

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
26.10.15 (протокол №4)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

Внесено до переліку наукових фахових видань України
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України
від 12.05.2015 №528)

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

Бондаренко Віктор Дмитрович, д-р філос. наук, проф.,
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова
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 Олександрівна, 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.,
Уманський національний університет садівництва

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

Басаурі Зюзіна А. М. Релігія та група "Black sabbath" в оригінальному складі	5
Бойчук Н. В. Бути чи не бути об'єктивним: методологічний вимір принципу об'єктивності в релігієзнавчому дослідженні	8
Бортнікова О. Г. Феномен взаємодії релігії та політики в науковому дискурсі	11
Вергелес К. М. Проблема цілісності людини в християнстві	16
Гулакова М. А. Варіації на тему "єврейське питання" у сучасній Росії	19
Добродум О. В. Сучасний споживчий ринок і релігія	25
Задоянчук О. О. Рівень представленості християнських церков в українському інформаційному просторі: порівняльний аналіз	27
Конотоп Л. Г. Релігія як цілісна духовна система: принципи і методи дослідження	31
Кришмарел В. Ю. До питання про узгодження типологізацій відносин між державою, релігійними організаціями та освітою	34
Левицька О. М. Переосмислення змісту та значення першої дисертації М.І.Костомарова "Про причини і характер унії в Західній Росії"	38
Лещинський А. В. Місце та значення ритуалу та соціального служіння в релігії: минуле і сьогодення	42
Мартич Р. В. Сприйняття ідеї живого в сучасному православному дискурсі	45
Папаяні І. В. Конструктивізм як методологія релігієзнавчого дослідження	49
Предко Д. Є. Релігійні почуття як презентація духовності: український контекст	54
Присухін С. І. Принцип солідарності в світлі соціального вчення св. Івана Павла II	58
Стрелкова Ю. О. Віра як філософсько-релігієзнавчий концепт	61
Хромець В. Л. Поняття "богословська освіта" в релігієзнавчому осмисленні	64
Швед З. В. Теорія та історія релігійного мистецтва в системі релігієзнавчого знання	69
Ямчук П. М. Приклад на тисячоліття: філософія й діаріуш святого Володимира в контексті вітчизняного державотворення й світового громадсько-політичного християнського ідеалу	73

ФІЛОСОФІЯ

Бондар О. В. Самосвідомість як принцип спекулятивної метафізики (І.Г. Фіхте і Д. Генріх)	79
Москальчук М. М. Ентоні Флю про природу знання	82
Рубанець О. М. Методологічні засади когнітивних досліджень	86
Сидоренко Л. І. Сучасна наука в контекстах свободи та відповідальності	89
Цвібель А. О. Еволюція філософського осмислення соціальної комунікації: від концепцій спілкування до соціальної теорії	93
Якуша П. О. Інтенційність як онтологічна структура	97

ПОЛІТОЛОГІЯ

Вілков В. Ю. Конструктивістський спосіб введення поняття "нація": науковий та ідеологічний дискурс	102
Ткач А. О. Суперечності США та країн Латинської Америки в торгівельно-економічній сфері в умовах глобалізації	107

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Басаури Зюзина А. М. Религия и группа "Blacksabbath" в оригинальном составе.....	5
Бойчук Н. В. Быть или не быть объективным: методологическое измерение принципа объективности в религиоведческом исследовании	8
Бортникова Е. Г. Феномен взаимодействия религии и политики в научном дискурсе	11
Вергелес К. Н. Проблема целостности человека в христианстве	16
Гулакова М. А. Вариации на тему "еврейского вопроса" в современной России	19
Добродум О. В. Современный потребительский рынок и религия	25
Задоянчук О. А. Уровень представленности христианских церквей в украинском информационном пространстве: сравнительный анализ.....	27
Котоп Л. Г. Религия как целостная духовная система: принципы и методы исследования	31
Кришмарел Ю. В. К вопросу о согласовании типологизаций отношений между государством, религиозными организациями и образованием	34
Левицкая О. М. Переосмысление содержания и значения первой диссертации Н.И.Костомарова "О причинах и характере унии в Западной России"	38
Лещинский А. В. Место и значение ритуала и социального служения в религии: прошлое и настоящее	42
Мартич Р. В. Восприятие идеи живого в современном православном дискурсе	45
Папаяни И. В. Конструктивизм как методология религиоведческого исследования.....	49
Предко Д. Е. Религиозные чувства как презентация духовности: украинский контекст	54
Присухин С. И. Принцип солидарности в свете социального учения св. Иоанна Павла II.....	58
Стрелкова Ю. О. Вера как философско-религиоведческий концепт	61
Хромец В. Л. Понятие "богословское образование" в религиоведческом осмыслении	64
Швед З. В. Теория и история религиозного искусства в системе религиоведческого знания.....	69
Ямчук П. Н. Пример для тысячелетий: философия и диариуш святого Владимира в контексте отечественного создания государства и общественно-политического христоцентрического идеала	73

ФИЛОСОФИЯ

Бондарь О. В. Самосознание как принцип спекулятивной метафизики (И.Г. Фихте и Д. Генрих).....	79
Москальчук М. Н. Энтони Флю про природу знания.....	82
Рубанец А. М. Методологические основы когнитивных исследований	86
Сидоренко Л. И. Современная наука в контекстах свободы и ответственности	89
Цвибель А. А. Эволюция философского осмысления социальной коммуникации: от концепции общения до социальной теории.....	93
Якуша П. А. Интенциональность как онтологическая структура	97

ПОЛИТОЛОГИЯ

Вилков В. Ю. Конструктивистский способ введения понятия "нация": научный и идеологический дискурсы	102
Ткач А. О. Противоречия США и стран Латинской Америки в торгово-экономической сфере в условиях глобализации	107

RELIGIOUS STUDIES

Basauri Ziuzina A. M.
Religion and Black sabbath (original members) 5

Boychuk N. V.
To be or not to be objective: methodological dimension of objectivity principle in religious investigation 8

Bortnikova O. H.
The phenomenon of the interaction of religion and politics in the scientific discourse 11

Vergeles K. M.
The problem of human integrity in Christianity 16

Gulakova M. A.
Variations on the topic of "jewish question" in modern Russia 19

Dobrodum O. V.
The modern consumer market and religion 25

Zadoianchuk O. O.
The level of representation of the christian churches in ukrainian information space: comparative analysis 27

Konotop L. G.
Religion as a complete and spiritual system: the principles and methods 31

Kryshmarel V. Yu.
About some aspects of coordination of typologies relations between the state, religious organizations and education 34

Levytska O. M.
Content's rethinking and meaning of the M.I.Kostomarov's first thesis work "About causes and nature of the church union in Western Russia" 38

Leshchynski A. V.
The place and the importance of the ritual and social service in religion: past and present 42

Martych R. V.
The reception of the idea of living in modern orthodox discourse 45

Papayani I. V.
Constructivism as a methodology for religious research 49

Predko D. E.
Religio us feeling as presentation of spirituality: Ukrainian context 54

Pryskhin S. I.
The principle of solidarity in the light of the social teaching of St. John Paul II 58

Strielkova Y. O.
Faith as a religious and philosophical concept 61

Khromets V. L.
Interpreting the notion "theological education" in religious studies 64

Shwed Z. V.
Theory and history of religious art in the system of religion-knowledge 69

Yamchuk P. M.
Example for the millennium: philosophy and diariush st. Vladimir in the context of the state of domestic andpolitical christocentric ideal 73

