною мірою її атрибутивна якість. Тому саме поняття "особистості" (а воно багатоаспектне) в площині дослідження проблеми свободи совісті є центральним. Воно набуває фундаментального онтологічного статусу. "Я" як смислове ядро особистості виявляється через чуття свободи, а звідси екстраординарне значення особистості [13, с. 376]. Остання постає як вихідна самоцінність, що ні до чого не редукується, із нічого не виводиться. Вона постає як сукупність фундаментальних якостей людини, що сприяють її самовизначенню, самореалізації та самостверженню. Особистість є "причиною самої себе, т. е. субстанцією, которая обладает независимым духовным бытием, целостностью, целеустремленностью и самоорганизанностью" [17, с. 10].

Сказане дає підстави для висновку, що поняття "свободи совісті" природно включає як необхідне визнання "абсолютного значення кожної людської особистості". Не випадково значна частина вчених – представників різних філософських, соціологічних, психологічних, політологічних шкіл вказує на нерозривність понять "особистість" і "свобода", виділяючи останню як конститутивну характеристику особистості. У свій час М. Бердяєв, визначаючи особистість як унікальне, одичне і неповторне явище, наголошував на тому, що вона не просто володіє свободою, вона сама є свобода, що "таємниця свободи є таємниця особистості", а "нерозуміння свободи є також нерозуміння особистості" [3, с. 16]. Тобто з певною корекцією можна стверджувати, що кожна особистість несе в собі таємницю свободи та її закон.

Щоправда, в сучасному постмодерністському вимірі особистість називають новим, нейтралізованим "Я".

При чому це "Я" є "чимось рухливим, плинним", воно постійно відчуває на собі вплив "голосів людства" і не поспішає створювати свій окремих, суто індивідуальний (авторський) текст. Для нього важливіше бути в контексті, "вписуватися" в нього, не випадати. При наявності такої тенденції, ми вважаємо, що постмодерний конформізм, як достатньо розповсюджене явище, все ж не є сьогодні визначаючим.

Для нас, у методологічному плані, надзвичайно важливим є саме суб'єктивний аспект свободи совісті, яка постає передусім як внутрішня інтенція особистості. У цьому зв'язку доречно нагадати слова Й. Фіхте, який стверджував, що "Проявление свободы мышления, равно как и проявление свободы воли, есть внутренняя составная часть личности. Есть необходимое условие, при наличии которого человек может сказать, что он есть, что он – самостоятельное существо" [17, с. 675]. Наголошуючи на цьому, ми далекі від того, щоб абсолютизувати екзистенціальний, суб'єктивний підхід у процесі філософської та релігієзнавчої експлікації свободи совісті. Беремо до уваги, що остання виявляє свою сутність саме в контексті діалектики суб'єктивного і об'єктивного. Маємо взяти також до уваги й те, що свобода (в тому числі й свобода совісті) все глибше проникає в усі виміри людських відносин, зокрема, і, в першу чергу, в їх світоглядне підґрунтя.

Отже, природа особистості, індивідуальності дає ключ до розгадки феномену свободи совісті в філософському й релігієзнавчому її осмисленні, змогу усвідомити її як екстраординарну, вельми важливу умову повноцінного людського буття. Можна повністю погодитися з думкою Б. Вишеславцева, що "Справжня глибина і висота свободи (додамо: і такого її виду як свобода совісті – М. Б.) розкривається лише в конкретному житті особистості індивідуальній, в особистості народній" [5, с. 173].

Означені три позиції є (повторимо ще раз) надзвичайно важливими в методологічному плані для теоретичної експлікації проблем свободи совісті.

Щодо необхідності в сучасних умовах саме філософського (а також релігієзнавчого) осмислення свободи совісті, то передовсім варто наголосити на гострій теоретичній та емпіричній потребі в цьому. По-перше, саме філософська рефлексія свободи совісті розширює рамки розуміння її природи, сутності, її концептуальних основ. По-друге, дає можливість уточнити головні параметри сучасної філософської парадигми свободи совісті, її гносеологічного й онтологічного підґрунтя, виявити необхідне й випадкове, подолати антиномічність у її визначенні. По-третє, необхідність витікає також з того факту, що політико-правовий аспект свободи совісті ні в теоретичному, ні в практичному плані не вичерпує тієї реальності (у предметному полі вияву свободи совісті), з якою ми зустрічаємося у нашій повсякденності. Правовий аспект свободи совісті не розкриває сутності її: він стосується лише зовнішнього вияву цієї свободи. Йдеться про правовий захист глибоко інтимного процесу духовного самовизначення особистості від будь-яких обмежень, насилля, силової спонуки з боку державних чинників, релігійних, атеїстичних, політичних організацій, інших людей. А саме головне – право встановлює лише межі дозволеного в контексті зовнішнього публічного вияву свободи совісті, маніфестації особистістю своїх світоглядних переконань, життєвої самореалізації на їх основі. Для права визначальним є лише зовнішній аспект прояву свободи совісті. Зовнішній силі підкоряється лише зовнішнє. Отже, для духовного, передовсім світоглядного самовизначення особистості, свобода совісті в її правовому прочитанні є правом зовнішнім, формальним.

Свобода совісті історично склалася як політико-правова категорія. Вона традиційно пов'язується зі ставленням людини до релігії. Однак ми вважаємо, що поняття "свобода совісті" недоцільно співвідносити лише із сферами релігійною чи секулярного світосприймання, хоча до них вона має саме безпосереднє відношення.

Відомо, що світоглядна база особистості – це складне, інтегроване переплетіння різних суб'єктивізованих цінностей, орієнтирів, ідей, ідеалів релігійного чи арелігійного, раціонального, ірраціонального, філософського, політичного змісту. Прив'язка змісту поняття "свобода совісті" лише до проблем релігійного самовизначення й самореалізації особистості звужує предметне поле її вияву, "деформує" її сутність.

У філософському контексті варто також розглянути діалектику взаємозв'язку свободи та совісті. Відзначимо, що ми проти того, щоб філософську суть цього феномена осягати лише через етимологічний поділ поняття "свободи совісті" на його складові "свобода" і "совість", як це роблять окремі автори.

Свобода і совість мають багато спільного. Совість нерідко тлумачиться як "самовизначення". Останнє лежить в основі поняття "свобода". Однак маючи спільну природу і спільне предметне поле, кожне з цих понять має свій специфічний зміст, форму прояву, свої оцінюючі критерії та функції, свої засади.

Свобода совісті не є простим етимологічним поєднанням цих двох понять. Відомо, щоб вивчити ціле в ньому виокремлюють більш прості складові, і лише потім досліджують ціле. В нашому випадку частини цілого (свобода і совість) за своєю сутністю не дають можливості осягнути ціле (свободу совісті). Зауважимо у цьому зв'язку, що своєрідність загальнометодологічного підходу до означеної проблеми полягає не просто в механічному поєднанні складових елементів поняття "свобода совісті", а в їх діалектичному поєднанні й взаємодії, з урахуванням того, що загальне завжди виявляє себе в конкретному. Ціле є складнішим за просту суму його структурних компонентів. Крім того унікальність цього цілого (свободи совісті) зумовлена не тільки багатогранністю його вияву, а і взаємодії з іншими поняттями і категоріями, зокрема такими як: "свобода думки", "свобода слова", "свобода переконань", а також взаємообумовленості "свободи совісті" і поняття, що розкривають її релігієзнавчу сутність: "віротерпимість", "свобода релігії" (свобода релігійної совісті), "свобода віросповідань", "свобода в релігії".

Підкреслюючи відносну самостійність зазначених понять, варто наголосити на неподільній єдності їх як стосовно теоретичного змісту, так і явищ та процесів індивідуального й суспільного буття, які вони відбивають.

Наголосимо також на тому, що як категорія, "свобода совісті" виявляє свою сутність і специфічність через єдність внутрішнього і зовнішнього аспектів. Саме прояв внутрішнього аспекту свободи совісті через процес самовизначення дає змогу зрозуміти механізм і зміст "набуття внутрішнього духовного досвіду", який на думку відомого російського філософа І. О. Львіна, "відкриває доступ до совісті... Тільки він може вказати людині, що справжнє, головне і найцінніше в її житті. Тільки цей внутрішній духовний досвід робить людську істоту воістину людиною, тобто духовною особистістю... з індивідуальним характером, здатністю до духовної творчості..." [8, с. 47].

Зміст внутрішнього аспекту свободи совісті (внутрішньої свободи совісті) інтегрує у собі два важливі моменти: це, по-перше, автономність, незалежність, суверенність вільного суб'єкта, що духовно і світоглядно самовизначається, набуває "внутрішнього духовного

досвіду" і, по-друге, спрямованість цих дій (вибір) на саму особистість. Тобто змістом, метою, завданням внутрішньо вільної людини є вона сама, розвиток і вдосконалення її внутрішнього світу через самовизначення у сфері духовних, життєво-смыслових орієнтирів і цінностей. Автономність суб'єкта свободи, плюралізм цінностей складають важливу умову для вільного вибору.

Внутрішній аспект свободи совісті є своєрідним "балансом двох її векторів: самовизначення, що постає як трансцендентно орієнтована, спрямована на досягнення, співпадання бажаного з належним, ідентичності з ним і свободи – як гарантії такого самовизначення [16, с. 23]. Внутрішній аспект свободи совісті проявляє себе як також специфічна людська вибірковість, творча активність свідомості, почуттів, інтуїції. Можливість вільного вибору реалізується не лише на раціональному рівні свідомості особистості, а й на асоціативному, емоційному, інтуїтивному рівнях. Відзначимо, що особливо виявляє себе емоційний аспект у процесі самовизначення особистості щодо релігійних координат свого буття. Свобода совісті особистості залежить від міри її духовного суверенітету, який, по суті, характеризує внутрішню здатність індивіда до самовизначення. Кожна особистість має власний досвід (додамо – унікальний досвід) свободи совісті, самовизначення в духовній сфері буття.

Зовнішній аспект свободи совісті – це діяльнісний її вияв у процесі самоствердження, самореалізації особистості, її вчинків, дій на основі світоглядного вибору, власних переконань і життєво-смыслових орієнтирів.

Свобода совісті набуває для особистості свого актуального буття в момент її самореалізації. За термінологією відомого російського філософа початку ХХ ст. В. Ф. Ерна внутрішня свобода – це "свобода хотіння", а зовнішня – "свобода діяння". При цьому він настійно підкреслював, що "свобода діяння" немислима без "свободи хотіння".

Так що самореалізація – це зовнішній творчоактивний вияв свободи совісті. Підкорення вільно вибраним і усвідомленим світоглядним цінностям, ідеалам, які набули суб'єктивно-особистісного смислу, активна самореалізація особистості на їх основі є необхідною умовою зовнішнього вияву свободи совісті. Водночас свобода совісті постає умовою і засобом, можливістю особистісного самоствердження, саморозвитку, самовдосконалення. В даному контексті самореалізація – це одночасно і спосіб формування життєвої мети, і засіб її досягнення, й результат.

Самореалізація потребує відповідних умов, правового забезпечення, певних, визначених законом обмежень і самообмеження на особистісному рівні. Останнє також є елементом "особистісної здатності". Ці два аспекти (внутрішній і зовнішній) свободи совісті у своїй нерозривній єдності і дають змогу осягнути зміст цього феномена.

Узагальнюючи, можна сказати, що свободу совісті можна визначити як філософську категорію, сутність якої певною мірою розкривається через осмислення діалектичної єдності понять "самовизначення", "вибір", "інтенція", "здатність", "мотивація", "свобода вибору", "автономність, суверенітет особистості", "самореалізація". Означене діалектичне переплетіння, взаємозв'язок цих понять в їх єдності і дає можливість уявити зміст свободи совісті. Ця сутність, на нашу думку, виявляється у внутрішньо зумовленій здатності особистості оцінювати різні (духовні) світоглядні парадигми, цінності, вільно вибирати їх, переводити в площину життєво-смыслових настанов, ціннісних орієнтирів, дій, вчинків, поведінки, згідно зі своїм вибором.

Як філософське поняття "свобода совісті у своїй сутності постає як особлива якісна визначеність людсь-

кого буття, яка відображає внутрішню інтенцію і здатність суверенного суб'єкта до вільного, без будь-якого зовнішнього силового тиску, примусу, самовизначення в духовній сфері, а також можливість його творчої й відповідальної самореалізації на основі цього самовизначення. Тобто, інакше кажучи, свобода совісті – це здатність і можливість особистості вільно самовизначатися і самореалізуватися в духовній сфері свого життя. В даному контексті поняття "свобода совісті" охоплює своїм змістом широку сферу духовного, світоглядного (в т. ч. і релігійного) буття людини, в якій вона вільно самовизначається і самоактуалізується.

Філософська інтерпретація свободи совісті розкриває сутність останньої в суб'єктивно-екзистенціальному, суб'єктивно-діяльнісному вимірах. У цій інтерпретації свобода совісті і постає як внутрішня даність особистості, як її інтенція, як специфічно вибіркова й узгоджена активність свідомості, волі індивіда, спрямована на його самовизначення в духовній реальності стосовно граничних життєво-смыслових засад свого буття.

В релігієзнавчому аспекті свобода совісті виявляє себе через такі елементи своєї структури як "свобода віросповідання", "свобода релігії", "свобода в релігії", "віротерпимість". Хоча, як уже було зазначено, аналіз наявних уявлень про свободу совісті свідчить, що акцент робиться на виборі особистістю свого відношення до релігії чи арелігійного світогляду, і можливості відкрито й вільно виявляти свої атеїстичні чи релігійні переконання.

Тобто, можна сказати, що свобода совісті як релігієзнавче поняття, саме в предметному полі свого вияву – ставлення людини до релігії – повною мірою розкриває свою сутність через поняття "свобода віросповідання" або в більш широкому аспекті через поняття "свобода релігії", беручи до уваги, що перше поняття є структурним елементом "свободи релігії" і разом з тим – значимим сегментом архітектоники свободи совісті.

Як ми уже відзначали, поняття "свободи віросповідання" означає що кожна особистість може вільно без будь-якого світського чи релігійного примусу (в усіх формах вияву) вибирати й вільно сповідувати ту релігію, яку вона вважає потрібною, прийнятою за велінням своєї совісті. При цьому ми маємо взяти до уваги, що в ході свого самовизначення індивід вибирає не релігію взагалі, а конкретну парадигму конкретного віросповідання. Тим більше, що це поняття характеризує цілком визначене сповідання віри в контексті конфесійної диференціації релігії.

Зрозуміло, що релігійне самовизначення особистості, або свобода у виборі того чи іншого віросповідання теж підпадає під дану нами дефініцію свободи совісті. Однак у цьому випадку остання постає як свобода релігійної совісті й співвідноситься лише з релігійною сферою надзвичайно широкого предметного поля духовного, морального, культурного світоглядного буття людини.

Свобода віросповідання є важливим компонентом структури свободи релігії. Складовою архітектоники останньої є також поняття "свобода церкви" і "свобода в церкві" або "свобода в релігії". "Свобода совісті" й "свобода релігії" поняття тісно взаємопов'язані але не тотожні. "Свобода совісті" є родове щодо "свободи релігії" поняття. Вона, як уже було відзначено, охоплює своїм змістом, виявом широку сферу духовного, світоглядного, морального, політичного буття людей, в якій вони самовизначаються і самореалізуються. Свобода ж релігії постає лише як свобода вибору й самоствердження індивіда в системі релігійних координат.

Разом з тим свобода релігії виявляє себе як на особистісному рівні, так і на рівні релігійних спільнот. Відомо, що відповідні статті міжнародних правових докуме-

нтів, законодавчих актів, Конституції України, що відносяться до проблем свободи релігії, беззастережно поширюють її і на релігійні спільноти, вказуючи на свободу для віруючих індивідів "... сповідувати свою релігію і переконання як одноособово, так і спільно з іншими... у відправленні культу, виконанні релігійних та ритуальних обрядів і вчень" [12, с. 11].

Принцип "спільно з іншими" вказує на можливість для віруючої людини добровільно об'єднуватися зі своїми одновірцями в релігійні спільноти, "братства віри поклоніння і служіння Богам" з метою колективного сповідання релігії. Релігійні спільноти (релігійні об'єднання, громади, церква, деномінація тощо) є вільними утвореннями громадян. Кожна така спільнота має свою внутрішню структуру, статут, який регламентує не тільки питання, пов'язані із сповіданням релігії, а й торкається проблем дисципліни, норм поведінки віруючих тощо.

В релігійнознавстві свобода діяльності релігійних організацій характеризується через поняття "свобода церкви" або коректніше – через термінологічний конструкт "свобода релігійних організацій". Це поняття характеризує ступінь автономності, незалежності релігійних організацій в богослужбовій, культурній діяльності, формування їх внутрішнього устрою, структури управління, їх правовий статус, можливості вільної реалізації своєї місії і тих завдань, заради яких вони і створюються. Іншими словами, дане поняття вказує на соціально-правові, політичні, економічні можливості автономного функціонування церкви (релігійних організацій) в державі.

Якщо свобода віросповідання – це вияв індивідуальної свободи, то свобода церкви постає як різновид свободи суспільної. Зауважимо, що свобода церкви не є структурним елементом свободи совісті, хоча знаходиться з останньою в тісному зв'язку.

Таким чином, філософський, релігійнознавчий аналіз свободи совісті дає можливість уявити сутність цього феномена, його взаємозв'язок із суспільно-політичними

процесами в предметному полі "людина – духовна сфера – суспільство, держава", механізмів його дії. Визнання гідності людини, ствердження цінності кожної особистості, повага до її духовного суверенітету, вільного світоглядного і духовного вибору – основа свободи совісті – однієї з найважливіших загальнолюдських цінностей.

Список використаних джерел:

1. Абрамов М. Воздух свободы / М. Абрамов // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (первая половина XX века). – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 696 с. 2. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1995. – 383 с. 3. Бичко І. Свобода / І. Бичко // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 742. 4. Бугаец Н. А. Свобода творчества как условие развития духовности культуры : авторефер. дис. ... канд. филос. наук / Н. А. Бугаец. – Алма-Ата, 1993. – 17 с. 5. Діденко В. Світогляд / В. Діденко, В. Табачковський // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 742. 6. Жулинский М. Украина: испытание свободой... / М. Жулинский // Зеркало недели. – 25.09.2004. – С. 18. 7. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 431 с. 8. Лазарев Ф. В. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию / Ф. В. Лазарев, Б. А. Литтл. – Симферополь : Сонат, 2001. – 264 с. 9. Маркс К. Дебаты о свободе печати / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1954. – Т. 1. – 657 с. 10. Монтескье Ш. О духе законов. / Ш. Монтескье // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. – М. : Наука, 1995. – С. 73–98. 11. Некрасова Н. А. Онтология человеческого бытия / Н. А. Некрасова // Философия, вера, духовность: истоки, позиция и тенденции развития : монография / под ред. О. И. Кирикова. – Воронеж. 2004. – С. 5–22. 12. Романец В. Л. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании / В. Л. Романец. – Киев : Здоровье, 1989. – 192 с. 13. Табачковський П. Г. Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну / П. Г. Табачковський // Колізії антропологічного розмислу. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 8–22. 14. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – 376 с. 15. Тульчинський Г. Л. Проблема лібералізму і ефективна соціальна технологія / Г. Л. Тульчинський // Вопр. філософії. – 2002. – № 7. – С. 17–26. 16. Фаге Э. Либерализм / Э. Фаге // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (первая половина XX века). – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – С. 696. 17. Фихте И. Г. Назначение человека / И. Г. Фихте // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 63–222.

Надійшла до редколегії 15.04.2014

Бабий М. Е.

СВОБОДА СОВЕСТИ И СВОБОДА РЕЛИГИИ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье теоретически осмысливается очень важная и деликатная проблема человеческого бытия – свобода совести, которая эксплицируется как атрибутивное качество личности, а также связь последней с понятиями "свобода", "личность" и проблемами мировоззренческого, в т. ч. и религиозным бытием людей.

Ключевые слова: личность, свобода, совесть, свобода совести, свобода вероисповедания, свобода религии, выбор, самоопределение, само-реализация.

M. Yu. Babiy

FREEDOM OF CONSCIENCE AND FREEDOM OF RELIGION: THE THEORETICAL ASPECT

In an article by in theoretical aspect is considered extremely important and delicate problem of human existence – the freedom of conscience, which explicates as an attributive sign of personality and also refers about the essence of the category of "freedom of conscience", its structure and the practical significance and the relationship of the latter with the concepts of "freedom", "personality" and the problems and religious being and life of people.

Keywords: personality, freedom, conscience, freedom of conscience, freedom of faith, freedom of religion, choice, self-determination, self-realization.

УДК 21:167.5

В. В. Волошин, д-р филос. наук, доц.

ГИПОТЕЗА ЭТЕРНАЛИЗМА: НЕОЖИДАННЫЕ АРГУМЕНТЫ ОТ Д. ЧАЛМЕРСА

Проанализированы аргументы в пользу этерналистской гипотезы о наличии граничного и фундаментального атрибута религиозного сознания, "метаверы" в вечное, неизменное, конечное, Абсолют. Выдвигается допущение, что этернализм имеет трансцендентную природу. Гипотезу этернализма можно понимать как сценитизированную версию тезиса. С другой стороны, есть основания и для внерелигиозных, информационных интерпретаций. Эпистемы Д. Чалмерса о панпсихизме, супервентности и субъективной реальности как одном из фундаментальных параметров мира подкрепляют эту гипотезу, позволяют очертить контуры качественного доказательства бытия Бога.

Ключевые слова: сознание, религиозное сознание, этернализм, панпсихизм, супервентность.

Проблему сформулируем в форме определяющего, открытого вопроса: имплицитует ли аналитическая философия сознания Д. Чалмерса эпистемологические следствия, имеющие эвристический религиозоведческий потенциал?

Дэвид Джон Чалмерс (D. J. Chalmers) – современный австралийский мыслитель. Известность ему принес доклад о "трудной" проблеме сознания на Туссанской конференции 1994 г. Изданная через два года монография "Сознающий ум. В поисках фундамен-

тальной теории" до сих пор является бестселлером, во многом благодаря успешной интервенции на территорию философии сознания, эпистемологии, когнитивных наук, квантовой механики. Демонстрируя эффективность междисциплинарного подхода и разрешающую способность циркулярной дополнителности метафизических и естественнонаучных исследований, Чалмерс предлагает оригинальную нередуктивную теорию сознания, базирующуюся на дуализме свойств.

Высокую оценку работе Д. Чалмерса дают ведущие специалисты в области философии сознания, такие как В. Васильев, Д. Льюис (D. Lewis), К. Макгинн (C. McGinn), С. Пинкер (S. Pinker), Д. Столяр (D. Stoljar) и др. Российский философ, в частности, делает важное для нас замечание: чалмерсовский подход "состоит в признании фундаментальности сознания или «опыта» и допущении существования столь же фундаментальных законов, связывающих сознание с физическим миром" [3, с. 161]. Д. Чалмерс пока не привлек внимания украинских философов. Интерес к идеям автора "Сознающего ума" наблюдается в России. С 2007 г. в журнале "Вопросы философии" опубликовано шесть статей, посвященных "трудной" проблеме. В частности, ключевые маркеры этой проблемы, в контексте физикализма и когнитивного потенциала мысленных экспериментов, интересуют Л. Батаеву, О. Олейник, Д. Иванова. Последний также исследует стратегии критики аргумента от отсутствия квалиа. Решающие аргументы Д. Чалмерса – от логической возможности зомби, от перевернутого спектра, от знания, от объяснения – изучает Н. Гарнцева. Она приходит к выводу, что "дуализм – это позиция, имеющая право на существование, вполне разумная и правдоподобная" [5, с. 103]. Эпистемический вариант дуаспектной теории и дуализм свойств – предмет анализа Н. Блохиной. Пристальное внимание концепции Чалмерса уделяет Д. Дубровский, – известный еще с советских времен представитель информационной парадигмы в философии сознания. Авторы этих статей не обращаются к теме религиозного сознания. Не нашли мы апеллий к "Сознающему уму" и со стороны религиоведов. Впрочем, это не удивительно. Современная философия сознания претендует на решение глобальных онтологических и гносеологических проблем с ориентацией на сциентизм. Т. е. между философией религии и аналитической философией сознания имеется легко фиксируемый "когнитивный провал". Данную статью есть основание считать попыткой экстраполяции идей Д. Чалмерса в дискурс философии религии, т. к. проблема природы религиозного сознания отнюдь не является "легкой".

Прежде чем сформулировать цель, пояснения на предмет сути "трудной" проблемы (есть основания утверждать, что она была известна задолго до Д. Чалмерса). Состоит проблема в следующем. Почему некоторые информационные процессы "не идут в темноте" (Д. Чалмерс), а переживаются, будучи нагружены субъективным опытом (квалиа)? "Каково это – быть тем-то/таким-то" (Т. Нагель)? Почему наше сознание, не обладающее физическими параметрами, способно влиять на объекты и процессы, которые этими параметрами обладают? "Как ментальные состояния, в их качественном аспекте, соотносятся с соответствующими им нейронными процессами и почему они вообще существуют в привязке к этим процессам?" [3, с. 33].

Цель статьи – проанализировать позицию Д. Чалмерса в контексте экспликации и аргументации гипотезы этернализма.

Эта гипотеза сформулирована нами ранее [4, с. 110–137] и представляет собой предположение о наличии базисного и универсального атрибута религиозного сознания, – "метаверы" в вечное, неизменное, конечное, то, что обеспечивает упорядоченность, гармоничность и разумность Вселенной. У объекта этой "метаверы" имеется "независимый", внementsальный референт.

"В фундаменте каждой религии, – писал классик религиоведения К. Тиле, – лежит представление, называемое теологией в узком смысле, – ни одна религия немислима без веры в одну или множество сверхчеловеческих сил" [12, с. 142]. Действительно, маркером большинства религий является вера в онтологическую первооснову, базисную духовную (шире, – информационную) сущность. Религиозное сознание включает конструкты: 1) высшей трансцендентной реальности; 2) связи этой реальности с человеком. На определенном уровне эволюции религии эти эпистемы трансформируются в теизм. Данное ядро религиозного сознания предлагается именовать этернализмом (от лат. *aeternus* – вечный).

Об аргументах в пользу данной гипотезы. Мысль о, говоря современным языком, латентной информационной связи человека и Вселенной, лежащая в основе этернализма, – достояние еще религий Востока и пифагорейцев. К "Единому", как некоторому синтезирующему принципу, действию которого подчинено течение всех событий, пытался приблизиться Платон. Все "глубинные структуры", по мысли К. Уилбера, вспоминаются, в платоновском смысле, а поверхностные – "выучиваются", трансформируются в знания. Анамнезис позволяет сознанию сфокусироваться на любой точке реальности и, на основе скрытого тождества с миром, расширить границы познания. Поиски покоящейся в субстанции алхимической мировой души – "*anima mundi*" – ведет И. Кеплер. Веру в такую "душу" (скрытую разумную силу) фиксирует даже скептик Д. Юм. Такая вера, считает он, если не "изначальный инстинкт", то, как минимум – атрибут человеческой природы. "Она (вера – В. В.) может рассматриваться как род метки или печати, наложенной божественным творцом на его творения, и, конечно, ничто не в состоянии так возвеличить человечество, как тот факт, что оно является избранным среди всех других творений и что на нем запечатлен образ или отпечаток творца вселенной" [16, с. 441–442].

Целостный контекст универсума пытаются обнаружить английские абсолютные идеалисты, например Ф. Брэдли. В отличие от И. Кеплера, Г. Лейбница и Вл. Соловьева, он апеллирует к внерелигиозной эпистемологии: объективные качества знания должны иметь обоснование в абсолюте, а истина как когерентность – это идеальное выражение Вселенной. Брэдли выступает за целостное знание, которое обеспечивает логическую связанность. Это знание обосновано онтологически. Без Абсолюта нет полноты, ясности целеполагания, возможности констатации холистической фактуальности.

Этернализм имеет архетипические основы и предпосылки. Об аналогиях и совпадениях в восприятии сакрального представителями различных эпох и религиозных систем много написано в трудах С. Грофа, Е. Торчинова, Дж. Фрэзера, Г. Ханта, К. Юнга, М. Элиаде и др. С. Гроф пишет: "В структуре Вселенной отдельные единицы сознания, невзирая на их индивидуальность и особые различия, сохраняют на другом уровне сущностную тождественность своему источнику, а также друг другу. Парадоксальность их природы

заключается в том, что они одновременно являют собой как целое, так и его части. Информация о каждой из таких единиц распределена по всему космическому полю, а они, в свою очередь, имеют потенциальный доступ к информации о творении" [6, с. 56]. Г. Хант приходит к выводу: "Организационные принципы ума и физической вселенной, в конечном счете, тождественны; архетипы опыта, столь заметные в мифологии и презентативных состояниях, также находятся во «внешнем» мире" [14, с. 221]. Подобные представления о распределении информации во Вселенной обнаруживаются в исламе (теория "свечи" Хайдара Амули), во многих восточных религиях, например, джайнизме (теория дживасов), китайском буддизме хуаянь (учение аватамсака), кашмирском шиваизме и т. д.

Возникновения гомологических Вселенной структур сознания Д. Бом объясняет следующим образом: физическая картина квантовой теории материи исходит из того, что Космос является неделимым целым, части которого имеют смысл абстракций или приближений, адекватных только в классическом пределе. "Свойства материи представляют собой неточно определенные и противоположные возможности, которые могут быть полностью реализованы только при взаимодействии с другими системами" [2, с. 176–177], – пишет известный физик, обнаруживая аналогии между мышлением и квантовыми процессами. Вселенная представляет собой грандиозную комбинацию различных волн и вибраций. Внутренне содержание этой комбинации составляет некий космический "метасмысл". Человек работает в режиме приемного устройства, "настроенного" на "улавливания" этого смысла, воспринимая мир через "гармонический резонанс". Д. Бом на основе явления голографии строит всеобъемлющую модель физической реальности и центральной нервной системы. В ней отдельные "атомы-события" одновременно "свертываются" в единый "скрытый порядок", любая часть которого может быть затем "развернута" в силу актуализации целого. Д. Бом, по сути, объединяет физический космос и сознание в целостный Универсум.

Голографическую гипотезу функционирования мозга предлагает К. Прибрам. С ее помощью он объясняет, каким образом нервные сети объединяют различные векторы одновременной нервной активности в некое эмпирически переживаемое целое. Информация о каждой точке объекта распределяется по всей голограмме, любая ее часть содержит информацию обо всем объекте оригинала и, следовательно, может восстановить ее. Причем способность к эффективному хранению и восстановлению информации является неограниченной. Голографическая модель Бома-Прибрама не может не заинтересовать религиоведов, так как "богатый эвристический потенциал этой модели включает в себя возможность объяснить религиозные, мистические и парапсихологические феномены как реально существующие, и более того, – в разной степени присущие каждому человеку" [11, с. 106].

Для подкрепления этерналистских идей можно опереться на теорию бутстрэпа, разработанную Дж. Чу и поддержанную Г. Стаппом, Ф. Капрой, Д. Бомом. Согласно ней, все элементарные частицы как бы "зашнурованы" друг с другом порождающими реакциями. Фундаментальное системное целое не может быть сведено к связям и отношениям элементов, любая автономность и локализация в пространстве-времени – относительна, а медитация представляет собой опыт постижимости неразделимой целостности. "Шнуровочная" структуре универсума, отмечает Е. Торчинова, провоз-

глашает принцип голографичности и холистичности универсума, когда "все имманентно всему", все присутствует во всем, подобно бесконечной сети бога Индры в одной из буддийских сутр – в этой сети из драгоценных камней каждый камень отражает в себе все остальные камни и сам до бесконечности отражается всеми другими камнями" [13, с. 367].

Постулирование соответствия между голографическим сознанием и голографической Вселенной – вещь увлекательная, но эмпирически слабо подкрепленная. Нельзя исключить (но, пока и доказать), что мир способен к самоотражению, "заигрыванию с человеком" (А. Минделл), когда устраняется традиционная субъект-объектная дихотомия, а ей на смену приходят в модернизированном виде панпсихизм и пантеизм. Отношение к этим двум объяснительным парадигмам, как правило, достаточно скептическое. Однако антропо-ориентированному пантеизму присущ эпистемологический оптимизм, "вздымание мрака в свет" (Николай Кузанский): в человеке присутствует возможность всех знаний, способность обрести единство с миром. Но что обеспечивает это единство, что (кто) руководит миром? Ответ напрашивается сам собой. Пожалуй, убедительнее и поэтичнее Николая Кузанского этот ответ пока никто не сформулировал: "Бог – абсолютная чтойность мира, или Вселенной; Вселенная – та же чтойность как конкретно определившаяся. Конкретность означает определенность во что-либо, скажем, в то, чтобы быть тем или этим. Бог, который един, пребывает в единой Вселенной; Вселенная пребывает в универсальной совокупности вещей, определяясь в них. Таким путем мы понимаем, что Бог, простейшее единство, существуя в единой Вселенной, как бы в порядке следствия через посредство Вселенной пребывает во всех вещах, а множество вещей через посредство единой Вселенной – в Боге" [8, с. 109].

Имеют место гипотезы, согласно которым возникновение сознания есть эмерджентный многоуровневый процесс, подобный возникновению молекул из квантовых полей. Всем организмам присуща иерархическая структура, причем принципы и законы взаимодействия на верхних "этажах" не сводимы к низшим уровням, а качества сознания формируются из эмерджентных (системных) свойств организационных процессов более высокого порядка. Релевантность эмерджентной каузальности отстаивали С. Александр, Р. Селларс, Р. Сперри и др. Необходимо иметь в виду, что понятие эмерджентности используется, как правило, для интерпретации явлений непредсказуемых и неverifiedируемых. Содержание этого понятия, прежде всего, – эпистемологическое. Экстраполяция идей эмерджентности в область онтологии чревата редукционизмом, инструментализмом и конструктивизмом. Д. Чалмерс обвиняет сторонников эмерджентной каузальности в скрытом физикализме и игнорировании принципа простоты [15, с. 469].

Е. Торчинова и П. Берснева заинтересовали работы западных нейропсихологов. Т. Лири выделил семь био-программ (импринтов), которые обеспечивают не только сохранение человека как биологического вида, но и определяют модель личности, вписанной в мир. Последняя (высшая) программа реализуется, когда сознание ограничивается "пространством" нейрона, погружаясь в него. "Центр синтеза памяти нейрона ведет диалог с кодом ДНК внутри клеток, отчего, к примеру, возникает эффект переживания «прошлых жизней», то есть идет процесс чтения генетической информации" [13, с. 403]. В процессе импринтинга формируются наиболее устойчивые энграммы. Биопрограммы не только

определяют (наряду с социализацией) картину мира "здорового смысла", но и служат основанием иррациональных паттернов. П. Берснев пишет: "В периоды глубокого религиозного опыта (медитации, молитвы) деятельность мозга претерпевает специфические изменения. Химическое и электромагнитное воздействие выводит мозг из привычного режима, что, собственно, и позволяет сознанию обрести некоторую свободу в отношении физической реальности и собственной объективации в ней (эффект «расширения сознания»)» [1, с. 87]. Далее он приводит достаточно известные примеры "расширений", в том числе, вызванных искусственным путем: длительное воздержание от сна, инициационные изоляции, дыхательные и сексуальные практики, прием психоделиков и т. д.

Человеческое "Я", приходит к выводу Е. Торчинов, представляет собой центр, управляющий множеством программ. "Вполне логично напрашивается дальнейшая экстраполяция этой модели на весь Универсум. Если метапрограммами управляет некая контролирующая программа, а совокупность таких контролирующих программ подчиняется еще одной надпрограмме и т. д., то, в конце концов, все программы подчиняются единой суперпрограмме – универсальному Сверх-Я, то есть Богу" [13, с. 392]. Данная импликация является далеко не очевидной и не фальсифицируемой (о верификации, даже в ее слабом варианте, и говорить не приходится). Да, и "дальнейшие экстраполяции" на Универсум именовать "вполне логичными" – преувеличение. Это, скорее, экстраполяции метафизические.

Отметим, что среди критиков вышеизложенных аргументов в пользу этернализма влиятельные мыслители – И. Барбур, В. Гейзенберг, К. Гемпель, Х. Патнем, Х. Феррер, И. Цехмистро и др. Необходимо учитывать неочевидность этерналистских идей, как минимум, в буддизме махаяны. Если индийская религиозная традиция, в контексте которой Будда формулировал свое учение, делает акцент на достижении тождества "Я" с реальностью мира, то махаяна "отвергает эту позицию как крайность, называя ее последователей абсолютистами или этерналистами" [10, с. 9], – отмечает Тралег Кьябгон. Срединный путь не признает и теистическую, и безличностную трактовки Абсолюта, как веру "в неизменную, стабильную, абсолютную реальность, обладающую сущностью и настоящим бытием" [10, с. 80]. Выводы Берснева, Грофа, Капра, Торчинова, Уилбера, Ханта не могут быть приняты без множества возражений и вопросов, однако теоретические конструкции этих мыслителей дают возможность попытаться объяснить природу религиозного и мистического опыта, классифицировать ритуалы, демаркировать типы религиозных мировоззрений и т. д. Кроме того, они расширяют познавательные горизонты философии сознания в целом.

Итак, *допускаем*, что все возможные конфигурации Космоса (актуальные и потенциальные) латентно содержатся как в нашем сознании, так и в структуре событий и процессов, участниками которых мы можем (не можем) быть. И, наоборот, субъективный опыт, речь, результаты действий актуализируются в том или ином пространственно-временном контексте, но не ограничиваются им, растворяясь в Универсуме. Предположим, что квалиа каким-то "мистическим" образом связано не только с мозгом, но и с физической Вселенной. Возможно, – благодаря наличию ментально недоступного инобытийного Посредника.

Вернемся к главному герою статьи. Д. Чалмерс весьма скептически относится к когнитивному потенциалу

религии. "Существуют суждения, объекты которых объяснительно нерелевантны для самих суждений. Таковы, к примеру, религиозные убеждения или убеждения относительно НЛО; похоже, что их можно объяснить без ссылок на богов или НЛО. Но вполне вероятно, что это *ложные* убеждения, и они не могут рассматриваться в качестве очевидных примеров *знания*" [15, с. 234]. Здесь Чалмерс позволяет себе явные эпистемологические "вольности", а именно, редукционизм (который он, кстати, критикует) нестрогую аналогию и смешение универсумов рассуждений (вера в Бога и вера в НЛО – разные эпистемические состояния). Кроме того, вопрос об атрибутах обоснованного и неочевидного знания остается открытым [4, с. 138–174]. Проводимые самим Чалмерсом мысленные эксперименты, – далеко не всегда представляют собой "очевидные примеры знания". Например, его аргумент от логической возможности зомби, – центральный из всех антиредукционистских и антиматериалистических аргументов (видимо, зомби имеют больше эпистемологических "прав", чем "боги" и НЛО). Многие критики (Л. Батаева, Д. Денет, М. Маккинси, О. Олейник) относятся к таким экспериментам с большим подозрением. Аргумент от возможности зомби и аргументы, используемые для доказательства существования "богов" имеют общие черты: расширение логической возможности до фактической; наличие сильных конструктивистских допущений, предпосылки уже предполагают то, что требуется доказать т. д. С другой стороны, мысленные эксперименты "легки и эффективны", они опираются "на яркие метафоры и запоминающиеся образы, апеллируя, стало быть, к интуиции и творческому воображению" [5, с. 103]. Но и многие конструкты религиозного сознания обладают подобными характеристиками. Правда, проводя свои эксперименты, Д. Чалмерс знает, что он не верит в существование зомби. Он "отделяет феномен сознательного опыта от иных психических феноменов", хотя и ставит вопросы "в метафизическом ключе" [10, с. 91]. Кроме того, "зомби, по Д. Чалмерсу, оказываются предствимы сообразно первичным интенционалам качественных состояний и физических процессов, но они могут оказаться непредствимы во втором смысле в случае расхождения вторичных интенционалов физического в актуальном и воображаемом мире" [3, с. 173]. В религиозном сознании подобное "расхождение" – нивелируется. Воображаемый мир зомби – это локальный мир философии сознания, он не актуален для действительного мира в целом. Многие религиозные рассуждения также не имеют оснований претендовать на статус аподиктических и асерторических в координатах действительности. Религии, как идеальные описания состояний, не могут играть роль полных реальных альтернатив действительности, но способны корректировать последнюю. На шкале, где необходимость обозначена 1, а невозможность – 0, реализация возможных религиозных сценариев стремится к 0, что, однако, не свидетельствует о неспособности религиозных положений радикально менять ландшафты, близкие к 1. Специфика религии в том, что она не только интерпретирует реальность, но и ищет ей альтернативы, способные эту реальность если не абсорбировать, то углубить и расширить.

Религиозную веру, настаивает Д. Чалмерс, необходимо рассматривать "в терминах общественных и психологических факторов". Религиозный опыт, как таковой, он предпочитает оставить "в стороне", в тоже время, считая, что "духовный опыт и благоговение" нуждаются в объяснении [15, с. 470].

В начале книги Д. Чалмерс пишет: "По своему темпераменту я очень расположен к материалистическому редуцивному объяснению, и у меня нет выраженных спиритуалистических или религиозных склонностей. Многие годы я питал надежду на материалистическую теорию; и я лишь с большой неохотой оставил ее. В конце концов, мне стало ясно, что этих выводов нельзя избежать никому из тех, кто хочет всерьез принимать сознание. Материализм – это прекрасная и захватывающая картина мира, но для объяснения сознания мы должны использовать дополнительные ресурсы" [15, с. 13]. "Захватывающая картина мира" на протяжении всей монографии подвергается последовательной критике, вплоть до утверждения, что "материализм ложен", т. к. существуют феномены, не являющиеся логически супервентными на физических фактах [15, с. 207]. Уязвимыми, соответственно, являются позиции представителей элиминативизма, редуцивного функционализма, нефункционалистского редуцивного материализма и т. д.

Этернализм можно рассматривать как модернизированную и сциентизированную версию теизма (с другой стороны, есть предпосылки и для внерелигиозных допущений и экспликаций) и даже, своего рода, скрытое доказательство бытия Бога. По поводу этой вечной философско-богословской темы Чалмерс отмечает: "Можно даже указать на существование ряда весьма правдоподобных, но при этом ошибочных аргументов в пользу существования Бога, таких как аргумент от целесообразности и космологические аргументы. Хотя эти аргументы и ошибочны, они не очевидно таковы (в частности, аргумент от целесообразности мог по праву считаться убедительным в додарвиновские времена), и нетрудно понять, почему они должны были в целом укреплять мысль о естественности религиозной веры. Атеистическая гипотеза не только может не хуже теистической объяснить сложное устройство природы; она может также объяснить причины столь большой популярности теистической гипотезы. Это действенный способ подорвать фундамент противоположного воззрения. В случае религиозной веры данный аргумент выглядит очень сильным. Он выглядит заманчиво и тогда, когда речь идет о сознании. Нет сомнений, что это самый мощный аргумент в пользу редуцивного или элиминативистского взгляда на сознание. Но он недостаточен. Аналогия не проходит. Объяснение наших суждений о сознании и близко не подходит к устранению тайн сознания. Почему? Потому что само сознание является тем, что нуждается в объяснении. Гипотеза о существовании Бога выдвигалась, похоже, главным образом для объяснения разного рода очевидных фактов о нашем мире, таких как его упорядоченность и его кажущаяся целесообразность. Когда выяснилось, что эти данные могут столь же успешно объясняться альтернативной гипотезой, отпала необходимость выдвигать гипотезу о Боге. Нет такого особого феномена, как Бог, на который мы могли бы указать и сказать, что он нуждается в объяснении. В лучшем случае здесь можно говорить лишь о косвенных свидетельствах (курс наш – В. В.)" [15, с. 239–240]. Чалмерс умело балансирует между категоричностью и эпистемологическим "либерализмом". А вот "косвенное свидетельство" неожиданно обнаруживается в его работе.

Крах материалистического объяснения сознания, констатирует Д. Чалмерс, неизбежно приводит нас к какой-то разновидности дуализма. Например: у мира есть как физические, так и нефизические атрибуты. Сознание не является логически супервентным на фи-

зическом, но из этого не следует, что оно вообще не супервентно [15, с. 161]. Следовательно, нечто должно иметь место. Кроме того, фундаментальные параметры (пространство-время, масса-энергия, заряд и т. д.) невозможно объяснить с помощью других более фундаментальных параметров [15, с. 163]. Другими словами, мы сталкиваемся с "супервентной" версией теории Геделя. Выходы есть, считает Д. Чалмерс. Один из них описывается следующим образом: "Не исключено, что мы могли бы признать сам опыт (субъективную реальность, квалиа – В. В.) одним из фундаментальных параметров мира наряду с пространством-временем, спином, зарядом и т. п. Иными словами, какие-то феноменальные свойства будут признаны нами в качестве базовых свойств. Альтернативный вариант состоит в допущении какого-то другого класса новых фундаментальных свойств, из которых извлекаются феноменальные свойства. Физические свойства не могут быть этими свойствами, но, быть может, речь идет о новой разновидности нефизических свойств, на которых логически супервентны феноменальные свойства. Мы могли бы назвать эти свойства протофеноменальными свойствами, так как, хотя они сами по себе и не феноменальны, феноменальное может быть их совокупным результатом. Конечно, очень трудно вообразить, на что могло бы походить протофеноменальное свойство, но мы не можем исключать возможности их существования" [15, с. 164]. Почему не допустить, что "другой класс" фундаментальных нефизических свойств имеет своим источником Бога? Многим это "очень трудно вообразить", но почему нет? Возьмем на себя смелость определить вышесказанное как качественное доказательство бытия Бога. Его слабую версию выразим по аналогии с идеей коллапса волновой функции (копенгагенская интерпретация квантовой механики): пока наша субъективная реальность не обнаружила реальность инобытийную и не нуждается в Абсолюте, Бога не существует. Н. Бор утверждал: "Неверно думать, будто задача физики – выявить, что представляет собой природа. К физике относится только то, что мы можем сказать о природе" [9, с. 342]. Также, и к теологии относится только то, что человек может сказать о Боге. Все, что о Нем говорится, является неточным, неопределенным, ошибочным, противоречивым.

Не ушел от противоречий, но уже рассуждая о природе сознания, и Д. Чалмерс. Хотя, по его словам, "логическая супервентность устраняет все остатки метафизических тайн в высокоуровневых феноменах, редуцируя их данности к данностям низкоуровневых фактов" [15, с. 76], избежать попыток раскрыть "метафизические тайны" ему не удалось. В главе 8 – "Сознание и информация: спекулятивные рассуждения", Д. Чалмерс, невольно, вновь приводит аргументы в пользу этернализма. Он пишет: "Взгляд, согласно которому опыт есть везде, где имеется каузальное взаимодействие, контринтуитивен. Но чем больше мы размышляем об этой позиции, тем более она становится до удивления привлекательной, лучше интегрируя сознание в естественный порядок вещей. Если этот взгляд верен, то сознание не рассыпано осколками в изолированных сложных системах, произвольно продуцирующих богатый сознательный опыт. Оно есть, скорее, какое-то более единообразное свойство универсума, когда очень простые системы имеют очень простую феноменологию, а сложные системы – сложную. Это делает сознание в известном смысле не таким «особенным» и поэтому более рационально фундированным" [15, с. 372]. Д. Чалмерс ведет речь об информационном "прото-

опыте", наличие которого сохраняет "унифицированное представление о мировом порядке". Далее он признается: "Так или иначе, но данная позиция имеет много общего с воззрением, известным как панпсихизм – взглядом, согласно которому все надделено ментальными характеристиками" [15, с. 373]. В. Васильев пишет по этому поводу: "Симпатия к панпсихизму в дальнейшем сослужила неоднозначную службу Чалмерсу. Хотя она, возможно, способствовала распространению его взглядов в нефилософской среде, она вызывала резкую критику со стороны ряда академических философов. Сейчас, однако, важно понять, почему Д. Чалмерс не побоялся панпсихистских выводов, столь очевидно расходящихся со здравым смыслом. Ответ в том, что эти выводы являются следствием его тезиса о неразрывной связи объективных паттернов и субъективной информации" [3, с. 157]. Он понимает уязвимость своей позиции и неадекватность понятия "панпсихизм". Поэтому он 1) пытается демаркировать качественное и протофеноменальное; 2) предполагает наличие "ментального в его простейшей форме", 3) подчеркивает, что "сложные переживания могут быть автономными"; 4) избегает религиозно окрашенных объяснений. Тем не менее, "в известном смысле, естественная суперпервентность задает *каркас*, который можно *детализировать* в том числе и с помощью панпсихизма" [15, с. 373]. Вывод Д. Чалмерса двузначен: "Сам я гораздо более уверен в натуралистическом дуализме, чем в панпсихизме. Вопрос о панпсихизме представляется во многом открытым. Надеюсь, однако, что сказанного мной достаточно, чтобы показать, что возможность некоего панпсихизма должна приниматься нами всерьез: против него, как представляется, нельзя выдвинуть решающих аргументов, при том, что существуют различные позитивные доводы в его пользу" [15, с. 373].

Теория Д. Чалмерса представляет интерес для религиоведения, расширяя его горизонты и провоцируя пролиферацию теорий. Аналитическая философия сознания (в лице автора "Сознающего ума") и философия религии имеют точки соприкосновения на территории онтологии, метафизики, теории познания, антропологии (речь идет о гуманитарном звучании темы квалиа и эпистемических состояний). Такой междисциплинарный синтез способствует: 1) появлению методологических ареалов взаимообмена и формулировки новых проблем; 2) модификации и "переводимости" знаний из одного концептуального каркаса в другой; 3) выявлению продуктивных научных аномалий; 4) конкуренции парадигм и теорий.

Необходимо признать: на поле "трудной" проблемы разрешающий потенциал богословия, философии религии, трансперсональной психологии – минимален. Например, эффект переживания "прошлых жизней" или идея "потенциального доступа к информации о творении" способны заинтересовать только когнитологов "лириков", но не "физиков". Теистическое объяснение сознания, согласимся с Чалмерсом, тяготеет к редукционизму, как и объяснения физикалистские.

Несмотря на скепсис в отношении эпистемологической ценности религии, Д. Чалмерс не исключает из своей познавательной программы метафизику. Аргументы в пользу существования Бога ошибочны, считает он, но они "не очевидно таковы". Д. Чалмерс оставляет место для проблемных посылок и недемонстративных заключений. Рассуждения о панпсихизме и суперпервентности, признании им субъективной реальности одним из фундаментальных параметров мира подкрепляют гипотезу этернализма. Более того, мы взяли на

себя смелость очертить контуры качественного доказательства бытия Бога.

"Реанимация", на первый взгляд, устаревших понятий ("пантеизм", "панпсихизм") может быть продуктивной (разумеется, интенционалы этих понятий приобретают новые атрибуты), как и введение понятий новых, например, – "этернализм".

"Этернализм" – понятие без однозначного референта. Нет четко заданного универсума рассуждений, поэтому вполне оправдано отдать предпочтение гипотетическому определению: этернализм лишь *может* представлять собой фундаментальную черту религиозного сознания (вероятно, и сознания вообще), своеобразную "веру вер" в инобытие, Абсолют, конечную квазиреальность. Базисные законы, связывающие сознание с физическим миром, есть надежда обнаружить и с помощью анализа религиозной ментальности. Допускаем, что сознание, как таковое, суперпервентно на метафизическом и/или трансцендентном. Но эта суперпервентность – "реверсная", диалектическая; возможно, есть смысл в дальнейшем интерпретировать ее в гегелевской программе.

Приведенные аргументы лишь частично свидетельствуют в пользу гипотезы этернализма, которую можно понимать как модернизированную и сциентизированную версию теизма. С другой стороны, есть основания и для веререлигиозных интерпретаций. Гипотезу этернализма квалифицируем как неограничено-общую, эмпирически недостаточно подкрепленную, неспецифицированную, репрезентативно-семантическую, теоретическую. Ее проблемные сегменты – это наличие: 1) положений, которые не поддаются логической верификации и имеют функционально-истинностные провалы; 2) редукционизма и операциональной неопределенности; 3) пересечения универсумов рассуждений; 4) неоправданно облегченного перехода от теизма к пантеизму и панпсихизму и, наоборот. При построении гипотезы использовались недемонстративные умозаключения – абдукция и аналогия.

Любая универсальная гипотетическая схема, в том числе и предложенная нами, апеллирует к метафизической суперпервентности, в ущерб логической, базируется на *ad hoc* конструкциях (не избежал *ad hoc* и Д. Чалмерс), таит в себе противоречия и истинностные провалы. Тем не менее, подобные, открытые для критики, предположения являются достаточно релевантными для объяснения природы религиозного сознания, основ религиозного знания и специфики богопознания. Противоречивые и спорные гипотезы, наряду с позитивным фаллибилизмом – одна из форм развития и философии сознания, и философии религии.

Список использованных источников:

1. Берснев П. В. Мозг и религиозный опыт / П. В. Берснев // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 84–94.
2. Бом Д. Квантовая теория / Д. Бом; [пер. с англ. Л. А. Шубиной]. – 2-е изд., испр. – М.: Наука, 1965. – С. 176–209.
3. Васильев В. В. Трудная проблема сознания / В. В. Васильев. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
4. Волошин В. В. Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії: монографія / В. В. Волошин. – Донецьк: Вид-во ДонНУ, 2012. – 447 с.
5. Гарнцева Н. М. Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса / Н. М. Гарнцева // Вопр. философии. – 2009. – № 5. – С. 93–105.
6. Гроф С. Космическая игра: Исследование рубежей человеческого сознания / С. Гроф; [пер. с англ. О. Цветковой]. – М.: АСТ, 2004. – 248 с.
7. Иванов Д. В. Сознание как объект метафизических исследований / Д. В. Иванов // Вопр. философии. – 2009. – № 2. – С. 86–96.
8. Кузанский Н. Об ученом незнании / Н. Кузанский // Сочинения: в 2 т. Т. 1 / [пер., общ. ред. и вступ. ст. А. Тахуризиной]. – М.: Мысль, 1978. – С. 47–184.
9. Кумар М. Квант: Эйнштейн, Бор и великий спор о природе реальности / Манжит Кумар; [пер. с англ. И. Кагановой]. – М.: АСТ; CORPUS, 2013. – 592 с.
10. Кьябгон Тралег. Сущность буддизма / Тралег Кьябгон; [пер. с англ. С. Б. Барсова]. – Нижний Новгород: ДЕКОМ, 2007. – 192 с.
11. Стерледева Т. Д. XXI век: рели-

гия в аспекте виртуальной реальности / Т. Д. Стерледева, Р. К. Стерледев // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 104–110. 12. Тиле К. Основные принципы науки о религии / К. Тиле // Религиоведение. Хрестоматия / [сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]. – М.: Книжный дом "Университет", 2000. – С. 115–163. 13. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2005. – 480 с. 14. Хант Г. Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологичес-

кой и трансперсональной точек зрения / Г. Т. Хант; [пер. с англ. А. Киселева]. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – 555 с. 15. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Дэвид Чалмерс; [пер. с англ. В. В. Васильева]. – М.: УРСС; Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2013. – 512 с. 16. Юм Д. Естественная история религии / Д. Юм // Сочинения: в 2 т. Т. 2 / [пер. с англ. С. И. Церетели и др.; примеч. И. С. Нарского]. – М.: Мысль, 1966. – С. 369–443.

Надійшла до редколегії 11.05.2014

В. В. Волошин

ГИПОТЕЗА ЕТЕРНАЛІЗМУ: НЕСПОДІВАНІ АРГУМЕНТИ ВІД Д. ЧАЛМЕРСА

Проаналізовано аргументи на користь етерналістської гіпотези про наявність граничного та фундаментального атрибуту релігійної свідомості, "метавіри" у вічне, незмінне, кінцеве, Абсолют. Висувається припущення, що етерналізм має трансцендентну природу. Гіпотезу етерналізму можна розуміти як scientized version of theism. З іншого боку, є підстави й для позарелігійних, інформаційних інтерпретацій. Епістемі Д. Чалмерса про панпсихізм, супервентність та суб'єктивну реальність як один із фундаментальних параметрів світу підкріплюють цю гіпотезу, дозволяють окреслити контури квалітативного доказу буття Бога.

Ключові слова: свідомість, релігійна свідомість, етерналізм, панпсихізм, супервентність.

V. V. Voloshin

THE HYPOTHESIS OF ETERNALISM: D. CHALMERS'S UNEXPECTED ARGUMENTS

Arguments corroborating the eternalistic hypothesis which presupposes presence of the boundary and fundamental attribute of religious consciousness, "meta-faith" in the eternal, invariable, ultimate, the Absolute, are analyzed. It is suggested that eternalism has a transcendent nature. The hypothesis of eternalism may be understood as a scientized version of theism. On the other hand, there are grounds for extra-religious and informational interpretations. D. Chalmers's epistems concerning panpsychism, supervenience and the subjective reality treated as one of the fundamental parameters of the world, corroborate this hypothesis and allow outlining the qualitative proof of God's existence.

Keywords: consciousness, religious consciousness, eternalism, panpsychism, supervenience.

УДК 2(477)(0.43.3)

В. М. Козленко, канд. філос. наук, доц.

СВОБОДА СОВІСТІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ

Стаття присвячена аналізу концепту "свобода совісті", його становлення та особливостей на сучасному етапі історичного руху. Здійснено комплексний аналіз змісту та реалізації принципу свободи совісті в релігієзнавчому та правовому вимірах. Особливу увагу автор звертає на методологічні підходи до свободи совісті, взаємопов'язаність цієї категорії з іншими, а також реалізацію свободи совісті в соціокультурному просторі України.

Ключові слова: свобода совісті, світогляд, совість, свобода, моральність, гуманізм, демократія, громадянське суспільство, держава, правничі інституції, закон.

Сучасний період людської історії – це трансформації, що відбуваються у різноманітних сферах життя соціуму – політичній, соціальній, культурній, релігійній. І, безперечно, в межах цих трансформацій особливого значення набуває феномен свободи совісті. Цей феномен репрезентує собою складну систему, яка містить у собі велику кількість взаємопов'язаних елементів, які характеризують її сутність. У дослідницькій літературі існує достатньо дефініцій словосполучення "свобода совісті", але жодне із них не може претендувати на всеохоплення. Справа полягає в тому, що свобода совісті повинна розглядатися у взаємопов'язаності з іншими категоріями, що визначають головні складові людської життєдіяльності. На такому підході наполягав відомий мислитель М. Бердяєв, який прагнув розкрити сутність проблеми свободи совісті, а головне – дослідити діалектику свободи. Сьогодні Україна вимагає не тільки ретельного дослідження феномену свободи совісті, але й переосмислення багатьох проблем, які безпосередньо або опосередковано пов'язані з цим феноменом. Йдеться, перш за все, про те, що людина проживає власне життя в світі, в умовах конфліктності між свободою і необхідністю; осмислення людського життя неможливо без оволодіння культурною спадщиною мислителів різних часів і народів. Окрім того, XXI століття характеризується певними диспропорціями між рівнями осягнення світу і глибинним розумінням людини як особистості.

Проблема свободи совісті була і залишається однією з актуальніших проблем для релігієзнавців, філософів, правознавців, культурологів, соціологів та ін. Така дослідницька увага обумовлена тим, що складні процеси становлення та розвитку інституцій громадянського суспільства і правничої держави в Україні вимагають критичного перегляду деяких вчень і теорій, в тому числі й проблем

співвідношення між стихійним і свідомим, між свободою і необхідністю, між свободою і правом, між моральнісними засадами людини і правом. Різноманітні аспекти проблеми свободи в системі категорій аналізувалися в працях Сократа, Аристотеля, І. Канта, І.-Г. Фіхте, Гегеля, М. Бердяєва, Л. Шестова, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса та ін. Специфіка свободи совісті висвітлена в працях як українських, так і зарубіжних дослідників: В. Андрущенко, К. Арсеньєва, О. Белова, М. Вагабова, В. Єленського, М. Кирюшка, А. Колодного, В. Лубського, М. Михальченка, М. Мокляка, М. Трофімчука та ін. Саме в релігієзнавчій літературі нагальною є потреба осмислення та обґрунтування цього складного явища. Метою статті є аналіз особливостей концепту "свобода совісті" в релігієзнавчому та правовому вимірах.

В історії філософської думки з проблемою свободи як такою формулювалися питання щодо загальнолюдських цінностей, формування та розгортання сутності людини. Ця низка проблем існує й в сучасному політично-правничому дискурсі, але ці проблеми не виявляються пріоритетними. На нашу думку, проблема свободи совісті є особливою проблемою. Йдеться про усвідомлення того, як організовано простір людської суб'єктивності, в чому полягають особливості людини як особистості та ін. важливі питання знаходяться в безпосередній залежності від знання періоду та культурної ситуації, в яких відбувається становлення особистості, соціокультурної традиції того чи іншого народу, в яку вона "входить" і яка формує моральнісні уявлення людини. Такі знання є, фактично, точною відліку, що формує той чи інший підхід до проблеми свободи, до розкриття складових елементів цього феномену. В історії філософської думки, на нашу думку, слід виділити декілька етапів у становленні концепту "свобода совісті".

Так, стародавній світ, доба Античності демонструють нам поглинання людини спільнотою, спільністю, колективом. Як такої особистості ще не існує (і не може існувати) – не існує поняття "самоцінності" людини, вона виступає тільки як частина цілого й визначається цим цілим. Але при цьому необхідно зауважити, що ідеї моральної автономії, свободи людини починають зароджуватися вже в Античності. Мислителі цієї доби вважали, що безпосередня свобода людини може здійснитися як гармонічне поєднання індивідуального та полісного, що досконала людина є одночасно й ідеальним громадянином. У добу Середньовіччя актуальним постає питання про свободу совісті у щільному зв'язку з догмами християнства. Новий час – це різноманітні моделі тлумачення цього питання, але найбільш важливим постає аспект соціально-політичних маніфестацій людини. Проблема свободи совісті – це можливості для різноманітних інтерпретацій, тлумачень, тенденцій, які обумовлені багатоаспектністю самого соціокультурного контексту. Можна виділити загально-філософську інтерпретацію цієї проблеми – як можливості мати, змінювати, поширювати будь-які переконання. Що стосується юридичної інтерпретації, то йдеться про правничі інституції; релігійної інтерпретації – тоді йдеться про свободу сповідання тієї чи іншої релігії; моральної – як відчуття відповідальності за власні переконання, за власні вчинки та поведінку.

Необхідно також наголосити, що концепт "свобода совісті" щільно пов'язаний з багатьма філософськими поняттями: "свобода", "відповідальність", "необхідність", "світогляд", "релігійність", "совість" та ін. Отже, така взаємопов'язаність і виявляє певні труднощі методологічного плану. Аналіз методологічних підходів виявляє, що свобода совісті як філософсько-релігієзнавча проблема – це частина питання про духовну сутність, про природу та основи людського буття. В такий спосіб, ця проблема й повинна вирішуватися в єдності філософського, релігієзнавчого, юридичного, морального та ін. підходів.

Також необхідно враховувати й специфіку реалізації права на свободу совісті в межах різних культур – західної й східної, традиційної й сучасної, оскільки кожна з цих культур формує власний тип особистості. Якщо говорити про західноєвропейський, політично-правничий світогляд, що ґрунтується на системі приватної власності та ідеалах вільної конкуренції, то інтерпретація свободи совісті як природного права людини виявляється вірною. В цьому контексті права людини розглядаються як такий, єдино можливий, спосіб взаємовідносин людини із суспільством, у якому затверджується свобода особистості, її автономність, її інтереси та потреби мають пріоритетний характер та захищаються цим соціумом. Саме тому реалізація права на свободу совісті передбачає відсутність або негацію зовнішніх перешкод для поширення релігійних або інших переконань та відповідних дій. Соціум не втручається у визначення позиції громадянина щодо релігії, віросповідання, релігійної приналежності. Але водночас, якщо дослідник аналізує правничі моменти феномену свободи совісті, тоді він повинен повсякчасно повертатися до точки відліку, тобто до людини та її місця в оточуючому середовищі. Щодо східного типу підходу до концепту "свободи совісті", то він передбачає творчу реалізацію особистісного начала в людині, її індивідуально-духовне самовдосконалення, яке мусить відбуватися поза суспільною активністю.

Наступним важливим методологічним аспектом розгляду свободи совісті є релігійний. Християнська релігія містить у собі принципово важливий концепт "рівності

усіх перед Богом", свободи вибору людини та особистісної відповідальності за власні вчинки і, таким чином, саме християнство заклало основу для формування правничої держави і громадянського суспільства в західноєвропейських країнах. Водночас західний і східний інваріанти християнської культури пропонують рівнозначущі опозиційні стратегії реалізації творчих потенцій людини, її самоідентифікації та самовдосконалення.

Свобода совісті потребує забезпечення в соціумі таких демократичних прав і свобод, які дійсно гарантують людині вільний вибір між різними світоглядними орієнтаціями – атеїстичною і релігійною, надають можливість вільно жити, вільно думати та виявляти власні переконання. В процесі руху суспільних відносин, розширення демократичних прав і свобод у розвинутих державах Європи і Америки свобода совісті в історичному плані розглядалася не тільки як свобода віросповідань, але й як право людини на свободу власних переконань і на свободне ставлення до релігії. Безперечно, свобода віросповідання хоча й виступає важливою, але тільки, на нашу думку, складовою свободи совісті, оскільки містить у собі свободу вибору тільки в межах релігійної свідомості. Слід зазначити, що свобода совісті – це, перш за все, невід'ємне право людини на те, щоб мати або не мати релігійних переконань. Це – власний вибір кожної людини. Коли йдеться про поняття "релігійної свободи", то воно є вужчим, тому що це поняття визначає право кожної людини звертатися до тієї чи іншої віри, обирати переконання за власним вільним вибором і виражати свої переконання особистісно або з односторонніми.

Необхідно також підкреслити, що у змісті поняття "свобода совісті" концентруються найважливіші аспекти взаємовідносин держави і церкви. Будь-які церковні структури існують в межах певної держави, а в процесі своєї діяльності вступають у відповідні відносини з органами влади. Державно-церковні відносини – це система зв'язків та стосунків, у яких вирішуються різні питання, пов'язані з діями органів влади та церкви, регулюванням правового становища церкви. Щодо правового статусу церкви в суспільстві існують три категорії держав: держави, де є пануюча офіційна релігія і церква (в Англії – англіканська, Іспанії, Італії – католицька, Ірані, Кувейті, Саудівській Аравії – мусульманська); держави, що визнають формальну рівність усіх релігій і церков без відокремлення церкви від держави (Австрія, Німеччина, Перу, Японія); і держави, в яких церква формально відокремлена від держави (США, Франція та ін.). Відносини, що складаються між державою та церквою, характеризуються складністю, не завжди зводяться до безумовного підпорядкування церковних формувань органам влади. Держава і церква мають спільні економічні, політичні та ідеологічні інтереси, реалізація яких сприяє нормалізації державного життя та успішному функціонуванню церковних структур, забезпеченню їх прав.

В основу правового регулювання взаємовідносин держави і церкви в сучасній Україні покладено такі демократичні принципи, як відокремлення церкви від держави і школи – від церкви, захист прав і рівність громадян незалежно від їх ставлення до релігії, вільна пропаганда релігії та наукових знань, свобода совісті.

Конституційно-правовий зміст свободи совісті є сукупністю правових норм і гарантій, що регулюють і визначають розвиток пов'язаних з релігією суспільних відносин.

Проголошення незалежності України, нові соціально-політичні реалії розкривають нові аспекти конституційно-правового змісту свободи совісті, яка у відповідності з Конституцією є правом сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні

культи або вести атеїстичну пропаганду. Акцент саме на цих елементах свободи совісті виділяє їх як найвищу юридичну силу надання рівних можливостей для задоволення духовних потреб віруючим і атеїстам. Згідно з Конституцією України, відокремлення церкви від держави створює передумови для досягнення юридичної рівності в галузі релігії і запобігання дискримінації віруючих чи невіруючих. Відсутність релігійних норм у державно-правовій сфері звільняє церкву від виконання невластивих їй функцій.

Правовий зміст свободи совісті містить у собі такі конституційні норми, як рівноправність громадян незалежно від їх ставлення до релігії; використання громадянами своїх прав і свобод не повинно перешкоджати інтересам суспільства і держави, реалізації прав інших громадян; здійснення прав і свобод є невід'ємним від виконання громадянами своїх обов'язків.

Свобода совісті, розкриваючи правові межі осіб, їх право діяти у відповідності з своїми переконаннями, передбачає заборону підбурювати ворожнечу й ненависть у зв'язку з релігійними віруваннями. Це положення сприяє нормалізації взаємовідносин між конфесіями, віруючими і невіруючими.

Закони України закріплюють політико-правові умови здійснення свободи совісті, якими передбачено невтручання церкви у справи держави і державних органів влади у канонічні та богослужбові справи церкви, секуляризація державно-правових відносин і народної освіти, право вільного світогляду людини. Ідеологічні умови свободи совісті полягають у доступності масам освіти, науки і культури, можливості пропагувати свої погляди та діяти у відповідності з ними.

Свобода совісті як конституційний принцип і норма державного права захищається цивільним, кримінальним, адміністративним та сімейним правом. Основне місце серед законодавчих документів про релігію і церкву, безперечно, належить Законові України "Про свободу совісті та релігійні організації", прийнятому 23 квітня 1991 року, та внесени до нього зміни та доповнення 23 грудня 1993 року [5, с. 283–285]. Але, крім нього, положення релігії, церкви та віруючих у державі визначають ще понад 30 законів, законодавчих актів, нормативних документів.

Можна навести як приклади Закони "Про громадянство України" [2], "Про мови в Україні" [4] або "Про освіту" [3], диспозиція Ст. 20 якого утверджує священнослужителів суб'єктами навчально-виховного процесу нарівні з діячами науки, культури, працівниками державних і громадських організацій. Для подібних норм законів України є надзвичайно плідною, оскільки повертає священство до лона національної інтелігенції.

Після Всенародного референдуму Верховна Рада України 12 грудня 1991 року прийняла Закон "Про альтернативну (невійськову) службу", який визначає, що суб'єктами цих правовідносин є громадяни України, що належать до релігійних організацій за віровченням яких недопустиме користування зброєю та служба у війську.

Чинне законодавство максимально узгоджене з визнаними Україною правовими нормами, закріпленими у міжнародних документах, зокрема праві на свободу релігії, яке сформульоване в Статті 18 Загальної декларації прав людини та в Статті 18 Міжнародного пакту про громадянські та політичні права ("МПГПП" або "Пакт"), які підписала Україна [1]. Україні не слід також приймати будь-яких законодавчих актів, які могли б порушити зобов'язання, що їх вона взяла на себе у зв'язку з Гельсінським процесом як учасник Конференції щодо безпеки та співробітництва в Європі (КБСЕ). КБСЕ схвалила найпрогресивніші норми релігійної сво-

боди, що розглядаються нині на міжнародному рівні. Ці норми – частина принципових постанов 16 та 17 Заключного документу Віденської зустрічі.

На початку 1991 року було прийнято Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації", що поклав початок якісно новому етапу відносин церкви і держави. Серед його позитивних елементів слід відмітити:

- 1) юридичне закріплення відділення церкви від держави;
- 2) створення юридичної бази для існування духовних шкіл;
- 3) поєднання міжнародних правових документів про свободу совісті та власного законодавства;
- 4) механізм вирішення майнових питань релігійних організацій;
- 5) спрощений механізм реєстрації релігійних організацій [5].

Законодавство України надає широкі права віруючим людям. Вони можуть об'єднуватись у громади, створювати церковні організації, релігійні центри, засновувати монастирі, братства, поширювати через засоби масової інформації власні погляди й переконання. Крім того, вони мають право на таємницю сповіді, придбання і користування релігійною літературою, володіння предметами культового призначення, встановлення внутрішніх і міжнародних зв'язків, пов'язаних із релігійною діяльністю, паломництво до святих місць, здобуття світської і духовної освіти, заміни військової служби альтернативною (невійськовою), участь у громадському й політичному житті, виховання дітей відповідно до власних переконань.

Згідно із законом, громадяни України, незалежно від ставлення до релігії, мають рівні права й рівні обов'язки. Ні віруючі, ні невіруючі не мають ніяких правових обмежень, ні переваг. Дискримінація на релігійному ґрунті, у будь-якій формі, неприпустима. За порушення законів держави громадяни несуть однакову відповідальність, незважаючи на їх світоглядні переконання. Громадяни, які працюють у релігійних організаціях, можуть розраховувати на соціальне забезпечення нарівні з працівниками державних і громадських організацій, на пенсійне забезпечення в старості. Учні духовних навчальних закладів користуються такими ж пільгами, як і ті, що навчаються у світських освітніх закладах.

Українське законодавство забезпечує широке правове поле не лише віруючим громадянам, але й релігійним організаціям. Згідно з ним, вони мають право на створення відповідних церковних структур, отримання після реєстрації статуту (положення), статусу юридичної особи, користуватися будівлями і майном, яке є власністю держави, громадських організацій або окремих громадян, заснування підприємств, що забезпечують їм виконання статутних завдань, публічні богослужіння, виконання релігійних обрядів, церемоній, створення духовних навчальних закладів, отримання пожертв та звільнення їх від оподаткування, встановлення і підтримку міжнародних зв'язків, виконання настанов релігійних центрів за межами України, захист своїх прав і інтересів, оскарження у суді дій державних органів щодо них.

Серед позитивних рис закону треба насамперед вказати на розширення прав релігійних об'єднань. Ст. 3, зокрема, забороняє "вимагати від священнослужителів відомостей, одержаних ними при сповіді віруючих". Ст. 4 зазначає, що "на офіційних документах ставлення громадянина до релігії не вказується". Ст. 5. надає релігійним організаціям право "використовувати нарівні з громадськими об'єднаннями засоби масової інформації", а священнослужителям "право на участь у політичному житті нарівні з усіма громадянами" (до речі, згідно Кон-

ституції Мексики служителі культів "не користуються ані активним, ані пасивним виборчим правом, ані правом на об'єднання з політичною метою" – Ст. 130).

Ст. 6 гарантує "право, відповідно до своїх внутрішніх настанов, створювати для релігійної освіти дітей і дорослих навчальні заклади і групи, а також проводити навчання в інших формах". Ст. 8 дозволяє не повідомляти державні органи про утворення релігійної громади. Статтею 11 визначається, що "громадяни, які навчаються у вищих і середніх духовних навчальних закладах, користуються правами і пільгами щодо відстрочення проходження військової служби, оподаткування, включення часу навчання до трудового стажу в порядку і на умовах, встановлених для студентів та учнів державних навчальних закладів" [5].

Свобода совісті є конкретно-історичною формою вияву свободи світогляду. Свобода совісті врегульовує такі відносини, які виникають у зв'язку з формуванням, поширенням, реалізацією того або іншого світогляду – як релі-

гійного, так і атеїстичного. Зміст, що вкладається в концепт "свобода совісті" розкривається завдяки світоглядним основам поняття, які репрезентовані на відповідному рівні узагальнення. Розвиток демократії, розбудова громадянського суспільства, глобалізаційні процеси суттєво змінили уявлення про свободу совісті.

Список використаних джерел:

1. Загальна Декларація прав людини. Міжнародний документ. ООН від 12.10.1948 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_015. 2. Закон України "Про громадянство". [Електронний ресурс] / Єдиний веб-портал виконавчої влади України. – Режим доступу: http://www.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=7613206&cat_id=824050. 3. Закон України "Про мови" [Електронний ресурс] / Єдиний веб-портал виконавчої влади України. – Режим доступу: http://www.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=7613206&cat_id=824050. 4. Закон України "Про освіту" [Електронний ресурс] / Єдиний веб-портал виконавчої влади України. – Режим доступу: http://www.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=7613206&cat_id=824050. 5. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" // Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР). – 1991. – № 25. – С. 283–285.

Надійшла до редколегії 15.04.2014

В. Н. Козленко

СВОБОДА СОВЕСТИ: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ

Статья посвящена анализу концепта "свобода совести", его становления и особенностей на современном этапе исторического движения. Осуществлен комплексный анализ содержания и реализации принципа свободы совести в религиозном и правовом измерении. Особое внимание автор обращает на методологические подходы к свободе совести, взаимосвязанность этой категории с другими, а также реализацию свободы совести в социокультурном пространстве Украины.

Ключевые слова: свобода совести, мировоззрение, совесть, свобода, нравственность, гуманизм, демократия, гражданское общество, государство, юридические институты, закон.

V. M. Kozlenko

FREEDOM OF RELIGION: RELIGIOUS AND LEGAL ASPECTS

This article analyzes the concept of "freedom of conscience", its formation and characteristics at the present stage of historical movement. The complex analysis of the content and implementation of the principle of freedom of conscience in religious and legal terms. Particular attention is drawn to the methodological approaches to freedom of conscience, the interconnectedness of the other categories, as well as the realization of freedom of conscience in the sociocultural space of Ukraine.

Keywords: freedom of conscience, ideology, conscience, freedom, morality, humanity, democracy, civil society, government, law enforcement institutions, law.

УДК 282

О. В. Костюк, канд. філос. наук, доц.

САКРАЛІЗАЦІЯ СВІТУ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО КАТОЛИЦИЗМУ

(на прикладі енцикліки "Laborem Exercens")

Мета статті – дослідити процес сакралізації світу в контексті використання міфу про героя сучасним католицизмом. Сакралізація сучасного світу в католицизмі (енцикліка "Laborem Exercens") здійснюється шляхом часткової деміфологізації Ісуса Христа. Таким чином, увага акцентується на буденному, людському аспекті буття Спасителя, а метафізична місія маніфестується через аналогію до людської праці.

Ключові слова: сакралізація, деміфологізація, міф про героя, праця, католицизм.

Сучасне релігійне та світське життя характеризується виникненням новітніх форм взаємодії. Якщо до кінця першої половини ХХ-го століття активно прогресував процес секуляризації, то кінець ХХ-го століття початок ХХІ-го ознаменувалися спробами сакралізації світу. Використовуючи термін М. Вебера, можна стверджувати, що процес "розчаклування світу" призвів до доволі цікавих наслідків. Зокрема, світ втратив традиційні локальні релігійні цінності, та все ще не створив постульовану Ю. Габермасом макроетику.

В той час коли релігійні цінності, що століттями уособлювала релігія занепадають, перед церквою постає завдання повернути авторитет власним цінностям, а, отже, реабілітувати й себе. Релігійні деномінації, розуміючи сучасну, згубну для себе ситуацію, прагнуть сакралізувати секуляризований світ. Попередні дослідження процесів секуляризації та сакралізації провадилися у різноманітних аспектах: політичному, історичному, соціологічному та інших. На особливу увагу заслуговує доробок М. Вебера, який в праці "Протестантська етика й дух капіталізму" торкається проблеми секуляризації та деміфологізації. Поняття "розчаклування світу" охоплює про-

цеси сакралізації в межах протестантизму. Мається на увазі заміна магічного понятійного апарату керування світом світськими раціоналізованими засобами впливу.

Сакралізація в протестантизмі розгортається через секуляризацію релігійних управлінських структур. Весь світ постає монастирем, що акумулює в собі світський, буденний устрій життя. Успіх людини в господарській діяльності, визнається ознакою божественної обраності. Таким чином, повсякденна праця та весь світ постають сакральними.

Міф про героя займає важливе місце в доктрині абсолютної більшості релігій. Однак, проблема ролі міфу про героя, що є центральною для релігійних вчень, в процесі сакралізації та міфологізації є малодослідженою.

Мета даної статті – дослідити процес сакралізації світу завдяки використанню міфу про героя трансформованого в сучасному католицизмі. В останні десятиліття саме католицизм прагне гармонізувати власне вчення та діяльність з сучасним секуляризованим світом. Отже, завданням дослідження є з'ясування механізму сакралізації секулярних чеснот, цінностей та суб'єктів соціальних відносин.