PHILOSOPHY

Bondar O. V.
Self-consciousness as a principle of speculative metaphysics (I.H. Fichte and D. Henrich) 79

Moskalchuk M. N.
Anthony Flyu about the nature of knowledge 82

Rubanets A. M.
Methodological principles of cognitive research 86

Sydorenko L. I.
Modern science in the context of freedom and responsibility 89

Tsvibel A. A.
The evolution of philosophical understanding of social communication: from the concept of communication to the social theory 93

Yakusha P. O.
Intentionality as ontological structure 97

POLITOLOGY

Vilkov V. Y.
Constructivist way of introducing the concept of "nation": scholarly and ideological discourses 102

Tkach A. O.
Contradictions of the USA and countries of Latin America are in a trade and economic sphere 107

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК. 2+78"1968/1978"

А. М. Басаурі Зюзіна, канд. філос. наук

РЕЛІГІЯ ТА ГРУПА "BLACK SABBATH" В ОРИГІНАЛЬНОМУ СКЛАДІ

У статті досліджується зв'язок між релігією та творчістю рок-групи "BlackSabbath", виділяються основні точки перетину цих двох сфер культури, а також робиться висновок, що рок-група використовувала сатаністський імідж для комерціалізації власної творчості.

Ключові слова: "BlackSabbath", релігія, сатанізм, хеві-метал, рок-музика.

Неможливо уявити сучасну культуру без рок-музики, так само, як сучасну рок-музику без групи "Black Sabbath". Кількість фанатів групи сягає кількох мільйонів людей, її творчість вивчають в курсах "Історії музики", до її складу входило багато відомих музикантів та співаків. Група продовжує грати з 1969 р., подарувавши своїм прихильникам останній альбом у 2013 р. Саме тоді поживався інтерес до групи "Black Sabbath", оскільки альбом "13" став першим альбомом більш ніж за 30 років, у створенні якого приймав участь оригінальний склад групи.

Тема місця релігії в сучасній популярній музичній культурі лише стає предметом спеціальних досліджень зарубіжних релігієзнавців, культурологів, музикознавців та ін. Як видно, ця тема стає популярною лише з початку 2000-х рр. В Росії відомим є протодиякон Андрій Кураєв, який регулярно читав проповіді на рок-концертах, намагаючись популяризувати православ'я серед молоді, яка слухає російський рок. На пострадянському просторі цю тему, на жаль, не досліджують. Російською мовою було перекладено книгу англійського музичного журналіста Стіва Тьорнера, в якій він прослідковує зв'язок між релігією та рок-музикою, починаючи з 1950-х рр. до кінця 1980-х рр., коли власне книгу й було опубліковано. Але це, мабуть, єдина книга російською мовою на дану тематику, а про українські дослідження немає сенсу взагалі говорити. Дивно, що ця тема залишається й досі маргінальною, адже її важливість була продемонстрована навіть в одному з найвідоміших фільмів про рок "Подорож металіста" (англ. "Metal: A Headbanger's Journey"), в якому цілий розділ був присвячений релігії. Основними тезами цієї частини фільму є наступні: 1) християнство мало великий вплив на розвиток рок-н-ролу загалом та хеві-металу зокрема; 2) групи хочуть бути скандальними і обирають скандальний (в даному випадку окультистський, сатаністський) імідж, але це не означає, що вони є адептами цих рухів; 3) хрести в хеві-металі є лише символом, вони не мають смислової наповненості; 4) жакливі тексти пісень лише відображають жакливу реальність життя [6, 1:02:08-1:20:30]. Навіть "король жаху" Еліс Купер говорить так: "Сатанізм, який ви бачите, це карикатура на сатанізм. Справжнього сатанізму в рок-н-ролі не знайти" [6, 1:06:48].

Беручи до уваги все вищесказане, авторка цієї статті поставила собі за мету відповідати на декілька простих, але цікавих питань, серед яких: чому група "Black Sabbath" асоціюється з сатанізмом та окультистськими практиками? Чи дійсно члени цієї групи сповідували сатанізм або окультизм? А, можливо, вони лише використовували привабливі та невідомі для широкого загалу феномени сатанізму та окультизму для підвищення касових продажів власної музичної творчості? Треба зазначити, що в цій статті я буду аналізувати лише ті дев'ять альбомів групи "Black Sabbath", які були записані в оригінальному складі: "Black Sabbath" (1970), "Paranoid" (1970), "Master of Reality" (1971), "Black Sabbath Vol. 4" (1972), "Sabbath

Bloody Sabbath" (1973), "Sabotage" (1975), "Technical Ecstasy" (1976), "Never Say Die!" (1978) та "13" (2013). Ці альбоми обрані для аналізу, оскільки вони є засадничими для формування сатаністського образу групи, а останній альбом, на мою думку, підводить ризику під попередніми альбомами, даючи відповіді на ті питання, що їх поставили перші альбоми групи.

Задля досягнення мети статті, я спробую побудувати свій виклад матеріалу наступним чином. Спочатку дам коротку загальну інформацію про групу "Black Sabbath", потім з'ясую коріння сатаністського іміджу групи, також спробую з'ясувати належність до певної релігії або форми релігійності членів групи "Black Sabbath", виявлю релігійні елементи в текстах пісень та обкладинках альбомів, а, наостанок, зроблю висновки, які, власне, і стануть відповідями на поставлені спочатку дослідницькі питання.

"Black Sabbath" – це англійська рок-група, заснована у 1969 р. Оригінальним складом групи є Тоні Айомі (TonyIommi, гітара), Гізер Батлер (Geezer Butler, бас), Оззі Осборн (Ozzy Osbourne, вокал) та Біл Уорд (Bill Ward, барабани). Назва групи з'явилася завдяки італійському фільму жахів 1963 р., який в оригіналі називався "Три обличчя страху", а в англійському прокаті отримав назву "Black Sabbath", режисером фільму був Маріо Бава, а серед акторів був Борис Карлофф. Як згадують в своїх мемуарах Тоні Айомі та Оззі Осборн, Гізер Батлер побачив чергу в кінотеатр на цей фільм жахів і подумав, що якщо жахи приваблюють настільки багато людей, то й їхня група повинна стати жакливою аби привабити слухачів [8, с. 54-55]. Фактично, "Black Sabbath" намагалися створити музичний еквівалент фільмам жахів.

З'ясувати релігійну приналежність членів групи "Black Sabbath" насправді виявилось не так вже й легко. Протягом всієї кар'єри Оззі Осборна часто звинувачували в служінні сатанізму, аморальності або негативному впливові на своїх молодих слухачів. Також його зараховували до адвентистів Сьомого дня, але вже у 1992 р. в газеті "New York Times" стверджувалося, що Оззі є членом англіканської церкви та молиться перед кожним виходом на сцену [10]. Тоні Айомі належав до секуляризованої католицької родини [8, с. 2], а більше мені не вдалося знайти підтвердженнь його належності до будь-якої церкви. Гізер Батлер також походив із католицької родини, але в молодості захоплювався роботами Алістера Кроулі [8, с. 52], вплив яких можна побачити в деяких піснях із ранньої творчості групи "Black Sabbath". На жаль, мені не вдалося з'ясувати релігійну приналежність Біла Уорда. Насправді, такий поверховий, але в той же час корисний фактаж, дає змогу зрозуміти, що оскільки жоден з членів групи не був "воцерковленим", то вони були відкриті до будь-яких впливів, в тому числі й окультистських та сатаністських. З іншого боку, це також може свідчити на користь того, що члени "Black Sabbath" не віддавали перевагу жодній релігійній

традиції і не ставилися серйозно до них, в тому числі й до окультистських та сатаністських ідей.

Групу "Black Sabbath" називають засновниками хеві-метал, оскільки саме вони застосували в своїй музиці так званий "диявольський інтервал" або "чорта в музиці", тобто музичний інтервал, що дорівнює трьом повним тонам і є сильним дисонансом у мажорно-мінорній системі. Саме через цей дисонанс використання цього інтервалу намагалися уникнути в церковній музиці Середньовіччя. Свою назву цей тритон отримав на початку XVIII ст. Якщо цей інтервал вписано в загальне полотно музичного твору, то він особливо й не виділяється (його використовує Ф. Ліст в "Сонаті Данте" та В.Р. Вагнер у "Зігрфріді") [13], але якщо понизити тональність (як це зробив Тоні Айомі через травму пальців руки) та виділити "диявольський інтервал" в музичній композиції, то він надає музиці певного містичного, страшного відтінку. Для порівняння послухайте одноіменну пісню групи "Black Sabbath" з одноіменного альбому.

У чому ж проявляється жахливий (сатаністський) імідж групи "Black Sabbath"? Перш за все, це сама назва, про яку йшлося вище та яка перекладається як "чорний шабаш" або "чорний шабат". Крім того, перший альбом "Black Sabbath", який так само й називався, був випущений у продаж у п'ятницю 13 лютого 1970 р. Таким чином, звукозаписна компанія намагалася привернути увагу до нового явища в англійській музиці. Сама обкладинка альбому була страхітливою: на ній зображена жінка в чорному довгому вбранні на фоні старої будівлі. Завдяки додатковій роботі над фотографією, обкладинка стала дійсно страшною, бо на ній можна побачити чи то відьму, чи то померлу жінку, яка виходить зі заростей лісу (або кладовища) і прямує, скоріш за все, до будинку, де, можливо, й має пройти відьомський шабаш, назва якого (назва групи та альбому) чітко видніється на фоні неба (див. додаток 1). Перша пісня, що відкриває цей альбом називається "Black Sabbath" і починається вона зі звуків дощу та биття в дзвони. Ці звуки були додані до оригінальної пісні під час пост-продакшену, члени групи "Black Sabbath" навіть не знали як оформили цю пісню аранжувальники, але коли вони почули остаточний варіант, то були в захваті від того страхітливого ефекту, який учиняла ця пісня зокрема та альбом загалом [8, с. 65-66].

Ніхто з членів групи "Black Sabbath" не заперечує той факт, що під час написання слів до пісень першого альбому Гізер Батлер знаходився під впливом ідей окультистської літератури, якою він на той час захоплювався, крім того, він полюбила ще й фентезі. Цікавою для розгляду є пісня "N.I.B.", назву якої часто розшифровують як "Nativity In Black" ("Різдво в чорних тонах"), але Оззі каже, що насправді це лише прізвище Біла Уорда [8, с. 64-65]. Пісня розгортається як лірична історія, в якій чоловік освідчується в коханні жінці, але остання строчка повертає нас до сатаністської тематики, оскільки виявляється, що той закоханий чоловік є Люцифером. І тоді весь сенс пісні змінюється і отримує нові значення та інтерпретації.

В другому альбомі групи "Raganoïd", який вийшов того ж року, що й перший альбом, показовою є пісня "War Pigs", яка також є першою піснею альбому. Спочатку ця пісня називалася "Walpurgis" (вальпургієва ніч – язичницьке, християнське та сатаністське свято, коли, за повір'ям, межа між нашим світом та світом мертвих є надзвичайно тонкою). Така назва повністю відповідала змісту пісні, адже в ній критикуються всі ті, хто жадає війни, цей текст є гострополітичним, він засуджує істеблішмент, а також порівнює із Сатаною (як втіленням зла) всіх політиків, котрі маніпулюють рішеннями та

думками простих людей. Саме такого Сатану покарає Бог в Судний день, даючи простим людям мир та щастя.

В третьому альбомі "Master of Reality" дійсно пов'язаною з релігійною тематикою є пісня "After Forever", в якій ставиться питання про долю душі після смерті тіла ("Have you ever thought about your soul – can it be saved?"; вільний переклад: "Ти колись думав про свою душу – чи можна її врятувати?"), висміюються церковні інститути ("Would you like to see the Pope on the end of a rope – Do you think he's a fool?"; вільний переклад: "Ти хотів би побачити Папу на кінці мотузки, ти думаєш, що він дурень?"), стверджується, що лише Бог може врятувати людей від гріха та ненависті ("Perhaps you'll think before you say that God is dead and gone. Open your eyes, just realize that he is the one. The only one who can save you now from all this sin and hate"; вільний переклад: "Можливо, ти й подумаєш, перш ніж сказати, що Бог помер та пішов. Відкрий очі, просто збагни, що він єдиний. Єдиний, хто може врятувати тебе від всіх цих гріхів та ненависті"). Але все одно, відчувається, що члени "Black Sabbath" звертаються до використання релігійних образів, як до останнього, на що вони можуть сподіватися, стикаючись із усією несправедливістю, що панує в цьому світі. На мою думку, ця, як і багато інших пісень "Black Sabbath", є виразом тієї розгубленості, яку відчували (й зараз відчувають) молоді люди, зіткнувшись із "дорослим" життям без прикрас і залишившись з ним сам на сам.

У четвертому альбомі групи, який носить назву "Black Sabbath Vol. 4", мені здається доцільним розглянути останню пісню "Under the Sun/Every Day Comes and Goes". Вона розпочинається зі слів, які начебто можуть підтвердити той факт, що "Black Sabbath" були прихильниками темних сил, або якщо не прихильниками, то критиками християнства як такого: "Well, I don't want no Jesus freak to tell me what it's all about" (вільний переклад: "Ну, я не хочу аби якийсь дурний Ісус пояснював мені все"). Але вже наступний рядок пісні показує нам, що "Black Sabbath" однаково неприхильно ставилися і до християнства, і до сатанізму та окультизму: "No black magician telling me to cast my soul out" (вільний переклад: "Або щоб чорний маг наказував мені вигнати мою душу"). Далі розкривається основний сенс пісні, який полягає в тому, аби люди думали самостійно, критично ставилися до всього, що їм говорять авторитети, а також самі вирішували свою судьбу, адже життя швидкоплинне і в нас не так багато часу.

Ще однією темою для спекуляцій з приводу демонічного образу групи "Black Sabbath" стала обгортка п'ятого студійного альбому групи – "Sabbath Bloody Sabbath" (див. додаток 2). На лицьовій обкладинці ми бачимо дивну сцену в чорно-червоно-жовтих тонах. На ліжку лежить чоловік, якого оточують демони, черепи, а над ним височіє число диявола – 666. Дійсно, ця картинка викликає страшні емоції, але треба звернути увагу на другу сторону обгортки (див. додаток 3). Там – схожа картина, але в спокійних синіх тонах, теж в ліжку лежить чоловік, якого оточують звичайні люди, які засмучені, можливо, хворобою центральної людини. Насправді, за задумом автора обкладинки Дрю Струзана, ці дві картини складають диптих, на якому зображено два способи зустрічі зі смертю. На лицьовій обгортці – жахлива смерть, а на зворотній – смерть спокійна, в колі сім'ї. Можна припустити, що вибір для лицьової сторони обкладинки саме жахливої смерті був зумовлений бажанням привернення уваги меломанів і підвищення продажів альбому.