Спочатку спробуємо визначитись з такими поняттями як сакралізація, секуляризація, деміфологізація. Дослідники визначають процес сакралізації як поширення релігійного санкціонування на сферу секулярної культури [4, с. 289]. Фактично священне маніфестує себе, оволодіваючи новими сферами людського життєвого світу. Секуляризація є зворотнім процесом, що передбачає позбавлення релігійного санкціонування певних сфер людського життя. Таким чином, в контексті процесів сакралізації, спочатку світ підлаштовувався під релігію, потім світ підлаштовували під релігію, а зараз релігія виправдовує світ. Виправдання певних чеснот секулярного світу є його сакралізацією в сучасному контексті. Що ж стосується процесу деміфологізації, то це проблематизація ustalених очевидностей, яка має на меті раціоналізацію певних явищ та об'єктів.

Заслугує на детальну увагу ситуація в католицизмі у другій половині ХХ-го століття. Церква опинилася в оточенні секуляризованого світу. Гострі соціальні проблеми, які тероризували суспільство, безпосередньо торкнулися католицизму. Розвиток науки, зокрема, антропології та матеріалістичне тлумачення людини, як істоти працуючої, спровокувало на спробу сакралізації чесноти праці та справедливого суспільного ладу [7, с. 133]. Якщо слов'янська філософія наполягала на недопущенні пекла на землі, то католицизм постулював створення справедливого суспільного ладу на землі [7, с. 182].

Власне, необхідно визнати, що поштовхом до обґрунтування справедливих соціальних відносин шляхом сакралізації чесноти працелюбства, став бурхливий розвиток секулярного тлумачення даної проблематики. Червоний терор 70-х років на всіх континентах, перехід католицьких священників на бік комуністів в Латинській Америці, вимагав контрдії з боку католицизму, що мав повернути собі чільне місце в суспільному житті. Зробити це було можливо лише через занурення в соціальну проблематику та відповідного продукування релігійних ідей відносно до людей праці. На початку 80-х років було обрано, судячи з енцикліки "Працею своєю", шлях, відповідно до якого необхідно сакралізувати працю, людину праці та похідні взаємовідносини.

Розглядаючи енцикліку у цілісному вигляді, можна зробити висновок, що вона має сутнісну схожість зі структурою та рисами міфу. Теза, про міфологічний спосіб структурування змісту енцикліки "Працею своєю", вимагає детального доведення. Постулювання міфологічної структури енцикліки виглядає доволі неоднозначним на тлі змістовного розгортання. За змістом енцикліка є детальним викладом проблеми праці та пов'язаних з нею відносин на сучасному етапі становлення людської спільноти. Розглядаються такі проблеми як відчуження людини праці, гуманістичне тлумачення праці, відносини між працею та капіталом, соціальний захист працівників.

Проте, незважаючи на сучасне тлумачення соціальних відносин, структура подачі ідей є саме міфологічною. Викладення соціальних та етичних міфологем починається з їх походження. Праця оголошується гуманістичною цінністю, яка бере своє походження від створення світу та містить своє обґрунтування в біблійних текстах. В даному разі відтворюється головний принцип міфологічного структурування інформації: викладення процесу походження речі означає пояснення її властивостей та владу над нею [6, с. 23].

Розгортання соціальної міфологеми праці розпочинається з визначення її сутності. "Праця – будь-яка діяльність, якою займається людина, незважаючи на її характер та обставини, діяльність людини, до якої вони схильна, виходячи зі своєї власної природи" [7, с. 109]. Доціль-

ним буде аналіз енцикліки, виходячи з її власної структури розгортання змісту, оскільки саме таким чином схоплюється логіка, якою користувався творець документу.

Зокрема, вступ містить посилання на давню історію уваги церкви до проблеми праці; робиться посилання на енцикліку "Regum novarum" та інші положення керівних органів церкви. Цим освячується нинішнє звернення до соціальних проблем. В ці ж частині містяться всі соціальні та етичні міфологеми енцикліки, що отримують подальше розгортання в наступних розділах. Слід зазначити, що також викладаються секуляризовані цінності, які стали очевидними для сучасного світу. Такими міфологемами є:

1. Праця – є сутнісною характеристикою людини, що виділяє її з поміж інших створінь [7, с. 110].

2. Праця стимулює розвиток особистості, тим самим стає джерелом прогресу людини та людства [7, с. 113].

3. Справедливе вирішення проблеми праці – це спосіб встановлення соціальної справедливості.

Після окреслення етичних та соціальних міфологем, що є актуальними для сучасної секуляризованої людини, відбувається спроба їх сакралізувати. Сакралізація розпочинається з викладення походження вищезокреслених істин. Здійснюється трансформація міфологем в істини, використовуючи міфологічний спосіб сприйняття світу.

Симптоматичним є те, що сакралізація підсилюється як посиланням на священну історію, так і посиланням на суто наукову інтерпретацію фактів. Перша частина енцикліки розпочинається з постулювання праці як міри перебування людини на землі, після чого робиться посилання на антропологію, палеонтологію та інші науки про людину, що постулюють працю, як головний чинник виникнення та становлення людини. Віддавши шану престижу науки, робиться посилання на священні тексти.

Зокрема, посилання на книгу Буття, сакралізує працю, використовуючи вказівку на темпоральну першість. Причому свідомо виокремлюється цитата з перших рядків Старого Завіту, що опосередковано вказує на давність походження проблеми, а, отже, й значущість. Так слова: "розмножуйтесь, наповнюйте землю, та володійте нею" трактуються, як спонука до господарювання та панування на землі, що утверджуються за допомогою праці.

Процес освоєння життєвого простору посередництвом праці визнається універсальним та позатемпоральним. Він охоплює всіх людей, всі покоління, кожний етап економічного та культурного розвитку, і разом з тим ціллю праці є, насамперед, людина. Власне, освячення праці, через посилання на біблійний наказ освоювати землю, стає домінуючим, центральним та вихідним для подальшого розгортання десекуляризації постульованих вище міфологем. "Людина володіє землею в процесі праці – ось вихідне положення всієї енцикліки" [7, с. 119].

Отже, перша глава першого розділу досліджує генезу чесноти праці і тим самим обґрунтовує цю чесноту. Спрацьовує універсальний спосіб побудови міфів, відповідно до якого походження об'єкту визначає його властивості та маніфестує сакральність. В даному разі праця походить від волі Творця, що була проголошена в імперативі: "наповнюйте землю, володійте нею" [7, с. 118]. Освячена Божим словом праця є універсальним способом буття людини та спільноти.

Надалі сакралізована праця наповнюється змістом, що теж прилучається до священного внаслідок причетності до такої чесноти як праця. В енцикліці присутнє прагнення виокремити всі проблеми, які пов'язані з працею. І вирішення цих проблем освячується як істина, що є такою в силу причетності до сутності людини, дарованої Богом. Викладені погляди багато в чому на-

гадують кодекс законів про працю та загальні збори робочого колективу та членів профспілки, які постулюють доволі секулярні речі. Наприклад, піднімається проблема техніки, яка повинна допомагати людській праці, а не стати володарем людини. Надалі, виклад позбавлений посилання на священні тексти з метою освячення праці, по тій причині, що освячення вже відбулося на перших сторінках. Натомість, вступає в дію інший механізм – міф про героя.

Сутністю даної групи міфів є встановлення нових моральних приписів та стандартів життєдіяльності людини шляхом санкціонування їх видатною особою, яка здійснює це як словом, так і особистою діяльністю. В християнстві таким героєм є Ісус Христос. І вже суб'єктивне значення праці, яке полягає в цінності будь-якої праці, що сприяє розвитку людини та ціллі якої є людина, сакралізується за допомогою посилання на героя. Постулюється теза, відповідно до якої основою визначення цінності праці є не вид виконуваної функції, а той факт, що той, хто її виконує, є особистістю. Наприклад, цінність теслярства як людської діяльності може бути вища за будівництво чи оформлення паперів, якщо тесляр є моральною досконалішою особистістю за будівельника чи писаря. Зокрема, посилання на робітничий характер діяльності Христа не принижує його, а облагороджує дану професію (теслярство).

Посилання на героя завжди було звичним, проте в даному разі маємо суттєві особливості. Герой в даному разі використовується як засіб освячення певного об'єкту, проте сам він частково деміфологізується. Береться до уваги саме секулярне, а не сакральне буття, внаслідок чого Ісус постає людиною фізичної праці, яку він виконував, як і всі інші. Це симптоматично для процесу сакралізації в католицизмі. Церква, що реформувала свою соціальну доктрину, відповідно сакралізує соціальні відносини. Однак наголошує не на тому щоб соціальні відносини підлаштовувати під релігію, а навпаки релігійний комплекс інтерпретують у гармонії з сучасними соціальними міфологемами. Тому наголос на секулярній діяльності Ісуса є цілком логічним. Таким чином, досягається емпатичний зв'язок людини, до якої звернено повчання, та центральної фігури християнства. Часткова деміфологізація героя робить його доступнішим для безпосереднього сприйняття секуляризованими масами суспільства. Подібна стратегія йде далі протестантської тези: "Ісус любить тебе!". Ісус не тільки любить тебе, Ісус живе в тому ж світі, що й ти, діє в тих же умовах – ось теза католицизму в даній енциклопедії. Вжитість героя в специфічно людську ситуацію, на протигагу суто божественній діяльності, детермінує спосіб сакралізації притосований до сучасної секуляризованої людини.

Сакралізувавши основну етичну міфологему, відповідно до якої людина є не засобом, а є ціллі праці, логіка викладу розгортається у напрямку конкретизації даної міфологеми. Приводяться посилання на книгу Буття та Спасителя, але вони вже є допоміжним інструментом та повторенням вже проголошеного, оскільки основна частина освячення виконана на початку викладу. Власне, всі наступні міркування є похідними від основної міфологеми і тим самим є істинними в релігійному сенсі цього слова.

Отже, надалі постулюються наступні істини:

1. Надмірна експлуатація людської праці призводить до деградації людини як суб'єкта праці.
2. Організована солідарність людей праці є справедливою відповіддю на експлуатацію. Церква завжди стояла на цих позиціях та є "Церквою бідних".
3. Праця – основа побудови сім'ї.
4. Праця має пріоритет над капіталом.

5. Право особистої власності знаходиться у відношенні підкорення щодо всезагальних потреб, суспільного блага.

6. Права людини праці: соціальний та правовий захист з боку держави, забезпечення зайнятості, залежність оплати від сімейних, особистих та інших чинників, забезпечення здоров'я працівника на робочому місці та поза ним, профспілки та страйк, як справедливі засоби відстоювання інтересів, подолання дискримінації щодо інвалідів та емігрантів.

На тлі послідовного розгортання генеральної міфологеми, певною особливістю володіє процес сакралізації чесноти праці. Це має вияв у тлумаченні догматики. Якщо у попередніх частинах відбувалась обґрунтування істинності на основі маніфестації позитиву, то в даному випадку здійснюється позитивізація негативної біблійної тези. Іде мова про слова Бога: "в поту лица свого будеш здобувати хліб" [7, с. 131]. Цікавим є саме богословське тлумачення гріхопадіння та його наслідків, що втілюється в парадоксальній соціальній міфологемі. Не робиться наголос на гріхопадінні та його причинах, не має прямого засудження цього процесу. Навпаки, виправдовуються дії Бога та облагороджуються наслідки цих дій, втілені в людському житті. Сакралізуються не страждання з наголосом на справедливому покаранні людини, а чеснота праці. Тяжкість, проблемність праці виступає змістовним наповненням чесноти.

Праця, насамперед, є чеснотою, бо робить людину кращою [7, с. 133]. І допомагають в цьому, як атрибут чесноти, саме труднощі, які переносить людина. Праця в такому розумінні формує людину, робить її людиною, виділяє з поміж інших живих істот, розвиває особистість [7, с. 110].

Отже, в даному разі відбувається світська сакралізація праці церквою. Релігія не підлаштовує під свої догмати соціальні реалії, а гармонізує своє вчення з цими реаліями. Здійснено революційний переворот у тлумаченні наслідків гріхопадіння: відтепер тяжка праця – це не негативна цінність та покарання, а чеснота, що є сутнісною характеристикою людини. Таким чином, сакралізація праці досягається частковою секуляризацією вчення церкви.

Перші два розділи представляють працю як сутність, що є необхідною складовою людини та людства, спрямовуючою до прогресивного розвитку як особистості так і суспільно-економічних формацій. Таким чином, крім сакралізації відбувається й міфологізація праці як окремої живої реальності, що бере участь в людському житті. "Праця... велика реальність, що здійснює основний вплив на формування людського світу... Ця реальність наповнює людське життя, дозволяючи судити про його цінності та смисл" [7, с. 136], – ось міфологізована праця, що постала як окрема реальність. Це наслідки сакралізації світської чесноти шляхом часткової секуляризації соціального вчення.

Логіка викладу процесу сакралізації в енциклопедії "Працею своєю" розгортається наступним чином: у першому розділі праця сакралізується посиланням на наказ Бога володарювати на землі, другий та третій розділи конкретизують етичні та соціальні міфологеми в галузі праці. За такого стану сакралізація чесноти праці реально досягається частковою секуляризацією вчення церкви в галузі гріхопадіння та тлумачення життя Христа. Все зводиться до панування людини на землі за допомогою праці та освячення чесноти праці, як сутнісної характеристики людства. Таким чином, церква постає інститутом на кшталт профспілки, яка захищає законні та справедливі права трудящих. Але церква – це, насамперед, духовне утворення, що турбується про

душі та їх буття в іншому вимірі існування, ніж земле. Тому логічним є звернення до проблематики спасіння в останньому розділі. Саме цей розділ не дозволяє остаточно секуляризувати сакралізацію праці та завершує процес освячення католицькою церквою чесноти праці. В останньому розділі під назвою "Елементи духовності праці" провадиться думка, згідно з якою праця, що здійснюється людиною, є шляхом, який веде до спасіння.

Якщо початок процесу сакралізації характеризується акцентом на прадавньому та священному походженні праці, то завершення цього процесу характеризується наголосом на праксеологічному аспекті вчення християнства, пов'язаного з міфами про героя. Відтак, переважно наголос ставиться не на авторитеті вчення, а на сакральних вчинках героїв.

Енцикліка постулює працю як процес, що конститує світ. Вказується на Бога-творця, що творить світ за допомогою праці. В даному контексті креативна діяльність божества визнається працею. Підкреслюється вірність цієї тези, посиланням на книгу Буття, в якій розповідається про творення світу. При цьому, особлива увага акцентується на відпочинку Бога після креації світу. Останнє посилання зближує буденне розуміння праці з труднощами та втомою, а, отже, освячує негативні фактори, перетворюючи їх в позитив. Адже, якщо навіть всемогутній Бог потребує відпочинку, то, тим паче, цей процес є природним у повсякденному житті.

Людське життя постає наслідують божественної діяльності, яка іменується працею. Водночас божественна діяльність спускається з трансцендентного неба на буденну землю. Відбувається часткова деміфологізація Бога-Творця: божество втомлюється від праці. Та й праця в контексті творення світу постає не унікальною, чудесною, незбагненою діяльністю, а діяльністю дотичною до світського. Звісно, в енцикліці переслідуються мета сакралізувати буденну працю через прилучення до сакрального божества, проте досягається цей результат гармонізацією статусу людської та божественної діяльності.

Таким чином, людська буденна праця постає аналогом божественної праці, яка визнається взірцем. Необхідно зазначити, що для доведення спорідненості статусу діяльності людини й божества застосовуються теологічні тонкощі, при цьому використовується посилення на Святе Писання. Зокрема, робиться наголос на темпоральну спорідненість людської та божественної праці шляхом вказівки на постійну творчу діяльність Бога, що в кожному мить творить світ. Передусім, ця теза освячується посиланням на слова Ісуса, що вказує на діяльність Отця після створення світу.

Наступним етапом завершення сакралізації праці постає посилання на Ісуса Христа. Промовистою є назва однієї з останніх глав: "Христос – людина праці". Христос виявляється таким, що в земній діяльності постійно стикався з феноменом повсякденної праці та наголошував на її суттєвості для людини.

Симптоматичним для християнства є наголос на причетності Ісуса до цеху теслярів. Адже, ця причетність спонукає до сприйняття людської сутності героя, що є одним з догматів християнських церков.

Детальна увага приділяється не постаті Спасителя, а його діяльності в контексті прилучення до праці. Власне життя героя пов'язується з постійною трудовою діяльністю, чи то власною, чи чужою. Наприклад, текст енцикліки містить детальний список професій, які згадуються Христом. Промовляння героєм назви видів трудової діяльності робить її сакральною. Оскільки світ постає комбінацією цих видів, то, водночас, освячується весь людський життєвий світ. Праця постає вплетеною в життя не лише

Христа, а й апостолів. Наводяться слова Павла, про необхідність праці для благого життя та загострюється увага на його робітничій професії. Однак, слід зазначити що праця сакралізується не причетністю апостолів до неї, а причетністю саме до Спасителя.

На завершення енцикліка досліджує духовну сутність праці. Тут процес сакралізації набуває завершеності. Якщо раніше бралися до уваги класичні взірці міфологізації, наприклад звернення до давності, походження, авторитету, аналогії вчинків, то в даному разі наголос робиться на прилученні до суб'єктивності героя.

Христос тлумачиться у метафізичному аспекті, як спаситель людини та людства, а його діяльність є процесуальним засобом спасіння. Таким чином, діяльність героя є сакральною за своєю суттю та метою. Робиться усталена для християнських деномінацій акцентація на стражданнях Христа.

Розуміння та інтерпретація традиційної парадигми є доволі новаторською. Діяльність Ісуса у справі спасіння людства визнається працею, а страждання на хресті – це труднощі, які є умовою досягнення мети.

Таким чином, трудова діяльність людини уподібнюється сутнісній діяльності Христа. Більш того сутність людини полягає в прилученні до суб'єктивності героя через розуміння та впровадження в дійсність його екзистенції. Тому, тяжка людська праця є хрестом, що людина несе через все своє життя подібно до Спасителя. Ця діяльність субстанційно поєднуючись з труднощами, наближає людину до розуміння Ісуса Христа та його сутності. Отже, робиться стрибок з буденної дійсності життєвого світу до метафізичної реальності, що й завершує сакралізацію чесноти праці, а, отже, й сучасного світу.

Підсумовуючи, необхідно зазначити, що сакралізація сучасного світу в католицизмі, конкретно в енцикліці "Працею своєю", здійснюється посиланням на походження, прадавність, сумісність зі священним. Проте, домінантне смислове навантаження покладається на міф про героя, що конститує актуальну сакральність для суб'єктивності людини. Саме вжитість віруючого в специфічну ситуацію героя та його екзистенцію забезпечує безпосереднє сприйняття обґрунтування сакральної сутності сучасного світу.

Христос в даному разі, постає у деміфологізованому вигляді. Такий стан є жертвою, що принесена в ім'я освячення християнськими цінностями сучасних процесів в секуляризованому світі. Лише шляхом уподібнення діяльності Христа до буденної людської праці досягається мета енцикліки. Ісус подається, як боголюдина, вплетена в трудові відносини, а його місія спасіння виявляється працею, яка є його субстанційною характеристикою. Таким чином, увага акцентується на буденному, людському аспекті буття Спасителя, а метафізична місія маніфестується через аналогію до людської праці.

Звісно, що в енцикліці наголошується на уподібненні саме людської праці до божественної, проте час та ситуація проголошення енцикліки вказує на протилежне. Власне, результат має побічні дії у вигляді гармонізації світського та сакрального через секуляризацію вчення католицизму. Акцент робиться лише на ті теологічні положення, що є близькими для світських інтенцій людини. Відбувається освячення загальноновизнаних прав людини шляхом часткової деміфологізації героя.

Даний ракурс дослідження проблеми висвічує нові перспективи подальшого дослідження. Це, зокрема, стосується процесу сакралізації в умовах сучасного світу. Зважаючи на те, що новітні релігійні течії, зазвичай, засновані на міфах про героя, актуальним є дослідження саме цієї групи міфів в процесі трансформації

релігійних деномінацій, що відбувається під тиском специфіки сучасного секуляризованого світу.

Висвітлення даного процесу надасть змогу прогнозувати подальші трансформації вчення та діяльності релігійних об'єднань. Адже саме процеси сакралізації та міфологізації, що здійснюються релігійними об'єднаннями, є лакмусовим папірцем, який сигналізує про подальші інтенції розвитку певної деномінації.

Список використаних джерел:

A. В. Костюк

САКРАЛІЗАЦІЯ МИРА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО КАТОЛИЦИЗМА (на прикладі енцикліки "Laborem Exercens")

Цель статьи – исследовать процесс сакрализации мира в контексте использования мифа о герое современным католицизмом. Сакрализация современного мира в католицизме (энциклика "Laborem Exercens") осуществляется путем частичной демифологизации Иисуса Христа. Таким образом, внимание акцентируется на обыденном, человеческом аспекте бытия Спасителя, а метафизическая миссия манифестируется через аналогию человеческого труда.

Ключевые слова: сакрализация, демифологизация, миф о герое, труд, католицизм.

O. V. Kostiuk

SACRALIZATION OF THE WORLD IN CONTEXT OF THE MODERN CATHOLICISM (for example, the encyclical "Laborem Exercens")

The purpose of the article – to study the process of sacralization of the world in modern Catholicism that uses the myth of the hero. Sacralization of the modern world in Catholicism (encyclical "Laborem Exercens") carried out through partial demythologizing of Jesus Christ. Thus, the emphasis is on the mundane, the human aspect of being the Savior. Metaphysical mission is manifested through an analogy with human labor.

Keywords: sacralization, demythologize, the myth of the hero, labor, Catholicism.

УДК 2:26, 27; 9:929

П. Ю. Павленко, д-р філос. наук

МИХАЙЛО ПОСНОВ (1873–1931) – ОСНОВОПОЛОЖНИК ВІТЧИЗНЯНОГО ІСТОРИКО-КРИТИЧНОГО ВИВЧЕННЯ ХРИСТІАНСТВА, ЗАСНОВНИК РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ Св. ВОЛОДИМИРА

Метою статті, з одного боку, було відновлення хоча б основних віх біографії М. Поснова, яка, незважаючи на його чималі наукові заслуги, з різних причин і понині ще залишається не до кінця дослідженою. З іншого боку, автор прагне вказати на відмітні положення в першорядних його працях з історії християнства, показати ті принципи і підходи, яких дотримувався вчений. Як вчений-історик він дотримується принципу позаконфесійності (наскільки, правда, це 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. Закладені ним традиції дослідження історії Християнської Церкви, зокрема ранньохристиянського віровчення 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.

Ключові слова: М. Поснов, історія християнства, християнознавство, біблієзнавство, історія релігії, релігієзнавча думка.

Дослідників, які в Україні працюють саме над вивченням християнознавчих, христологічних і біблієзнавчих проблем, не так вже й багато. Однак вони є, хоча й не так знані українському загалу, як імена радянських чи сучасних російських християнознавців. Примітно, але на фоні останніх досліджень доробок українських науковців 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 ХХ 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 Пловдивської духовних академії 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

1. Вебер М. Протестантська етика та дух капіталізму / М. Вебер ; пер. з нім. О. Погорілого. – К. : Основи, 1994. – 261 с. 2. Косарев А. Философия мифа: мифология и её эвристическое значение / А. Косарев. – М. ; СПб. : ПЕР СЭ, Университетская книга, 2000. – 304 с. 3. Лубський В. І. Релігієзнавство : підручник / В. І. Лубський. – К. : Академвидав, 2002. – 432 с. 4. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с. 5. Религиоведение : учеб. пособ. и учеб. слов.-минимум по религиоведению / под ред. И. Н. Яблокова. – М. : Гардиника, 1998. – 536 с. 6. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Наука, 1989. – 236 с. 7. Энциклики его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991. – Киев : Институт праксеологии, 1993. – 280 с.

Надійшла до редколегії 12.05.2014

об'єднання християнства, повчав, що всі існуючі християнські конфесії є хоча й віроповчально різними, проте всі вони єдині вірою в одного Христа, одну Євангелію.

Народився Михайло Еммануїлович у 1873 році в Рязанській губернії. Тут пройшли його дитячі роки, тут він навчався в духовному училищі, єпархіальній семінарії та Рязанській духовній академії, яку закінчив у 1894 р. Утім на цьому його освіта не закінчується. З метою поглиблення своїх знань, майбутній вчений перебирається до Києва і продовжує навчання в Київській духовній академії, яку в 1898 р. зі ступенем кандидата богослов'я закінчує. По закінченні академії, з 1 жовтня 1898 р., він переїздить до Богуслава – працює тут викладачем російської та церковнослов'янської мов у Богуславському духовному училищі.

У 1903 р. М. Поснова запрошують на викладацьку роботу в якості субінспектора (помічника інспектора) до Київської духовної академії. Цього ж року він успішно захищає магістерську дисертацію "Ідея завіту Бога з ізраїльським народом у Старому Завіті", яка була присвячена проблемам біблійного богослов'я. Примітно, що її зміст уже тоді вказував на те, що дисертанта попереду чекає успішна наукова доля. Це висновує передусім з тих висновків, які М. Поснов наводить у дисертації. За-

значимо, що текст цієї дисертацію він ще за рік до захисту, у 1902 р., видав у Богуславі у вигляді монографії "Ідея Завіту Бога з ізраїльським народом у Старому Завіті".

Незважаючи на те, що робота виконана в канонічно-православній богословській традиції з притаманною для неї негативною критикою західних богословів з означеної теми (автор делікатно уникає критикувати православних богословів, загалом вітчизняних дослідників, мотивуючи це тим, що ця тематика не є достатньо затребуваною і тому практично нерозроблена), без перебільшення у вічі кидається те, що її автор є добрим знавцем тогочасної західної богословської думки, єврейської історії, іудаїзму (зокрема іудейського месіанізму) та раннього християнства, наполегливим дослідником як канонічних, так і апокрифічних іудейських та християнських текстів. Критикуючи в традиційно-православній манері євреїв за те, що ті, у більшій своїй масі, не прийняли Ісуса Христа як обіцяного Месію, М. Поснов водночас доволі сміливо (не типово для православного мислителя) висловлює свою симпатію до цього народу, захоплюється його національно вдалою вживати за будь-яких утисків, боронити і плекати своє, рідне [6, с. 185].

Вже через декілька років після захисту магістерської дисертації та виходу у світ першої монографії "Ідея Завіту Бога з ізраїльським народом у Старому Завіті", в 1906 р. київський дослідник видає вже свою іншу монографію – "Іудейство (до характеристики внутрішнього життя єврейського народу в післяполонний час)", в якій оприлюднює своє нове дослідження месіанського вчення іудаїзму, релігійні настрої іудеїв у післяполонний період, течій у межах передхристиянського іудаїзму, іудейської апокаліптичної літератури. Окремі висновки цієї праці були не просто надто свіжими для його часу, а й навіть сміливими.

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 у 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 своїй праці, виходили за межі православно-церковної академічної ортодоксії і вказували на його неупередженість, навіть позаконфесійність, а відтак об'єктивність в дослідницьких підходах.

М. Поснов 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 фарисеям" як головним ворогам Христа [8, с. 266]. М. Поснов 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 [8, 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 пок-

ладені в основу віровчення християнства. Більше того, дослідник прямо зазначає, що на формування таких уявлень здійснив вплив здебільшого платонізм.

Примітно, але окремі Платонівські думки ми прочитаємо вже у Посланнях ап. Павла, оскільки він як апостол язичників був діаспорним іудеєм (щоправда не єгипетським) і в його версії християнського віровчення загалом присутня чимала кількість позицій, притаманних саме для грецької філософської думки. Воно й не дивно, адже школи елліністичного міста Тарс, з якого був родом Павло, змагалися в той час з афінянами та александрійцями, що змушує нас говорити про тогочасний Тарс, нарівні з Александрією, як місце культур, релігій та науки Близького Сходу та еллінізму. До речі, за словами Климента Александрійського, Платон розумівся навіть "афінським Мойсеєм" (Стромати II), бо ж і в його поглядах була відчутна філософія Платона, особливо ті положення афінянина, які стосувалися розуміння божественного.

М. Поснов, дещо ховаючись за цитатами з праць ряду дослідників іудаїзму [8, 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 [8, с. 109]. Зазначимо тут принагідно, що Ф. Енгельс джерела християнства якраз вбачав саме у поєднанні "монотеїстичної вульгарної філософії" і "вульгарної релігії" [3, с. 301].

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.

У 1918 р. він успішно захистив дисертацію на здобуття ступеня доктора церковної історії. Однак ступінь доктора церковної історії був присуджений М. Поснову не в його alma mater, а радою Казанської духовної академії 7 червня 1918 р. (затверджений указом Святейшого Синоду від 20 червня 1918 р.). Причиною цьому була несприятлива для захисту М. Поснова ситуація в раді КДА. Спричинена вона була його різким виступом 21 грудня 1916 р. на раді під час обговорення докторської дисертації екстраординарного професора КДА Н. Ф. Мухіна. Ось що пише про захист М. Поснова в КазДА ректор Казанської духовної академії єпископ Анатолій (Грисюк) у своєму листі до ректора Київської духовної академії єпископа Василія (Богдашевського). "Ми майже нічого не знаємо, що відбувається у Київській Академії, як, мабуть, і там мало знають про решту російських Академії. М. Е. Поснову 7 червня ми присудили за його «Гностицизм» доктора, правда, з нахилом терез доброзичливою рукою. Але факт той, що М. Е. – доктор, хоча й «закордонний»" [2, с. 97–98].

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. По сходах державної служби М. Поснов мав із 1913 р. чин статського радника. Зазначимо тут принагідно, що цей чин у царській Росії, для порівняння, відповідав посаді, скажімо, віце-директора департаменту чи віце-губернатора. То ж професор Поснов мав доволі високий "генеральський" чин.

У 1917 р. дослідник оприлюднює монографію під назвою "Гностицизм II століття і перемога християнської церкви над ним", в якій головним чином висновує, що генеза 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 (за кордон 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.

З усього видно, що М. Поснов не поділяв ні поглядів більшовиків, ні ідей української державності, негативно ставлячись до будь-яких революційних перетворень суспільного життя. Він, очевидно, до кінця днів так і залишився симпатиком російської православної монархії. Причому, його донька – Ірина Михайлівна Поснова – за прикладом батька все своє життя вважала, що Захід винен перед Росією, оскільки саме з Європи прийшли до Росії революційні ідеї (зокрема марксизм). Саме тому Захід мусить допомогти Росії позбутися ярма більшовизму.

Шукаючи спокійного життя для родини, для себе, тікаючи десь подалі від буремних київських подій, М. Поснов спочатку переїздить з Києва до Одеси, викладаючи там короткий час у Новоросійському університеті. Втім у 1919 р. він вирішує остаточно полишити "свою Росію", яку він тепер не приймає, не розуміє – не може зрозуміти і яка вся, як він вважає, руйнується у нього перед очима. Він емігрує до Болгарії. Взагалі хто знає, як би склалося життя історика, якби він залишився в Радянській Росії? Може він через еміграцію спас життя собі, своїй родині? Може в такий спосіб він розминувся із власною передчасною смертю, уник долі тисяч церковних діячів бути репресованим чи розстріляним більшовиками?

Вибір Болгарії був не випадковим. Тогочасна Болгарія, як і ще донедавна царська Росія, була православною монархією. Їй до того ж болгари вважали (вважають понині) росіян своїми визволителями від турецького поневолення. Багато вулиць, населених пунктів у Болгарії названі на честь російських громадських діячів і полководців, загиблих під час російсько-турецької війни 1877–1878 рр., по закінченні якої Болгарія отримала свободу, після п'ятивікового османського володарювання. З огляду на це, у прибуваючих емігрантах із Росії болгари бачили передусім нащадків отих визволителів і тому ставилися до них дружньо.

Духовна спорідненість, близькість болгарського і російського державно-політичного устрою дає шанс М. Поснову в Болгарії зразу ж знайти себе, своє місце тут, пристойну і головне улюблену роботу викладача й дослідника християнства. Він знаходить для себе викладацьку роботу в різних навчальних закладах, працює професором догматики та історії церкви в Софійській духовній академії (з 1919 р. і до кінця життя – 1931 р.), а також професором церковної історії в Софійському уні-

верситеті. "Загалом російські вчені, інженери, вчителі, лікарі, юристи, діячі культури внесли великий вклад у розвиток всіх галузей життя Болгарії. У Болгарії змогли продовжити свою наукову діяльність багато видних діячів російської науки, серед яких часто зустрічалися імена, які користувалися широкою популярністю ще в дореволюційній Росії. ... Цей список включав у себе більше 50 імен. Болгарія, без сумніву, була частиною російського культурного і наукового простору. Тому не дивно, що в 1921 р. в Софії була створена Російська академічна група, в 1927 р. відкрито Російський народний університет" [4, с. 20]. Відтак професору М. Поснову добре пощастило, що він на чужині знайшов роботу навіть не в одному, а в декількох навчальних закладах і передусім у головному навчальному закладі Болгарії – Софійському університеті.

У Болгарії професор М. Поснов написав роботу "Митрополит Антоній, як православний богослов-догматист", яку присвятив відомому духовному лідеру Російської Православної Церкви за кордоном владиці Храповицькому (1863–1936) (праця побачила світ у Варшаві в 1929 р.). Вчений готував до видання ще один твір з історії християнської церкви, але, на жаль, смерть не дозволила йому закінчити цієї роботи. Це була монографія "Історія християнської Церкви: до поділу Церков (1054 р.)".

Ось як у цій книзі М. Поснов визначає предмет, методи і проставляє завдання для історика Християнської церкви. "Історія християнської Церкви є, з одного боку, наука історична; цим визначається предмет взагалі і вказується метод дослідження: як наука історична, церковна історія викладає зміни в минулому житті Церкви, користуючись історичним або індуктивним методом. З іншого боку, церковна історія є наука богословська, входить до родини богословських наук і тут займає своє певне місце... Зображенню церковної історії підлягає все те, в чому виразилося і виражається життя суспільства Господнього, званого Церквою, яка вибудовує вічне спасіння людей. Завдання історії не просто, так би мовити, описати дійсність і пізнати її без переслідування будь-яких побічних цілей, за дотримання повної об'єктивності, але зробити зрозумілим цілий історичний розвиток, усі зміни і, наскільки це можливо, пояснити хід історії. Церковна історія є одним із відділів, частин чи сторін загального людського розвитку; вже в силу цього вона не може бути ізольованою від загальної історії. З іншого боку, є і велика різниця між ними. Якщо світська, громадянська історія має на увазі земний, політичний, культурно-освітній розвиток народів (людства), то церковна історія зображує прагнення людей до вічної, небесної цілі – спасіння їхніх душ. Зокрема, завдання церковної історії полягає в тому, щоб у підлеглих областях: а) зібрати факти, витягти дані з усіх відповідних областей, які характеризують життя Церкви, словом, долучити до справи весь доступний історичний матеріал, б) вивчити його критично, встановивши справжнє, автентичне, відкинувши підроблене, фальсифіковане і вказавши сумнівне і в) нарешті, викласти весь видобутий і критично перевірений матеріал із дотримання належних правил. Очевидно, що виклад історичних фактів не може бути простим літописним оповіданням про події, а має бути складений за історичним методом. Факти потрібно розташувати в строго хронологічному порядку. Тільки такий порядок дасть можливість зрозуміти факти в їх природному, закономірному, генетично-розвитку і допоможе встановити прагматичний зв'язок між ними, як між основами і наслідками, причинами та діями. Звичайно, в повному досконалому ступені історичний метод не застосовний у церковній історії, оскільки входить в неї божественний елемент, що не

підлягає обліку з боку людського дослідження. За допомогою суто історичного методу, наприклад, ми не можемо з'ясувати ні походження християнства, – оскільки воно є даром із неба, – ні головних епох у його розвитку, чому, наприклад, не вдалося язичництву – ні його зовнішній політичній державній силі, ні внутрішній – філософській, інтелектуальній – знищити християнства впродовж II і III ст. і попередити його перемогу в IV ст." [7, с. 11]. "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" [7, с. 16]. У короткій редакції "Історія християнської Церкви: до поділу Церков (1054 р.)" була таки надрукована в 1937 р. в Софії.

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 було 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.

Подібні дослідницькі підходи в російському православ'ї 2-ї пол. XX століття знаходимо у всій повноті хіба що у славнозвісного православного богослова й церковного релігієзнавця Олександра Меня (1935–1990). Що стосується істориків християнства кінця XIX – першої половини XX ст., тобто "колег по цеху" і ровесників Михайла Еммануїловича, які, як і він, прагнули дотримуватися принципу об'єктивності у своїх дослідженнях і яких, як і М. Поснова, слід відносити до "історико-критичного" напрямку осмислення історії християнства, то тут слід назвати імена таких вчених, як то В. Болотов, А. Спаський, А. Діамантов, Н. Черняєвський, Б. Меліоранський, А. Карташев. Їх усіх об'єднує принципова установка на критику історичних джерел, прагнення подати об'єктивну картину церковно-державних відносин на основі аналізу їх фактичного боку, критичне ставлення до церковно-історіографічної традиції [1, с. 137]. Більше того, для тих істориків церкви, які опинилися в еміграції (передусім це стосується М. Поснова і А. Карташева) ще й характерне критичне ставлення до проблем церковно-державних відносин, включаючи сюжети епохи Костянтина Великого [1, с. 147].

Помер Михайло Еммануїлович 13 жовтня 1931 в Софії, де й похований. В архіві Серіате є фрагменти приватного листування і технічні документи, пов'язані з утриманням могили, встановленням пам'ятника тощо [10].

Поза будь-яким сумнівом М. Поснов є талановитим і плодотворим вченим-релігієзнавцем; 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 богословсь-

ких 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. 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.

М. Поснов є вітчизняним, українським християнознавцем на тій підставі, що він жив, працював, творив у Києві, тут відбувалося його становлення й утвердження як науковця, як видатного історика (відомо, що станом на 1917 р. М. Поснов із родиною мешкав у Києві за адресою: вул. Гоголівська, буд. 32, кв. 3). Хтось може сказати: а про яку, власне, українськість М. Поснова тут можна говорити, коли він, по-перше, народився і провів дитячі рокидесь в російській глибинці; по-друге не поділяв ідей українського державотворчого руху після 1917 року; по-третє, перебуваючи вже на чужині, в Болгарії, входив до кола представників тамтешньої білої еміграції? Останні, як відомо, марили відновленням якої й не Росії самодержавної, то Росії, бодай демократичної, але в кордонах тієї ж Російської імперії з притаманним для неї адміністративно-територіальним устроєм, де України, як такої, також не існувало – то все мусіла б бути "исконно русская земля".

Справді, зауважувати на українськості М. Поснова слід з деякими обмовками. Винятково керуючись тими фактами, що значну частину життя вчений пов'язав з Києвом, з Київським університетом і Київською духовною академією, його цілком слушно назвати українським вченим – визначним вітчизняним істориком християнства. Але все ж будемо відверті: впродовж усього життя Михайло Еммануїлович розумів, мислив себе росіянином – вважав російським інтелектом, діячем російського православ'я, був російським патріотом. М. Поснов любив Росію – Росію православну і, певно, самодержавну. З причини любові саме до такої Росії він, як і тисячі, подібних до нього, російських інтелектів, тікаючи від "більшовицької чуми", опиняється в лавах білої еміграції. Зауважимо, що в статутах майже всіх емігрантських організацій на передній план в якості загальної ідеї висувалася російська ідея. Емігрант М. Поснов не став тут винятком, – він був невід'ємною частиною російської емігрантської громади.

Заслуги і здобутки М. Поснова, як науковця, визначні. Закладені ним традиції дослідження історії християнської церкви, зокрема ранньохристиянського віровчення, притаманна йому скрупульозність, фундаментальність в підходах до з'ясування 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, 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.

Список використаних джерел:

1. Воробьева Н. Н. Проблема отношений христианской церкви и государства в Римской империи I–IV вв. в освещении отечественной историографии второй половины XIX – начала XX в. : учеб. пособие / Наталия Николаевна Воробьева. – Омск : Изд-во ОмГУ, 2005. – 216 с.
2. Высшая Духовная школа России в 1917–1918 гг. Письма Анатолия (Грисюка), епископа Чистопольского, Викария Казанской епархии и ректора Казанской Духовной Академии, к Василию (Богдашевскому),

єпископу Каневському, викарію Київської єпархії і ректору Київської Духовної Академії. Вступ. ст., публ. і примеч. Н. Ю. Суховой // Вестн. Православного Свято-Тихоновського гуманітарного університету. II: Історія. Історія Русської Православної Церкви. – 2008. – Вып. II:1 (26). – С. 91–105. 3. *Энгельс Ф.* Бруно Бауер і первісне християнство / Фрідріх Енгельс // Маркс К., Енгельс Ф. Твори : в 30 т. Т. 19. – пер. з 2-го рос. вид. – К. : Політвидав України, 1964. – Т. 19. – С. 295–303. 4. *Петрушева Л. И.* Болгария и российская эмиграция [Электронный ресурс] / Л. И. Петрушева // Отраслевой портал "Архивы России". – Режим доступа: http://www.rusarchives.ru/evants/exhibitions/bulg_emig_p.shtml. 5. *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа Христианской церкви над ним / Михаил Эммануилович Поснов. – Киев : Тип. Акц. О-ва "Петр в Барский в Киев", 1917. – 827 с. 6. *Поснов М. Э.* Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете (Опыт богословско-философского обозрения истории израильского народа) / Михаил Эммануилович Поснов. – Богуслав : Лито-Типография А. М. Ленского, Почтовая улица, 1902. – 97 с. 7. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до

разделения Церквей – 1054 г.) / Михаил Эммануилович Поснов. – Киев : Путь к истине, 1991. – 614 с. 8. *Поснов М. Э.* Иудейство (К характеристике внутренней жизни еврейского народа в после-плынное время) / Михаил Эммануилович Поснов. – Киев : Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Дегтерева, № 38-й, 1906. – 268 с. 9. *Поснов Михаил Эммануилович* [Электронный ресурс] // Энциклопедия Кругосвет. Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия. – Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/POSNOV_MIHAIL_EMMANUILOVICH.html. 10. Русское Зарубежье XX века [Электронный ресурс] // Образовательный блог. – Режим доступа: <http://anotherproх.com/russkoe-zarubezhe-xx-veka>. 11. *Чистяков Г., свящ.* Памяти Ирины Михайловны Посновой [Электронный ресурс] / Георгий Чистяков // Русская мысль. – 1997. – № 4203, 25 декабря. – Режим доступа: <http://pvd.chat.ru/text/Chistjakov/Posn2.html>. 12. *Шкаренков Л. К.* Агония белой эмиграции / Леонид Константинович Шкаренков. – М. : Мысль, 1987. – 272 с.

Надійшла до редколегії 26.04.2014

П. Ю. Павленко

МИХАИЛ ПОСНОВ (1873–1931) – ОСНОВОПОЛОЖНИК ОТЕЧЕСТВЕННОГО ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА, ОСНОВАТЕЛЬ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ МЫСЛИ В КИЕВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ Св. ВЛАДИМИРА

Целью статьи, с одной стороны, было восстановить хотя бы основные вехи биографии М. Поснова, которая, несмотря на его немалые научные заслуги, по разным причинам и поныне еще остается не до конца исследованной. С другой стороны, автор стремился указать на отличительные положения в первостепенных его трудах по истории христианства, показать те принципы и подходы, которых придерживался ученый. Он как ученый-историк придерживается принципа вневеконфессиональности (насколько, правда, это быть возможно для него как для православного верующего и не противоречило его личным религиозным убеждениям), считая, что именно таким образом исследовательская работа может быть незаангажированной, объективной в своих выводах – только так ее можно будет считать научной работой. Заложены им традиции исследования истории Христианской Церкви, в частности раннехристианского вероучения, не были известны в советское время, теперь находят свое отражение и в исследованиях современных украинских, в частности киевских, исследователей христианства и библиоведов позднего времени, можно определить и как определенную исследовательскую преемственность.

Ключевые слова: М. Поснов, история христианства, исследование христианства, библиоведение, история религии, религиоведческая мысль.

P. Yu. Pavlenko

MICHAEL POSNOV (1873–1931) – THE FOUNDER OF THE NATIONAL HISTORICAL-CRITICAL STUDY OF CHRISTIANITY, THE FOUNDER OF THEOLOGICAL THOUGHT IN KIEV UNIVERSITY OF St. VLADIMIR

The purpose of the article, on the one hand, it was to restore at least milestones M. Posnov biography, which, despite its considerable scientific merit, for various reasons and today still not fully investigated. On the other hand, the author has tried to point out a distinctive position in the priority of his works on the history of Christianity, show the principles and the approach taken by the scientist. As a professor at a number of Orthodox educational institutions, as a doctor of church history is finally being Orthodox believers, he is a scientist and historian upholds the principle of non-denominational (as, however, it may be to him as an Orthodox believer and did not contradict his personal religious beliefs), assuming that this way research can be of unbiased, objective in its conclusions – the only way it can be considered a scientific work. They pledged research tradition history of the Christian Church, in particular of the early Christian creeds, its inherent thoroughness, fundamental approaches in the study of problems, confessional neutrality, tolerance, fairness, for all that his work (and his name) were not known in Soviet times now are reflected in studies of modern Ukrainian, especially Kiev, researchers Christianity and scholars later time can be defined as a specific research continuity. Despite the fact that almost M. Posnov second half of his life in exile, and he was left Kiev researcher Christianity, but because in law must be considered one of the founders of the theological thought of the University of Kiev, founder of Russian historical-critical study of Christianity.

Keywords: M. Posnov, history of Christianity, study of Christianity, study of Bible, History of Religion, Religion Study thought.

УДК 2+27

О. С. Пасічник, канд. філос. наук, асист.

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ЗДОБУТОК ВОЛОДИМИРА ТАНЧЕРА

Піддаються аналізу ідеї відомого українського релігієзнавця радянського періоду В. Танчера, що викладені в його роботах "Критика соціального фідеїзму", "Про походження релігії" та "Руське православ'я (критичні нариси)", робляться висновки про вплив тогочасної ідеології на його науковий доробок. Досліджується вплив ідей вченого на тогочасне релігієзнавство.

Ключові слова: В. Танчер, теорія атеїзму, релігія, радянське релігієзнавство, православ'я, фідеїзм.

Після розпаду СРСР та утворення незалежної України творчий здобуток релігієзнавців цього періоду було піддано незаслушеному забуттю. Тож видається актуальним дослідження релігієзнавчого доробку українських вчених, які працювали в радянський період. В даній статті аналізується творчий доробок яскравого представника цього періоду – В. Танчера. Головним завданням в такому випадку є знаходження цінних для релігієзнавства ідей в роботах В. К. Танчера та виявлення тієї ролі, яку відіграв вчений у релігієзнавчих дослідженнях радянської доби. Ця проблематика видається беззаперечно актуальною, адже немає сумнівів в ідейному впливі релігієзнавства тієї доби на сучасне українське релігієзнавство. Для дослідження було обрано роботи "Як виникла релігія", "Про походження релігії", "Руське православ'я (критичні нариси)" та російськомовну "Критику соціального фідеїзму". Проблема дослідження значення наукового доробку В. Танчера в контексті іс-

торії української релігієзнавчої думки займалися А. Колдний, О. Предко, Л. Филипович та інші.

Володимир Карлович Танчер (1915–1998) – доктор філософських наук, професор, засновник і завідувачий кафедрою історії та теорії атеїзму (тепер – кафедра релігієзнавства) КНУ ім. Т. Шевченка. Основний напрямок його наукової діяльності – соціальна філософія та історія і теорія релігії та атеїзму. Автор більш як 370 друкованих праць, численних теоретичних і методичних робіт. Був не лише талановитим педагогом, але й широко відомим своїми загальнотеоретичними працями вченим, який підготував більше 50 кандидатів та докторів наук, автором навчальної літератури. Учасник бойових дій у Другій Світовій Війні, нагороджений орденом "Знак пошани", медалями.

Однією з перших робіт на тему релігії В. К. Танчера, тоді ще кандидата філософських наук, була видана 1956 року українською мовою брошура, що мала назву

"Як виникла релігія". Вже на її початку автор окреслює своє відношення до релігії, яке, втім, не виходить за межі пануючої тоді в СРСР марксистсько-ленінської ідеології: "Комуністична партія Радянського Союзу, дбаючи про духовне збагачення громадян нашого суспільства, про ще дальше піднесення їх людської гідності, вважає необхідним допомогти людям, які ще не звільнилися від релігійних пережитків, прийти до нових, матеріалістичних, наукових поглядів на життя. Для цього необхідно усвідомити собі в чому полягає суть релігійних поглядів і як вони виникли" [7, с. 4]. В першій главі, яка називається "Що таке релігія", В. К. Танчер розглядає теорії походження релігії, зазначаючи при цьому що "марксистсько-ленінська критика цих (ідеалістичних – О. П.) теорій являє собою одне з найактуальніших питань антирелігійної пропаганди" [7, с. 5]. Стисло викладаються погляди стосовно природи релігії Гегеля, Конта, Тейлора, Спенсера, Шлейєрмахера, Маретта, Джевонса, Майєра, Дюркгейма [7, с. 5–6], їх критика в руслі марксизму-ленінізму, нарешті дається класичне визначення релігії авторства Ф. Енгельса з роботи "Анти-Дюрінг": "всяка релігія є нічим іншим, як фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті – відображенням, в якому земні сили набувають форми неземних" [7, с. 9]. В главі, що має назву "Як виникли релігійні уявлення?" окремо зазначається, що "марксистський світогляд в корені ворожий філософському ідеалізму і тісно пов'язаними з ним релігійними поглядами" [7, с. 9]. Тут критично викладається християнська версія створення світу та людини, причому все це завершується своєрідним висновком: "ясно, що релігійні уявлення про виникнення оточуючого нас світу, життя, людини – облудні" [7, с. 11]. В. Танчер зазначає, що "вже в первісному суспільстві існували різноманітні релігійні уявлення" [7, с. 15], зокрема, він відносить до них культ предків, тотемізм, первісну магію. Слід відмітити досить адекватне (враховуючи ідеологічні умови того часу) визначення автором тотемізму: "це поклоніння тотему, певному виду тварин, рослин чи навіть предметам неживої природи, які вважаються за родичів і друзів окремих родів і племен" [7, с. 16]. Проте, розмірковування про первісні форми релігії та побіжний огляд її функцій призводить до парадоксального висновку: "первісна релігія, багато положень якої одержала у спадщину сучасна релігія, зовсім не служила удосконаленню людства. Навпаки, наука приводить незаперечні факти, що релігія від часу свого виникнення гальмувала розвиток людства, заважала розвиткові зародків наукового мислення, ослаблювала сили людства у боротьбі з природою" [7, с. 20–21]. Нелогічність такого висновку, особливо на фоні попереднього матеріалу, говорить про певні межі, в яких повинні були працювати тогочасні радянські вчені. Тим більше в наступній главі, присвяченій "марксистсько-ленінській критиці ідеалістичних теорій походження релігії" автор впевнено стверджує: "... релігія виникає не випадково" [7, с. 21]. В цій главі розглядаються і, звісно ж, критикуються теорії походження релігії авторства таких вчених як М. Мюллер (міфологічна теорія), Е. Ленг (прамонотеїзм), З. Фрейд (психоаналітична теорія), Е. Тайлор (анімістична теорія), Дж. Фрезер (магічна теорія), Р. Маретт (преанімістична теорія), Е. Дюркгайм (соціологічна теорія) тощо. Звичайно ж на перше місце ставиться марксистська теорія: "марксизм-ленінізм, створивши справді наукову теорію походження релігії, дав могутню зброю для викриття відвертих і прихованих захисників релігії, могутню зброю боротьби за економічне і духовне розкріпачення людства" [7, с. 28]. В наступному розділі, який

має назву "Реакційний характер релігії", особливо критикується християнство, зокрема – католицизм. При цьому згадується і інквізиція, і Джордано Бруно, і засудження римською курією комуністичної ідеології [7, с. 29–32]. Врешті решт, робиться висновок про те, що релігія з часом зникне, а поки вона не зникла, треба вести антирелігійну пропаганду: "У боротьбі науки проти релігії, а така боротьба йде з того часу, коли виникла наука, Комуністична партія цілком і повністю стає на сторону науки" [7, с. 38]. З невеликими доповненнями ця брошура була перевидана наступного, 1957 року під назвою "Про походження релігії", що вочевидь, було зумовлено наявністю в ній стислих, але, безсумнівно, цінних даних, що стосувались підходів до питання релігії з боку західних вчених [5, с. 5–9]. Не зважаючи на те, що ці дані супроводжувались марксистською критикою, важливим було, принаймні, згадування про них та короткий виклад.

В такому ж критичному ключі написана і інша робота В. Танчера – "Руське православ'я. Критичні нариси", що була видана в Києві 1977 року. В цій книзі розглядається історія православ'я, починаючи з самих витоків, з виникнення християнства. Починається робота з безапеляційного твердження в марксистському дусі: "насправді виникнення християнської релігії було зумовлене потребами рабовласницького суспільства Римської імперії I ст." [6, с. 3]. Проте, це ще не найгірший варіант для початку наукової праці, враховуючи тогочасну манеру починати в таких випадках з цитат рішень з'їздів КПРС. З іншого боку "важлива роль у формуванні християнства належала ідеалістичній філософії" [6, с. 6]. Отже, в питанні виникнення християнства простежується чітка марксистська позиція – рабовласництво плюс ідеалісти, все це підкріплюється цитатою з Ф. Енгельса, який називав Філона Александрійського батьком християнства, а римського філософа-стоїка – дядьком християнства [6, с. 6]. Окремою віхою розвитку християнства справедливо визначається визнання його імператором Констянтином в 325 р. в якості державної релігії [6, с. 13]. Також досить детально, хоча і заангажовано в плані ідеології, розглядається розвиток християнства від перших століть нашої ери до розколу на православ'я та католицизм, що стався в 1054 р. Після цього автор переходить до розгляду власне російської православної церкви, виводячи її історію з літописного хрещення Русі князем Володимиром у 988 р. [6, с. 33]. Досить детально (хоча і дещо ідеологічно заангажовано, але як же без цього!) при цьому подаються події, значимі для церкви. З точки зору сучасного рівня знань дещо іронічним видається коментування автором відновлення посади патріарха в російській православної церкві: "Події Великої Вітчизняної війни примусили багатьох церковників переглянути свої позиції щодо Радянської влади, а це сприяло зміцненню єдності церкви. Всі зазначені обставини створили умови для обрання патріарха, яким 1943 р. став митрополит Сергій" [6, с. 44]. Зрозуміло, що будь-який перегляд позицій церковними діячами жодним чином не вплинув би на тогочасну радянську владу, а, отже, обрання патріарха – це був виключно політичний хід, а не наслідок певних дій релігійних діячів. Безперечно, В. Танчеру про це було відомо, і зазначене вище формулювання слід читати між рядків.

Говорячи про російське православ'я, автор стверджує цілковиту протилежність релігії та науки: "Марксизм-ленінізм визначає релігію як специфічну форму суспільної свідомості. Вона принципово відрізняється від усіх інших форм суспільної свідомості тим, що релігійне відображення світу створює викривлену, фантастичну картину дійсності. Ця відміна яскраво виявляється при порівнянні релігії з наукою. Наукове пізнання

знаходить вираз у формі понять, категорій і законів, воно містить об'єктивну відносну і абсолютну істину. Істинність даних науки забезпечується тим, що вона бере свої положення з практики, досвіду, спирається на факти і всі свої висновки перевіряє практикою" [6, с. 50]. Протиставляючи науку та релігію, акцентується увага на деструктивному характері останньої: "Поступове нагромадження знань про навколишній світ спричинилося до того, що наука стала самостійною формою суспільної свідомості. Це відбулося в період пізнього рабовладництва і збіглося з появою та становленням християнства як світової релігії. Відразу ж виникає гострий конфлікт між наукою, що формувалась, і християнством, яке вже тоді виявило себе ворогом науки" [6, с. 64]. Досить живо описуються "злочини" християнської церкви проти науки: знищення юрбою Александрійської бібліотеки, що сталося 391 року; вбивство в цьому ж місті у 415 році Гіпатії, відомої на той час вченої (натовпом християн, підбуреним патріархом Кірілом); буллу папи Александра III, що забороняла християнам вивчення фізики, як тоді називалось природознавство; спалення кардиналом Хіменесом 1236 р. Кордовської бібліотеки, де зберігалось 280 тис. рукописних книг; заборону вчень Джордано Бруно та Ніколая Коперніка; заборону Стоглавим собором (1551 р.) вивчення астрономії; боротьба проти дарвінізму тощо [6, с. 64–65]. Однак відомо, що релігія не претендує на науковість. Проте марксизм-ленінізм, за умов панування якого жив та працював В. Танчер, підновився в ті часи як "універсальна, єдино вірна наукова система філософських, економічних та соціально-політичних поглядів" [1, с. 10]. (Цікаво, що і "релігія претендує на роль всеохоплюючого світогляду, як зазначав К. Маркс, вона бажає бути «енциклопедичним компендіумом» світу" [6, с. 79].) При цьому можна згадати і знищення під прапором цієї ідеології цілих галузей науки, наприклад, генетики [3, с. 10]. До певних міжрядкових натяків автора на схожість, що простежується між релігією та марксизмом-ленінізмом (який, втім, її критикує) ми ще повернемося, а поки що – продовжимо розгляд "Нарисів російського православ'я". Ціла глава в цій роботі присвячується критиці концепції православної моралі. Зокрема, автор зазначає, що "православ'я додержується традиційних релігійних поглядів на мораль. Згідно з ними мораль є продуктом релігії: вона, мовляв, дарована людям надприродним шляхом разом з релігією. І тому мораль немислима без релігії, внаслідок чого остання, як основа і охоронець моралі, повинна мати безумовну цінність для людства" [6, с. 97]. Далі викладається марксистська теорія моралі, яка виводиться, звісно ж з суспільних відносин: "Суспільна практика заперечує релігійне розуміння моралі. У первісному суспільстві мораль спочатку була єдиним засобом регулювання суспільних відносин, а релігії ще не існувало. Коли потім у свідомості людей почали складатися релігійні уявлення, вони увібрали в себе багато чого з ідеологічного багажу цього безрелігійного періоду. А таким багажем була первісна мораль, що складалася з простих норм людських взаємин, які встановлювали загальну рівність" [6, с. 97]. Як відомо, уявлення про безрелігійний період в історії людства існує лише в межах марксистської ідеології, жодних доказів дійсного існування такого періоду науковому загалу наразі невідомо. І тут В. Танчер іронічно наводить приклад з моральним кодексом будівника комунізму, мовляв, "переважна більшість населення Радянської країни – люди невіруючі, проте роль моральних засад у житті нашого суспільства дедалі зростає. Моральний кодекс будівника комунізму, що став всенародним у буквальному розумінні цього слова, створений атеїстами, проте

містить у собі нову, вищу мораль справжнього гуманізму... Таким чином, заперечення релігії аж ніяк не є основою для заперечення і порушення існуючих моральних норм, тому таку основу слід шукати зовсім в іншому, проте це вже тема для окремої розмови" [6, с. 110]. В цьому пассажі, очевидно, міститься черговий натяк автора на близькість марксистсько-ленінської ідеології з релігійною. В тому ж дусі дається і вирішення проблеми добра та зла в квазірелігійній системі марксизму-ленінізму: "Марксизм-ленінізм дає наукове розв'язання проблеми добра і зла. Він вважає, що критерієм їх є науково-матеріалістична оцінка конкретної життєвої ситуації. Причину зла він вбачає в недосконалому суспільному ладу, в приватній власності на засоби виробництва, в існуванні антагоністичних класів і експлуатації людини людиною. Побудова комунізму покладе край всілякому злу" [6, с. 112]. Як це все нагадує релігію, а саме – християнство! Тут є і існування "антагоністичних класів", тут і несхвальне ставлення до приватної власності (втім, інтерпретоване дещо поверхнево, щоправда, це тема окремого дослідження), і віра у настання часу всезагального благоденства (у християнстві пов'язується з другим пришестям Ісуса Христа, у марксистсько-ленінському світогляді – з настанням комунізму). Ще можна навести таку цитату: "Моці – нетлінні останки святих. Церква приписує моцям чудодійну силу. Такої ж властивості нетління, мовляв, набувають предмети, що відіграли будь-яку роль у житті Ісуса, Марії та святих. Вони ж є предметом релігійного поклоніння" [6, с. 25]. Цікаво провести аналогію з Мавзолеєм і численими музеями та експозиціями, присвяченими революційним подіям в СРСР. Або такий момент, натяком на партійну ієрархію та її аналогію в релігії є наступна цитата: "Руська православна церква побудована за принципом суворої ієрархії: кожний нижчий служитель культу підпорядковується в канонічному та службовому відношенні вищому за чином" [6, с. 45]. Претензія марксизму-ленінізму на беззаперечну істину – одкровення засновників цього вчення: "Марксизм-ленінізм відкрив об'єктивні закони розвитку суспільства. Керуючись цими законами, трудящі нашої країни під керівництвом Комуністичної партії зруйнували капіталізм, побудували соціалістичне суспільство і тепер здійснюють поступовий перехід від соціалізму до комунізму" [7, с. 34].

Також в "Нарисах" наводяться цікаві статистичні дані стосовно віруючих в СРСР, які, втім, слід розглядати з певними застереженнями. Наприкінці ж роботи робиться висновок, що "православ'я в Радянському Союзі, зокрема в УРСР, як і інші релігії, згасає" [6, с. 138], при цьому переповідаються основні марксистські положення щодо такого песимістичного (для релігії) прогнозу. Втім, практика – улюблений критерій істинності прихильників та апологетів "єдино правильного та всеперемагаючого вчення", розставила все на свої місця.

Робота "Критика соціального фідейзму", була видана російською мовою у 1975 році, і "являє собою критичне дослідження сучасної соціально політичної концепції християнства" [4, с. 2]. Симптоматично, що розпочинається вона з цитування Генерального секретаря ЦК КПРС Л. Брежнєва (цитований уривок зовсім не торкається теми релігії, слід зауважити) [4, с. 3]. Таким чином В. Танчер нібито натякає, що за формою все буде відповідати марксизму-ленінізму, а от справжній його ідеї слід шукати між рядків. Природньо, що одразу ж дається визначення фідейзму взагалі: "фідейзм – це вчення, що ставить віру на місце знання або взагалі відводить певне значення вірі" [4, с. 3], і соціального фідейзму зокрема: "під «соціальним фідейзмом» ми розуміємо спробу замінити наукове розуміння суспільного життя псев-

донауковим, релігійним, заснованим на теології... соціальний фідеїзм приймає псевдонауковий вигляд, він намагається спростувати матеріалістичне розуміння історії та науковий комунізм, а якщо це не виходить – спотворити їх" [4, с. 4]. Автор справедливо зазначає, що "експлуаторські класи завжди зацікавлені саме в такому тлумаченні суспільних явищ, яке б обґрунтувало та виправдало їх панівне становище в суспільстві" [4, с. 5]. Питання лише в тому, що В. Танчер вважає експлуаторськими класами. За влучним висловом М. Восленського, "диктатура пролетаріата" в СРСР дуже швидко перетворилась на "диктатуру над пролетаріатом" [2, с. 50], а отже природно, що правлячі верстви Радянського Союзу прагнули до вигідного насамперед їм пояснення оточуючої дійсності. Не маючи можливості висловитись про це прямо, В. Танчер дуже часто опосередковано наштовхував читача на роздуми щодо схожості релігійного та комуністичного світогляду (про що вже зазначалось вище).

Однак повернемося до "Критики соціального фідеїзму". Говорячи про соціальну концепцію різних релігій, автор зазначає що: "кожна з релігій... має свої специфічні особливості в соціальній концепції. Але в найзагальніших рисах її можна викласти так: якась надприродна сила, бог, є творцем всього світу, він створив природу, людину та суспільство; оскільки бог не тільки творець, але і керівник всього світу, керує ним, то і все суспільне життя, вся історія суспільства є продуктом божественного управління. Богу належить і встановлення основ суспільного життя: приватної власності, класів, держави, які начебто є вічними та незмінними" [4, с. 6]. Це, на думку автора, призводить до освячування релігією існуючого суспільного порядку: "це визнання незмінності існуючого соціального ладу природно вимагало відмови від будь-якої діяльності, спрямованої на суспільні зміни та особливо на ліквідацію експлуаторських порядків" [4, с. 20]. Подальшим розмірковуванням передувє ґрунтовний, хоча і не без ідеологічного нашарування, історичний екскурс. Починаючи з первісного суспільства простежується ставлення релігійних вірувань до суспільства та суспільного ладу [4, с. 8–11]. З іншого боку подаються погляди на цю проблему різноманітних мислителів від давнини (Демокрит, Платон, Арістотель, Епікур, Лукрецій Кар) до нового часу (Дж. Віко, Вольтер, Ж. Руссо, Гегель, Сен-Сімон, Фур'є). Оскільки відмічається, що "прогресивні погляди на суспільне життя висловлювали і революційні демократи в нашій країні (В. Г. Бєлінський, А. І. Герцен, Н. Г. Чернишевський, Н. А. Добролюбов, Т. Г. Шевченко, К. С. Калиновський, І. Г. Чавчавадзе та ін.)" [4, с. 13]. Чи був Т. Шевченко "революційним демократом" – питання дискусійне, але на ті часи вважалося саме таким чином.

Також можна екстраполювати на радянську дійсність питання про посередництво між Богом та людьми в католицизмі, що наводить автор: "католицизм... визнаючи безумовність та абсолютність божественного провидіння та вимагаючи від віруючих безумовного підкорення йому, католицька теологія особливо підкреслює роль духовенства у повідомленні цього божественного провидіння віруючим. Віруючий повинен бути керованим духовенством, адже лише через духовенство він може поспілкуватись з богом та отримати через нього духовні дари. Віруючий не має права діяти самостійно, без санкції духовенства" [4, с. 23]. Цікаво порівняти це з функцією партії в СРСР, де лише партійні працівники (і то не всі, а лише ті, які займають відповідні посади) могли повідомляти простим віруючим (громадянам) про волю провидіння (тлумачення "пророків" марксизму-ленінізму – К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна, протягом певного часу – І. Сталіна).

Взагалі, і це слід віднести до сильної сторони практично всіх робіт В. Танчера, розглядаючи будь-яке питання він подає розгорнутий історичний екскурс. Так, в главі що називається "релігійні межі соціальної активності", він розглядає питання свободи та необхідності в християнстві, стисло викладаючи при цьому вчення Августина, Пелагія, Фоми Аквінського [4, с. 27–28], після чого підводиться підсумок: "Сутність релігійно-політичної концепції цілком очевидна: церква повинна слідувати за виконанням природного закону, вона охороняє природне право та повинна оцінювати суспільні закони з точки зору їх відповідності природному закону" [4, с. 28]. Звісно ж, без нашарування марксизму-ленінізму не обходиться жодна тема. Так, у главі, присвяченій відношенню християнства до класової боротьби, дається визначення класів: "великі групи людей, що розрізняються за місцем в історично визначеній системі суспільного виробництва, за їх відношенням до засобам виробництва, за їх роллю в суспільній організації праці, за засобами отримання та розміром тої частки суспільного багатства, яку вони мають" [4, с. 47]. Однак як вже зазначалось вище, такі були стандарти наукової роботи на той час. Критикує В. Танчер і російське православ'я: "Російське православ'я сформувалося як релігія в усьому пристосована для виправдання та ствердження феодалного ладу. Православне віровчення, розроблене в добу феодалізму, ніде не містить жодного сумніву в необхідності кріпацького ладу, у вічності класової структури суспільства" [4, с. 54], втім, така позиція приписується і релігії взагалі [4, с. 57]. Щоправда, не відмовляє автор російському православ'ю і в деяких корисних проявах. Зокрема, в питаннях війни та миру: "Серед всіх релігійних напрямків християнства безперечний пріоритет в переході на нові позиції в оцінці війни та миру належить російському православ'ю. Ця еволюційна тенденція склалася під безпосереднім впливом соціалістичної дійсності та є результатом зростання політичної свідомості віруючих громадян Радянського Союзу" [4, с. 85]. Щоправда, уявити собі, як в Радянському Союзі щось могло залежати від віруючих громадян, важко. Утім, "Російська православна церква бере участь в русі прибічників миру. Вона веде досить таки активну зовнішньо-політичну діяльність в цьому напрямку, встановлює контакти з релігійними організаціями та духовенством, що знаходяться на аналогічних позиціях... За ініціативою Російської православної церкви в Загорську відбулось дві конференції послідовників усіх релігій в СРСР за співробітництво та мир між народами. Такого роду діяльність безумовно заслуговує на суспільне та державне схвалення" [4, с. 85–86]. З іншого боку, таке схвалення стосується виключно релігійних організацій які знаходяться на території СРСР (а отже, під контролем партійних органів), окрема ж глава присвячена церковному антикомунізму (вона називається "Антикомунізм та реформістський соціалізм в християнстві"). При цьому церкві приписується антикомунізм з часів появи власне комунізму: "Привид вештається Європою – писали Маркс та Енгельс, – привид комунізму. Всі сили старої Європи об'єдналися для священної тралі цього привида: папа і цар, Метерніх та Гізо, французькі радикали та німецькі поліцейські" [4, с. 91]. Причому автор відзначає тенденцію зростання антикомуністичних настроїв церкви: "антикомунізм, що виник на початку пролетарського руху як основна ідейна зброя буржуазії в її боротьбі з пролетаріатом та марксистською ідеологією, в подальшому стає все більш злим та витонченим. До цього штовхала буржуазію логіка класової боротьби" [4, с. 93]. Очевидно, що причин змінювати свою початкову позицію щодо СРСР у католицької церкви не було,

на відміну від православної, яка змушена була рахуватись з радянською державою. Підсумок, що подає В. Танчер наприкінці своєї роботи "Критика соціального фідейзму", невтішний для християнства. Незважаючи на те, що "ідеї наукового комунізму входять і в свідомість мас віруючих, і вже ці ідеї, а не релігія, визначають (переважно) їх дії. Це має величезний вплив на теологію, як на теоретичний рівень релігійної свідомості, про що свідчить поява лівого християнства" [4, с. 224], все одно немає жодних підстав переоцінювати "полівіння" релігійної ідеології. Саме тому, продовжує В. Танчер, "навіть поява лівого християнства не може змінити марксистсько-ленінської оцінки релігії як «опіуму народу», як реакційної ідеологічної системи. Звідси і оцінка соціального фідейзму, його майбутнього: соціальний фідейзм, як і вся релігія, приречений" [4, с. 225].

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо таке. По-перше, в розглянутих роботах В. Танчера зібрано багато цінних (особливо враховуючи ті часи, коли видавалися ці книжки та інформаційний голод стосовно наукового доробку західних вчених) наукових даних, які хоча і

супроводжувались негативним коментарем в дусі марксизму-ленінізму, проте не втрачали від цього своєї цінності. По-друге, антирелігійну риторику слід читати між рядків, оскільки там проглядається явне порівняння релігії та марксизму-ленінізму, який має в собі багато релігійних рис. По-третє, авторів не притаманний волюнтаризм, а в деяких місцях можна помітити симпатію до релігійних організацій та тих функцій, що ними виконуються в суспільстві.

Список використаних джерел:

1. Безансон А. Интеллектуальные истоки ленинизма. Les Origines intellectuelles du léninisme / А. Безансон. – М. : МИК, 1998. – 304 с.
2. Восленский М. Номенклатура / М. Восленский – М. : Советская Россия, 1991. – 624 с.
3. Студитский А. Н. Мухомолыбы – человеконенавистники / А. Н Студитский // Огонек. – 1949. – № 11.
4. Танчер В. К. Критика социального фидейзма / В. К. Танчер. – Киев : Вища школа, 1975. – 230 с.
5. Танчер В. К. Про походження релігії / В. К. Танчер. – К. : Молодь, 1957. – 39 с.
6. Танчер В. К. Руське православ'я (критичні нариси) / В. К. Танчер. – К. : Наукова думка, 1977. – 155 с.
7. Танчер В. К. Як виникла релігія / В. К. Танчер. – К. : Радянська Україна, 1956. – 39 с.

Надійшла до редколегії 15.04.2014

А. С. Пасечник

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ДОСТИЖЕНИЯ ВЛАДИМИРА ТАНЧЕРА

Рассматриваются идеи известного украинского религиоведа советского периода В. Танчера, изложенные в его работах "Критика социального фидейзма", "О происхождении религии" и "Русское православие (критические очерки)", делаются выводы о влиянии идеологии того времени на его научные работы. Исследуется влияние идей ученого на религиоведение того времени.

Ключевые слова: В. Танчер, теория атеизма, религия, советское религиоведение, православие, фидейзм.

A. S. Pasichnik

VLADIMIR TANCHER'S ACHIEVEMENT IN RELIGIOUS STUDIES

The ideas of famous Ukrainian religious scholar V. Tancher expressed in his works "Critique of the social fideism", "On the origin of religion" and "Russian Orthodoxy (critical essays)" have been analyzed. The conclusions have been made that the ideology of the time influenced his scientific work. It has been examined the impact of these ideas on religious studies of that time.

Key words: V. Tancher theory of atheism, religion, Soviet religion, Orthodoxy, fideism.

УДК 159.962.7

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

РЕЛІГІЙНЕ НАВІЮВАННЯ: СУТНІСТЬ ТА ЙОГО СКЛАДОВІ

Розглянуто релігійне навіювання як процес прищеплення ідей, уявлень, установок тощо, в якому основним підґрунтям впливу виступають віра, міфи, стереотипи, що забезпечують різні типи регуляції поведінки людини. Визначено вплив релігійного навіювання на людину в контексті само- й взаємонавіювання. Рівень виражених змін виявляється в посиленні впливу дезадаптивних методів на особистість, набутті групових стереотипів мислення, втраті самоідентифікації та формуванні залежності від культури.

Ключові слова: релігійне навіювання, релігійна віра, міфи та стереотипи, деструктивний вплив.

Сьогоднішній соціум характеризується зростанням ролі релігійного фактора, що, в свою чергу, позначається на духовності людей, переоцінці їх цінностей. Ця проблема актуалізується помітним посиленням діяльності не тільки традиційних, але й нетрадиційних релігійних організацій, що впливають на суспільне життя, використовуючи різноманітні засоби впливу. Часто уявлення та переживання, норми і цінності нав'язуються індивіду всупереч його волі і свідомості. Тим паче, релігійні лідери впродовж століть вишукували прийоми, за допомогою яких можна вплинути на психіку людини. Для утвердження своєї могутності "божі пастирі" використовували найвчирніші засоби впливу з метою підпорядкування, залучення, маніпуляції. Одним з таких соціально-психологічних механізмів, які використовуються релігією, є процеси навіювання. Сьогодні існує потреба пояснення такого явища, зокрема в контексті того, як відбувається "зсув" суспільної психіки в сторону несвідомої домінанти поведінки як на індивідуальному, так і груповому рівнях.

В сучасній науковій літературі релігійне навіювання досліджується М. Бондаревим, Ю. Поліщуком, К. Приваловим та ін. переважно з точки зору впливу деструк-

тивних релігійних сект на психічне здоров'я людини. Значно менше робіт, у яких звертається увага на осмислення особливостей релігійного навіювання, його складових компонентів. Відтак метою статті є дослідження сутності релігійного навіювання, його структурованості та впливу на людину.

Навіювання відіграє важливу функцію в житті людини. Будь-які дії людини продиктовані певним навіюванням. Воно може витікати як з внутрішніх спонукань (самонавіювання), так і бути отримано від інших людей (гетеронавіювання). Навіювання стає можливим в результаті швидкого переходу клітин головного мозку в гальмівний стан. Тому основним психофізіологічним механізмом навіювання є розірваність в результаті зниження тону кори великих півкуль головного мозку та виникнення функціональної нервово-психічної роз'єднаності всієї коркової діяльності. Навіювання стає можливим тоді, коли вдається знизити критичність психіки, критичність свідомості. Академік В. Бехтерев підкреслював, що навіювання стає можливим лише тоді, коли вдається впливати на людину в обхід її критичності. Навіювання залежить від ступеня навіюваності людини. Також сугестивність залежить від попередньої

установки, тобто психоемоційної готовності прийняти навіювання. Всі в тій чи іншій мірі схильні до навіювання; лише у одних людей подібні здібності виражені більше, а в інших – менше.

Досліджуючи природу зцілень, В. Бехтерев відзначав, що їх таємницю можна розкрити завдяки таким психологічним феноменам як віра, слава Учителя, лікаря. Особливо велика роль в поширенні таких епідемій відводилася навіюванню, під яким він розумів "не що інше, як штучне прищеплення шляхом слова або яким-небудь іншим способом різних психічних явищ, наприклад, настроїв зовнішнього враження, ідеї або дії іншій особі при відволіканні її вольової уваги або зосередження" [2, с. 62–63]. Отже, навіювання є безпосереднім прищепленням тих чи інших психічних станів однієї людини іншій за допомогою слів, міміки, жестів. В. Бехтерев відзначав, що таємницю багатьох психопатичних епідемій можна розкрити завдяки з'ясуванню сутності навіювання.

Епідемії були зумовлені як психічними, так і соціальними чинниками, які, взаємно підсилюючись, інтенсифікували даний процес. Проте впливовим чинником епідемій був, безумовно, релігійний. Одним із факторів, який сприяв навіюванню в релігійній епідемії, виступала віра. Вона настільки мала зцілюючу силу, що навіть діяла і там, де звичайне навіювання було безсилем. Безперечно, віра в зцілення посилюється святістю місця, предмету, а особливо людини, яка своїм способом життя набула слави святості.

У структуру релігійної віри входить три компоненти: внутрішнє "Я" – особистості, образ об'єкта віри та ті зв'язки, які поєднують попередні два компоненти. Звичай, навіюванню піддається внутрішнє "Я" як усвідомлення особою самої себе, що включає особисте уявлення про себе, власні особистісні якості, це, власне, уявлення про свій життєвий шлях, можливість його здійснення. Релігійна віра є почуттям особливої особистої зацікавленості в предметі віри. Вона занурена в глибину людської психіки і супроводжується сильним чуттєвим забарвленням. В результаті в людини з'являється сильне неусвідомлене бажання захистити свою позицію і довести її справедливості іншим. Людина, що знаходиться в стані релігійної віри, завжди знаходиться в пошуку процесу Богоспілкування. В цьому контексті людини важливе співчуття, розуміння, духовний саморозвиток, довірливість (конфіденційність) внутрішнього діалогу, впевненість в майбутньому, спокій. Таким чином, релігійна віра допомагає людині реалізувати свої основні комунікативні, духовні та моральні потреби.

Релігійна віра зцілює. Наприклад, у Франції більше десятків тисяч людей (в основному католики) упродовж багатьох років влаштовують паломництво до м. Лурд до джерел "святої води", яка "зцілює від всяких хвороб". А в Індії в м. Варанасі, розташованому на річці Ганг, в певну пору року стікаються десятки тисяч паломників-віруючих з усіх куточків країни. Тут паломники, як і в Лурді та інших "святих" місцях, зцілюються від "всіх" хвороб, очищають душу, скупавшись у річці або випивши два-три ковтки "святої" цілющої води.

Для індивіда віра представляється засобом акумуляції ресурсів на реалізацію вищих потреб. Якщо її розуміти тільки як механізм прийняття, віра являє собою специфічний і унікальний спосіб обміну інформацією з середовищем, умовою інтеграції і цілісності когнітивної структури індивіда, найважливішою сполучною ланкою між раціонально-логічним і чуттєвим пізнанням, їх основою. Навіювання, як механізм форму-

вання віри, набуває найбільшого значення тоді, коли інші механізми функціонують з меншою ефективністю: при невиразності ментальної потреби, при високій навіюваності індивіда і ослаблених рефлексивних процесах, – тобто тоді, коли імперативність інших підстав формування віри знижена або відсутня.