Загалом в усіх 74 піснях, які складають досліджувані нами 9 альбомів, слово "Сатана" зустрічається 8 разів, "Люцифер" – 1, "Диявол" – 2, "демон" – 2, а слово "Бог" – 33 рази (18 з яких в одній пісні "God is Dead?"), "Господь"

– 2, "Христос" – 2 та "Ісус" – 2. Виходить, що разом про Диявола та Сатану група співає набагато менше, ніж про Бога та Ісуса. Цей факт аж зовсім не свідчить на користь думки, що члени "Black Sabbath" є сатаністами.

Тепер перейдемо до розгляду подій пов'язаних з релігією в історії групи "Black Sabbath". На початку їхньої кар'єри сам Алекс Сандерс, Вищий священник вікканства, запросив їх виступати під час вікканського ритуалу, який мав проходити в Стоунхеджі. "Black Sabbath" відмовилися від пропозиції, адже не хотіли аби їхнє ім'я пов'язували із язичницькими ритуалами. Образившись, Алекс Сандерс наклав на них прокляття, а члени "Black Sabbath" злякалися, після чого вирішили носити хрести, які стали вже символічними для сценічного образу групи [8, с. 81]. Траплялися й комічні історії. Наприклад, під час гастролей в холі готелю зібралася група людей, які сиділи в темряві в чорних плащах та каптурах зі свічками в руках. Члени групи "Black Sabbath" були здивовані тим, що побачили. Але вони вирішили покепкувати і одночасно загасили свічки в руках присутніх, співаючи "Happy birthday to you!" та розвеселивши себе й запам'ятавши той день надовго [8, с. 81-84].

Альбом "13", на мою думку, є завершенням циклу, який розпочав ще перший альбом "Black Sabbath". Щодо назви альбому, то члени групи по-різному пояснюють такий вибір. Оззі говорить, що це число пояснюється тим, що рік випуску альбому – 2013. Тоні переконаний, що цей альбом повинен був бути максимально схожим на перший альбом групи, а отже й містити максимальну кількість відсилочок до чогось містичного (чортова дюжина). Гізер каже, що звукозаписна компанія хотіла, щоб "Black Sabbath" записали 13 пісень [5; 4]. В будь-якому випадку, палаюча цифра "13" на обкладинці альбому однозначно відсилає до чогось страшного та загадкового.

Цікавими для розгляду мені тут видаються дві пісні: "God is Dead?" ("Бог мертвий?") та "Damaged Soul" ("Зіпсована душа"). В пісні "God is Dead?" запитується чи існує Бог, якщо у світі багато людей є грішними, панують корупція, вбивства та крадіжки. Невже він може допустити такий безлад у Всесвіті? Єдиний варіант жити в цьому світі – відсторонитися від реальності, втекти від неї. Але авторам (або авторам) не хочеться вірити у смерть Бога, з іншого боку, все свідчить на її користь. Цікавою видається інтрига, яка витримана в пісні: до кінця не зрозуміло чи автор стверджує, що Бог помер, чи запитує? І хоча побудова англійського речення чітко вказує на те чи речення є питальним, чи стверджувальним, беручи до уваги той факт, що в ліриці часто використовується інверсія, неможливо до кінця з впевненістю сказати, що ж власне говориться в пісні. Я припускаю, що це питання залишається відкритим і для слухачів, і для авторів. Члени групи постаршали на 40 років, але, як виявилось, проблеми, що їх турбували у 1970-х рр., нікуди не ділися, можливо, вони просто змірилися з ними або дивляться на них опосередковано. Пісня "Damaged Soul" розповідає про роздуми людини, яка розуміє, що накоїла багато поганого в житті ("A preacher tried saving my black damaged soul, Possessed by a demon that had full control", вільний переклад: "Проповідник намагався врятувати мою чорну зіпсовану душу, над якою мав повний контроль демон"), і що наближається її смертна година, яка є невідворотною. Бог ніколи не відповідає на молитви праведників,

А. М. Басаури Зюзіна

а Сатана тільки й чекає, щоб вони оступилися. Вмирати не страшно, набагато страшніше – жити, переконаний автор. І остання строчка, на мою думку, підводить життєве резюме членів гурту "Black Sabbath": "I'm losing the battle between Satan and God" (вільний переклад: "Я програю битву між Сатаною та Богом"). Тобто жодна людина не є ані святою, ані грішною, ми – лише пішаки у грі між добром та злом, і виграти люди цю гру не можуть, бо це залежить не від них.

Отже, досягнувши мети дослідження, можна зробити наступні висновки. Перш за все, складається враження, що група "Black Sabbath", як і багато інших подібних груп, хотіли завоювати популярність серед молоді, обираючи досить скандальний та провокаційний імідж. У цьому їм допомагають й звукозаписні компанії, які вбачають в популярності групи комерційну вигоду для себе. Засоби масової інформації підхоплюють цей імідж та демонізують групу, надаючи їй тим самим скандального образу, який викликає або захоплення, або зневагу, але в будь-якому випадку, привертає увагу молоді. Страшні та жахливі тексти пісень, насправді, покликані відображати страшну та жахливу реальність сучасного життя. "Black Sabbath" намагалися викрити зло, що панує в цьому світі, привернути до нього увагу молоді, яка часто не замислюється над проблемами, що пронизують суспільство. Іноді релігія в піснях "Black Sabbath" зображується як спосіб контролю над людським розумом, мабуть, тому для "Black Sabbath" смерть, яку вони осмілюють, асоціюється із необмеженою свободою. Крістофер М. Морман так піше про Оззі Озборна (і я вважаю, що цю цитату можна екстраполювати на всіх членів групи): "...Оззі – не демон, і не святий; він – звичайний хлопець, який прожив дуже незвичайне життя" [9, с. 11].

Список використаних джерел

1. Кураев А. Рок и миссионерство / Андрей Кураев. – М.: Эксмо, Яуза, 2004. – 384 с.
2. Кураев А., протодиакон. Рок-проповіді / Андрей Вячеславович Кураев. – М.: Нікея, 2010. – 16 с.
3. Тернер С. Лестница в небо / Стив Тернер ; [пер. с англ.]. – М.: Трианда, 2001. – 288 с.
4. Black Sabbath On '13' – Part Two [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.nme.com/nme-video/black-sabbath-on-13---part-two/2469169067001>.
5. Black Sabbath: 'We Said To Ozzy 'You Can't Sing 'God Is Dead!'' [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.nme.com/nme-video/black-sabbath-we-said-to-ozzy-you-cant-sing-god-is-dead/2474683228001>.
6. Dunn S., McFayden S., Wise J.J., 2005, Canada, Metal: A Headbanger's Journey.
7. Gilmour M. Gods and Guitars: Seeking the Sacred in Post-1960s Popular Music / Michael Gilmour. – Baylor University Press, 2009. – 200 p.
8. Iommi T. Iron Man: My Journey through Heaven and Hell with Black Sabbath / Tony Iommi. – Simon and Schuster, 2012. – 383 p.
9. Moreman C.M. Devil Music and the Great Beast: Ozzy Osbourne, Aleister Crowley, and the Christian Right / Christopher M. Moreman // The Journal of Religion and Popular Culture. – 2003. – Fall. – P. 1-13.
10. Ravo N. At Tea With: Ozzy Osbourne; Family Man. Fights Fat, Is Good With Kids [Електронний ресурс] / Nick Ravo // New York Times. – 1992. – September 23. – Режим доступу до газети: <http://www.nytimes.com/1992/09/23/garden/at-tea-with-ozzy-osbourne-family-man-fights-fat-is-good-with-kids.html>.
11. Sylvan R. Traces of the Spirit: The Religious Dimensions of Popular Music / Robin Sylvan. – NYU Press, 2002. – 291 p.
12. Till R. Pop Cult: Religion and Popular Music / Rupert Till. – A&C Black, 2010. – 215 p.
13. Tritone [Електронний ресурс] // Wikipedia. – Режим доступу: <https://en.wikipedia.org/wiki/Tritone>.