Аналізуючи випадки лікування вірою, В. Бехтерев зазначав, що в даному випадку велике значення мала підготовка настрою, "який виступав неминучим наслідком збудження релігійного почуття" [1, с. 169]. Іскра надії запалюється вже тоді, коли чутка про чудодійну силу тієї чи іншої ікони, святого, лікаря вперше досягає слуху хворого. В цей процес вплітається надія на зцілення, що поступово наростає і знаходить свій вияв в релігійному екстазі. Самонавіювання лише посилює здійснення лікування вірою. Отже, якби не змінювались релігійні культури, проте психічні умови для лікування вірою зводяться до релігійного піднесення, яке нерідко досягає ступеня екстазу [1, с. 171]. Прищеплення психічних станів від однієї особи до іншої здійснюється завдяки органам чуття. В цьому контексті масові самогубства в середовищі російських сектантів В. Бехтерев пояснював мимовільним навіюванням, взаємонавіюванням і самонавіюванням.

Окрім прищепленої ідеї про причинну в розвитку крикливства велику роль відігравав і елемент наслідування. Можна лише уявити, як на істеричних жінок впливала картина "дійств" криклиць, що розгортались в церквах, монастирях. Ще більше вражали картини біснування криклиць під час публічних відчитувань, які ще більше зміцнювали віру простого народу в бісоодержимість.

Осмислюючи феномен навіювання слід зауважити, що він включає три послідовних процеси. Перший – це навіювання програми поведінки, переданої від однієї людини іншій людині або масі (натовпу). У цьому випадку активується процес самонавіювання, а, значить, джерело і виконавець програми поєднуються в одній людині. Другий етап – мозкові психофізіологічні механізми, що забезпечують виконання прищепленої раніше програми. І третій – "вихід" психонервового процесу на виконавчі системи.

В процесі релігійного навіювання велику роль відіграє, з одного боку, певна психологічна установка на своїй неординарності, що досягається завдяки самонавіюванню, а з іншого – сприйняття іншими, які своїми діями підсилюють чи послаблюють навіювальний процес. Такий зв'язок внутрішнього та зовнішнього взаємопідсилення можна відстежити в такому релігійному стані як юродство. "... По-перше, юродиві можуть усвідомлювати свій стан не тільки як подвиг, але і як «зіпсованість», при цьому намагаючись обґрунтувати і виправдати свою поведінку, спираючись на священні тексти, на життя (або приклад) інших юродивих; по-друге, релігійні ідеї тієї традиції, в рамках якої існує юродивий, трактуються ним радикально і доводяться до свого логічного кінця: юродивий не визнає компромісів і не шукає обхідних шляхів, він переконаний ригорист; по-третє, ірраціоналізм юродивого (горезвісна «відмова від мирського розуму»), приписувана йому оточуючими, є прямим наслідком його радикалізму в трактуванні основних релігійних ідей, а не самоціллю: зрозумілі радикально і постійно втілювані в життя релігійні ідеї настільки трансформують його спосіб життя і поведінку, що останні сприймаються оточуючими як божевільня; по-четверте, театральність (часто згадується як невід'ємна риса юродства поряд з «антипо-

ведінкою») не є обов'язковим аспектом поведінки юродивого ні для нього самого, ні для оточуючих: юродивим можуть вважати і не «буїного», а цілком тиху і спокійну людину, що підтверджується також і матеріалами житій; по-п'яте, прямими наслідками радикалізму юродивого є також його повне самозречення, абсолютне занурення в «інший світ», зміщення акцентів і життєвих пріоритетів, крайній аскетизм і відчуженість; по-шосте, юродивий вірить у свою здатність досягти того ступеня духовної чистоти, яка, на його думку, ставить його в особливі відносини з Богом, що дозволяє йому претендувати на спасіння «всього світу» в буквальному сенсі; по-сьоме, поведінка юродивого сприймається оточуючими як ірраціональна, проте його духовний світ може бути цілком гармонійним і підпорядкованим суворої внутрішній логіці, а відповідність його життєвих цілей поведінки та способу життя свідчить про нього швидше як про здорову особистість, що не терзається внутрішніми суперечностями: їх юродивий знімає тим, що безкомпромісно й безмежно слідує своїм релігійним ідеалам, виступаючи в ролі своєрідного «надвіруючого» [4, с. 134–135]. Отже, стан юродства підтримується як внутрішніми чинниками самого носія даного феномену – самонавіюванням, так і зовнішніми впливами – взаємонавіюванням, які відіграють підтверджувальну роль.

Реалізації навіювання сприяє установка й конформність. Психологічну установку відкрив Д. Узнадзе (1961). Установка в даному випадку – це готовність людини до певної діяльності або сприйняття, тобто готовність прийняти навіювання. Чим більше виражена установка, тим більше сугестивність. Установка знижує бар'єр критичності, а, значить, фактично спрямовує поведінку людини. Конформність означає несвідоме підстроювання поведінки людини під поведінку інших людей, що знаходяться поряд з нею. Конформність означає, що вчинки, думки, погляди, оцінки людини – залежать від вчинків, думок, поглядів та оцінок інших людей. Вперше на термін конформності звернув увагу В. Бехтерев, назвавши його "суспільною заразою", підкресливши несвідоме наслідування одних людей іншими. Крім того, конформність може проявлятися в співпереживанні – коли стан іншої людини відчувається як свій власний. У цьому випадку доречний термін емпатія. І конформність, і установка спрямовані на збільшення ефекту навіювання.

Частий та тривалий вербальний вплив може привести до виникнення досить стійких і нерідко стабільних установок. Виступаючи установкою, релігійні погляди, уявлення визначають конкретний вибір віруючих. Готовність раніше виробленої установки до актуалізації не завжди однакова. Вона залежить від міцності цієї установки, від ступеня її фіксації. Чим стійкіше вона зафіксована, тим сильнішою і тривалішою є здатність її до актуалізації.

Доволі яскраво навіювальний ефект відстежується в культурній діяльності, основними конструктами якої часто-густо виступають міфи та стереотипи, які виступають ефективним засобом маніпуляції; завдяки їм відбувається "експлуатація" масової свідомості задля утвердження певної ідеї. Часто людина стає жертвою таких маніпуляцій, попадає в їх обійми і втрачає своє "Я". При допомозі міфів та стереотипів нав'язується певна думка; вони "впевнено" торують шлях інтересу певної особи чи групи. Міф, претендуючи на природність та характеризуючись емоційністю і сугестивністю, ґрунтується на архетипах, які практично знищити неможливо, оскільки вони глибоко вкорінені в менталітеті народу. Їх можна актуалізувати, тобто викликати до життя, чи за-

гнати назад в глибини підсвідомості, поставивши їм могутній заслін. Надзвичайна сила таїться у "вічних" міфах, які випливають на поверхню в іншому лику. Наприклад, міф про світле майбутнє – комунізм, в Україні змінився у кінці 80-х – початку 90-х років ХХ ст. міфом про "капіталістичний рай", який почнеться із запровадженням ринкових умов. До речі, комуністичний міф – це "перелицювання" стародавнього міфу про Золотий вік.

У працях В. Бехтерева навіювання прямо пов'язується з маніпуляцією свідомістю, оскільки являє собою "вторгнення (у свідомість) сторонньої ідеї без прямої й особистої участі в цьому акті «Я» суб'єкта" [1, с. 143]. У цьому принципова відмінність навіювання від переконання, оскільки даний феномен ґрунтується не на логічному переконанні, а безпосередньо впливає на психічну сферу, прищеплюючи ідеї, почуття, емоції. Переконання передбачає активну участь суб'єкта, тому що йому пропонується ряд доведень, які він осмислює і приймає або відкидає. В. Бехтерев підкреслював, що навіювання "обходить" розум суб'єкта. Присипаючи свідомість, навіювання диктує їй свої установки. Власне, навіювання – це тиск, що роблять люди один на одного словами, інтонацією мимікою, своїми вчинками.

Стереотипи підсилюють чи послаблюють навіювальний процес. Проте в переважній більшості стереотипи актуалізують міфи, торують їм дорогу для закріплення в масовій свідомості необхідних ідеологем. В стереотипі спрощується мислення, а також відстежується тенденція конкретизації ідей в образах. Польський дослідник Л. Войтасек зазначає, що саме із цих двох джерел "виникають стереотипи, які виступають як умовні «ярлики», які наклеюються на людей і явища. Вони глибоко зачіпають весь процес сприйняття. Стереотипи також приймають участь в створенні поглядів, які визначають хибне відношення до деяких ідей, людей, предметів" [цит. за 6, с. 44]. Такі стереотипи мають здатність швидко впроваджуватися в масову свідомість. Підсилює їх емоційна інтенсифікація, яка притаманна міфу, що й спонукає до активних дій. Отже, стереотип готує підґрунтя для міфу, "часто-густо стереотип виступає в ролі тарана, який ламає опір аудиторії, пробиває «стіну» в її свідомості. А в цю ж «стіну» уже націлюється міф" [6, с. 48]. Завдяки чому стереотип здатний пробивати захисні механізми свідомості? Перш за все, при допомозі емоцій. Загалом, варто зазначити, що процес формування навіюваного "бажаного" вибудовується завдяки емоціям. Тут також використовується момент міфу, в якому емоційно-чуттєве переживання домінує над раціональним поясненням. Емоційно-чуттєвий світ – це світ людини, її бажань та інтересів. Він являє собою не лише енергетичний потенціал людини, але й є пусковим механізмом будь-якої діяльності.

Утвердженню навіювальних установок сприяє емоційне зараження як певний психологічний вплив на людину, який передає певні настрої, спонуки не через свідомість та інтелект, а через емоційну сферу. Звичайно, ступінь зараження людей чи груп залежить також від загального рівня розвитку індивідів, їхнього психічного стану, віку, емоційного настрою, загалом – від рівня розвитку їхньої самосвідомості.

В релігійній свідомості важлива роль належить неусвідомленим явищам суспільної і групової психології. Неусвідомлені аспекти наявні і в навіюванні, які нав'язуються індивіду всупереч його волі і свідомості. У цих феноменах образ пов'язаний з емоційно-моторними елементами і тому не піддається інтелектуальній обробці. Все це уможливорює маніпулювання людською психікою і ви-

користання методів навіювання у формуванні релігійної емоційності. За умов психічного зараження процес передавання емоційного стану від однієї особи до іншої відбувається, передусім, на несвідомому рівні. Йдеться про те, що сфера свідомості під час емоційного зараження різко звужується, критичність до подій, інформації, яка надходить із різних джерел, майже відсутня.

Отже, стійкість віри, як складової релігійного навіювання, можна пояснити наступними чинниками: по-перше, її зв'язком із міфами та стереотипами, які відіграють значну роль в житті особистості та в системі її ціннісних орієнтацій, що й зумовлює створення благодатного підґрунтя для "спрацювання" навіювального механізму; по-друге, впливом тих адептів релігійної групи, в якій спрацювують ефекти емоційно-чуттєвого зараження, психологічної підтримки, "бомбардування любов'ю" тощо. Також стійкість релігійної віри зумовлена психологічними особливостями релігійних людей. Зазвичай, у багатьох адептів тих чи інших релігійних громад присутня ідея їх богообраності, що лише підсилює почуття їх переваги над іншими, блокує будь-яку інформацію, яка суперечить їх вірі.

Деадаптивні методи впливу на особистість, що використовуються релігійними "гуру" щодо своїх адептів, призводять до порушення у них соціальної адаптації, зміни життєвих стереотипів і створюють передумови для первинного розвитку або посилення вже наявних психічних і поведінкових розладів. "Для релігійної людини будь-яке божественне «слово», яке звучить у душі та оточене німбом святості, є словом Логосу, зерно, кинуте Сіячем у глибину серця, іншими словами, – гетеронавіювання" [5, с. 71]. Загалом, релігійне навіювання вирізняється динамічним характером та функціональною специфікацією. Умовно можна виокремити декілька навіювальних етапів залучення людини в ту чи іншу релігійну спільноту. Навіювальні засоби варіативно змінюються відповідно до структури і динаміки соціальних і психологічних змін у адептів. На першому етапі релігійне навіювання спрямоване на інтенсивне занурення адепта в життя культової групи із різкою зміною звичного укладу життя, яку можна порівняти з соціальним шоком. Другий етап – це процес зміни особистості, який проявляється в посиленні впливу деадаптивних методів на неї, придбання групових стереотипів мислення з втратою самоідентифікації і формуванням залежності від культу. На третьому етапі навіювальні засоби досягають мети – цілковитої ідентифікації з культом, що характеризується сформованістю стереотипів поведінки, мислення й емоційного реагування на позакультовий світ тільки на основі "нормативності" культового віровчення. Відбувається розрив соціальних зв'язків, сімейних відносин з домінуванням інтересів особистості виключно на діяльності даної релігійної групи: блокується критичне осмислення того, що відбувається в культурі, власне, воно майже повністю відсутнє, що призводить адептів до ідентифікації з релігійною групою. Четвертий етап характеризується порушеннями соціальної адаптації, труднощами в міжособистісних відносинах, невирішеними правовими, майновими, сімейними питаннями та проблемами соматичного здоров'я, що виникли за час перебування в культурі. Релігійне навіювання, охоплюючи почуття, поведінку, вчинки людини, формує в неї зростаюче тотальне відчуження і виправдовує застосування психологічного, фізичного тиску та насильства по відношенню до адептів. Включення адепта в релігійний досвід групи характеризується наявністю всеосяжного, тоталітарного контролю всіх сторін

життєдіяльності індивіда з боку її адептів. Людина знає деструктивних впливів, що проявляється в руйнуванні психологічної цілісності індивіда, його моральних і етичних засад, соціальних зв'язків, сімейних відносин і колишніх особистісних установок.

Розглядаючи особливості впливу релігійного культу на людину, Р. Ліфтон виокремлює наступні його критерії: середовищний контроль (контроль життєвого середовища з проникненням у свідомість людини певних групових уявлень, які поступово починають управляти внутрішнім діалогом початківців); перекручування мови (використання словесних ресурсів з метою обмеження мислення членів групи абсолютними, чорнобілими кліше, зрозумілими тільки членам групи); вимога чистоти (встановлення нездійсненних стандартів поведінки, що сприяє створенню атмосфери провини і страху); культ сповіді (приписування в будь-якій думці або дії, які не відповідають груповим правилам і нормам, отримана при цьому інформація не забувається, а використовується в цілях контролю); містичне маніпулювання (демонстрація спонтанних подій, як "надприродних"); доктрина вище особистості (нав'язування вірувань групи на протигагу досвіду, свідомості і цілісності особистості); священна наука (віра в абсолютну наукову і моральну істинність групових догм, що не залишає місця для будь-яких питань і альтернативних точок зору); роздільне існування (віра в те, що члени групи мають право на існування, а критики і дисиденти, не мають) [3].

Таким чином, процес релігійного навіювання – це, по-перше, прищеплювання людині або групі осіб певної ідеї, яка настійно "висівається" й переростає в програму поведінки, по-друге, включаються мозкові психофізіологічні механізми, які забезпечують виконання насадженої програми поведінки, по-третє, відбувається оприявлення свідомого та несвідомого "опрацювання" навіювальних установок: програма перетворюється в дію. Отже, "навіювання складається... з трьохчленного ритму: 1) ідея-образ, яка кидається в підсвідомість, слово, яке включає в себе «навіювання», 2) підсвідоме життя і робота цього образу, 3) ряд актів та змін, які є результатом «навіювання»" [5, с. 63].

Сьогодні засоби релігійного навіювання широко використовуються іншими сферами суспільної свідомості: відбувається перенесення акцентів з релігійної етики на політичну ідеологію. Це перенесення акцентів супроводжується посиленням інтересу до релігії як суспільно-політичної теорії, а не просто релігійно-світоглядної системи. Релігійний фактор, взаємодіючи з політичним процесом, виступає каталізатором як стабілізації політичного простору, так і його дестабілізації. Політизація релігії характеризується використанням релігійних ідей у політичних цілях (релігійні ідеї як елемент політичних технологій). В даному випадку відбувається використання релігійних ідей для виправдання політичних дій або для мобілізації людей в нерелігійних цілях. З іншого боку, політизація релігії є процес "прояву" політичної складової релігії, тобто процес клерикалізації політики (використання політичних засобів у релігійних цілях). В цьому процесі релігійне навіювання, зазнаючи трансформаційних метаморфоз, стає дієвим засобом як політизації релігії, так і впливовим чинником у вправних руках як політичних, так і релігійних маніпуляторів. Тому сьогодні значні перспективні можливості відкриваються при дослідженні механізму релігійного навіювання, його ефективності, яка значно залежить від соціально-психологічних, особистісних, ситуаційних і соціальних факторів.

Список використаних джерел:

1. Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни / В. М. Бехтерев // Бехтерев В. М. Гипноз. – Донецк : Сталкер, 2000. – С. 125–246. 2. Бехтерев В. М. Гипноз, внушение и психотерапия и их лечебное значение // Бехтерев В. М. Гипноз. – Донецк : Сталкер, 2000. – С. 3–124. 3. Бондарев Н. В. Психические расстройства у адептов современных религиозных культов ("сект"), использующих дезадаптивные методы воздействия на личность : дис. ... канд. мед. наук : спец. 14.00.18 – психиатрия [Электронный ресурс] / Николай Ва-

ильевич Бондарев. – М., 2006. – 167 с. – Режим доступа: <http://www.disscat.com/content/psikhicheski>. 4. Воронкова Е. А. Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья вторая / Е. А. Воронкова // Религиоведение. – 2012. – № 3. – С. 123–138. 5. Вышеславцев Б. Внушение и религия / Б. Вышеславцев // Путь. Орган русской религиозной мысли. – 1930. – № 21, апрель. – С. 63–75. 6. Цуладзе А. Политическая мифология / А. Цуладзе. – М. : ЭКСМО, 2003. – 384 с.

Надійшла до редколегії 10.05.2014

Предко Е. И.

РЕЛИГИОЗНОЕ ВНУШЕНИЕ: СУЩНОСТЬ И ЕГО СОСТАВЛЯЮЩИЕ

Рассмотрено религиозное внушение как процесс привития идей, представлений, установок и т. д., в котором главным основанием влияния выступают вера, мифы, стереотипы, обеспечивающие различные типы регуляции поведения человека. Определено влияние религиозного внушения на человека в контексте само- и взаимовнушения. Уровень выраженных изменений проявляется в усилении воздействия дезадаптивных методов на личность, приобретении групповых стереотипов мышления, потери самоидентификации и формировании зависимости от культа.

Ключевые слова: религиозное внушение, религиозная вера, мифы и стереотипы, деструктивное влияние.

Predko O. I.

RELIGIOUS SUGGESTION: THE NATURE AND ITS COMPONENTS

The author considers religious suggestion a process of inculcating ideas, perceptions, attitudes, etc. which are the main basis for the influence of faith, myths, stereotypes, providing different types of regulation of human behavior. The author suggests the influence of suggestion on human in the context of self- and mutual suggestion. The level of pronounced changes is detected in enhancing the impact of disadaptive methods on the individual, group acquisition of stereotypical thinking, loss of identity formation and dependence from the cult.

Keywords: religious suggestion, religious faith, myths and stereotypes, destructive influence.

УДК 261.6:001

М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф.

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Розкрито різні метафізичні системи ірраціонального пізнання надприродного. Показано, що спрямованість мислення людини, яка засвоїла релігійне віровчення, полягає у визнанні "реальності" та важливості для її життя надприродного. Для цього використовуються не стільки зусилля людського розуму, які можуть наблизити до осягнення теологічних істин, скільки безпосереднє переживання, особливе релігійне відчуття. Процес пізнання, із погляду православних теологів, має два рівні. Перший – дослідження людиною навколишнього світу, що є початковою сходинкою осмислення дійсності, яке не завжди дає змогу проникнути в сутність речей і явищ. Другий, вищий рівень – пізнання людиною Бога. Істинним процесом пізнання для православних теологів є поєднання першого та другого рівнів осмислення дійсності, яке досягається тільки тоді, коли сягає вищого синтезу багатогранності навколишньої дійсності з Богом через божественне одкровення. Останнє, має перевагу перед природничо-науковими методами пізнання. Концепція пізнання православної церкви включає такі елементи: об'єкт і суб'єкт пізнання, мета пізнання, можливість і джерела пізнання, шляхи й форми пізнання, критерій істинності отриманих знань. Співвідносячи об'єкт дослідження науки та релігії, теологи стверджують, що наука досліджує природні, матеріальні явища, а релігія – надприродні, духовні.

Ключові слова: ірраціональне пізнання, релігійне пізнання, наукове пізнання

Осмислення релігійного пізнання дає можливість виокремити метафізичні підходи щодо ірраціональності процесу осягнення надприродного. Для цього уважно добираються факти, призначені довести обмеженість розуму та засобів логічного пізнання, його нездатність пояснити світ не тільки надприродний, але і світ реальний. Використовуються найрізноманітніші аргументи, якими обстоюється думка про те, що ірраціональне не є явищем, котре заперечується розвитком науки. Для надання висунутим висновкам більшої переконливості, теологи додають до своїх суджень особливим чином проведеній софістичний аналіз сучасних наукових даних, які б підтверджували тезу про несурверненість розуму.

Дослідженням проблем релігійного пізнання займаються філософи, релігієзнавці: Богачевська І. В., Герасимчук А. А., Горбаченко Т. Г., Колодний А. М., Лозко Г. С., Лубський В. І., Лубська М. В., Марченко О. В., Мозговий І. П., Предко О. І., Саух П. Ю., Філіпович Л. О., Харківченко Є. А. та ін. Значне місце в осмисленні теологічного пізнання у православній традиції належить В. Кудрявцеву, П. Светлову, С. Глагольєву, М. Рождественському та ін.

Незважаючи на важливі теоретичні напрацювання у цій сфері, нагальною залишається проблема як релігійного, так і наукового пошуку. У цьому контексті важливим є звернення до аналізу ірраціонального пізнання.

Мета статті: розкрити особливості ірраціонального пізнання у православній традиції.

Наукові відкриття XIX – початку XX ст. призвели до зміни світоглядних концептів. Це призвело до того, що

значна частина православних теологів та філософів кінця минулого століття, зокрема С. Булгаков, Д. Макарій, П. Светлов, С. Глагольєв, М. Рождественський обґрунтовували думку про тотожність наукового та релігійного пізнання, а також логічність християнського віровчення. Наявні суперечності між науковими та релігійними істинами вони пояснювали "невиправданими претензіями науки на пізнання в недоступній для неї області", що вирішувалось у душі подвійної істини. Представники сучасної православної церкви, захищаючи ірраціональне пізнання, ідуть шляхом оновлення теологічних аргументів та пошуку різних методів і форм задля узгодження релігії та науки. Загальною логічною схемою таких побудов є передусім вирізнення реально існуючих не пізнаних досі явищ, що є свідченням "обмеженості людського розуму". Ці явища містифікуються та зумисне перетворюються на дії надприродного.

Теологічне обґрунтування взаємовідношень раціонального й ірраціонального розкривається "розумовим" пізнанням ірраціонального, "надрозумового", у світлі якого тільки і можливо зрозуміти розум і свідомість людини в цілому. Реальність ірраціонального теологічного обґрунтовують, виходячи з того, що на рівні побутової релігійної свідомості складні процеси психічної діяльності, мислення, процес формування переконань, моральних, естетичних почуттів не осмислюються віруючими в їх науковому вигляді. А тому, кожне складне явище, що виходить за рамки обмежених знань віруючих, не вкладається в систему їх наочно-конкретних уявлень і найпростіших логічних схем, оголошується таким, що

перевершує людський розум. Віддаючи належне успіхам науки, теологи водночас указують на наявність невирішених завдань, таємниць, перед якими людський розум має усвідомлювати свою обмеженість. Наведена вище співвідносність теологічного раціонального й ірраціонального виражається у процесі гносеологічного осмислення буття. У релігії на рівні теоретичної свідомості є теологічні системи, які частково збігаються з ідеалістичними. Але релігія має ту відмінність, що вона є "продуктом" думки широких верств населення і зародилася на рівні побутової нетеоретичної свідомості. Релігійне вчення богослови почали теоретично розробляти тоді, коли вже з'явилися його послідовники.

У процесі гносеологічного осмислення істин і наука, і релігія мають спільні точки перетину. Ними є такі властивості, як здатність до абстрагування, оперування поняттями, наявність уяви, активність свідомості з її емоційним забарвленням – уся ця сукупність характеризує будь-який процес мислення. При цьому релігійне пізнання ґрунтується не на аналізі та розумінні об'єктивно існуючих суперечностей людського мислення, в якому абстрагування пов'язане із процесом конкретизації, аналіз із синтезом, де теорія в цілому виходить із практики та перевіряється практикою, а на ігноруванні (не завжди свідомому) об'єктивної діалектики пізнавального процесу, у більшості випадків перебільшеному або односторонньому розвитку якогось моменту, однієї із граней, сторін пізнання та перетворення цього моменту на абсолюти. Це і є безпосередня метафізична релігійна основа й причина релігійних ідей і концепцій. У цілому такий підхід заснований на прямолінійності й однобічності, характеризує метафізичний метод і суб'єктивізм мислення. Він призводить до викривлень діалектичного процесу пізнання і тим самим до появи хибних логічних умовиводів. У ньому відправною точкою в побудові теорій є не розуміння різноманіття світу, що відтворюється у цілісному процесі суспільного пізнання, а окремі сторони дійсності або інші моменти пізнавального процесу.

У релігійному пізнанні відбувається абсолютизація поняття щодо відображуваного ним об'єкта, в результаті чого саме поняття перетворюється на певну самостійну сутність, якій притаманні тільки ідеальні, духовні властивості. Через це виникає різновид ідеалізму, згідно з яким первинним є мислення як таке, що веде до саморозвитку абсолютної ідеї або самовираження Бога. Отже, теологічне "вчення" – це, передовсім, апологія побутової релігійної свідомості з її вірою в надприродне, в Бога. На рівні побутової свідомості віруючих теологічний метод виявляється під час осмислення ними практичної реальності. При цьому останнє загалом зводиться до містифікованої спроби осмислення значення діяльності даного суб'єкта у складній системі законів розвитку суспільства та природи. За відсутності засобів для адекватного розгляду теоретичних проблем, людина на цьому рівні свідомості намагається на основі образів і знань, які вона має, створити наочну картину. Саме це і використовують більшість богословів при аргументації ролі теологічних учень у житті людини. Подібна тенденція існувала в дискусії номіналістів і реалістів середньовіччя. Реалісти надавали поняттю певної реальної сутності, яка мала своє дійсне існування в образі Бога і Його творінні. В акті креаціонізму (творення) формувалось недосконале його відображення в матеріальних предметах та явищах. Під час подібного "способу пізнання" припускається можливість відривання уяви від дійсності. Під впливом переживань, за відсутності критичного ставлення до почуттів кожна ілюзія, яка виникла, в процесі сприйняття може розглядатися як дійсність. За такого суб'єктивного підходу і через наукове нерозуміння

більшості наявних природних і соціальних явищ снам і галюцинаціям надається потаємний смисл.

У цілому слід зазначити, що вихідним моментом релігійної уяви була залежність людини від сторонніх сил, які їй не підвладні. Це сили природи та суспільства, які трансформовані релігійною свідомістю в надприродне. Історично зумовлена залежність людини від зовнішніх, не властивих їй сил перетворювалась у релігії на цілковиту залежність людини від Бога, нездатність пояснити природу цих сил, що призводило до заперечення здатності людини пізнати світ взагалі. Вирішення цих проблем релігійна уява пов'язує із надприродним світом. Причому уява, визнавши наявність дива, фактично ігнорує позитивний досвід людства, усі його досягнення й перевірені практикою закони розвитку природи та суспільства. Бог всемогутній, всюдисущий. Він, творець Світу та людини, здатний своєю волею змінити все у Світі. Людина є творінням Бога, вона обмежена у своїх можливостях тощо. Індивід відтворює людську фантазію легше тоді, коли його релігійне мислення не детерміноване науковими знаннями. Отже, слід зазначити, що наявність релігійної фантазії спричинена багатьма факторами, зокрема відсутністю глибоких систематизованих знань і розумінням безсилля людини перед природними стихіями та соціальними силами. Активність мислення виявляється тому, що у своїй свідомості людина творить релігійний світ на основі заздалегідь заданої релігійної ідеології. При цьому індивід осмислює суспільний досвід, зафіксований у релігії. Відображає у своїй свідомості той взаємозв'язок логічного пізнання й емоційних переживань, який міститься в віровченнях, при цьому виробляє особливу установку на сприйняття дійсності.

Релігія поділяє світ на природний і надприродний. Утвердження "реального" існування надприродного призводить до визнання вищих, порівняно з матеріальним началом, сил, від яких залежать усі природні процеси й явища. А тому в релігії на основі уявлення про ці сили в особливих культових діях закріплене бажання ввійти в контакт із ними, впливати на них цілеспрямовано. Це "забезпечує" людині досягнення її мети. Отже, кожна релігія, яка визнала наявність надприродного, ставить перед особою завдання зрозуміти його сутність. У зв'язку з цим особливо актуальним є осмислення гносеологічної ролі релігії в розкритті сутності надприродного, оскільки в сучасних умовах окремі теологи намагаються довести коадаптивну єдність науки та релігії, основою якої є їх еволюційна взаємодія.

Спрямованість міркування людини, яка засвоїла релігійне віровчення, полягає у визнанні реальності та важливості для її життя надприродного. Для цього використовуються не стільки зусилля людського розуму, які можуть наблизити до осягнення Божих істин, скільки безпосереднє переживання, особливе релігійне відчуття. З цього приводу С. Булгаков заявляв про необхідність більш рішучого протистояння "гнозису" в розумінні науки, яка "хоче замінити собою триєдиність віри, надії та любові" релігійною смиренністю "віруючої любові" – тієї єдиної, що "ніколи не перестане, хоч і пророцтва припиняться, і язика змовкнуть, і знання скасується" (1 Кор. 13:8). Узнявши біблійну ідею за основу, теолог зазначав, що "православ'я не в тому, щоб заперечувати світ у його дійсності, але в тому, щоб робити центром людськості звернення до Бога, молитовно племініюче серце, а не автономне мислення і несамоствердну волю" [2, с. 5]. Подібної думки у книзі "Вступ до православного богослов'я" дотримувався єпископ Макарій. Він стверджував, що "до впевненості в бутті Бога, створення досконалішого Творця світу ведуть усі ті шляхи, які тільки відкриті нам для здобуття знань взагалі" – пере-

казу й історичної віри, власного зовнішнього досвіду, внутрішнього досвіду і самозаглиблення, особливий шлях благочестивого життя [6, с. 16]. При цьому, характеризуючи шляхи пізнання Бога, єпископ Макарій надавав перевагу благочестивому життю, оскільки "людина благочестива все більше і більше виходить у тісне, безпосереднє спілкування з Богом, живе у ньому і ним, нібито осягає його і вкушає: тут уже не може бути місця жодним сумнівам. А тому трапляються випадки, коли люди добродійні, хай навіть і малоосвічені і неспроможні ні довести розумом буття Бога, ні відхилити заперечень безбожників, так твердо переконані у такому житті, як у власному існуванні" [6, с. 21]. Таке судження передбачає осягання у "благочестивому житті віри в Бога", визнання "догматичної істинності буття Божого" – тобто того, що необхідно пізнати. А самостійні творчі зусилля розуму мають бути спрямовані на віру в Бога, прагнення до Нього, оскільки тільки у цьому вони можуть віднайти існування Всевишнього. Теолог і професор Київської духовної академії К. Скворцов ще у XIX ст., викладаючи вчення отців церкви, висловився більш категорично: "Знання має розвиватись із віри, яка є началом і критерієм будь-якого істинного бачення", а основи розуму необхідні для того, "щоб пояснити предмети віри" або ж "при світлі божественного одкровення споглядати предмети знання" [11, с. 18].

Релігія вирішує глибокі й абстрактні проблеми пізнання на основі використання конкретних і наочних методів або ж софістичних прийомів. Так, доцільність і закономірність розвитку об'єктивного світу в звичайній релігійній свідомості є не виявом законів, властивих самій матерії, а "вираженням розумної доцільності", закладеної волею Творця, пізнання якої можливе завдяки ірраціональному осмисленню раціонального.

Особливість ставлення представників сучасної православної церкви до досягнень науки й техніки полягає насамперед в офіційному визнанні їх вагомості для суспільного поступу. Так, найвищі церковні ієрархи доводять, що православна церква позитивно сприймає намагання суспільства, спрямовані на подальший розвиток наукового пізнання. Однак перевагу в цьому процесі вони надають теологічному, у їхньому розумінні "всехоплюючому", пізнанню. Процес такого пізнання, із погляду православних теологів, має два рівні. Перший – дослідження людиною навколишнього світу, що є початковою сходинкою осмислення дійсності, яке не завжди дає змогу проникнути в сутність речей і явищ. Другий, вищий рівень – пізнання людиною Бога. Але істинним процесом пізнання для православних теологів є поєднання першого та другого рівнів осмислення дійсності, яке досягається тільки тоді, коли сягає вищого синтезу багатогранності навколишньої дійсності з Богом через божественне одкровення. Останнє, зокрема, має перевагу перед природничо-науковими методами пізнання. Так, митрополит Філарет визначив місію церкви, щоб "усі люди пізнали Христа й у ньому віднайшли спілкування з Богом". При цьому "Божественне одкровення не заміняє науку та культуру, а збагачує людський розум багатогорнішим підходом до людського світу", – переконаний митрополит Філарет [9, с. 47]. Відтак, православна віра має інші об'єкти дослідження, ніж наука та культура, та інші методи "вивчення" світу. Вона є необхідною передумовою й основою всього процесу пізнання, у тому числі й наукового. Вищою формою пізнання є спілкування з Богом. Саме воно, а не методи гуманітарних і природничих наук через "Одкровення і розумну містику" надають можливість пізнати Бога. Пізнавши його, можна зрозуміти і довоколишній світ [6, с. 47]. Пізнання, "осягнення закономірностей світотворення, ана-

ліз історичних фактів і явищ, проникнення в таємниці та закони життя є також служіння Істині" [11, с. 61–62]. А таке "служіння" тільки тоді має значення, коли воно "узгоджується" з визнанням "всемогутності Бога". Таким вчинком, пізнавальну діяльність людини спрямовується передусім на пізнання Бога.

Концепція пізнання православної церкви включає такі елементи: об'єкт і суб'єкт пізнання, мета пізнання, можливість і джерела пізнання, шляхи й форми пізнання, критерій істинності отриманих знань. При цьому об'єктом пізнання служителі культу вважають Бога, що і є суттю богопізнання. Повна сутність Бога людям недоступна. Бо він, як зазначається у Журналі Московської патріархії, є "невідомою, неосяжною таємницею". Її не можуть знати навіть "пророки, апостоли, Ангели й Архангели" – істоти, наближені до нього. Для глибоко віруючих Бог відкривається тільки частково в одкровенні – природному (тварному світі) і надприродному, а також у Святому Письмі та Святому Переказі. До об'єкта дослідження релігії різні теологи вносять поняття, які мають дещо відмінне від об'єкта науки значення. Зокрема, це такі категорії, як рай та пекло під землею – все те, що входить до "світу невидимого". Співвідносячи об'єкт дослідження науки та релігії, теологи стверджують, що наука досліджує природні, матеріальні явища, а релігія – надприродні, духовні. З цього приводу ще на початку минулого століття П. Светлов зазначав, що "галузь вивчення науки – явища природи... у їх існуванні та послідовності, їх причини та закони". А те, що "перебуває за порогом істинної науки", а саме "сфера вищих питань життя та знання... поступається місцем перед філософією та релігією", оскільки наука "не може розкрити мету і сенс життя, страх перед смертю" [11, с. 204]. Подібної думки дотримувався митрополит Миколай, який зазначав, що в науки є свої межі, бо вона "займається тільки тим, що людина бачить, що відчуває". При цьому він указував на те, що є й "інша сфера, сфера інакшого, особливого знання – це область віри... у світ невидимий" [11, с. 21].

Виходячи з такого зіставлення об'єктів науки та релігії, їх функціонального призначення, сучасні богослови не заперечують право науки займатися вивченням земного світу. Наведене розуміння об'єкта пізнання знайшло своє застосування в "аргументації" суб'єкта пізнання. На початку XIX ст. окремі богослови стверджували, що суб'єктом пізнання є душа, духовний світ людини, її психічна діяльність. Оголошуючи останню результатом дії душі та стверджуючи, що духовний світ визначається Богом, теологи називали принципову відмінність між цим суб'єктом і світом матеріальним. Значне місце православна церква відводить утвердженню моральних цінностей. Теоретики релігії оголошують такі принципи та норми моралі даними Богом і не залежними від умов матеріального життя суспільства; вони перебувають в іншій сфері, а тому становлять особливий ряд духовних істин, які науці не суперечать.

При розмежуванні об'єкта релігійного відображення і предмета релігії (надприродне – зв'язок людини з Богом) слід зазначити, що відношення між ними виявляються в тому, що певні властивості реально існуючого об'єкта релігійного відображення, з одного боку, трансформуються у свідомості та поняттях надприродного, з іншого – є основою виникнення уявлення про надприродне. Ідея надприродного включає "пізнаваний" та "непізнаваний" сегменти, за яких "надприродне в усьому різноманітті проявів виражає наддосвідну реальність, що відкривається в містичних переживаннях та своєрідно проявляється через індивідуальний релігійний досвід" [3, с. 3–4]. Метою пізнання віруючого є Бог,

Закон Божий, для того аби служити йому і бути у єдності з ним [6, с. 12–13]. Відповідно до бачення можливостей і джерел пізнання, православні богослови поділяються на тих, хто заперечує наукове пізнання, та тих, хто його визнає. Причому таке визнання має відносний характер: перші засуджують людей, які намагаються пізнати світ. Близькі до подібного розуміння процесу пізнання і ті, хто стверджує, що людина взагалі не може мати об'єктивних знань про нього. Так, Рождественський зазначав: "Ми знаємо... тільки суму наших вражень, відчуттів, відокремлених нашими органами і до нашої свідомості доведених; знаємо не річ саму в собі, а виявлення її властивості; субстанція кожної речі – поза нашими знаннями, вона для нас недосяжна" [10, с. 68].

Інші теологи звертають увагу на необхідність пізнання біблійних текстів, бо ж усі таємниці світу викладено для людей у Біблії. Д. Макарій зазначав: "У Божому слові... відкриті... всі багатства істини, всі скарби світу..., всі таємниці минулого життя світу і майбутнього" [6, с. 15–16]. Водночас, окремі теологи визнають можливість осмислення та пізнання людиною істин, яких немає у Біблії; адже тому, відповідно до основних принципів християнства, пізнавальними здібностями Бог наділив людину при її творенні. Але людина може пізнати тільки те, що Бог дозволить.

Четвертий елемент православної концепції пізнання – це шляхи та форми цього процесу. Передовсім вони орієнтовані на Богопізнання. Останнє містить елементи як "розумової", так і містичної віри. У переважній більшості теологів пізнання завдяки розумові вважається найменш прийнятним і найменш досконалим. Так, розкриваючи роль розуму в релігійному пізнанні, С. Светлов зазначав, що "віра, та, яку називають розумною", тобто "підтвердженою доказами розуму", є "застиглою, злою, із жорстоким, кам'яним наростом у серці..., крамолою проти Бога, дивним породженням людського егоїзму" [11, с. 60]. Далі він вказує, що "існує багато видів безбожності, але найгіршою з них є так звана «розумова» або, точніше, «розмірковувальна віра». Такою вона є тому, що, «окрім невизнання об'єкта віри (речей невидимих), визнає Бога, щоб відхилити саму сутність Його – «невидимість», «надрозсудливість»". У цілому всю характеристику "розумової віри" С. Светлов зводить до того, що вона є "мерзенністю перед Богом" [11, с. 60].