Надійшла до редколегії 02.09.15

РЕЛИГИЯ И ГРУППА "BLACKSABBATH" В ОРИГИНАЛЬНОМ СОСТАВЕ

В статье исследуется связь между религией и творчеством рок-группы "BlackSabbath", выделяются основные точки пересечения этих двух сфер культуры, а также делается вывод, что рок-группа использовала сатанистский имидж для коммерциализации собственного творчества.

Ключевые слова: "BlackSabbath", религия, сатанизм, хеви-метал, рок-музыка.

A.M. Basauri Ziuzina

RELIGION AND BLACK SABBATH (ORIGINAL MEMBERS)

The author investigates the connection between religion and music of Black Sabbath, shows the main cross-points between these two cultural phenomena and concludes that the band used the satanic image for commercial success its own music.

Key words: Black Sabbath, religion, Satanism, heavy metal, rock music.

УДК 2:001.8

Н. В. Бойчук, канд. філос. наук, асист.

БУТИ ЧИ НЕ БУТИ ОБ'ЄКТИВНИМ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПРИНЦИПУ ОБ'ЄКТИВНОСТІ В РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

У статті аналізується можливість і доцільність застосування об'єктивного підходу в релігієзнавчому дослідженні. Автор обґрунтовує положення про те, що принцип об'єктивності не є необхідним для якісного вивчення релігійних феноменів. Більш важливим є дотримання вченим-релігієзнавцем загальноприйнятих правил наукового дослідження, а також систематична комунікація між вченими.

Ключові слова: метод, об'єктивність, суб'єктивність, релігія, раціональність, релігійне почуття, відповідальність вченого.

Гуманітарні науки на початку третього тисячоліття перебувають у кризовому стані. Це обумовлено низкою чинників, найважливішими серед яких є стрімкий розвиток природничих та фундаментальних знань, оскільки саме вони сприяють науково-технічному поступу, що еквівалентне покращенню умов і навіть тривалості життя людини, розширенню можливостей її діяльності. Гуманітаристика нерідко опиняється на периферії зацікавленості наукового співтовариства, хоча питання, які в її межах шукають свого вирішення є не менш важливими. Про проблеми гуманітарного знання вже написано чимало праць, проведено десятки конференцій, семінарів, симпозіумів, навіть створено центр оновлення гуманітарних наук (TheCentreforHumanitiesInnovation) і т.д. Той факт, що наукове співтовариство так активно намагається реабілітувати соціальні та гуманітарні науки, свідчить, щонайменше, про небайдужість людини до пізнання своєї нерациональної сутності і неочевидних механізмів існування. Однією з наук, що ставить перед собою такі завдання, є релігієзнавство, науковий статус якого ще з часів його інституційного оформлення піддавався жорсткій критиці й постійним сумнівам. Передусім це обумовлювалося методологічними труднощами в дослідженні релігійних феноменів. Протягом останнього століття вчені різними способами намагалися подолати ці труднощі, але й досі не дійшли однозначних висновків у рішенні цієї проблеми. Варто наголосити, що відповідність релігієзнавчих досліджень науковим критеріям є важливим не тільки для релігієзнавців як визнання їх діяльності науковою, а й для побудови наукової картини світу, яка охоплює усі аспекти природничих та соціоісторичних форм. В запропонованій статті ми спробуємо з'ясувати деякі проблемні аспекти в методології релігієзнавчого дослідження, а саме можливість та доцільність застосування принципу об'єктивності у дослідженні релігії.

Проблема методу в науці про релігію ставала предметом дослідження багатьох вчених. Серед них варто виокремити праці Є. Арініна, Ф. Валінга, Ц. Вербловські, В. Добренькова, А. Забіяко, О. Краснікова, Ю. Кімелева, М. Пилаєва, М. Шахнович, Х. Хофмана, В. Хромця, І. Яблокова. Очевидно, що багато методологічних аспектів релігієзнавства ретельно досліджені й описані у доробках названих вчених і практично всі вони (і багато інших) акцентують увагу на важливості дотримання релігієзнавцем об'єктивного, незаангажованого, безпристрасного погляду у вивченні ними релігійних проявів. Однак, чи справді така об'єктивність є виправданою і чи можна довіряти результатам дослідження вченого з чіткими релігійними орієнтирами? Ці питання

іманентно присутні в сучасному релігієзнавчому дискурсі і набувають все більшої актуальності у світлі новітніх нормативно-правових тенденцій в освіті, коли теологія переконливо набуває повноцінного формального наукового статусу, й, відповідно, повноважень у сфері релігієзнавчих досліджень.

Принцип об'єктивності належить до методологічного розділу релігієзнавства, тому передусім варто пояснити, які механізми формування методологічної стратегії релігієзнавчого дослідження і чи впливає на їх ефективність настанова релігійного світогляду. Сучасна наука про релігію стикається з багатьма труднощами теоретичного і практичного характеру. Намагання релігієзнавства отримати рівні права з іншими гуманітарними науками обумовлює застосування їх методів. Частково це виправдано, за умови, що поставлені дослідником завдання найкраще можуть бути вирішені з використанням певних конкретно наукових методів і підходів. Важливо зауважити також те, що в процесі дослідження завжди використовується комплекс методів, підібраних для кожної окремої дослідницької цілі індивідуально. Завдання вчених полягає не в тому, щоб винаходити методи (якщо це не є метою їх наукових розвідок), а утворенні їх комплексу з палітри вже існуючих, використання яких було б найбільш продуктивним для виконання поставленої мети.

Варто зауважити, що основною функцією метода є внутрішня організованість і врегулювання процесу пізнання чи практичного перетворення певного об'єкту. Це означає, що метод є результативним механізмом пізнавальної діяльності, який покликаний убезпечити нас від помилкових суджень та висновків і призвести до розуміння істини. "Будь-який метод виявиться неефективним, – пише В.Кохановський, – і навіть зовсім не корисним, якщо ним користуватися не як "вказівником" у науковій чи іншій формі діяльності, а як готовим шаблоном для переформування фактів. Головне призначення будь-якого методу – на основі відповідних принципів (вимог і настанов) забезпечити успішне вирішення конкретних пізнавальних і практичних проблем, прирощення знань, оптимальне функціонування і розвиток тих чи інших об'єктів" [11, с. 301].

На сучасному етапі розвитку науки загальноприйнятим вважається міждисциплінарний статус релігієзнавства, вважається, що його предметне поле знаходиться на стику низки інших наук і, відповідно, методологічні підходи теж є запозиченими від них. Часто саме це стає основою критики науки про релігію і обґрунтовуються думка, що релігієзнавство – це гібридна чи навіть штучна наука,

яка у диференційованому вигляді існує в межах інших наук. Поява такої критики є закономірною, оскільки об'єкт релігієзнавчого дослідження – феномен релігії – має численні прояви у всіх сферах життєдіяльності людини й, відповідно, вивчається всіма соціогуманітарними науками як супровідне явище. Поза увагою залишається сама суть релігії, яку попри вагому спроби вчених і філософів різних епох так і не вдалося редукувати до психологічних механізмів чи розумових вигадок. Виходячи з цього, комплекс наукових методів і підходів вивчення релігійних феноменів включає філософські методи (аналітичний, феноменологічний герменевтичний), загальнонаукові методи (загальнологічні, теоретичні, емпіричні), конкретно наукові та міждисциплінарні методи (соціологічного, психологічного, історичного дослідження, лінгвістичного аналізу тощо). Окрім цього, в методичних рекомендаціях релігієзнавчого дослідження вказується на дотримання принципів об'єктивності, толерантності та світоглядного плюралізму. Ми спробуємо детальніше проаналізувати можливість і продуктивність застосування принципу об'єктивності в релігієзнавстві.