Процес містичного пізнання православні теологи пов'язують із божественним одкровенням. Зазвичай при цьому використовуються приклади з наукових досліджень, коли відкриті факти на момент їх появи не "вкладалися" у межі існуючих наукових уявлень, а з часом виявлялися правильними. І в Біблії, на їх думку, уже містяться істини, які хоч і не "вкладаються у межі здорового глузду на теперішній час", але в них "необхідно вірити". Це і є досвід містичного пізнання божественного одкровення. При цьому "містичне знання" і в цілому містицизм для православних теологів є особливою релігійно-філософською формою пізнання Бога, коли суб'єкт, який здійснює процес пізнання, вступає у безпосереднє спілкування з ним, спираючись на внутрішнє відчуття та безпосереднє його споглядання. Містицизм теологами розуміється як такий метод пізнання, що дає змогу людині простежити творення й у зворотному напрямку – до витоків творення. Такий шлях є згадуванням людини про теургічну діяльність Бога: з одного боку – особа пригадує, а з іншого – Бог пам'ятає з допомогою людини [7, с. 10]. Саме цим доводиться, що містичне "знання" глибше, ніж наукове. Воно проникає у таємниці світотворення, може відкрити істину більш високого порядку. А тому містика – визначальна тенденція православних богословів. Для її осягнення необ-

хідно обов'язково "творити розумну Ісусову молитву", що дасть змогу "богословську творчість" не "перетворити на простий раціоналістичний умовивід" [7, с. 73]. Отримана таким чином істина оголошує Бога "неосяжною, непізнаною сутністю" і свідчить про те, що він розкривається людині в одкровенні, переживанні безпосереднього "єднання" з Ним. Отже, містичне пізнання богослови розуміють як засіб найбільш повного осягнення істини і водночас як необхідну умову гармонійного розвитку особи, її цілісності, умову її свободи у виборі мети своєї діяльності. А найвищим, пізнанням для них є віра. Саме вона при сприянні Бога пробуджує нове життя. Тому суто раціональне пізнання, на думку теологів, без релігійно-містичного осягнення світу не має істинних та гуманістичних критеріїв, які надають пізнання цілісності і спрямованості на удосконалення світу та людини. А весь процес пізнання завершується досяганням вищого синтезу з надприродним.

Наукове пізнання православні теологи характеризують як відносне, а тому у своїй основі неусталене. С. Булгаков зазначав, що "наукові істини зовсім не довічні" [3, с. 234]. Такий підхід мінімізує роль науки, обмежує її функції сферою перехідного, нижчого, ніж сфера Божого одкровення, в яку наука принципово не може проникнути. У зв'язку з обмеженням сфери пізнавальної діяльності науковців богослови дійшли висновку, що без віри, за допомогою тільки науки та техніки людина може вирішити лише окремі проблеми свого існування. Так, Петропавловський стверджує: "Боже домобудування не можна здійснити одним тільки недосконалим нашим розумом і слабкими людськими силами. А тому, тільки з Божою поміччю, отримавши благодатні дари Святого Духу, ми можемо набути здатності стати добрими будівничими Божими" [8, с. 67]. Отже, обмеження людських можливостей у теоретико-пізнавальній сфері призводить до встановлення меж у чуттєво-матеріальній, практичній діяльності людства. Без "Божого промислу" на землі всі спроби удосконалити умови людського існування оголошуються богословами недосконалими та недостатніми [8, с. 158–159]. Теологічне визнання окремих наукових істин, через постійне зростання їх ролі і все більшу доказовість, обґрунтованість природничо-наукових та космогонічних відкриттів потребує від богословів спрямування своїх головних зусиль на трактування проблем, які несуть на собі значне світоглядне навантаження. При цьому концентрується увага на релігійному тлумаченні таких фундаментальних фізичних відкриттів, як концепція відносності, явище електромагнетизму, квантова теорія, гравітація. А закон збереження та перетворення енергії теологи намагаються використати для доведення біблійних текстів, зокрема акту творення світу.

У процесі носеологічного осмислення істин і наука, і релігія мають спільні точки перетину. Зокрема, це такі властивості, як здатність до абстрагування, оперування поняттями, наявність уяви, активність свідомості з її емоційним забарвленням – уся ця сукупність характеризує будь-який процес мислення. Ірраціональне ґрунтується не на аналізі та розумінні об'єктивно існуючих суперечностей людського мислення, в якому абстрагування пов'язане із процесом конкретизації, аналіз із синтезом, де теорія в цілому виходить із практики та перевіряється практикою, а на ігноруванні (не завжди свідомому) об'єктивної діалектики пізнавального процесу, у більшості випадків перебільшеному або односторонньому розвитку якогось моменту, однієї із граней, сторін пізнання та перетворення цього моменту на абсолют, що є безпосередньою метафізичною релігійною основою й причиною релігійних ідей і концепцій. Такий підхід заснований на прямолінійності й однобічності призво-

дить до викривлень діалектичного процесу пізнання і тим самим до появи хибних логічних умовиводів. У ньому відправною точкою в побудові теорій є не розуміння різноманіття світу, що відтворюється у цілісному процесі суспільного пізнання, а окремі сторони дійсності або інші моменти пізнавального процесу.

У релігійному пізнанні відбувається абсолютизація поняття щодо відображуваного ним об'єкта, в результаті чого саме поняття перетворюється на певну самостійну сутність, якій притаманні тільки ідеальні, духовні властивості згідно чого первинним є мислення як таке, що веде до саморозвитку абсолютної ідеї тощо. Отже, теологічне "вчення" – це передовсім апологія побутової релігійної свідомості з її вірою в надприродне. На рівні побутової свідомості віруючих теологічний метод застосовується під час осмислення ними практичної реальності, останнє зводиться до ірраціональної спроби осмислення складної системи законів розвитку суспільства та природи. За відсутності засобів для адекватного розгляду теоретичних проблем, людина на цьому рівні свідомості намагається на основі образів і знань, які вона має, створити наочну картину. Саме це і використовують більшість богословів при аргументації ролі теологічних учень у житті людини. Наявність релігійної уяви спричинена багатьма факторами, зокрема відсутністю глибоких систематизованих знань, активність мислення виявляється тому, що у своїй свідомості людина творить релігійний світ на основі заздалегідь заданої релігійної ідеології. При цьому індивід осмислює суспільний досвід, зафіксований у релігії, відображає у своїй свідомості той взаємозв'язок логічного пізнання й емоційних переживань, який міститься в віровченнях, при цьому виробляючи особливу установку на сприйняття дійсності.

Перспективи подальших розвідок полягають у виявленні особливостей ставлення представників сучасної православної церкви до досягнень науки й техніки. Так, найвищі церковні ієрархи доводять, що православна церква позитивно сприймає намагання суспільства, спрямовані на подальший розвиток наукового пізнання. Однак перевагу в цьому процесі вони надають теологічному, у їхньому розумінні "всеохоплюючому", пізнанню. Важливим для подальшого дослідження може стати виокремлення православними теологами рівнів пізнання. Наукове пізнання православні теологи характеризують як відносне. Такий підхід мінімізує роль науки, обмежує її функції сферою перехідного, нижчого, ніж сфера Божого одкровення, в яку наука принципово не може проникнути.

Список використаних джерел:

1. Бальфур А. Д. Основание веры / А. Д. Бальфур. – М. : Изд-во Бонч-Бруевича, 1900. – 302 с.
2. Булгаков С. Н. Православие / С. Н. Булгаков. – К. : Лыбидь, 1991. – 235 с.
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1904. – 415 с.
4. Глагольев С. Сверхъестественное откровение / С. Глаголев. – Харьков : [б. в.], 1916. – 442 с.
5. История боголюбцев. – СПб. : [б. в.], 1853. – 324 с.
6. Макарий Д. Б. Введение в православное богословие / Д. Б. Макарий. – СПб. : Тип. Грусова, 1852. – 406 с.
7. Марченко О. В. Богошукання як людинотворчість: філософсько-персоналістичний аналіз еволюції релігійно-етичної думки в Україні : автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / О. В. Марченко. – К., 2005. – 35 с.
8. Петропавловский И. В защиту христианской веры против неверия / И. Петропавловский. – Вып. 11. – М. : [б. в.], 1898. – Ч. 1. – 426 с.
9. Православное догматическое богословие: Ч. 1–11 / архиепископ. Филарет. – Чернигов : Тип. Ильинского монастыря, 1875. – Ч. 1. – IX. – 875 с.
10. Рождественский Н. П. Христианская апологетика / Н. П. Рождественский. – СПб. : [б. в.], 1893. – Т. 2. – 427 с.
11. Светлов П. Христианское вероучение. В апологетическом изложении : в 2 ч. Ч. 2. Т. 2 / П. Светлов. – Киев : Тип. Императорского ун – та Св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1896. – 544 с.

Надійшла до редколегії 25.04.2014

Н. Н. Стадник

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Раскрыты различные метафизические системы познания сверхъестественного. Показано, что в основе различных аргументов на защиту сверхъестественного является ограниченность и историческая неразвитость человеческого познания, примером чего есть не контролируемые явления природы, общественные процессы и человеческая психика. Характерной особенностью богословского познания есть не системность, а стихийность основанная на иррациональном. Процесс познания для православных теологов включает доминирование веры над разумом. Под воздействием возрастающей роли науки богословы стали выделять не только возможное совмещение религии с научным познанием, но аргументируют детерминирующее влияние религии на возникновение науки. Задачей религиозной веры есть познание сверхъестественного путем переубеждения людей в его реальности. Процесс познания, по мнению православных богословов, имеет два уровня. Концепция познания православной церкви включает следующие элементы: объект познания, критерий истинности полученных знаний.

Ключевые слова: иррациональное познание, религиозное познание, научное познание.

M. M. Stadnyk

IRRATIONAL IN THE ORTHODOX TRADITION

Purpose of the article: to reveal the features of irrational cognition in the Orthodox tradition. The article reveals the metaphysical system of irrational cognition of the supernatural. It is shown that the orientation of the human mind, which is internalized religious faith, is to recognize the "reality" and its importance for the life of the supernatural. It uses not only the efforts of the human mind that can bring to comprehend the theological truths as direct experience of particular religious feeling. Independent creative effort of the mind must be focused on faith. Knowledge should be developed with the belief that there are principles and criteria of any true visions, foundations of mind necessary to explain the object of faith, or in the light of divine revelation contemplate the objects of knowledge. Religion solves the problem of deep and abstract cognition through the use of concrete and visual methods or techniques sophisticated reasoning.

Keywords: irrational cognition, religious cognition, scientific cognition.

УДК 141.3:225

З. В. Швед, д-р філос. наук, доц.

СТАНОВЛЕННЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ В ЯПОНІЇ

У статті проаналізовані суспільно-історичні фактори та роль культурних запозичень у становленні релігійно-філософських поглядів в Японії. Проведено порівняльний аналіз розуміння ролі національної релігії у процесі формування націоконсолідувальної доктрини Японії.

Ключові слова: синкретизм, інкорпорація, синто-буддизм, національна ідентичність.

У сучасних дисциплінарних напрямках релігієзнавства одне з провідних місць займає конфесіологія релігії. За точним спостереженням професора В. Климова, практично всі сфери гуманітарного знання включають у свої мовні практики використання термінів, якими окреслюється

сфера "суспільно значущих явищ, процесів та тенденцій, пов'язаних з конфесіями". Мультикультурна карта сучасного світу змушує істориків, краєзнавців, філософів, релігієзнавців та правників постійно уточнювати історичну роль і сучасний стан конфесіоналізації релігійного простору.

© Швед З. В., 2014

Природно, що не тільки визначення предметного поля, але й методології, яка б надавала можливість передбачувати вплив релігійних чинників на політичну, економічну, соціальну та правову сфери буття сучасних націй, для конфесіології релігії стоїть вкрай гостро. Серед основних завдань цієї науки виокремлюються наступні: вивчення доктринальної складової конкретно-історичних релігійних традицій світу, історичні трансформації релігійних комплексів у їх суспільному вияві, прогнозування у сфері релігійної практики та суспільного буття людини та релігійних організацій, вмотивованих релігійними світоглядними настановами. Більш детально та аргументовано позицію з цього приводу викладено у колективній монографії "Конфесіологія релігії" за загальною редакцією А. Колодного та Л. Филипович, що вийшла друком у відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди.

У теоретичному відтворенні процесу регіонального "етнорелігієгенезу" (Л. Филипович) та осмисленні його спільних характеристик, які можна зафіксувати завдяки використанню порівняльного аналізу різних історичних типів релігії, створюються умови для узагальнення та висновків, що мають практичне значення в релігієзнавчих дослідженнях. У цьому аспекті можна наголосити на уточненні змісту функціонального вияву релігії у сучасному світі, який регіонально модернізується, глобально уніфікується, зберігає унікальні культурні патерни, виявляє тенденції до зближення у розумінні та реалізації загальноновизначених цінностей у сфері економіки, політики та права. Не менш важливим для осмислення феноменів конфесіоналізації є практичне запобігання регіональним та глобальним релігійним, політичним або дипломатичним конфліктам.

В умовах глобалізації мультикультуралізм представлений, зокрема, через поліконфесійну карту світу, являє собою, за переконанням Н. Зарубіної, "транснаціональну світову єдність, реструктурування світу, коли глобальний рівень соціокультурних взаємодій «надбудується» над різноманітними цивілізаційними, культурними, релігійними, національними та іншими відмінностями" [1, с. 48].

Звернення до аналізу традиційних релігій Далекого Сходу, зокрема Японії, спричинено необхідністю врахувати максимально достатню кількість достовірних знань про віддалені територіально, але впливові, і тому близькі економічно, традиції світу. Історіографія питання у вітчизняній науці має достатньо серйозні напрацювання. Вивчення духовної, культурної, релігійної своєрідності Японії дозволяє більш змістовно та цілісно визначити специфіку "націокультурного" типу традиційних форм духовності центру азійсько-тихоокеанського регіону. Сьогодні можна з упевненістю сказати, що політика мультикультуралізму, спрямована на зближення культур (так як її розуміють в Європі), не виправдала себе, тому досвід Японії у цьому контексті також видається вкрай цінним, з огляду на наявне й достатньо продуктивне функціонування у цій країні симбіозу мононаціонального, монокультурного і при цьому відкритого до інновацій та інкорпорації суспільства. Як зазначає С. Прожогіна, "національно-культурні проблеми набувають великого значення у очевидному процесі все більш окресленої взаємозалежності (економічної, фінансової, політичної) народів та держав" [5, с. 157].

Уважно та дбайливе ставлення до свого минулого та відповідальність за нього, створили умови виникнення специфічного японського духу епохи, який подивляє світ і який пробують наслідувати деякі регіони. Починаючи з XIX ст. в Японії започатковується формування специфічного підходу до осмислення власної історії та духовності, який отримав назву "ніходзінорі" (теорії про японців). Дана течія зосереджувала свою увагу на вивченні ознак національної та культурної ідентичностей

японців завдяки літературознавчим та філологічним пошукам етноцентричної за своїми поглядами школи "Кокугаку", про що йтиметься нижче. Доречно наголосити, що вже у 80-ті роки XX ст. в Японії утверджується думка про те, що саме історично успадковані чесноти покликані гармонізувати соціальну дійсність як-от: толерантність, плюралізм та інші (актуалізовані європейськими філософами лише після кризи світогляду XX ст.), завжди були притаманні "духу Японії".

Бурхливе XX століття не оминувало своїми викликами японських філософів та митців, перед якими постало питання про необхідність осмислення історичної дійсності. Модерн – як своєрідний історико-культурний комплекс, що володіє "ідеологічною та стилістичною єдністю та характеризується монологічністю та виразною ієрархією системи ціннісних настанов" [4, с. 40] – має осмислюватися з урахуванням історичного контексту, адже його поява пов'язана з формуванням національних ідентичностей. Саме національна ідентичність у своїй конкретності ментальної настанови та світорозуміння, визначає характер та зміст модерну. В Японії формування модерністської парадигми співпадає з періодом повалення сьогунату Токугави та реставрації монархії. Як зазначає О. Моїсеєва, "ідеологічною базою перевороту була національна японська міфологія, у відповідності до якої тільки Імператор, який є нащадком богів, має священне право володарювати над Японією і уособлювати її народ" [4, с. 40]. Для релігієзнавців дане спостереження є вкрай значущим, оскільки засвідчує низку фундаментальних положень. По-перше, соціальні трансформації, що зазнає суспільство, спираються на історично успадковану модель світорозуміння. По-друге, ця модель вбирає у себе досвід, у тому числі і релігійну традицію, автентичну для конкретного регіону. По-третє, умови соціальної стратифікації носять не довірливий характер, а спираються на авторитетні підґрунтя, витоками яких часто бувають релігійні уявлення.

У цьому контексті варто згадати тематику XX конгресу Міжнародної асоціації історії релігії, яка відбулася в серпні 2010 року. Зокрема, в секційній роботі цього Конгресу висвітлювалися питання теоретичних проблем релігієзнавства у зв'язку з актуалізацією вивчення соціально-історичного та духовного досвіду країн Далекого Сходу. На прикладі цих духовних традицій серед академічних кіл (наприклад, в працях таких релігієзнавців як С. Н. Балагангадхара, І. Стренскі, Міра Нанда та інших) сформувалася позиція, у відповідності до якої використання усталених в європейській гуманітаристиці методів дослідження чи понятійно-категоріального апарату при вивченні не європейських культур (у тому числі й релігій) є недостатнім.

На відміну від західного світу, культурний простір сходу не може бути осмислений через категоричне протиставлення світського та релігійного. Цікаво, що світове релігієзнавство часто правомірно ідентифікує релігію як "природний феномен та універсальний загальнолюдський імпульс" [9, с. 162], і таким чином виправдовує надання категоріям "релігійне" та "світське" базового характеру, в першу чергу, для "проекту Модерн". Ця тенденція ставить під питання можливість побудови прогностичних моделей в релігієзнавстві, зосереджувачись за більшою мірою на осмисленні фактів історії та сучасності, та "визначаючи наявний status quo" [9, с. 162].

У цьому відношенні осмислення зв'язків між наукою, релігією та політикою у сфері соціального буття національних спільнот є вкрай неоднозначним. Міра Нанда з цього приводу зазначає, що духовні традиції сходу не протиставляються стилю життя або способу думання, вони (ці релігії) є невідокремлюваними від світського аспектом життєдіяльності. У цьому плані "краще говорити про традиції або етнічні культури, які неможливо розділити на філософію, ритуал, релігію, ідеологію і

тому подібне, їх неможливо відокремити від держави і вони настільки поєднані з життям народу і країни, що вже неможливо відділити їх від повсякденного життя" [9, с. 163]. Вони стають зрозумілі лише як цілісні явища з усіма згаданими елементами, формами вияву, сферами функціонування. Це твердження повною мірою відноситься до традиції і культури Японії.

Осмилення проблеми співвідношення культурних, релігійних та політичних чинників у формуванні "національного образу картини світу" спирається в Японії на синкретичну синто-буддійську світоглядну настанову та спосіб світорозуміння. Так Нісітані Кайдзі (1900–1990, представник Кіотської школи), вказував, що духовна традиція Японії, має унікальний досвід поєднання абсолютної трансцендентності та іманентності, "буддійський ідеал «подолання себе» дуже близький до самопожертви в ім'я Держави" [4, с. 41], а ідея "єдності Держави" передбачає реалізацію етичної настанови синтоїзму, суть якої полягає, зокрема, й у тому, що всі громадяни країни знищують власне "ego" на користь добробуту всієї спільноти. Це, за переконанням Нісітані, є моральним звершенням, завдяки якому перед світом постає нова можливість осмислити надприродне у "безособистому понятті Абсолюту" на противагу персоніфікованому поняттю надприродного, яке поширене на Заході.

Аналіз сучасного етапу розвитку синто-буддійського синкретизму в Японії дозволяє вказати, що давня історія взаємоінтегрованих автохтонних традицій Японії та буддизму (в основному його китайської форми) передбачувало завершилася створенням специфічних культурних особливостей японського суспільства. Ці релігії ніколи не перебували у гострому конфлікті, при цьому, взаємно інкорпоруючи у власні доктрини запозичені ідеї, вони ідейно збагачувалися та, як наслідок, віднаходили можливість швидко відповідати на виклики історичного часу. О. Лепехова, аналізуючи це питання та відтворюючи історичну канву становлення синто-буддійського синкретизму говорить про те, що ще в епоху Хейан (794–1185 pp.) було остаточно сформульовано доктрину сімбуцу-сюго, згідно якої синтоїстські божества "камі" почали розумітися як уособлення Будд та Бодхісатв. При цьому сам процес інкорпорації буддизму в японське суспільство розпочався іще в період Нара (710–794 pp.).

Цей процес дослідники пов'язують з усвідомленням елітою тогочасного суспільства необхідності укріпити державну владу через запровадження буддизму, адже вже у той період усвідомлювалася необхідність збереження синтоїзму, який містив міф "про божественне походження імператорського роду". Таким чином, О. Лепехова наголошує, що "співіснування буддизму та синтоїзму було пов'язано з функціональним розподілом двох релігій. Синтоїстські божества контролювали сили природи та певні території, а будди охороняли державу та апелювали до внутрішнього світу людини" [2, с. 118].

З точки зору буддизму, камі були такими самими істотами як і всі інші, хто потребував спасіння. Заради них будувалися храми та здійснювалися певні ритуальні дії (читання та переписування сутр, молитва, копіювання будд тощо), водночас камі ставали покровителями буддійських храмів. Саме у цей період починає формуватися доктрина сімбуцу-сюго, розвиток якого, за переконанням Цудзі Дзенносукі, можна уявити наступним чином: "1. Камі вшановують закон Будди. 2. Камі охороняють закон Будди. 3. Камі звільняються від страждання завдяки закону Будди. 4. Камі постають втіленням Будди" [2, с. 119].

Вплив континентальної духовної традиції на Японію важко переоцінити. Саме китайський буддизм, фундаментальні ідеї філософського світобачення даосизму, елементи конфуціанства – є тими чинниками, що сприяли формуванню специфічного типу духовності етично-естетичного образу життя. "Розум тіла", що інтерпрету-

ється як цілісне "тілесно-розумне буття" людини, достатньо повно розкривається у вченні дзен-буддизму. Сходознавець О. Скворцова вказує, що "у відповідності до цього вчення переживання синхронності індивідуального життя і природного континууму, що призводить до саторі (просвітлення), є актом перетворення (преображення – З. Ш.) індивіда, отримання ним нової якості" [8, с. 7]. Сформовані уявлення про світ та місце у ньому людини часто можуть бути невербалізованими, що не суперечить розумінню "істинності знання". Доцільно наголосити, що ця концепція була доповнена положенням даоського принципу про "недіяння" (увей), яка є "вченням про невтручання в природний порядок Дао і про те, що досконала природна людина сприяє гармонізації світу" [8, с. 7].

Непересічною була й роль конфуціанства для формування специфічних ознак японської духовності. У академічному релігієзнавстві конфуціанство розуміється як етична та соціальна доктрина, яка стала підставою для соціальної організації далекосхідних держав. Аналіз згаданих традицій Китаю засвідчує, що вони мали спільні уявлення про взаємозв'язок та "взаємозалежність станів природного континууму та людського знання-поведінки, їх взаємної кореляції. У центрі обох систем перебуває людина з її психофізичною конституцією" [8, с. 8]. Окрім цього, тут проголошується ідея глибокої спорідненості людини і природи, що вимагає дбайливого ставлення особи до світу, у якому вона живе, а зв'язок між світами людини та природи має сакральний характер, входження людини у світ природи, "подорожування у ньому" сприймається як ідеал людини ("Дао-людини" за визначенням В. Малявіна). Іншими словами, контакт з природою постає як "дорефлексивний, дотеоретичний, дознаковий контакт з невиразною сутністю буття" [8, с. 16].

Таким чином, репрезентуючи актуальне буття, людина уособлює собою цілість нефрагментованого світу, цього "нескінченно витонченого Життя". Ці запозичені ідеї стали частиною японської культури. Вони вплинули на становлення містичного вчення Сінгон (засновник Кобо Дайсі 774–835 pp.), мистецтва ґейдо, розуміння містичної інтуїції – саторі.

Подальший розвиток релігійно-філософських поглядів в Японії було зосереджено на антропологічній проблематиці, а специфіка її інтерпретації походила з того, що висхідними положеннями новітніх концептів були соціально-значущі питання. Дискусії щодо осмилення власної ідентичності та індивідуалізованого змісту буття у наукових дискусіях японських філософів набувають унікального характеру. Так Нісіда Кітаро (1870–1945 pp., Кіотська школа), для осмилення соціальної проблематики XX ст. вводить поняття "порожнє місце" як місце "неіснування" (placeofnothingness). У такій настанові в осмиленні Буття, суб'єктивність залишається складовою буття як такого. На відміну від європейської традиції філософування, для якої властивостями індивідуалізованого суб'єкту є критерії "ідентичності" та "існування", для буддійської онтології значущим постає такий критерій як порожнеча, що абсолютно наповнена. Таким чином, питання ідентичності лежить за межами епістемологічного досвіду японської національної традиції, на що вказує Роберт Варго. Специфікою традицій філософування в Японії є відсутність "Я-концепту" як системоутворюючого та висхідного у побудові соціально-політичних моделей. Така настанова наближує модерністську ідею ієрархізованості соціального простору до традиційних японських поглядів на необхідну структурно-функціональну цілісність та зумовленість у взаємодії держави та її громадян.

Специфічне європейське розуміння особистості, як соціальної, розумної істоти, яка має специфічну духовну сутність, відсутня в японській культурі. Так Імамї Томо-

нобу наголошує, що жодне з традиційних понять японської мови адекватно не передає значення слова особистість. Слова, подібні за змістом (наприклад – кодзін, хітогара), все ж не ідентичні до поняття *personality*. Вони "можуть означати індивіда або його характеристику. Але швидше вони вказують на людську істоту, яка має певні характеристики, аніж на особистість" [7, с. 66]. Поняття особистості замінялося поняттям відповідальності (принцип конфуціанства) визнанням зверхності "небесного" принципу обов'язку перед громадою, суспільством.

У своєму ставленні до ролі континентальних (в основному китайських) впливів на духовний світ японців інтелектуальна еліта Японії може бути представлена двома протилежними поглядами. Це філологічні школи "Кокугаку" (вивчення рідної країни або країнознавство), що вивчала національну японську літературу, як самобутній вираз національної духовності та "Кангаку", у якій досліджувалась конфуціанська китайська література. Перша з них ("Кокугаку") обґрунтовувала провідну роль набутого автентичного досвіду японців, що спирається на національну релігійну традицію, у процесі ствердження державницьких ідеалів. Будучи опозиційною щодо офіційної влади сьогунату Токугави, представники цієї школи декларували свої монархічні погляди та аргументували необхідність відновлення влади імператора. Представники цієї школи доводили, що інтелектуальні звершення японської культури, суспільні відносини (у першу чергу економічні та правові), а також соціальний розвиток у своєму золотому віці досягли самобутності і значно випереджали всі інші цивілізації світу, у першу чергу Китаю та Кореї.

Серед відомих діячів школи Кокугаку були Мотоорі Норінага (1730–1801) та Хірата Ацутане (1776–1843). Мотоорі Норінага – культурний діяч та проповідник епохи Едо, отримав освіту в неоконфуціанській школі в Кіото і був знавцем японської поезії та китайської літератури. Він обґрунтував теорію "природного синто", у відповідності до якої звільнення людських почуттів та нівелляція детермінованості світу здатні забезпечити особі відчуття радості. Окреме місце у творчій спадщині Мотоорі займала перекладацька та інтерпретаторська робота, проведена у зв'язку з тлумаченням текстів Кодзікі. Саме завдяки цьому ним було розвинуто ідею про безперервність імператорської династії Японії, що пізніше було покладено в основу суспільно-політичної організації країни. У межах цієї ж теорії, осмислення практичного аспекту релігійної доктрини синто, дозволило ототожнити діяння камі з вчинками людей, що у свою чергу надало нового значення процесу виховання, освіти, науки, управління, тощо.

Хірата Ацутане – мовознавець та філософ, також був громадським діячем, у період сьогунату Токугави. За його переконанням початком консолідації Японії повинен бути національний ідеал японської ідентичності, у відповідності до якого всі японці, завдяки спільному божественному походженню, здатні спланувати та реалізувати "самобутній шлях" розвитку країни. У цьому процесі важливу роль відіграватиме синто, як осередок японської духовності. Така точка зору ставила Ацутане в опозицію до правлячої аристократії, яка в особі сьогу-

на проголосила єдиною релігією чжусіанство, японську версію конфуціанського вчення, з явною метафізичною складовою протиставлення неба та землі, наслідком чого стало виправдання порядку співвідношення вищих та нижчих верств через домінування та підкорення. Хірата Ацутане вважав, що давній монархічний устрій повністю відповідає природі речей, а "узурпація" влади з боку феодалів свідчить лише про приниження Японії як "праматері всіх країн".

Опонентами цих думок були представники школа Кангаку, які полемізували з прихильниками доктрини "замкненої культури" та представляли домінуючу інтелектуальну парадигму, а її послідовники, наприклад Ямасакі Ансей (1619–1682 pp.), Араї Хакусекі (1657–1725 pp.) наводили аргументи на користь того, що конфуціанство є не тільки більш прогресивною ідеологією, але водночас виступає джерелом запозичення ідей для "Божественної історії Ямато", в якій моральні чесноти конфуціанства було трансформовано у образи надчуттєвих істот синтоїстського пантеону, які насправді є досконалими людьми, що мають "політичний авторитет" [10].

Таким чином, ідеї, що були підтримані авторитетом правлячих еліт, ставали основою для створення синкретичних систем релігії (синто-буддизм, синто-конфуціанство), кожна з яких у власний спосіб інтерпретувала зв'язок між автентичними та запозиченими доктринами.

Список використаних джерел:

1. Зарубина Н. Н. Самобытный вариант модернизации / Н. Н. Зарубина // Социологические исследования. – 1995. – № 3. – С. 46–51.
2. Лепехова Е. С. К вопросу о перспективах синто-буддийского синкретизма в современной Японии (на примере дискуссии Ямаори Тэцую и А. Суманасара) / Е. С. Лепехова // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. Институт востоковедения. Институт Африки. – М.: Наука, 2011. – № 6 (май-июнь). – С. 117–121.
3. Малявин В. В. Совершенный человек в даосской традиции. Феноменология Дао-человека / В. В. Малявин // Совершенный человек. Теология и философия образа. – М.: Валент, 1997. – С. 146–172.
4. Моисеева Е. М. Постмодернистский научный дискурс в Японии / Е. М. Моисеева // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. Институт востоковедения. Институт Африки. – М.: Наука, 2012. – № 4 (июль-август). – С. 39–49.
5. Прохогина С. В. Мультикультуральность как политика и мультикультуральность как исторический феномен / С. В. Прохогина // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. Институт востоковедения. Институт Африки. – М.: Наука, 2012. – № 2 (март-апрель). – С. 156–168.
6. Сапрыкин Д. Н. Формирование системы местного самоуправления Японии в эпоху Мэйдзи (1868–1911) / Д. Н. Сапрыкин // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. Институт востоковедения. Институт Африки. – М.: Наука, 2011. – № 2 (март-апрель). – С. 25–31.
7. Скворцова Е. Л. Специфика дальневосточной эстетики в воззрениях японского философа Имамита Томонобу / Е. Л. Скворцова // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. Институт востоковедения. Институт Африки. – М.: Наука, 2012. – № 5 (сентябрь-октябрь). – С. 61–73.
8. Скворцова Е. Л. Японская художественная традиция и романтизм (в свете проблемы взаимодействия "разума тела" на Востоке и дискурсивного знания Запада) / Е. Л. Скворцова // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. Институт востоковедения. Институт Африки. – М.: Наука, 2011. – № 3 (май-июнь). – С. 5–17.
9. Федянина В. А. Восток глазами религиоведов / В. А. Федянина // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. Институт востоковедения. Институт Африки. – М.: Наука, 2011. – № 4 (июль-август). – С. 161–164.
10. Burns S. The Kokugaku (Native Studies) School [Electronic source] / Susan Burns // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/kokugaku-school>.
11. Wargo R. J. The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro / Robert J. Wargo. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. – 256 p.

Надійшла до редколегії 17.05.2014

3. В. Швед

СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ В ЯПОНИИ

В статье проанализированы общественно-исторические факторы и роль культурных заимствований в становлении религиозно-философских взглядов в Японии. Проведен сравнительный анализ понимания роли национальной религии в процессе формирования национальноконсолидирующей доктрины Японии.

Ключевые слова: синкретизм, инкорпорация, синто-буддизм, национальная идентичность.

Z. V. Shwed

ESTABLISHING OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL VIEWS IN JAPAN

The article analyzed the social and historical factors and the role of cultural adaption in the formation of religious and philosophical views in Japan. The author conducts a comparative analysis on the role of the National Religion in shaping of doctrine of the National Consolidation of Japan.

Keywords: syncretism, incorporation, Shinto-Buddhism, national identity.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 14(091):340.12

М. П. Альчук, д-р філос. наук, проф.

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ

У статті аналізуються історико-філософський і сучасний підходи у дослідженні гідності людини. Виокремлено значимість Загальної декларації прав людини та основні принципи – демократії і гуманізму. Висвітлено філософсько-антропологічний підхід в осмисленні гідності особи, в основу якого покладено принцип свободи. Філософсько-правовий підхід має поєднати множинність знань, які визначатимуть гідність і взаємозв'язок з правами людини.

Ключові слова: гідність, гуманізм, особа, права людини, свобода, філософсько-правовий підхід

Українські науковці, виходячи з філософсько-антропологічних засад, зокрема, В. Андрущенко, О. Грищук, А. Єрмоленко, С. Кримський, С. Максимов, В. Малахов, М. Попович, В. Табачковський, В. Шинкарук, В. Ярошевець розкривають діяльність людини як форму і спосіб практично-духовного освоєння світу, аналізують важливі проблеми – гуманізму, світогляду, культури, прав і гідності особи.

Метою статті є використання історико-філософського підходу у дослідженні проблеми гідності людини. Для досягнення мети застосовується філософсько-антропологічний аналіз основних напрямів дослідження гідності та прав людини, який розкриває їх гуманістичний зміст і способи здійснення.

Гідність людини – проблема, яку досліджують філософи, психологи, філологи, юристи. В системі етичного знання моральні цінності конкретизуються в основних категоріях. До категорій етики відносять: благо, добро і зло, обов'язок, совість, відповідальність, честь і гідність, смисл життя, щастя. Ці категорії визначаються як сутнісні, тому що виражають якісну характеристику моралі. В них розкривається потреба людини морального усвідомлення, самооцінки, а також усвідомлення буття в його ціннісних вимірах. Честь і гідність людини відносять до форм моральної самосвідомості, які виконують стверджувальні і критичні функції. "Важливим завданням моральної самосвідомості є утвердження (санкціонування) певних стандартів самооцінки людської особистості. До форм такого санкціонування належить уявлення про честь і гідність людини" [3, с. 223]. Увага акцентується не лише на самооцінці особи, а й на її деяких ціннісних вимірах. У кожному конкретному випадку особа певним чином оцінює себе. Завдяки моральному усвідомленню себе вона формує загальні стандарти самооцінки і виробляє певні критерії самореалізації. В етичних дослідженнях українських філософів честь і гідність вживаються як взаємопов'язані і співвідносні поняття, хоча аналізуються їхні подібності та відмінності. Гідність пов'язується з визнанням самоцінності кожної людини, а також – з її конкретними чеснотами та соціальним статусом. В першому значенні, гідність як самоцінність, людина отримує її разом із життям. У другому – гідність як чеснота, близька до честі, яку необхідно заробити та заслужити протягом життя. У двадцятому столітті честь все більшою мірою поступається своїм місцем людській гідності. Честь за своєю суттю утверджує диференціацію та відмінність можливостей людей у суспільстві. Отже, гідність як моральне самоусвідомлення, самооцінка розкриває внутрішнє визнання та самоповагу. Честь – це зовнішнє визнання, оцінка особи іншими людьми.

В етиці гідність розкривають через загальнообов'язкове визнання самоцінності людини, її потреби і здатності бути моральним суб'єктом. Особа гідно стверджу-

ється і реалізується в діяльності, в поведінці завдяки таким чеснотам: благородство, скромність, відповідальність, критичність, вимогливість до себе та інших. Розрізняють гідність особову, професійну, громадянську, національну.

У психології гідність вивчається на рівні соціальних почуттів, що розкриває ставлення особи до самої себе і ставлення до неї інших людей. "Психологічно постає як належний рівень самооцінки і дійовий механізм самоконтролю, що спирається на чітке розрізнення особою припустимого для неї і неприпустимого" [11, с. 119].

Юристи досліджують значимість гідності особи як загальнолюдської цінності для обґрунтування прав людини, в теорії і практиці ненасилля. У Загальній Декларації прав людини, яка прийнята Генеральною Асамблеєю ООН, зазначено, що всі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності і правах. Повага власної гідності особи з боку інших – невід'ємне право кожної людини. Також у статті 28 Конституції України проголошено, що "кожен має право на повагу до його гідності" [6, с. 14]. Можна говорити про самореалізацію моральної гідності у житті кожної людини тоді, коли захищається право іншої людини жити гідно. О. Грищук розкриває людську гідність як вираз самоцінності людини та детермінанти права, історичний розвиток ідеї гідності особи у філософсько-правовій думці. Дослідниця наголошує на домінуванні думки "про людиномірність права, а підставою, джерелом природного права та прав людини визнається людська гідність" [2, с. 65].

В історії філософії І. Кант, представник німецької класичної філософії, вперше намагався розкрити гідність людини через її внутрішню свободу. Він визнавав гідність абсолютною моральною цінністю. Людина розглядалася ним як особа і суб'єкт практичного морального розуму. Як істота розумна, вона – абсолютна цінність і як ціль сама в собі здатна до самовизначення і самовідповідальності. І. Кант стверджував моральну гідність особи, вчинки якої мали відповідати категоричному імперативу – моральному закону. Філософ підкреслював, що вимога практичного розуму чинити "те, завдяки чому ти стаєш гідним бути щасливим" [4, с. 458]. Гідність особи він обґрунтовував через її моральне буття. Люди здійснюють вчинки завдяки почуттю обов'язку і саме в цьому виявляється моральна цінність. Особисту гідність людина набуває завдяки вихованню та виконанню обов'язків. Також завдяки обов'язку людина зберігає свою гідність в собі. "Отже, єдино блаженство в точній сумірності з моральністю розумних істот, через яку вони стають гідними його, становить найвище добро світу" [4, с. 461]. У "Критиці чистого розуму" та в інших працях Кант розглядав гідність особи, гідність людини як громадянина.

Український філософ права, Б. Кістяківський, запропонував правовий підхід. Він зосередив увагу на гіднос-

ті особи та пов'язав активно-добродійну функцію держави з гарантією такого права. Так, державна влада не могла примусово реалізовувати будь-які моральні та світоглядні уявлення і втручатися у недоторканну сферу ідеологічного самовизначення індивіда. Також ідея держави (здійснення солідарних інтересів людей) пов'язана з обмеженням узаконеного примусу. Отже, Б. Кістяківським було розкрито завдання формулювання етичної теорії соціально-справедливої держави, яка забезпечувала використання насильства і терору для втілення ідеалів добродійності.

"Декларація прав людини і громадянина" Б. Кістяківським не розглядалася як суто класова, ідеологічно обмежена цінність. Така позиція суперечила марксистській, яка прагнула встановити право та мораль елементами ідеологічної надбудови. Він не обмежився суто ліберальними деклараціями про необхідність гарантій забезпечення громадянських та політичних прав. Щодо гасла забезпечення гідного існування будь-якої особи, що ґрунтувалося на егалітарному тлумаченні кантівської етики, він підкреслив існування обов'язку держави щодо дотримання ряду основоположних позитивних прав. Такі позитивні права – право на працю, право на розвиток своїх здібностей, право на участь у всіх матеріальних та духовних благах – були об'єднані правом на гідне людське існування. Філософ права вважав, що гідність людини не може заперечуватись через втручання держави у сферу її діяльності, або через недотримання державою зобов'язань щодо надання кожному матеріальних благ. Отже, він переконував, що в основі соціально-справедливої держави є ідея права. Тому філософ права заклав підвалини сучасної теорії соціально-правової держави як держави загального добробуту. Він виокремлював основну цінність такої держави – гідність окремої особи.

Б. Кістяківський стверджував, що держава майбутнього забезпечить гідне людське існування в силу належних кожній особі прав людини і громадянина. Правова організація такої держави визнаватиме найважливішим публічно-правовий характер права на гідне людське існування. Права на позитивні послуги з боку держави поновлюватимуться новими видами суб'єктивних публічних прав лише тоді, коли засоби виробництва стануть всенародним надбанням. Лише за таких умов кожна людина матиме: право на працю, право користуватися землею і засобами виробництва в однаковій мірі; право на розвиток своїх здібностей і талантів і, відповідно, право втілювати їх у різних сферах, право на участь у розподілі всіх матеріальних і духовних благ, які створюються культурою. Всі ці права Богдан Олександрович об'єднав у праві на гідне людське існування як загальному суб'єктивному публічному праві [5, с. 581]. Він зазначав, що право на гідне людське існування дуже мало розроблялось у наукових юридичних працях. Найбільше теоретично його досліджував А. Менгер. У праці "Право на повний продукт праці" (1886), яка кілька разів перевидавалась, він зібрав багатий історичний матеріал про розвиток ідеї права на працю. Б. Кістяківський критикував А. Менгера за те, що ним недостатньо досліджено публічно-правовий характер права та його значення для особи. Також не розкрито юридичну "конструкцію" права на працю, права на повний продукт праці і права на гідне людське існування [5, с. 582]. А. Менгер у праці "Нове вчення про державу" не звернув уваги на характер розширення сфери публічного права у соціалістичній державі. Право на гідне існування особи він досліджував лише з економічного та соціального бо-

ку, а не досліджував його з юридичного боку, тобто не встановлював його публічного і суб'єктивного характеру.

Філософ підкреслював, що науковий юридичний розгляд права на гідне людське існування знаходимо у невеликих статтях П. Новгородцева та І. Покровського. П. Новгородцев у невеликому нарисі "Право на гідне людське існування" зазначав, що важливою особливістю нових суспільних рухів є "визнання за правом на гідне людське існування не лише морального, а й юридичного значення" [8, с. 3]. Він намагався показати, що це право має юридичні обриси. Та він, на думку Б. Кістяківського, не розкрив справжньої юридичної суті права на гідне людське існування, не з'ясував його функції в системі суб'єктивних публічних прав.

С. Максимов відмічає, що "особливістю позиції Б. Кістяківського є, те, що він (а) пов'язував гарантії права на гідне існування із самою природою правової організації і (б) особливо підкреслював значимість здатності претендувати як умови можливості людської свободи" [7, с. 228]. Дослідник підкреслює, що така позиція є традиційно-ліберальною та найбільш поширена в сучасній філософсько-правовій літературі. Ця позиція дотримується примату свободи у позитивному розумінні.

Сучасні зарубіжні соціально-філософські дослідження висвітлюють онтологічні та екзистенційні виміри людської гідності. Поняття "гідності" вважається складним, тому що містить певні відмінні елементи та різні підстави. Дослідники зауважують нищення і нерозуміння людської гідності. Це стається через те, що деякі елементи людської гідності абсолютизуються або ігноруються. Філософ Дем'ян Федорика розрізняє онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності. Він підкреслює, що терміном "онтологічний" називають ті аспекти людської гідності, які ґрунтуються в бутті і природі людської особи без огляду на будь-які свідомі чи інтенціональні акти, які особа може здійснювати. "Термін «екзистенційний» вказуватиме на такий вимір людської гідності, який залежить від свідомого та інтенціонального життя людини і в цьому сенсі «вितворений» свідомим життям індивіда" [10, с. 124]. Досить цікаво розкриває автор онтологічні підстави людської цінності. До них він відносить: гідність як вищість, гідність як особовість, гідність як трансценденція, гідність як довершеність, гідність як краса, гідність, притаманна "ролі" (або функції, що виконує особа). Аналіз цих підстав чи елементів людської гідності передбачає певне відношення, порівняння із чимось, а також вказує на буття самого індивіда. У цьому контексті звернено увагу на два елементи гідності – самопосідання і самостійність, що дають можливість говорити про поставу і поведінку індивіда як про гідну і негідну [10, с. 128]. Лише особа може бути незалежною і стати самою собою, тобто зрозуміти, усвідомити своє буття і здійснити його. Це означає, що людина самоусвідомлює себе і сама визначає свою сутність, а тому певним чином намагається самореалізуватись.

Гідність розкривають завдяки пережиттям безпосередньо і внутрішнім способом, що безпомилково дає саму серцевину буття особи. По-друге, "гідність є здійсненням особи як особи, а не просто як буття" [10, с. 130]. Таке особисте здійснення вказує на орієнтацію і власну позицію людини. По-третє, гідність, що переживається на власному досвіді має позитивний характер задоволення. "Цей досвід самостійності і самопосідання наділений позитивним характером, який також безпосередньо даний суб'єктові" [10, с. 131]. Д. Федорика досліджує також екзистенційний вимір гідності та її втрату. Він вважає, що саме екзистенційний вимір розкриває

набуття чи втрату гідності, різні ступені гідності, більшу чи меншу гідність. Філософ аналізує екзистенційні викривлення онтологічної гідності на теоретичному і практичному рівнях. На практиці викривлення людської гідності розглядається через проблему інтуїції. Він аналізує позитивну інтуїцію, беручи до уваги концепцію стоїків і східного містицизму та вказує на її дві сторони. З одного боку, це може привести до інтуїтивного розуміння онтологічної здатності до самостійності та самоволодіння. З іншого боку, втрата самостійності та самоволодіння особою переживається внутрішньо як насильство чи залежність. Такі переживання приводять до стану задоволення чи незадоволення та можуть виявлятися через любов, радість, захоплення, ненависть, заздрість, ревності. Д. Федорика розглядає викривлення людської гідності в теорії, аналізуючи філософські концепції Жана-Поля Сартра і Мартіна Гайдегера. Екзистенційне пережиття описується як внутрішній стан особи, що виходить із серцевини її буття. "Людська гідність має істотно інакшу «роль», залежно від того, чи йдеться про власну гідність суб'єкта, чи про гідність іншого" [10, с. 149].

Чарльз Тейлор, професор філософії та політології Монреальського університету, у праці "Політика визнання" підкреслює загальну потребу людини у громадському визнанні. Така вимога визнання зумовлена ідеалом людської гідності і вказує на два напрямки, які можна використати для захисту основних прав людини та для визнання їхніх особливих потреб. "Дискурс визнання став нам знайомим на двох рівнях: спочатку в особистій сфері, де ми розуміємо формування ідентичності й самості як таке, що набуває чільності в триваючому діалозі й боротьбі зі значущими іншими, а потім у громадській (public) сфері, де політика рівного визнання стала відігравати все більшу й більшу роль" [9, с. 39]. Як підкреслює Ч. Тейлор, що невизнання або неправильне визнання може завдати шкоди, може принижувати людину, змінювати її спосіб життя та привести до самоприниження і заниженої самооцінки.

Гідність вживається "в універсалістському та егалітарному сенсі: наприклад, коли ми кажемо про природжену «людську гідність» або про громадянську гідність" [9, с. 31]. Отже, висновок такий, що гідність притаманна кожному, і саме така концепція гідності є притаманною для демократичного суспільства. Сучасна концепція гідності замінила концепцію честі попередніх століть. Автор аналізує зародження ідеї громадянської гідності й універсального визнання від стоїків до Ж. Русо і Г. Геґеля. Він вважає, що "з переходом від честі до гідності прийшла політика універсалізму, що наголошує на рівній гідності всіх громадян, і змістом цієї політики було урівнення прав" [9, с. 40]. Такий підхід став загальноприйнятим, хоча і ви-

являє певну суперечність. Необхідно відкидати поділ громадян на різні сорти, що стосується не лише виборчих прав людини, а й всієї соціально-економічної сфери. З іншого боку, сучасна концепція ідентичності призвела до політики відмінності, адже кожному людину слід визнавати неповторною та унікальною особою. Політика рівної гідності ґрунтується на тій ідеї, що всі люди однаково гідні поваги.

Сьогодні важливим у спілкуванні є діалог культур, діалог викладач – студент, діалог, що ґрунтується на повазі гідності всіх людей, представників різних культур. "Визначальною рисою людського життя є його фундаментально діалогічний характер. Ми стаємо дійсними людьми, здатними себе зрозуміти, а отже, й визначити свою ідентичність, коли оволодіваємо всім багатством мов, якими виражають себе люди" [9, с. 35]. Люди завжди визначають свою ідентичність в діалозі, а також і реалізують її через діалог. Визначальною рисою людського життя є його діалогічний характер.

Для України актуальними і важливими є ідеї гідності і прав людини, діалогічності культур, формування основ правової держави, які здійснюються і контролюються народним представництвом. Актуальними є дослідження про історію права громад, про історичні самоврядні традиції в Україні, становлення громадянського суспільства. Нашому суспільству належить нині здійснити очищення свідомості від тоталітарних стереотипів, повернути поняттю "право" його адекватний зміст, сформувати у кожного громадянина потребу бути людиною з почуттям власної гідності та правосвідомою.

Список використаних джерел:

1. Альчук М. П. Філософія права Богдана Кістяківського: монографія / М. П. Альчук. – Л.: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 300 с.
2. Гришук О. В. Людська гідність у праві: філософські проблеми / О. В. Гришук. – К.: Атіка, 2007. – 432 с.
3. Етика: курс лекцій: навч. посібник / В. Малахов. – Вид. 2-е, перероб. і допов. – К.: Либідь, 2000. – 384 с.
4. Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант; [пер. з нім. та приміт. І. Бурковського]. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
5. Кістяковській Б. А. Соціальна наука і право. Очерки по методології соціальних наук і общей теорії права / Б. А. Кістяковській. – М.: Изд-е М. и С. Сабашниковых, 1916. – 704 с.
6. Конституція (Основний Закон) України / Текст основного закону. Огляд і коментарі. – К.: Наукова думка, 1996. – С. 5–72.
7. Максимов С. Антропологічні та моральні підстави соціальних прав людини / С. Максимов // Антропология права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): Статті учасників Третього всеукраїнського "круглого столу" – Л.: СПОЛОМ, 2008. – С. 222–232.
8. Ногородцев П. И. О праве на существование: Социально-философские этюды П. И. Новгородцева, профессора Московского ун-та; / П. И. Покровского, профессора С.-Петербургского ун-та / П. И. Ногородцев, П. И. Покровский. – СПб.; М.: Изд. т-ва М. О. Вольф, 1911. – 48 с.
9. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і "Політика визнання" / Ч. Тейлор. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.
10. Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Л.: Свічадо, 2000. – С. 123–151.
11. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарука. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

Надійшла до редколегії 15.05.2014

М. П. Альчук

ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА

В статье анализируются историко-философский и современный подходы в исследовании достоинства человека. Выделены значимость Всеобщей декларации прав человека и основные принципы – демократии и гуманизма. Освещен философско-антропологический подход в осмыслении достоинства личности, в основу которого положен принцип свободы. Философско-правовой подход должен сочетать множественность знаний, которые будут определять достоинство и взаимосвязь с правами человека.

Ключевые слова: достоинство, гуманизм, личность, права человека, свобода, философско-правовой подход.

М. P. Alchuk

PHILOSOPHICAL AND LEGAL ASPECTS OF THE PROBLEM OF HUMAN DIGNITY

This article analyzes the historical, philosophical and contemporary approaches to the study of human dignity. Author determined the significance of the Universal Declaration of Human Rights and fundamental principles – democracy and humanism. Deals with the philosophical and anthropological approach to understanding human dignity, which is based on the principle of freedom. Philosophical and law approach is to combine the plurality of knowledge that define the relationship with the dignity and human rights.

Keywords: dignity, humanity, personality, human rights, freedom, philosophical and law approach

УДК: 141.319.8

В. Ф. Калуга, канд. філос. наук, доц.

СТРАХ ЯК "ПРОДОВЖЕННЯ" БАЖАННЯ І АНТИТЕЗА БЕЗДОГАННОСТІ, МЕХАНІЗМИ ЙОГО СТРИМУВАННЯ ТА ПОДОЛАННЯ

Серед решти чинників, що формують суть людської екзистенції, провідне місце належить страху. Страх виявляється своєрідним механізмом, що водночас за різних обставин стимулює та/або стримує людську активність, тим самим виступаючи посередником між потенцією людського буття і безпосередньо існуванням людини. Таким чином, страх опиняється на одній вісі з бездоганністю: чим більш бездоганною є людська активність, тим менше місця в її житті займає страх. Ефективним засобом стримування страху в буденному існуванні є сміх, а його своєрідним деформатором – надія. В цілому ж страх виявляється багатограним явищем, а множиною його проявів обернено пропорційна рівню просвітленості людини.

Ключові слова: страх, бездоганність, сміх, надія, бажання.

В житті людини страх посідає чільне місце попри те, що чи не кожен індивід намагається дистанціюватися від цього переживання, тим самим на словах мінімізуючи роль страху в його існуванні. Відповідно обійти проблему страху не може будь-хто з фахівців, хто так чи інакше має справу з дослідженням природи людини та природи її активності. Уникнути осмислення суті страху не під силу жодній людині взагалі. Відтак світова громадська думка буквально насичена роздумами про страх і все, що пов'язано з ним. Чи не найяскравішим і найпопулярнішим дослідником природи страху в контексті філософування західного стибу вважається С. Кіркегор. Щоправда, зусібач розглядаючи феномен страху, датський філософ так і не зумів знайти спосіб захистити себе від панічного страху, померши разом з тим, як його свідомість зафіксувала вичерпання коштів для власного утримання. Цей приклад, як і низка інших подібних йому, яскраво свідчить про те, що теоретизування з приводу природи страху, якими б впорядкованими і аргументованими вони були, зовсім неефективні на практиці. Теоретики так і залишаються безсилями досягнути суті страху та віднайти дієві механізми його опанування чи контролю. А, отже, різноманітні філософські ідеї щодо природи страху і аргументи на їх користь можуть виявитися лише красивими теоретичними конструкціями, зведеними на самолюбіванні. І все ж у просторі філософських та психологічних наук сформувався стійке враження про суть страху. Воно зводиться до того, що страх є суто природним явищем та відповідає природі людини.

Звичка ідентифікувати страх та схожі переживання як щось абсолютно невід'ємне в природі людини, очевидно, спирається на ідею про те, що людина є неспростовно зумовленою істотою. Зокрема, людина є своєрідним "продуктом" еволюції і тільки. Або ж людина є результатом акту творіння, в котру від самого початку вкладені глибинні відчуття благоговіння перед творцем вкупі зі "страхом господнім". Таким чином, для цивілізованої істоти страх виявляється не лише нездоланим переживанням, яке можна тільки на якийсь час притупляти, як правило, знижуючи поріг чутливості або вдаючись до самообману і нав'ювання, а й своєрідним ціннісним предикатом її екзистенції. І тут все видається максимально простим і зрозумілим: не було б страху, з одного боку, людина нібито постійно б наражалася на смертельну небезпеку внаслідок власних необдуманих дій або агресії ззовні; а з іншого – вмиг опинилася б у "руках" розпусти чи гріха, яких би обрисів ті набирали, і таким чином відпала б від творця, а, отже, безповоротно втратила б шанс на "вічне життя". Хоча, як доводить саме життя, насправді страх здебільшого нарівні з нав'язливими бажаннями якраз виявляється тим пусковим механізмом, який підштовхує людину не лише до ницих вчинків, на кшталт зради чи суцільного обману, але й

того, що заведено ідентифікувати як смертний гріх чи злочин. Отож міркування про своєрідну захисну, корекційну або ж стримувальну роль страху в житті людини не мають нічого спільного з істиною, бо є радше продуктом підданої маніпулятивним процедурам звуженої свідомості соціальної істоти, яка перетворилася та/або яку перетворили в високоінтелектуальну духовно засліплену "худобу", що постійно переймається власним животінням та/або "теплим місцем" на небесах. Деградує, будучи відданою на поталу страху, при цьому відкараскуючись навіть від найпростіших припущень і роздумів про те, що може жити повним життям. Точніше, що її природа, на відміну від становища, в якому буденна людина постійно віднаходить себе, насправді передбачає повноцінне існування, поза будь-якими умовностями і детермінантами, позбувшись всього, що обтяжує і деформує, в тому числі бажань та страхів як найпотужніших енергетично-емоційних деформаторів та/або екзистенційних модифікаторів.

І це не чистої води теорії. На практиці, якщо дослухатися до езотеричного досвіду, страх таки можна збороти, цілком і безповоротно прибрати зі свого існування. Це можливо з огляду хоча б на те, що він, як може виявитися, не є вродженою реакцією живої істоти, принаймні людини на щось, що вона сприймає як відмінне від неї самої. Хоча в це й надто важко повірити. А проте, спостерігаючи за поступовим становленням немовлят або невпинним і настійливим процесом їх соціалізації, тобто втягування в звичний буденний людині світ і цілковитої фіксації на ньому уваги дитини, можна помітити, що дитина не боїться нічого з того, чого її не привчили боятися. Відтак, в ідеї про те, що "втіха, небеса, страх – все це слова, котрі створюють настрій, до яких людина привчається, навіть не питаючись про їх цінність. Так чорні маги заволодівають її відданістю" [6, с. 17], може критися цілком слушна думка, що дійсно відповідає реальності. Принаймні, хоча б в тій її частині, яка стосується оперативного і методичного нав'язування низки стійких реакцій та моделей поведінки, а також маркувань тих чи інших проявів реальності і речей світу. До прикладу взяти хоча б, так звану, нечисту силу. Мало хто її бачив чи безпосередньо мав з нею справу. Але переважна більшість її так чи інакше боїться, при цьому тримаючись за той образ і версію ймовірних наслідків "зустрічі" з "прогресивними представниками потойбічного світу", які створили та масово поширили "отці і пророки" іудо-християнства або іншої світоглядної парадигми, в тому числі і засобами кінематографу, якщо говорити про сучасність. Те ж саме можна сказати і про іудо-християнського бога, який будучи любов'ю, все ж виявляється дуже злостивим та зловіщим, бо ж дуже полюбляє карати людину, навіть, очевидно, авансом відімщаючись за майбутні гріхи на новонароджених чи малесеньких дітях.

Отож людина боїться тому, що вона мусить боятися. І боїться того, чого вона мусить боятися. А мусить вона боятися тому, що одного разу втративши цілісність і вилучивши себе із Всесвіту, вона протиставила себе всьому іншому, а, отже, йдучи за власними інтенціями, автоматично набула собі ворогів. Останні, ні більше, ні менше є чистим засобом або інструментом привнесення в буття людини страждань і в кінцевому результаті смерті, яких неодмінно має зазнати фактично кожен представник роду *Homo Sapiens* за свого існування. Та й було б якось дивно й незрозуміло, коли б обмежена, досить агресивна, розбещена істота, якою є сучасна людина, котра розмножується в неймовірних масштабах, хоча б з огляду на співвіднесення чисельності людства з іншими біологічними видами, ще й виявилася б безсмертною, а разом ще й не зазнавала б страждань, хай би були викликані останні, наприклад, невдачею. До речі, саме страждання, а не страх утримують обмежену істоту від безлічі, умовно кажучи, злодіянь. Вони ж досить часто спонукають її до реальних дій та вчинків. Зокрема, "вони [невдачі] пробуджують розуміння того, хто ми є і чого ми прагнемо від життя, вони витрушують нас зі шкаралупи самозадоволення і застою" [10, с. 23]. Страх же виконує в житті людини низку інших функцій. Зокрема, він, як ніщо інше сприяє утвердженню цінності людського "Я" на рівні звуженої свідомості індивіда і, як наслідок, в павутині множинного егоїзму або просторі культури чи соціальному просторі.

Звичайно, про відповідну суть та функціональне навантаження страху в житті людини здогадувалося чимало західноєвропейських мислителів, наприклад, констатуючи ідею про те, що "страх як емоція, котра супроводжує усвідомлення ймовірності втрати цінності, з якою ми звикли ототожнювати самих себе" [8, с. 223], є чи не найпотужнішим людським переживанням, котре невпинно мотивує всякого індивіда впродовж всього його життя. І саме ця своєрідна "емоція" має властивість, окрім інших, набирати обрисів страху громадського осуду або "побожного страху і благоговіння", котрі насправді не мають жодної очевидної об'єктивної основи під собою, а лише стійке враження або й деяку ілюзію, доведену до стану об'єктивації за допомогою специфічних процедур та засобів, що їх застосовує, наприклад, релігія та церква. Як наслідок, остаточне і безповоротне розривання з укоріненою в свідомості відданістю "божественному началу" для більшості індивідів майже неможливе або ж поєднане з досить потужними переживаннями страху і розпачу. Очевидно, з подібними переживаннями стикалися так чи інакше всі без винятку практики, стаючи на шлях самостановлення: "Щось в мені настійливо вимагало, аби я зупинився. Воно наштовхувало мене на думки про неймовірні наслідки і розплату; це було щось на кшталт Божого гніву, що згромадився наді мною за те, що я втручаюся в де-що, приховане самим Богом" [5, с. 349].

Тож утвердження людського "Я" в статусі найвищої самоцінності автоматично робить індивіда досить чутливим до обмежуючих, направляючих і контролюючих інстанцій, як-от, мораль, громадський осуд, табу чи остракізм або, якщо говорити абстрактно, все те, що перебуває в сфері компетенції здорового глузду (*sensus communis*) – такої собі властивості свідомості людини співвідносити та узгоджувати приватне з множинно-значущим. Інакше людська спільнота навряд чи б могла стабільно існувати, опинившись в стані відвертої перманентної війни всіх проти всіх, зумовленої боротьбою за простір і ресурси задля реалізації незліченних ба-

жань та пристрастей, притаманних егоїстично впорядкованому індивіду. Відтак звужена свідомість егоцентричної істоти перетворюється на тотальне поле протистояння поміж бажаннями та інтенціями, з одного боку, і обмежувальним та детермінантним началом – з іншого. Спродукована і підтримувана спільнотою мораль, об'єктивована до рівня релігійної догматики і символів ідея творця та надприродних сил чи інших обмежувальних начал, непомітно для самого індивіда стають невід'ємною частиною його самоідентифікації та інтегруються в абстрактний феномен духу. З легкої ж руки апологетів іудо-християнської парадигми згаданий феномен, тобто "дух" набирає обрисів "борця" за нібито чистоту душі з "тваринними" пориваннями та бажаннями, тим самим начебто даруючи кожному істинному послідовнику ідеї, тобто фактично релігійному фанату надію на таке собі спасіння. Таким чином, сфальшований під благородний образ "духу" аспект множинної природи індивіда або, словами М. Гайдегера, невласний спосіб буття *Dasein* на рівні буденної людини сприймається як прояв божественного начала, як глас господній, котрий нібито наставляє на шлях істини і добра. А коли так, то всі ті, хто так чи інакше звів до мінімуму в собі прояв суто індивідуального, тобто став на шлях "ідейного" змасовлення та/або упокори домінантній парадигмі, призвичаїлися бачити в страхові де-що, що сполучене з високими нотами людського ества. Приміром, відомий датський філософ С. Кіркегор схилився до думки, що страх, будучи дуже важливим релігійним феноменом, пов'язаний із пробудженням духу. І з цього переконання виводив висновки про те, що чим менше виражений чи окріпий дух в людині, тим менше вона підпадає під дію страху. Тож будь-якому невігласу і бузвіву з позицій релігійного фанатика, всяке море видається по коліна, бо він, бачте, нібито позбавлений направляючого моменту у вигляді страху або й страху господнього.

В той же час, життя свідчить, що будь-яка буденна людина, чи то ідеологічно нейтральний, неосвічений або й цілком затурканий різноманітними клопотами індивід, чи то невинуватий релігійний або ж ідейний фанатик, неперевіршений скептик чи й закоренілий "пофігіст" зонайменше час від часу опиняються в полоні страху. І ніщо не може врятувати їх від того, чи запобігти тому. Для них страх виявляється невід'ємним і неспростовним явищем їхнього існування. А якщо так, то все ж таки мабуть у твердженні про те що, "твій страх – ти сам, бо то твоя пам'ять" [1, с. 33], приховано глибокий зміст. І далі, "страх криється в нас самих. Він нагадує нам про минуле та викриває наші вчорашні невинуваті помилки, наш «бруд»" [1, с. 36]. Тому допоки людина не знайде сили в собі та намір, по-перше, переглянути минуле своє без упереджень і жалю до себе, по-друге, викоринити звички та вгамувати бажання, доти вона перебуватиме в полоні страху. А разом з тим залишатиметься не просто буденною людиною, а людиною без реального шансу повернути собі власну цілісність, адже явне просування по шляху до самого себе, окрім іншого, неодмінно передбачає приборкання страху і витіснення його всіх імовірних проявів з індивідуального існування. В іншому разі індивід просто розчиниться в просторі розміреної суєти, здобреної нудьгою, або ж, якщо він до того схильний, житиме ілюзією, приміром, власної "духовної звитяги" чи покликання, а відтак і постійно перебуватиме на межі психічної стабільності та перманентно ризикуватиме власним психічним здоров'ям. Згадана ситуація, до речі, притаманна переважній більшості соціальних лідерів всіх ґатунків і мас-

тей, в т. ч. релігійним, а також фінансово-політичній еліті, котрі щонайменше схильні до параноїдальних приступів, маніакально забарвлених пристрастей та ідей.

На противагу масам пересічних індивідів, котрі всі як один позбавлені єдино реальної перспективи на щось більше, аніж проста фізична смерть, принаймні до того моменту, поки окремі з них не відчують потребу в кардинальних змінах, існують ті, кому вдалося вмерти за життя, і разом з тим осягнути суть світу та буття. Тобто відбутися як цілісна істота, як Людина, котрій відкрите все і відразу, бо вона набула здатності відати або знати. При цьому "людина може називати себе людиною знання лише тоді, коли вона здатна перемогти чотирьох природних ворогів. Страх! – жахливий ворог, зрадницький і такий, що важко здолати. Він залишається прихованим на кожному повороті шляху, маскуючись, вичікуючи. І якщо людина, злякавшись в його присутності, кинеться навтьоки, то ворог покладе кінець її сподіванням" [2, с. 30]. Адже "життя ніколи не дасть тобі змоги повернутися на те місце, з якого ти легковажно втік... Як би ти цього не прагнув..." [1, с. 42].

Інакше кажучи, страх, допоки він "заправляє балом", відбирає у індивіда шанс набуття цілісного і завершенного знання, за щоб він брався. Тобто виконане індивідом завжди буде далеким від бездоганності, а сам індивід від досконалості, принаймні, від повноцінного задоволення. Він залишатиметься завжди, так би мовити, на півдорозі, "розмитим" і "розпростертим" поміж минулим і майбутнім, а, отже, підступно безсмертним. Тобто постійно перебуватиме під дією звички або й схильності залишати все на "завтра", утримуючи в своїй свідомості ілюзію про те, що завтра щось можна зробити краще, аніж сьогодні, або завтра можна виправити всі вчорашні помилки. Однак життя свідчить, що вчорашне ніколи не стає завтрашнім, бо дійсно, двічі в одну й ту ж річку ввійти не можливо. А тому, тільки те, що здійснене бездоганно має реальну вагу і значення, все решта – звичайна суєта, екзистенційний мотлох. Бездоганність же потребує ясності думки, котрій на перепоні стає найперше страх або знову ж таки звичка поводити себе як безсмертна істота. Між тим, "якщо людина одного разу знищила страх, вона вільна від нього решту свого життя, тому що замість страху вона набула ясності думки, котра розвіє страх. На той час людина знає свої бажання" [2, с. 31]. А якщо так, то ключем до пошуку шляхів поборення страху, цілком ймовірно, може виявитися осмислення суті і функціонального навантаження бажань в житті людини і їх зв'язку зі страхом.

Взагалі, в контексті східних вчень, зокрема індуїзму, бажання вважаються основою всякої персональної виокремленості або й ідентичності. Вони – фактично останній і найпотужніший бастион, який утримує людину в коловороті перероджень і страждань. Частина з них, будучи усвідомленою і прийнятою індивідом, перетворюються на інтегровану складову людського "Я", роблячи його навіть не стільки, здавалося б, унікальним, скільки явно персонально виокремленим з-посеред решти індивідуальних "Я" і взагалі вирізаним в просторі буття і часу. Разом з тим неусвідомлені, витіснені або глибинні бажання справляють на існування індивіда значно потужніший вплив, фактично визначаючи специфіку його екзистенції, особливості характеру та сприйняття світу тощо або карму, як сказали б на сході. Відповідно набуття ясності думки і знання всіх наявних бажань роблять людину вільною від страхів, переживань, тривоги і т. п., при цьому позбавляючи її кайданів ангажованості, інтенційності та зосередженості на вла-

сному "Я". Це означає, що людині ні за що більше триматися так, якби це була невід'ємна її частина, а, отже, їй і нічого втрачати: вона вільна, бо їй більше не обтяжує, не стримує, не спрямовує нічого з того, що залишалося б прихованим від її усвідомлення або уваги. А "коли людині нічого втрачати, вона робиться мужньою. Ми малодушні тільки тоді, коли є щось, за що ми ще можемо чіплятися" [3, с. 42]. І цим останнім, швидше за все, є така собі тінь будь-якого бажання – надія. Одержі, саме надія, відповідно до грецьких легенд, остання із бід, що не набрала, так би мовити, вповні сили: "В будинку Епіметея стояла велика посудина, щільно закрита важкою кришкою; ніхто не знав, що в цій посудині, і ніхто не наважувався відкрити її. Бо всі знали, що це загрожує бідами. Цікава потай зняла з посудини кришку, і розлетілися по всій землі ті біди, які були колись у ній закриті. Тільки одна Надія залишилася на дні величезної посудини" [7, с. 89]. А от що б сталося, якби й надія разом з іншими бідами заповонила собою світ, навіть важко собі уявити, хоча, цілком ймовірно, засліплені надією люди напевно втратили б навіть страх як і будь-який інший стимул до безпосередньої дії чи вчинків. Вони б легко або й просто сліпо поклалися б на волю кожного реального чи ілюзорного суб'єкта, наприклад, бога, котрий безпосередньо або через своїх adeptів "дарував" би їм надію, як деяку тінь їхніх бажань, сокровених і потаємних. Але і того виявилось б достатньо, аби людина намертво застрягла в просторі ілюзії та ніколи не мала змоги доторкнутися до реальності, тобто сприйняти існування, а чи буття як вони є, а не як вони відкриваються буденній людині.

В дійсності ж ситуація склалася так, що окремим з-посеред тисяч або й мільйонів все ж вдається свідомо вийти за межі, умовно кажучи, буденного світу або буденного сприйняття світу, а, отже, людина в цілому все ж таки виявляється невтраченою для самої себе і буття істотою. Хоча на шляху до самого себе перед кожним індивідом неодмінно виростає майже нездоланна перепона – страх. Він, на відміну від надії, не позбавляє людину шансу, але безжалісно робить його майже невловимим. Інакше кажучи, страх виявляється надпотужним фільтром, який не дає жодного доступу до реальності жодному з тих, хто не готовий до того, тобто не набув стану тотального самоусвідомлення, не прокинувся довільно у сні. Зрештою, не накопичив достатньо енергії, аби витримати випробування дотиком, а тим більше входженням в реальність. А ті, хто все ж якимось чином обійшли "стража" манівцями, так і не здолавши попередньо його в собі, приміром, вдавшись до магічних практик або "наркотичної атаки", як правило, дуже гірко розплачуться: божевілля – найм'якший вирок буття для них.

Відтак, з позицій буття страх виконує функцію своєрідного фільтра, що сприяє відсіву, як на наш час, поодиноким "зернин свободи" від маси "екзистенційного збіжжя". Тих, хто з огляду на Новий Заповіт, точніше слова Христа, втратив душу свою заради нього, від мас тих, хто зберіг свою душу заради нього. Або тих, хто наважився і знайшов у собі сили переступити за межі "затишку" звичного світу, зведеного на догматах вчень, йдучи за покликком свободи, від мільйонів чи й мільярдів тих, хто, не усвідомлюючи і не розуміючи того, віддав перевагу "впевненості" в завтрашньому дні і надії на "тепле місце" по смерті. Тих, хто цілком перебрив відповідальність за своє існування на себе, поклавши в його основу бездоганність, від тих, кого привчили покладатися на об'єктивні чи трансцендентні "речі", тим самим відмежовуючи власне існування від самих себе.

Відповідно "страх перестає існувати, як тільки світло свідомості переступить певний поріг всередині людського кокону" [4, с. 43].

До речі, аби подібні "привчання" або "пути" звичного світу мали силу утримувати мільйони окремих індивідів і маси в цілому в такій собі онтологічній сліпоті і покорі, очевидно, необхідно певні речі й ідеї піднести до рівня безсумнівного авторитету, наклавши табу на будь-яку спробу піддавати навіть сумніву їх авторитетність, а особливо робити їх смішними, а, отже, банальними. Іншими словами, позбавивши себе схильності, а можливо навіть і здатності дивитися на нібито трансцендентні чи об'єктивні речі з посмішкою, наприклад, на бога чи еволюцію, людина автоматично перетворила себе на раба останніх, бо поміж ними і собою вивершила мур страху і благоговіння перед їх нібито величчю і незбагненністю. А якщо так, то сміх виявляється чи не найдієвішим терапевтичним засобом проти страху і понурості буденного світу. Відкритий, відвертий, по-дитячому щирий. Сарказм, сатира, глузування абощо – то вже зовсім іншого штибу монета, якою платять пройдисвіти. Очевидно, ефект або й сила сміху полягає в тому, що, по-перше, "в сміхові зникають відмінності, зникає розрізнення, зникає шизофренічна особистість" [9, с. 81]. Тобто сміх рятує людину від схильності концентруватися на своєму "Я", його упередженнях і інтенціях, таким чином, даруючи їй буттєво необхідні "ковтки" свободи та спонукаючи до тверезого мислення. Останнє є добрим ґрунтом для відновлення внутрішньої стабільності та рівноваги, а, отже, зводить до мінімуму, якщо не до нуля, вразливість індивіда. По-друге, сміх розпорошує всяке переконання в наявній залежності від будь-чого, наносячи нищівних ударів по суму і понурості індивіда, котрі не дозволяють йому подивитися на світ і ситуацію не ангажовано. Відтак "одна з найжорстокіших речей – це робити людину сумною і серйозною. І це має бути зроблено, тому що, не зробивши людину сумною і серйозною, не можливо зробити її рабом – рабом в усіх вимірах рабства: духовного раба деякого вигаданого Бога, вигаданих небес і пекла; психологічного раба, тому що сум, серйозність неприродні, вони мають бути привнесеними в розум, і розум розпадається на фрагменти, розбивається, фізичне рабство таке ж, тому що людина, котра не може сміятися, не може бути насправді здоровою і цілісною" [9, с. 81]. Зрештою, сміх має властивість розряджати будь-яку напругу, а, отже, лікувати тіло і душу. Взагалі, сміх – це унікальна річ в житті людини, призна-

чення якої, очевидно, не можливо переоцінити. Цілком імовірно навіть, що сміх – це чисто природна, а не набута, на відміну від страху, якість людини. А тому змасовлення людини принципово неможливе без того, аби спотворити суть та покликання сміху в її існуванні, як і не можливе вкорінення страху, тривоги, печалі абощо.

Тож в цілому може виявитися, що разом з тим, як людина перестала бути щирою під тиском пробудженої хіті, вона зробила крок в обійми страху, низько опустивши очі долу і приховавши власну посмішку. І, аби повернути собі втрачений стан цілісного буття, абсолютного спокою і рівноваги, має пройти зворотній шлях, обов'язково здолавши "по дорозі" страх. А це можливо лише за умови, коли людині вдасться певним чином накопичити відповідний енергетичний потенціал, ведучи відповідний стиль життя. Тому страх у своєму первинному прояві, тобто без паволоки соціальності і окультуреності – не ворог і не друг будь-якій живій істоті, в т. ч. людині. Він її значуща частина існування, індикатор стану її енергетичного потенціалу, основа інерції, що стримує індивіда, зрештою будь-яку живу істоту від безглузких дій та вчинків, спонукаючи боротися за життя. В той же час, коли нібито страх спонукає індивіда боротися за ілюзорні надбання, приміром, власне визнання, чи честь абощо, тобто за авторитет власного "Я", останній опиняється в програтій ситуації. Він щонайменше втрачає рештки самоконтролю, віддаючи потіку буденного існування, що неодмінно знеособлює кожного бранця, перетворюючи його в звичайного соціального болванчика.

Список використаних джерел:

1. *Гриневич С.* Камінь знань: Поради строго Знахаря [Текст] / С. Гриневич – К.: Вид. центр "Просвіта", 2005. – 88 с.
2. *Кастанеда К.* [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – Киев : София, 1995. – Т. 1. Учение донна Хуана; Путь знания индейцев Яки; Т. 2. Отдельная реальность. – 479 с.
3. *Кастанеда К.* [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – Киев : София, 1995. – Т. 5. Второе кольцо силы; Т. 6. Дар Орла. – 434 с.
4. *Кастанеда К.* [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – Киев : София, 1995. – Т. 7. Огонь изнутри; Т. 8. Сила безмолвия. – 479 с.
5. *Кастанеда К.* [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – Киев : София, 1995. – Т. 9. Искусство сновидения; Т. 10. Активная сторона бесконечности. – 435 с.
6. *Кастанеда К.* [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – Киев : София, 1995. – Т. 11. Колесо времени. – 178 с.
7. *Кун М. А.* Легенди і міфи Стародавньої Греції [Текст] / М. А. Кун ; пер. з рос. О. М. Іванченко. – Харків : Фоліо, 2008. – 444 с.
8. *Левицкий С. А.* Сочинения [Текст] / С. А. Левицкий. – М.: Канон, 1995. – Т. 1. Трагедия свободы. – 512 с.
9. *Ошо Р.* Жизнь, любовь, смех. Секс. Дар Атиши [Текст]. / Р. Ошо ; пер. с англ. К. Семенов. – Киев : София, 1994. – 128 с.
10. *Шарма Р.* Святой, Серфингист и Директор [Текст] / Робин Шарма. – М.: София, 2007. – 304 с.

Надійшла до редколегії 18.04.2014

В. Ф. Калуга

СТРАХ КАК "ПРОДОЛЖЕНИЕ" ЖЕЛАНИЯ И АНТИТЕЗА БЕЗУКОРИЗНЕННОСТИ, МЕХАНИЗМЫ ЕГО СДЕРЖИВАНИЯ И ПРЕОДОЛЕНИЯ

Среди прочих факторов, которые формируют суть человеческой экзистенции, ведущее место принадлежит страху. Страх является своеобразным механизмом, который в одно и то же время при разных обстоятельствах стимулирует и/или сдерживает человеческую активность, выполняя функцию посредника между потенцицей человеческого бытия и его непосредственного существования. Таким образом, страх оказывается на одной оси с безукоризненностью: чем более безукоризненной является человеческая активность, тем меньше места в ее жизни занимает страх. Эффективным средством сдерживания страха в обыденном существовании является смех, а его своеобразным деформатором – надежда. В целом же страх оказывается многогранным явлением, а множество его проявлений обратно пропорционально уровню просветленности человека.

Ключевые слова: страх, безукоризненность, надежда, смех, желание.

V. F. Kaluga

FEAR AS A THESIS OF DESIRE AND AN ANTITHESIS OF PERFECTION, THE MECHANISMS OF ITS SUPPRESSION AND SUBLIMATION

Among the rest of the factors that form the essence of human existence the prominent role plays fear. Fear is an original mechanism that due to circumstances either stimulates or suppresses human activity and works as a mediator between a potential of human being and its existence. Hence, fear appears on the same level with perfection: the more flawless human activity is the less fear in one's life. An effective means of fear suppression in everyday life is laughter with its peculiar 'deformator'- hope. Generally, fear is a multifaceted phenomenon and the scope of its expressions is inversely proportional to the level of human insight.

Keywords: fear, impeccability, hope, laughter, desire.

УДК 7.067.3:005

І. В. Чорноморденко, д-р філос. наук, проф.,
Е. Р. Смаїлова, асп.**СУЧАСНИЙ КІНЕМАТОГРАФ: МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДГРУНТЯ КЛАСИФІКАЦІЇ**

Метою статті є пошук систематизації сучасного кіно за новим критерієм, відмінним від естетично-літературної класифікації. Пропонується класифікація фільмів – на фільми-видовища, кіно-події та фільми-віртуалізації. Особливе місце посідає кіно-подія, котра включає і соціальні фільми.