Тривалий час бути об'єктивний в процесі наукового дослідження вважалось неодмінною передумовою досягнення істинного знання. Ця тенденція збереглась донині і наукою у гносеологічному вимірі вважається система об'єктивних знань [13, с. 8]. Спочатку в природознавстві, а згодом і в гуманітарних науках вчені зі всіх сил прагнули без всіляких суб'єктивних обставин вивчати світ, людей і процеси, що відбуваються між ними. Еталоном в ієрархії наукового знання протягом щонайменше трьох століть вважалась фізика (XVII – поч. XX ст.) – достатньою мірою безпристрасна наука про реальні процеси, гіпотези й теорії якої завжди можна було перевірити експериментально. Гуманітарні науки, що виникли в тіні природознавства, в той час активно боролися за свій науковий статус й, нерідко, ця боротьба супроводжувалась адаптацією, чи навіть безпосереднім перенесенням методології однієї науки для вирішення завдань іншої. В релігієзнавстві цей процес виявився не таким помітним, хоча й не менш інтенсивним. Справа в тому, що наука про релігію сформувалась на основі теології, причому християнської, і той факт, що в XIX ст. увага вчених була зосереджена на вивченні східних, старогрегипетських та первісних віруваннях на фоні закликів до різнобічного дослідження релігії свідчить про неймовірно великий крок від теології до об'єктивної науки. М.Мюллер був переконаний, що застосування порівняльного методу змінить багато усталених поглядів на походження, розвиток, особливості і занепад релігій світу. Разом із закликами до компаративного аналізу не менш звучними були слова про об'єктивність релігієзнавчого дослідження. Переваги такого підходу перед апологетичними теологічними диспуатами очевидні.

Попри все вище сказане, не зникло питання, чи достатньо релігієзнавцю бути об'єктивним? Чи можливо в такому разі досягнути головної мети науки про релігію – пізнати її сутність? Відповіді на ці питання мають різні варіації, їх можна згрупувати у двох протилежних точках зору: тих, хто є прибічниками максимальної об'єктивності, й тих, хто вивчають інші релігії з позиції власних релігійних переконань. Лавірувати між цими підходами певний час намагалися феноменологи релігії, втім їх спроби не увінчалися успіхом (принаймні у спроб створення нової універсальної методології дослідження релігії). Основними пунктами критики були проголошені принципи аїсторизму та антиредукціонізму із закликами до емпатії, інтуїтивізму й інтенціональності, що аж ніяк не можливо було узгодити з тодішніми критеріями наукового знання. У світлі цього, прагнення до об'єктивності здається ви-

правданим і багатообіцяючим. Але питання полягає в тому, що втрачається у дослідницькому горизонті, якщо вивчати лише те, що можна вивчити об'єктивно?

За визначенням "об'єктивність передбачає, що пізнання явищ здійснюється незалежно від суб'єкта пізнання, тобто відбувається відсторонення від інтересів індивіда і від всього надприродного" [12, с. 155]. Якщо відштовхуватись від такого визначення, релігієзнавче дослідження приречене на неадекватну інтерпретацію більшості релігійних феноменів. Цікавим є те, що в фізиці – еталоні науковості – об'єктивність так само неможлива, до того ж по таким же причинам. Ось наприклад корпоркулярно-хвильова природа мікрооб'єктів та зміна їх поведінки в залежності від спостерігача. Вчені фізики визнали, що неможливо пізнати світ таким, яким він є, і те, що ми бачимо й пізнаємо, вже є з часткою нашої суб'єктивності. У зв'язку з цим у науковий обіг введений додатковий термін – об'єктивність, тобто опис світу таким, яким він є поза експериментом.

В науці про релігію застосування принципу об'єктивності спочатку передбачало вивчення рівною мірою різних релігійних традицій світу, не намагаючись при цьому обґрунтувати істинність однієї чи хибність іншої, а також утримання від ціннісних суджень. Тобто вчений мав бути повністю відстороненим від об'єкту дослідження і не відтворювати в результатах дослідження судження інтуїтивного чи емоційного характеру. Такий підхід є дієвим тільки тоді, коли мається на меті вивчити окремі зовнішні раціональні вияви релігійності в культурі, суспільстві тощо. Обмежуючись дослідженням зовнішніх проявів релігії та їх дескриптивним аналізом, релігієзнавці приречені на комедійну роль вчених, які констатують очевидне. Безумовно, строго об'єктивне вивчення раціональних проявів релігії дасть всі підстави релігієзнавству стати безпретензійно гуманітарною наукою з точно визначеним об'єктом вивчення, встановленим комплексом строго наукових методів дослідження, конкретними завданнями і прогнозованими результатами. Втім у такому разі ми ніколи не зможемо навіть наблизитись до розуміння сутності релігійного переживання і зрозуміти принцип становлення і розвитку релігійної системи.

Найважливіша і найскладніша когнітивна складність релігієзнавства полягає в тому, що об'єкт пізнання знаходиться і у реальному фізичному вимірі, і в смисложиттєвих підвалинах буття людини водночас. У вивченні раціональних аспектів релігії об'єктивний підхід, безумовно, є вельми продуктивним: без ціннісних суджень із застосуванням порівняльного аналізу ми зможемо отримати (і вже отримали) дуже хороші результати. Але ж такий раціонально-предметний зріз релігійності – це лише зовнішні прояви сукупності особливого виду переживань людини, названих релігійними. Це відповідає баченню багатьох авторитетних релігієзнавців. У М.Еліаде ми знаходимо поняття "ієрофанія" як прояв священного у життєвому світі людей: "...история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаней, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофаней, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то "потустороннего", какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего "естественного" мира, т. в "мирском" [16, с. 17]. Навіть у цьому вислові порушується принцип об'єктив-

ності, оскільки автор визнає існування священної реальності, що не належить нашому світові.

Таким чином, очевидними стають недоліки об'єктивного підходу, особливо у його радикальних формах. Об'єктивно про релігію ми можемо лише констатувати лише факти того, що відбувається, але не знаходимо логічні зв'язки між ними, оскільки більшість з них не піддаються логічному поясненню. Наприклад, як можна пояснити протистояння природнім базовим інстинктам самозбереження чи продовження роду на релігійному підґрунті? Можна навести багато прикладів, коли люди за наймовірних обставин жертвували своїм життям заради віри. Кожного дня мільйони людей витрачають свій час, зусилля і кошти на релігію. Все це не можливо пояснити без розуміння релігійного переживання. Об'єктивно такі дії можна визначити як специфічний емоційний стан певної групи людей, проте оскільки таких людей більшість, то цей емоційний стан доведеться визнати нормальним для людини. Відповідно, або для людини нормально впасти в хибу, внаслідок чого вона поводить себе нераціонально і всупереч базовим біологічним інстинктам або ж потрібно визнати особливу сутність релігійного переживання й спробувати пояснити його іншим чином. На початку ХХ ст. це спробував зробити Р.Отто у своїй праці "Священне". Будучи протестантським теологом та істориком релігії, він прагнув розкрити сутність релігійного переживання, ґрунтуючись на власному релігійному досвіді. Р.Отто настільки високо оцінював його значимість, що вже на перших сторінках "Священного" пише: "Мы призываем вспомнить момент сильной и невозможной односторонней религиозной возбужденности. Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать"[8, с. 15]. Тобто для Р.Отто наявність релігійного досвіду є первинною неодмінною умовою адекватного розуміння релігії.