Ключові слова: видовище, арт-хаус, соціальне кіно, глядач, соціалізація, класифікація кіно.

З моменту створення першого фільму пройшло понад ста років, впродовж яких були презентовані найрізноманітніші сюжети, мільйони фільмів. Це були сто років, які змінили свідомість людей.

Більшість фільмів як об'єкт дії, вважаємо ми, являє собою низькопробний товар. По суті, це грубий приклад впливу на сприйняття глядачем, який обмежується лише реакцією на окремі почуття та емоції. Фільм виступає подразником, який розрахований на максимальне задіяння органів чуття. Створення "іншого", "багато-спектрового" фільму, який би був гармонійним поєднанням впливу як на почуття, так і на розвиток мислення, залишається досяжним тільки для деяких творців цього великого, особливого виду мистецтва. Це не тільки ті фільми, які виходять за межі використання спецефектів, але і ті, які знаходяться у межах соціального кіно, якщо вони активно відображають реальність у її гостросоціально-проблематичному для сучасності ключі. Сучасні, доступні до уваги широкому колу глядачів фільми, які демонструються у кінотеатрах настільки перенасичені спецефектами, що не залишають місця людським почуттям і емоціям, навпаки, лише викликають емоційне виснаження. Але і вони знаходять своє місце у класифікації фільмів за жанрами.

Традиція поділу фільмів за жанрами запозичена з літератури, але треба брати до уваги той факт, що фільм – це якісно інший по своїй суті текст. Можна сказати, що це інший вид тексту, буква якого – це маленький кадр, слово – рух кадру у часі, а речення – розповідь із допомогою різних кадрів ідеї. Ми вважаємо неприпустимим обмеження цілої сфери кіносвіту цими запозиченими рамками у подальшому. Але з іншого боку, ми не можемо повністю відмовлятися від них, що було б безглуздом, як відмовлятися від медичних інструментів, винайдених не у XXI столітті, але функціональність яких залишається поза критикою. Жанровий поділ у сфері кіно виконує функцію загального орієнтування щодо спрямованості фільму за тією естетичною формою, колоритом, який у нього закладений жанром. Очевидним є те, що розмаїття кінематографа не вкладається в "прокрустову лужу", позаяк існують такі авторські витвори, котрі не можливо віднести ні до жодного жанру чи виду. Наше бачення підтверджує Н. Агафонов: "Колорит фільму впливає психологічно – стомлює, збуджує, насторожує, заспокоює. Він може виражати внутрішній стан героя, його світовідчуття, може «добудовувати» загальний символіко-метафоричний надтекст картини, а може презентувати художньо-філософську концепцію режисера" [1, с. 29]. З огляду на це, нам необхідно переосмислити існуючі підходи щодо класифікації і структури кінематографа.

Які емоції викликають фільми у залежності від жанрів? За яким критерієм слід розрізняти фільми? Який фільм переглянути? Останнє питання найважливіше для сучасного глядача. Саме це питання стало одним із поширених у епоху високотехнічного розвитку. У своїй сумі кількість різноманітних фільмів становить непомірну, як здається, множину. Ця множина складається здебільшого з комерційного кіно, яке поділяється на

чисті та змішані жанри. Кіно "arthouse" є також незалежним від комерційних структур і не схоже з іншими, але воно також стоїть окремо від авангарду і його частково можна віднести лише до соціального кіно. Це специфічне авторське кіно виникає на протилежному боці різноманітної безлічі фільмів, як противага. Ми не можемо забувати і про те, що комерційне кіно може бути соціальним, також може містити у собі відсоток соціального, правдивого. Але у першому випадку комерційне кіно є соціальним, а у другому – соціальні елементи є лише приманкою, без яких кіно не може стати товаром, котрий дає прибуток; це, власне, омана, прикрашена правдою. Тому структурування за принципом комерційне та некомерційне – є неактуальним і хибним.

До технологічної революції кінопродукція мала доступ тільки на телевізійний широкий прокат та у кінотеатрах. Цю продукцію умовно можна поділити за функціями розваги та навчання. До першої ми відносимо усі художні фільми, які інакше можуть називатися світом ігрових фільмів; вони мають мету – розвагу глядача під час дозвілля; це найбільш видовищні фільми. До другої частини належать фільми із корисною інформацією, об'єктивним відтворенням світу, фільми, які мають цілю навчити, передати, донести. Це умовний поділ фільмів за видами, до яких ще відносять окремі короткометражні та мультимедійні.

Визначивши для себе ті характеристики, на основі яких ми зможемо надалі скласти деяку матрицю фільмів, нам вдасться подати принципово новий підхід до класифікації фільмів. Він буде сприяти більш швидкому і точному пошуку фільмів, відповідно до потреб глядача – це, по-перше. А по-друге, ця нова класифікація дасть можливість змінити орієнтацію глядача і надати пріоритет соціальним фільмам, власне, про них ми і будемо говорити у цій статті.

Жанровість кіно визначається, в першу чергу, запозиченням системи розмежування літературного мистецтва, а потім і театру Стародавньої Греції на епос, лірику, драму та відносно на трагедію, комедію та драму. Ми допускаємо, що соціальне кіно частіше знаходить себе в жанрі драми, про високе значення якої писав Аристотель у "Політиці" та "Поетиці". Він вперше став використовувати поняття катарсису (κάθαρσις), писав про його розкриття в драмі, звертав увагу на його очищувальні властивості. Намагаючись зрозуміти феномен катарсису, теоретики літератури і дослідники просунулися дуже далеко, але так і не дійшли до єдиної думки. Зокрема, М. Поздnev у своїй праці "Психологія мистецтва. Вчення Аристотеля", зазначає, що це очищення розуму. Він також використовує термін "соціальний катарсис" [8, с. 615]. Ці фільми можуть бути психологічними та здійснювати терапевтичний вплив на глядача, на зразок соціального антивоєнного фільму з потужними соціально катарсичними елементами Є. Клімова "Іди та дивись" (1985).

Поділ кіно за тим чи іншим принципом викликаний різними причинами, які пов'язані із історичними перебуваннями та поглядами критиків. Жанровий поділ зобов'язаний своїй появі естетичній свідомості, що підтверджує Г. Ратніков: "Система головних естетичних кате-

горій (ідеал, прекрасне, потворне, піднесене, трагічне, комічне) повинна визначити принципи вивчення кіномистецтва як системи" [9, с. 6]. Класифікація існуючих фільмів і створення нових через призму естетичних категорій значно обмежує потенційні можливості мистецтва кіно. Для подальшої зручності візьмемо за робоче визначення мистецтва І. Кального: "Мистецтво виступає у різних іпостасях: як соціальний інститут суспільства, як специфічний вид діяльності, як певна форма суспільних відносин і, нарешті, як особлива форма суспільної та індивідуальної свідомості. Усі ці іпостасі знаходяться в певному взаємозв'язку і взаємодії, а тому немає мистецтва взагалі, а є конкретна форма його прояву" [6, с. 1]. Отже, кіно, будучи конкретною формою, результатом специфічного виду діяльності режисера, визначається його індивідуальною свідомістю і суспільною свідомістю тієї епохи, в якій воно створено, але може і випереджати її. Тобто соціальне кіно є коректним відображенням існуючих соціальних відносин у їх найгострішій проблематиці; воно є викликом старій суспільній свідомості, певною мірою трансформує її і вправно потрапляє в такт із новими її проявами.

Було би великою помилкою структурувати усю існуючу кінопродукцію, поділяючи її за змістом на різноманітні види і жанри. Помилка ця є очевидною і виявляється за декількома причинами:

1) є фільми, які не піддаються існуючим видам і жанрам, під які доводиться винаходити окремий, не існуючий до появи фільму, жанр чи надавати їм декілька жанрів;

2) існують фільми, які знаходяться за межами цього розмежування, наприклад соціальне кіно, art house, авангард;

3) структурування існуючих фільмів у жанровому ключі – є чисто механістичним і формальним і не передає *essentia* сутності сучасного соціального кіно і інших форм інноваційних фільмів.

Така слабка, на наш погляд, теоретична "обгортка" існує для категоризації комерційного кіно, адресованого масі, котра давно застаріла та зазнала краху, залишилась лише у головах носіїв естетичної свідомості, як поділ фільмів за категоріями піднесеного, прекрасного і трагічного. Жанр визначається цими категоріями як форма, під яку можна створити новий фільм, стосовно цього контексту приведемо, для прикладу, думку Г. Ратнікова: "Система жанрів співвідноситься з системою естетичних категорій як форма і зміст, інакше кажучи, форма естетичного ставлення визначає жанрову форму" [9, с. 27], що, до речі, не відповідає істині. Взаємозв'язок форми і змісту безумовний, але оформлення змісту виражає складову частину взаємодії у явищі чи події, а навантаження доступного шаблону форми змістом водночас обмежує і закарбовує смисли.

Теоретика кіно А. Базена також цікавила нова класифікація кіно. Він зазначає "Не ставлячи перед собою задачу знаходження кінематографічних фільмів у деякій ієрархічній послідовності, їх можна все ж класифікувати в залежності від ступеню передачі дійсності, яку вони забезпечують" [4, с. 263]. Окрім ступеню передачі дійсності, можна виділити критерій присутності символічного, яке вказує на щось у реальності чи в мові і цей критерій теж може виражатися у кількісній складовій.

Ми не можемо дозволити собі виявляти ступінь присутності символічного у фільмах і це, як ми вважаємо, не той критерій, за яким можна було б виявити сутнісні характеристики фільмів. Ця спрямованість існує в одній із сучасних класифікацій кінематографу під назвою art house і на відміну від інших жанрів кіно воно не володіє сюжетною лінією. Із присутності символічного з'являється

феномен варіації смислів як можливих форм прояву предмету. М. Мамардашвілі вбачає такий взаємозв'язок, із яким можна погодитися: "Варіації є формою прояву символічності. Символ – не знак, завжди є те, що ми не до кінця розуміємо, але що є ми як розуміючі, як існуючі" [7, с. 35]. Такий феномен притаманний також фільмам, які відносяться до авангарду. Множинність інтерпретацій буде являтися сутністю такого роду фільмів. Автор не переслідуює мету розкрити якийсь смисл через свій фільм- його метою є схопити, відтворити і передати момент чи процес дійсності, настрою суспільства.

У своїй праці "Як завжди – про авангард" Е. Іонеско так характеризує авангардизм: "Що ж стосується власне художніх революцій, то тут діється приблизно те, що спостерігається, коли ми маємо справу зі справжньою революцією, чи з революційним попитом авангарду. Революція із необхідністю настає, так би мовити, сама по собі – коли певні виразні системи залишаються вичерпаними, стомленими, коли вони самі себе підірвали, коли вони занадто відхилилися від забутого зразка" [5, с. 201]. Як відомо, ідеал поступово перевілюється у ідола та, як результат цього, особистість чи суспільство починає займатися пошуком нової ідеї та, як наслідок, створенням нового ідеалу.

Мистецтво, яким являється соціальне кіно, має однією із своїх функцій не лише змінювати мислення, але і впливати на його розвиток. Конкретно про вплив мистецтва поезії Б. Брехта писав Т. Адорно: "Ефектне питання, яке задається драматургією НДР, – а що він хоче цим сказати?... коли його адресує п'єсам Б. Брехта, творча програма якого, урешті-решт задумувала стимуляцію мислячих процесів, а не представлення глядачам готових афоризмів та крилатих виразів, – у протилежному, усі розмови про діалектичний театр втрачали би свій смисл" [2, с. 50].

В проблемі жанрів у естетиці Г. Гегель виокремлював змістовну характеристику, а не форму: "Як і в усіх інших питаннях естетики і теорії мистецтв, проблему жанрів Г. Гегель вирішує не із формальної точки зору, а із боку змісту, бо в його естетиці зміст завжди виявляється визначальним моментом" [3, с. 93]. У цій же праці К. Маркс описує змістовну частину соціалістичного, релігійного роману: "... соціалістичний тенденційний роман цілком виконує, на мій погляд, своє призначення, коли правдиво зображує дійсність відносин, розриває панівні умовні ілюзії про природу цих відносин, розкитує оптимізм буржуазного світу, вселяючи сумніви відносно незмінності засад існуючого, – хоча би автор і не пропонував при цьому ніякого конкретного вирішення і навіть не ставав би явно на чийсь сторону" [3, с. 244]. Отже, таким чином започатковується ідея про змістовну характеристику соціального кіно.

Враховуючи недоліки існуючої системи жанрового поділу кіно, варто систематизувати фільми за новим критерієм, враховуючи інші характеристики, ніж категорії естетики, відштовхуючись від задачі підвищення рівня свідомості та прискорення соціалізації людини. Готовність сприймати глядачем кадри, насичені грубістю, жагою до крові, коли він налаштований на тонкі міжособистісні відносини між героями чи героєм та глядачем, зводить його загальне психологічне почуття до негативного.

Якщо у людини виникає бажання до фільму, ми повинні запропонувати їй вибір стилістики і мови, але визначити її психологічну підготовку чи адаптованість та виявити якомога конкретніше коло тематики, яка їй цікава. Ми повинні розуміти, що необхідність до споглядання пов'язана не тільки із прагненням до здійснення свого некритичного сприйняття, але і із прагненням до зміни діяльності. Наразі, у часи стрімкого росту інфор-

мації, відносно швидкого розвитку техніки та технологій, пов'язаного із капіталізмом та його божевільним і ілюзорним прагненням до збагачення, людина потребує не стільки видовища, скільки соціалізації. Саме соціальне кіно, яке вміло поєднує у собі емоційну компоненту, яка задає не тільки життєствердну тональність, але і виділяє, і акцентує увагу на цінностях людського існування та співіснування.

Капіталізм перетворює людину в істоту, яка не тільки здатна бути незалежною в прийнятті самостійних рішень і діяти відповідно їм, але і мислити вільно від міфів (мати міфічний світогляд) та від забобонів.

Повертаючись до критеріїв вибору фільмів, ми знаходимо необхідним відмітити згадану раніше психологічну готовність. Одним із критеріїв такої готовності є поділ фільмів у залежності різної вікової категорії. Така класифікація законодавчо схвалена у більшості країн світу. В Україні ця система рейтингів була прийнята 14 травня 2003 року указом Президента України під назвою "Про невідкладні заходи щодо посилення моральності у суспільстві і ствердженню здорового способу життя". Згідно цього указу фільми на телевізійних екранах почали маркуватися різними знаками у правому нижньому кутку екрану у відповідності із віковою категорією, для якої рекомендований показ. Зокрема, "зелене коло" позначає вільний перегляд без вікових обмежень, "жовтий трикутник" позначає фільми і передачі, котрі розраховані на неповнолітніх без присутності батьків, "червоний квадрат" позначає такі фільми, котрі не для дітей, а лише для "дорослих".

Але з часом дана класифікація хоч і залишилася на екранах телевізорів та вона, по-перше, не є ефективною у зв'язку із розвитком нового ступеню розвитку техніки і технологій, яка сумісна із програмним забезпеченням, приєднання яких до блоків збереження інформації надають нам перевагу знаходити інформацію у зручний час. По-друге наведений приклад класифікації являється найбільш умовним в порівнянні із попередніми, враховуючи єдиний критерій – вік.

Сутність кіно, зокрема соціального кіно, полягає у його можливості, близької до реальності, передавати ідеї, чи то дії, чи то події через співвідношення матеріальних об'єктів з рухом у часі.

Візьмемо за основу поділ фільмів за методом порівняльного аналізу на категорії трьох архетипів: фільм-видовище, фільм-подія та фільм-відвертість. Сутність фільм-видовища у епічності та масовості сцен у сучасному в комбінації із наймоднішими спецефектами. Сутність фільму-події - у створенні контент-простору, в якому глядач може побачити одну і ту саму ситуацію очима усіх її акторів, тобто побачити об'єктивну картину у мозаїці суб'єктивних бачень окремих героїв. Цей фільм

поєднує у собі емоційну компоненту із гостросоціальними чи філософськими питаннями, відтворенням політичної події. "І емоції викликає і є над чим задуматися".

Фільм-відвертість, сутністю якого є створення віртуального контент-простору, у рамках якого глядач занурюється у інтерсуб'єктивну реальність героїв повністю, неначе вживаючись у образ персонажів: "Пережив, неначе про себе фільм подивився". Дана класифікація не є кінцевою і має потенціал до розширення. Таким чином, передбачається віднесення різних за тематикою соціально проблематичних фільмів, які розкривають різні протиріччя суспільства.

Універсальної, тобто ідеальної класифікації не існує, але застосування, на нашу думку, якомога більшої кількості критеріїв у створенні класифікаційного апарату є завданням необхідним і актуальним задля збереження необхідного різноманіття щодо вибору фільму, з одного боку, та для культивування людського в людині – з іншого. Нами була запропонована класифікація фільмів за принципом по суті і значущості, а також впливу на формування особистості громадянського суспільства її морального довершення, тобто більш якісного її виховання завдяки наданням пріоритету соціальному кіно. Основними ж чинниками цього критерію стали виділення соціального кіно у окрему категорію від загального, комерційного "руйнівного" кіно-видовища, та включення арт-хаусу у загальну класифікацію кіно як необхідного елемента процесу своєрідного відтворення та демонстрації об'єктів, котрі не охоплюються іншими видами та жанрами. Пропонується в подальшому висунути тематичне структурування архетипу фільму-події по тим протиріччям, які розкриваються у фільмі, наприклад: об'єктивування політичної події, культурні протиріччя стосовно мови чи традицій суспільства, які в основному є протиріччями, що є особливо загостреними і поглибленими у суспільстві.

Список використаних джерел :

1. Агафонова А. Н. Общая теория кино и основы анализа фильма / А. Н. Агафонова. – Минск : Тесей, 2008. – 392 с.
2. Адорно Т. Эстетическая теория / Теодор Адорно. – М. : Республика, 2001. – 527 с.
3. Аникст А. А. Теория драмы от Гегеля до Маркса / А. А. Аникс. – М. : Наука, 1983. – 287 с.
4. Базен А. Что такое кино : сб. статей / Андре Базен. – М. : Искусство, 1972. – 263 с.
5. Ионеско Э. Как всегда – об авангарде : антология французского театрального авангарда. – М. : ТПФ "Союзтеатр", изд-во "Гитис", 1992. – 201 с.
6. Кальной И. И. Философия для аспирантов / И. И. Кальной, Ю. А. Сандулов. – СПб. : Изд-во "Лань", 2003. – 512 с.
7. Мамардашвили М. Сознание и цивилизация / Мераб Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2011. – 35 с.
8. Позднеев М. Психология искусства. Учение Аристотеля / М. Позднеев. – М. : СПб. : Русский фонд содействия образованию и науке 2010 – 816 с.
9. Ратников Г. В. Жанровая природа фильма / Г. В. Ратников. – Минск : Наука і техника, 1990. – 181 с.

Надійшла до редколегії 19.04.2014

И. В. Черноморденко, Э. Р. Смаилова

СОВРЕМЕННЫЙ КИНЕМАТОГРАФ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ КЛАССИФИКАЦИИ

Целью статьи является поиск систематизации современного кино по новому критерию, отличному от эстетической литературной классификации. Предлагается классификация фильмов – на фільми-зрелища, кино-события и фільм-виртуализация. Особое место занимает кино-событие, которое включает социальные фільми.

Ключевые слова: зрелище, арт-хаус, социальное кино, зритель, социализация, классификация кино.

I. V. Chornomordenko, E. R. Smailova

MODERN CINEMATOGRAPHING: METHODOLOGICAL BASE OF CLASSIFICATION

The aim of the article is to search for a systematisation of modern films by the new criterion other than the aesthetic and literary classification. The following classification of the films is provided: into spectacle films, event films and virtualisation films. A special place is given to event films, which include social films.

Keywords: spectacle, art-house, social films, viewer, socialisation, film classification.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 321.015

О. І. Ткач, д-р політ. наук, проф.

ОСОБЛИВСТІ ВИКОРИСТАННЯ КОМУНІКАТИВНИХ ВЛАСТИВОСТЕЙ ЧУТОК
У ПОЛІТИЧНОМУ МАНІПУЛЮВАННІ

В статті розглядаються особливості використання комунікативних властивостей чуток в політичному маніпулюванні, ефективного інструменту психологічного впливу політичного маніпулятора, здатного за специфікою вплинути на громадську думку, відкоригувати усталені оцінки та настанови як феномену соціальної комунікації у подачі та інтерпретації народом та для народу актуальної інформації, яка у конкретних умовах є дефіцитною, сенсаційною, неоднозначною, незрозумілою, загрозливою або обнадійливою.

Ключові слова: політичне маніпулювання, громадська думка, політична свідомість, політична психологія, комунікаційна модель, комунікативна політика, інформаційні війни, політичний маркетинг

Попри багаторічні дослідження, чутки в політиці залишаються не до кінця дослідженим феноменом існування суспільства. Відомо лише, що ті, хто поширює чутки, і ті, хто їх слухає, стають співучасниками однієї великої таємниці. Підсвідомо вони виростають у власних очах, адже нібито є обраними, такими, що володіють інформацією, яка не кожному доступна. Зрештою, автори чуток майже завжди залишаються невідомими, принаймні до певного часу. Політтехнологи та соціальні психологи добре знають роль чуток у формуванні та трансформації суспільної свідомості. А відтак з допомогою саме чуток намагаються формувати громадську думку та досягати необхідного для них ефекту. Чутки розуміють як інформацію, позбавлену достовірності. Їх достовірність є сумнівною порівняно зі звичайною інформацією, поширюваною через засоби масової інформації. Незважаючи на свою уявну недостовірність, вони здійснюють вплив на свідомість і поведінку населення. За умови дефіциту офіційної інформації вони стають головною детермінантою поведінки. Політики використовують рекламу на газетних шпальтах, у радіо чи телебаченні, використовують найдавніший і майже вічний засіб масової комунікації – чутки.

Сутність комунікативних властивостей чуток в політичному маніпулюванні досліджується в працях таких авторів як: А. С. Ахизер, Е. Аронсон, Г. В. Грачев, А. С. Ольшевський, Н. Смелзер, В. Сакріср та інші. З-поміж сучасних українських учених, що досліджують цю проблематику слід назвати А. Колодій, Л. Климанську, І. Р. Малик, А. О. Яременко та ін.

Типом комунікації, що може нести деструктивний характер є чутки, які відображають соціально-психологічну, соціально-економічну, соціально-культурну ситуацію в країні, можуть бути активним засобом модифікації суспільної свідомості, трансформатором дійсності. Комунікаційний інструмент чуток є ефективним засобом психологічного впливу, зброєю політичного маніпулятора, здатна в силу специфіки вплинути на громадську думку, відкоригувати усталені оцінки. Суть феномену суспільної комунікації полягає у подачі та інтерпретації народом та для народу актуальної інформації, яка у конкретних умовах є дефіцитною, сенсаційною, неоднозначною, незрозумілою, загрозливою або обнадійливою. Саме це і дозволяє чути разом з такими комунікаційними факторами як стереотипи, міфи, ритуали виконувати функцію ініціювання та провокування запуску механізму психічного автоматизму, що лежить в основі будь-якої маніпулятивної дії. Науковці виділяють декілька підходів до управління чутками.

Успішна боротьба із поширенням інформації, що дестабілізує громадський порядок та безпеку, ґрунтується на всебічному врахуванні соціально-психологічних факторів виникнення, функціонування та поширення чуток. Використання репресивних методів боротьби із

чутками є неефективним, а в деяких випадках неможливим. Так, у Кодексі України про адміністративні правопорушення передбачається відповідальність за поширення неправдивих чуток, що можуть викликати паніку серед населення або порушення громадського порядку.

Спільним у визначеннях є те, що чутки є самотрансляційною формою й системою комунікації, яка не має доказів достовірності та існує паралельно з офіційними джерелами. Зміст чуток стосується важливих для людини цінностей – життя, смерті, грошей, сім'ї тощо і, як наслідок, має помітне емоційне забарвлення. Для такої форми комунікації характерна одноразова передача інформації особі, яка слухає і потім передає інформацію наступним ланкам ланцюжка. На думку Мескона, чутки – це неточні повідомлення та відомості, які присутні "у коридорах, їдальнях і в будь-якому місці, де люди збираються групами".

Динаміка поширення чуток визначається їх правдоподібністю, тобто ступенем вимог суспільства. Оскільки особи, які вже чули таку інформацію, як правило, далі її не поширюють. Чутки дуже важливі у певних сферах економіки, наприклад у банківському бізнесі, коли однієї негативної чутки буває достатньо, щоб викликати серйозний відтік вкладів населення.

Чутки як засіб маніпуляції є порівняно новим предметом аналізу політичної науки. Існують різні підходи. Так, політичне маніпулювання (франц. manipulation, від лат. manipulus – жменя) є комплексом психологічних, ідеологічних та організаційних дій, спрямованих на приховане корегування масової свідомості з метою стимулювання суспільної активності у потрібному маніпуляторів напрямі в боротьбі за політичну владу, її захоплення, використання, утримання.

Маніпулювання як специфічна форма політичного впливу виконує декілька функцій. Інформаційна функція: пристрасне інтерпретування, упереджене коментування та розповсюдження інформації про найважливіші для громадян і органів влади події; функція посилення впливу: стимулювання зміни мотивів та установок партнера по спілкуванню з метою трансформації його поведінки та дій; функція встановлення контролю над свідомістю: фіксація у суспільній свідомості необхідних стереотипів, іміджів, міфів тощо, які в потрібний момент включають дію механізмів психічного автоматизму.

Чутки мають тенденцію до стислого вигляду задля полегшення засвоєння та передачі. Деталі повідомлення при черговій його передачі дедалі більше згладжуються, зменшується кількість тем і слів у ньому. У спеціально проведеному лабораторному експерименті Олпорт і Постман виявили таку закономірність: максимальне згладжування і стискання чуток відбувається на самому початку їх циркуляції, а потім відбувається поступове зменшення кількості деталей повідомлення.

Для запобігання використанню чуток у політичній боротьбі, як правило, використовується метод випередження (усунення умов та причин, що можуть сприяти "чутковостворенню" – зниження політичної напруги у суспільстві шляхом пошуку політичних компромісів; сприяння відкритому політичному діалогу у суспільстві, що різнобічно та систематично висвічується у ЗМІ; максимальне інформування суспільства про погляди та дії всіх політичних сил) та метод активної реакції (оперативне оприлюднення офіційної точки зору, що суперечить суті і змісту чуток; швидка та ефективна реакція політичної сили, яка є об'єктом чуток, на ту чи іншу проблемну ситуацію, що стала поштовхом/причиною суспільного обговорення; авторитетне та обґрунтоване спростування чуток тощо).

Наприклад, агресивна чутка дає змогу завдати удару ненависному супротивнику і тим самим вивільняє первинне емоційне спонукання. Водночас вона виправдовує почуття, що людина відчуває у ситуації, пояснює, чому ці почуття виникають. Тобто вона раціоналізує неоднозначну ситуацію.

Науки, які орієнтовані на прикладні, технологічні аспекти функціонування, наприклад, політична наука або теорія комунікативних технологій, аналізують технологічний потенціал, який зосереджено в чутках, функціональні ролі, які виконують чуток у формуванні громадської думки. Некоректно припускати обов'язкову недостовірність чуток, в їх основі може бути достовірна інформація або ж вони взагалі можуть бути правдивими, що, однак, не позбавляє їх деструктивного впливу на суспільні відносини. Фактором, що нівелює адміністративний спосіб боротьби із чутками, є демократичний розвиток суспільства, а саме визнання свободи преси й заборона цензури.

Для запобігання чуткам важливо використовувати профілактичні засоби та активні протидії за стратегією профілактики: постійно підтримувати високий рівень інформованості великих груп людей про найважливіші для них події; при цьому інформація має бути доступною для розуміння і не суперечливою, що дозволяє знімати невизначеність, соціально-психологічну нестабільність; за екстремальних умов варто організувати регулярну роботу спеціальних джерел інформації; цілеспрямовано знижувати значущість тих соціальних об'єктів, подій чи явищ, навколо котрих прогнозується виникнення чуток; за умов, коли чуток вже виникли, важливо з'ясувати їх справжні причини і тільки після цього проводити роз'яснювальну роботу, зробити ці причини надбанням людей, які легше сприймуть і пояснять для себе соціальну ситуацію, що склалася, і будуть до неї ставитися менш емоційно; за сприятливих для чуток ситуацій з'являються їх активні поширювачі, кількість і рівень їхньої активності збільшується із зростанням ступеня екстремальних умов життя людей, які можуть стати загрозою; тому варто виявляти розповсюджувачів чуток і нейтралізувати їхній вплив.

Профілактичні завдання пов'язані з ефективністю дій засобів масової інформації та пропаганди, наявністю зворотного зв'язку між керівництвом та основною масою населення. Розроблення заходів активної протидії чуткам стикається з дилемою: або мовчати, що рівноцінне заохоченню циркуляції чуток, або спростувати чуток, що побічно слугує поширенню спростування. Практика доводить, що замовчування чуток призводить до їх поширення і накопичення. Запобігати чуткам можна за допомогою подачі достовірних фактів авторитетним і престижним джерелом, а не виокремлення чуток для прямого її спростування. Практичне завдання управління чутками актуалізується за умов,

небезпечних для нормального існування людей: передвоєнна і воєнна ситуація, стихійні біди, великі аварії, техногенні катаклізми тощо.

На думку М. Олпорта і Л. Постмана, важливість і двозначність не складаються, а перемножуються – тобто якщо або важливість, або двозначність дорівнює нулю, чутка не виникає: квазіматематичною формулою для обчислення, прогнозування, оцінки інтенсивності їхнього поширення. Вона має такий вигляд: $Ч = I / (КП(У) \times ДД)$, де Ч – інтенсивність циркуляції чуток, I – інтерес аудиторії до теми, КП – кількість офіційних несуперечливих повідомлень з теми на певний момент часу (У), ДД – ступінь довіри до джерела офіційних повідомлень. Швидкість поширення чуток прямо пропорційна до інтересу аудиторії до теми, зворотно пропорційна до кількості офіційних повідомлень з теми і ступеня авторитетності джерел офіційної інформації. Модель допомагає у розробці заходів, спрямованих на підсилення "чутковості" інформаційного середовища. Вона ґрунтується на системно-екологічній моделі, за якою інформаційні процеси у вигляді порівняної замкнутої системи, підпорядковуються загальносистемним законам. У природі порожня екологічна ніша заповнюється неспеціалізованим видом. Наприклад, місце вовків, що активно винищувалися, зайняли здичавілі пси, які виявилися загрозливішими і для природи, і для людини. Так і чуток заповнюють лакуни незадоволеного інтересу і так само можуть бути соціальною загрозою. Коли утворюється лакуна, вона обов'язково заповнюється або "творчістю мас", або тими, хто фабрикує чуток для своїх економічних, політичних та ідеологічних цілей [6, с. 244].

Політична чутка виникає в середовищі, в якому є інтерес до її теми, а масштаб і траєкторія її поширення зумовлені конфігурацією зацікавленої аудиторії. Фактором чуток є дефіцит надійної інформації. Для чуток потрібен не просто інтерес, а інтерес незадоволеності. М. Олпорт і Л. Постман сформулювали "закономірність чуток": залежність інтенсивності (кількості) чуток від важливості подій і неоднозначності інформації про них за формулою: $R = I \times A$, де R – кількість чуток, що циркулюють, I – важливість питання для зацікавлених осіб, A – неоднозначність інформації [2, с. 139].

Двозначність зростає, якщо інформація повідомлена нечітко, суперечливо або якщо людина не може зрозуміти одержане нею повідомлення. Тобто чуток поширюються тоді, коли події важливі для аудиторії, а отримані щодо них дані або недостатні, або суб'єктивно двозначні.

Фактором її є чинник порушення емоційного балансу. Чутка, що циркулює, спроможна тимчасово оптимізувати емоційний баланс в групі, тобто знизити або підвищити емоційну напругу до оптимального рівня. Якщо група тривалий час живе у напруженому стані, люди відчувають непоборне бажання обговорювати між собою можливі загрози.

Поширення "чуток, що залякують" може на певний період зменшити рівень емоційної напруги – спрацює ефект афіліації, відчуття приналежності до групи (як писав свого часу сирійський філософ Абуль Фарадж, у нещасті втіхою для дурня слугує те, що нещастя відбувається і з іншими). Зрештою, однак, це призводить до дисфункціональних наслідків: чуток, що циркулюють, нагнітають страхи та посилюють панічні настрої.

Чуток виникають стихійно та цілеспрямовано, фабрикуються і поширюються для задоволення конкретних потреб людей. Відомий фахівець з військової психології і психології пропаганди Е. Боринг підкреслював: "Люди повторюють чуток лише тоді, коли вони сприяють задоволенню якоїсь їхньої потреби" [3, с. 559]. Чуток наси-

чують життя соціуму віртуальними псевдоподіями, які спроможні частково компенсувати подієву розрядженість та дефіцит емоційного збудження. Але така форма психологічної компенсації загрожує непередбачуваними діями і втратою контролю, стає ознакою розпаду групи. Досвідчені офіцери знають, як шкідливо залишати солдатів без діла – це може обернутися втратою боєздатності підрозділу.

Потребами, що задовольняються за допомогою чуток, є: утилітарні потреби, потреби у престижі, у пізнанні, емотивні потреби. Так, утилітарні потреби пов'язані з досягненням індивідами, соціальними групами цілей – оволодіння об'єктом інформації, зміцнення позицій у групі, послаблення чи виведення з боротьби конкурента, формування в людей визначених думок, настроїв, спонування їх до конкретного вибору. Механізмом реалізації цієї потреби може бути агресія: людина свідомо поширює чутки, щоб заподіяти біль іншому, говорить неправду. Поширення чуток може відбуватися з метою допомогти іншим людям (рідним, близьким, знайомим), попередити їх про небезпеки, що насуваються, і неприємності, дати можливість самим чи спільно підготуватися до несприятливих подій [4, с. 179].

Потреба у престижі задовільняється, коли володіння інформацією (раніше за інших або інформацією ексклюзивного характеру) підвищує престиж людини. В основі прагнення до престижу лежить потреба звернути на себе увагу. Іншими словами, пліткарем рухає звичайне бажання виділитися, похвастатися. Тому поширювачами чуток є навіть ті люди, що не вірять у їхній зміст. Людина, що бере участь у поширенні чуток, почуває себе причетною до чогось, якщо не таємного, то, у всякому разі, доступного далеко не усім. Чутка піднімає поширювача над аудиторією, на яку транслюється чутка. Така причетність стимулює цю людину на постійне повторне транслювання чуток. Повідомляючи іншому інформацію, що становить зміст чуток, людина піднімає себе у своїх очах ("ніхто не знає, а я знаю!") [5, с. 179]. Формується думка як про людину обізнану. Чутка розглядається як товар. Переказавши навіть найбезглуздішу "байку" від свого імені, людина, щоб залишатися послідовною, починає винаходити аргументи на її користь, клядеться в її правдивості, вступає в суперечку з оточенням, усіма силами прагне переконати їх у вірогідності чуток. Поширювач інформації пов'язує довіру до повідомлення з довірою до себе. Якщо їй не вірять, вона відчуває дискомфорт [1, с. 29].

Емотивні потреби задовольняються за рахунок того, що породжують сильні емоції позитивного або негативного типу. Людина, що поширює чутки, може відчувати насолоду, задоволення від їхнього змісту, від реакцій на них людей. Причиною їхнього поширення може бути особисте озлоблення, ненависть стосовно конкретних людей та соціальних груп. Завдяки чуткам можуть розряджатися сильні негативні переживання людей (прагнення "виплеснутися", "хоча трохи полегшити душу"). Діє механізм проєкції: людина неусвідомлено виражає свої страхи, бажання і ворожі почуття і сподівається, що сумніви і занепокоєння будуть розвіяні оточуючими.

Практика політичних технологів визначає фактори, що є каталізаторами чуток: недостатня кількість інформації з питань, які зачіпають інтереси людей; брак автентичності між інформацією з офіційних джерел і каналів масової комунікації; кризова, проблемна, конфліктна, динамічна ситуація, що стимулює невизначеність; тривала затримка в ухваленні рішень, яка трапляється у зв'язку з важливістю питання; цілеспрямоване "зливання" інформації; спроби відволікання уваги громадськості на обговорення другорядних питань; бажання самоствердження, завоювання авторитету шляхом демонстрації поінформованості, переваги у володінні інформацією.

Таким чином, чутки є поширеним, масовим явищем. Хоча за своїми характеристиками вони різні, джерела їх походження бувають стихійними чи навмисне сфабрикованими. Чутки задовольняють соціальну потребу людини у пізнанні, стимулюють цю потребу, знижують невизначеність, у якій людина не може довго перебувати. Ефективність боротьби з чутками залежить від професіоналізму осіб, що здійснюють таку діяльність, а не від їх владних повноважень.

Список використаних джерел:

1. Климаська Л. Чутки як спосіб організації та самоорганізації інформаційного простору політики / Л. Климаська // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – 2008. – № 20. – С. 71–80.
2. Ольшанський Д. В. Психологія мас / Д. В. Ольшанський. – СПб. : Питер, 2001. – 368 с.
3. Сакріср О. Л. Використання деструктивних технологій зниження іміджу конкурентів у виборчих кампаніях України / О. Л. Сакріср // Збірник наукових праць Глея: науковий вісник. – 2011. – № 54. – С. 12–16.
4. Столяренко А. М. Экстремальная психопедагогика / А. М. Складенко. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2002. – 386 с.
5. Сухов А. Н. Психология больших социальных групп и движений / А. Н. Сухов // Основы социально-психологической теории / под общ. ред. А. А. Бодалева и А. Н. Сухова. – М. : Междунар. пед. акад., 1995. – 245 с.
6. Тарасов А. Н. Ложь в политике, или желтый логарифм / А. Н. Тарасов. – М. : Книжный мир, 2007. – 138 с.

Надійшла до редколегії 10.05.2014

О. И. Ткач

ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНЫХ СВОЙСТВ СЛУХОВ В ПОЛИТИЧЕСКОМ МАНИПУЛИРОВАНИИ

В статье рассматриваются особенности использования коммуникативных свойств слухов в политическом манипулировании, эффективного инструмента психологического влияния политического манипулятора, способного в силу своей специфики существенно повлиять на общественное мнение, откорректировать устоявшиеся оценки и установки как феномену общественной коммуникации в подаче и интерпретации народом и для народа актуальной информации, которая в конкретных условиях является дефицитной, сенсационной, неоднозначной, непонятной.

Ключевые слова: политическое манипулирование, общественное мнение, политическое сознание, политическая психология, коммуникационная модель, коммуникативная политика, информационные войны, политический маркетинг.

О. І. Ткач

FEATURES OF THE USE OF COMMUNICATIVE PROPERTIES OF GOSSIP IN POLITICAL MANIPULATION

In the article features are examined of the use of communicative properties of ears are examined in political manipulation, effective instrument of psychological influence of political manipulator, capable by virtue of the specific substantially to influence on public opinion, correct withstand estimations and settings as to the phenomenon of public communication in a serve and interpretation people and for the people of actual information which in concrete terms.

Keywords: political manipulation, public opinion, political consciousness, political psychology, social model of communicative policy, informative wars, political marketing.

НАШІ АВТОРИ

Альчук Марія Павлівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Бабій Михайло Юхимович – кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Волошин Володимир Вікторович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Донецького національного університету.

Калуга Володимир Федорович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії і політології Національного університету біоресурсів і природокористування України.

Козленко Володимир Миколайович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Костюк Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії і політології Національного університету біоресурсів і природокористування України.

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 філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Предко Олена Іллівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Смаїлова Ельмаз Рустемівна – аспірантка кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

Стадник Микола Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка.

Ткач Олег Іванович – доктор політичних наук, професор, професор кафедри політології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Харьковченко Євген Анатолійович – доктор філософських наук, професор; професор, завідувач кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Чорноморденко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

Швед Зоя Володимирівна – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(2)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 7,09. Наклад 300. Зам. № 214-7182.
Вид. № Фл62. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 26.11.14

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02