Така принципність Р.Отто виявляє ще один аспект вивчення релігійних феноменів – індивідуальна зацікавленість у об'єкті дослідження. Загальновідомо, що навіть попри численні формальні вимоги до наукових розвідок важливим, нерідко визначальним чинником успіху є самовідданість вченого науці. Тому якісне релігієзнавче дослідження передбачає високий рівень особистої зацікавленості в розумінні сутності об'єкта вивчення. Цю позицію поділяє американський вчений Г. Д. Алес: "Я покладаю велику надію на те, що релігієзнавством врешті решт займатимуться ті люди, для яких релігійне мислення є особисто привабливим. Це особливо актуально у випадку, коли вивчення релігії локалізується в окремій дослідницькій галузі. Як наслідок, вчені завжди опиняться перед проблемою зіткнення двох проявів об'єкту свого вивчення – наукового та релігійного" [20, р. 320]. Сама собою кожна релігія є річ в собі за Кантовою термінологією. Вона не доступна для повного розуміння жодній людині не залежно від її світоглядних переконань. Кожен віруючий – це одиничний прояв конкретної релігії. Звісно, існують певні теоретичні загальноприйняті норми і настанови в межах кожної релігійної традиції, утім їх втілення у реальності через окремих людей може бути дуже різноманітним: від поверхневого дотримання традицій до крайніх проявів релігійного фанатизму. Така різноманітність релігійних феноменів обумовлена особливостями світосприйняття і світопереживання кожним окремим індивідом. Внутрішній духовний світ людини є живильним середовищем для релігії, поза яким її існування нівелюється і зрештою зникає. З позиції наукового дослідження бажаним для дослідника є наявність власного релігійного досвіду як найпростішого способу наблизитись до об'єкту свого вивчення.

Разом з тим, ми не закликаємо повністю позбавитись об'єктивного погляду на світ і зайняти виключно суб'єктивні позиції. Така крайність також не є продуктивним методологічним принципом. Це доводить багатовікова церковна історія, коли заангажована релігійна позиція може призвести до вибіркового розгляду фактів, їх підтасовці, застосуванню для їх обґрунтування конкретних теологічних прийомів. Втім такі самі невідповідності можуть з'являтися і в дослідженнях противників релігії. Яскравим прикладом його є радянська релігієзнавча література.

Таким чином, стає очевидним, що проблема полягає не в суб'єктивності вченого, а в культурі наукового дослідження. Кожен науковець повинен усвідомлювати власну відповідальність за правильність і чесність проведеного ним дослідження, дотримуватись загальноприйнятних методологічних рекомендацій, формувати найбільш продуктивну комбінацію методів для вирішення поставлених перед собою завдань. Наукова діяльність набуває сенсу тільки в тому випадку, коли вчений спрямовує свої зусилля на досягнення істинного знання: прагне щось зрозуміти, пояснити або виправити зроблені помилки. Причому негативний результат наукового пошуку, коли гіпотеза замість доведення спростовується, є не менш цінним для наукової картини світу.

Значні труднощі у дослідженнях релігії полягають у обмежених можливостях міждисциплінарної комунікації вчених. Ця проблема загострюється ще й тому, що часто дослідження релігієзнавчого спрямування виконуються вченими іншого суміжного фаху (психологами, соціологами, лінгвістами тощо). Інформації стає настільки багато, що одній людині навіть докладаючи великих зусиль, охопити все не можливо. Це може призвести до надмірної деталізації тематики релігієзнавчих досліджень, що у свою чергу послабить цілісність науки про релігію загалом. Не дивлячись на те, що представники широкого спектру дисциплінарних спеціалізацій сформували широкий діапазон пропозицій міждисциплінарного обміну між когнітивною наукою та релігієзнавством, – на це вказує сучасна американська дослідниця Дж. Андресен, – вчені, що цікавляться даною темою часто пишуть у різних, невідомих один одному журналах. В результаті стали виникати окремі наукові клани. Подолати ці труднощі можна за допомогою підвищення рівня комунікації між вченими на відкритих наукових майданчиках. Схожу думку у вигляді імперативу знаходимо на сторінках монографії сучасного українського вченого О.Ведрова: "Роби все залежне від тебе як соціального науковця, який продукує інтерсуб'єктивне чинне знання про суспільство, задля виявлення та подолання систематичних обмежень комунікації, забезпечуючи тим самим приріст свободи та раціональності для людства" [3, с. 219]. Всебічне та полідисциплінарне бачення окремої наукової проблеми значно більше сприяє її вирішенню, аніж цензура на суб'єктивні світоглядні переконання.

Підсумовуючи, зазначимо, що навіть після тривалих дискусій і докладених десятками вченими зусиль методологічні дилеми релігієзнавців так і не знайшли свого вирішення. Методологічні парадигми вивчення релігії значною мірою залежать від суспільних настроїв щодо релігійної віри, тому нерідко трапляються крайнощі апологетичного або ж критичного дослідження релігійності. В обох випадках якість наукового дослідження знижується або ж взагалі нівелюється, оскільки його підґрунтям стають спеціально обрані факти. У сучасному вітчизняному релігієзнавстві присутні заклики до максимально об'єктивного аналізу релігійних процесів, а суб'єктивна прорелігійна позиція вважається недолі-

ком. Однак, на нашу думку, суб'єктивні чинники в релігієзнавчому дослідженні не знижують його наукову значущість, і навіть можуть значною мірою її підвищити за умови, що вчений ретельно слідував правилам наукового дослідження, тому закликаємо не бути категоричними та упередженими до прорелігійних вчених і не пропагувати принцип об'єктивності як єдино можливий варіант релігієзнавчого дослідження.

Список використаних джерел

1. Аринин Е. И. Философия религии: принципы сущностного анализа [Текст] / Е. И. Аринин. – Архангельск: изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. – 297 с.
2. Вербловски Ц. О сравнительном изучении религии: Наивные размышления простодушного не-философа [Текст] / Ц. Вербловски // Религиоведение. – 2006. – № 2. – С. 153–164.
3. Ведров О. Науки про суспільство і соціальний прогрес [Текст] / О. Ведров. – К.: Стило, 2014. – 329 с.
4. Забияко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций [Текст] / А. П. Забияко. – М.: Московский учебник-2000, 1998. – 205 с.
5. Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк [Текст] / Ю. А. Кимелев. – М.: Nota Bene, 1998. – 424 с.
6. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие [Текст] / А. Н. Красников – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
7. Методологические вопросы исследования религии [Текст] / В. И. Добренков, А. А. Радутин. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 189 с.
8. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным [Текст] / Р. Отто; [пер. с нем. А. Руткевич]. – СПб: АНО "Издательство С. -Петербургского университета, 2008. – 272 с.

9. Пылаев М. Категория "священное" в феноменологии религии, теологии и философии XX века [Текст] / М. Пылаев. – М.: РГГУ, 2011. – 216 с.
10. Теоретико-методологические проблемы религиоведения: структура и функции религии [Текст] / Дзюба А. В., Хромец В. Л. // Материалы научной конференции "Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока", (С.-Петербург, 7-10 февраля 2007 г.) / Санкт-Петербургский государственный университет. – Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2007. – С. 738-745.
11. Философия для аспирантов: Учебное пособие. [Текст] / В. П. Кохановский, Е. В. Золотухина, Т. Г. Лешкевич, Т. Б. Фатхи. – Изд. 2-е – Ростов н/Д: "Феникс", 2003. – 448 с.
12. Философия науки и техники: тематический словарь справочник. [Текст] / С. И. Некрасов, Н. А. Некрасова – Орёл: ОГУ, 2010. – 289 с.
13. Філософія та методологія науки [Текст] / І. Добронравова, Л. Сидоренко. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – 223 с.
14. Хоффманн Х. О религии и религиоведении [Текст] / Х. Хоффманн. – Севастополь: Издательский дом "Максим", 2006. – 124 с.
15. Шахнович М. М. Сравнительный метод в феноменологическом религиоведении [Текст] / М. М. Шахнович // Компаративистика. Альманах сравнительных социогуманитарных исследований. – СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2001. – С. 92-103.
16. Элиаде М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде [пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского] – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
17. Яблоков И. Н. Основы теоретического религиоведения / И. Н. Яблоков. – М.: Космополис, 1994. – 223 с.
18. Contemporary Approaches to the Study of Religion / Ed. by Whaling F. – Berlin etc.: Mouton, 1984. – Vol. 1. – IX, 492 p. – Vol. 2. – IX, 302 p.
19. Forman Methodological Pluralism in the Study of Religion [Text] / J. Andresen, Robert K.C. Forman // Journal of Consciousness Studies. – 7, No. 11-12 – 2000. – pp. 7-14.
20. Gregory D. Alles Religious Studies. A Global View [Text] / edited by Gregory D. Alles. – London and New York: Routledge, 2008. – 368 p.

Надійшла до редколегії 02.10.15

Н. В. Бойчук

БЫТЬ ИЛИ НЕ БЫТЬ ОБЪЕКТИВНЫМ:

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРИНЦИПА ОБЪЕКТИВНОСТИ В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

В статье анализируется возможность и целесообразность применения объективного подхода в религиоведческом исследовании. Автор обосновывает положение о том, что принцип объективности не есть необходимым для качественного изучения религиозных феноменов. Более важным является соблюдение ученым-религиоведом общепринятых правил научного исследования, а также систематическая коммуникация между учеными.

Ключевые слова: метод, объективность, субъективность, религия, рациональность, религиозное чувство, ответственность ученого.

N. V. Boychuk

TO BE OR NOT TO BE OBJECTIVE:

METHODOLOGICAL DIMENSION OF OBJECTIVITY PRINCIPLE IN RELIGIOUS INVESTIGATION

The article deals with possibility and the extent practicable to invoke the objective approach for study of religion. Attempts are made to substantiate the assertion that the principle of objective is not necessary for quality scientific research of religious phenomena. It is shown that it's more important to follow the basic rules for scientific research and to communicate with another scientist.

Key words: method, objectivity, subjectivity, religion, rationality, religious feeling, responsibility of scientist.

УДК 322.2 (348.71)

О. Г. Бортнікова, канд. філос. наук, доц.

ФЕНОМЕН ВЗАЄМОДІЇ РЕЛІГІЇ ТА ПОЛІТИКИ В НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ

Статтю присвячено розгляду основних теоретичних проблем взаємодії релігії та політики. Проблеми, що є предметом дослідження, стосуються функціонування релігії в соціумі у координатах релігійно-філософського та політологічного дискурсу. Зосереджено увагу на проблемній та теоретико-методологічній складових. Проаналізовано та піддано теоретичному осмисленню проблемні поля релігії та політики в науці. Теоретико-методологічна складова є спрямованою на розробку методологічної моделі, адекватної завданням вивчення політико-релігійного простору України. Модель призначено для дослідження процесів інтеграції політики та релігії: їх зближення, взаємопроникнення та зрощення за допомогою чотирьох основних типів інтеграції – просторової чи механічної; асоціації під впливом зовнішнього фактору; причинної чи функціональної інтеграції; внутрішньої або ж логіко-змістовної єдності.

Ключові слова: релігія, політика, взаємодія політики та релігії, політико-релігійний простір, логіко-змістова інтеграція.

Парадоксально, але роль релігії у політичному розвитку світу все більш зростає. Ще недавно більшість дослідників поділяла висновки французьких просвітників XVIII сторіччя про те, що релігія є виключно наслідком невігластва народних мас і зникне з поступом освіти та технічного прогресу. Проте, починаючи з 70-х років XX сторіччя, політологи заговорили про релігійний ренесанс. Виникли такі терміни, як "політизація релігії" та "релігізація політики". На межі XX-XXI століть стає зрозумілим, що "релігізація" політики є досить сталим чинником, який певною мірою охопив майже усі країни

світу. Тож вивчення взаємодії політики та релігії, неоднозначність політологічних і релігієзнавчих оцінок процесу політизації релігії є актуальними питаннями та вимагають всебічного комплексного дослідження.

Сутність основної проблеми взаємодії релігії та політики полягає в наступному: і релігія, і політика мають свої специфічні характеристики, без певного набору яких релігія за своїм змістом не є релігією, а політика – політикою. Релігія і політика не збігаються у пріоритетних напрямках своєї діяльності, але вони взаємодіють. Якщо така взаємодія є можливою, то на якій основі й

що ж їх об'єднує у своєрідний комплекс? Чи здійснюється така взаємодія за рахунок зміни (корекції) якоїсь зі сторін взаємних відносин, зміни індивідуальної орієнтації з метою встановлення комунікації, або на основі урозуміння загальних інтересів та основ функціонування для досягнення інтегрованої мети суспільного розвитку? І це лише незначна кількість питань щодо означеної проблеми. Отримавши відповідь на ці питання, ми зможемо визначити можливість та умови гармонійних релігійно-політичних відносин.

Мета даної статті – здійснити аналіз теоретико-методологічних складових наукового вивчення проблеми взаємодії релігії та політики з різних аспектів, передусім філософського, релігієзнавчого та політологічного.

Аналіз джерел демонструє, що проблеми співвідношення релігії та політики значною мірою цікавили науковців різних напрямів: істориків, філософів, релігієзнавців, політологів, правознавців, теологів, соціологів тощо. Даний проблемний вузол розглядали такі відомі діячі минулого як А. Августин, Ф. Аквінський, М. Вебер, Т. Гоббс, Т. Джефферсон, І. Кант, Дж. Локк, М. Лютер, Н. Макіавеллі, Ш. Монтеск'є, Ж. Ж. Руссо.

У західній думці найбільш значущим є теологічний підхід, у руслі якого було сформовано концепцію християнської демократії Ж. Марітена. Вчений вважав, що взаємозв'язок між релігією та політикою має загальний фундамент гуманістичної демократичної філософії. Велике значення несуть результати вивчення релігії як соціально-політичного феномену в межах структурно-функціонального підходу в роботах Л. Альтшера, М. Годельє, Т. Парсонса, Р.А. Редкліфф-Брауна.

У вітчизняній науковій літературі також досліджувалися як місце релігії у царині політики, так і роль політики у релігійному світі. Витоки даних питань у релігійно-філософській думці, їх соціокультурні та психологічні характеристики, специфіка розвитку на українських теренах знаходять своє висвітлення у працях філософів-релігієзнавців І.В. Богдановського, В.Є. Єленського, А.М. Колодного, Л.Г. Конотоп, В.І. Лубського, Б.О. Лобовика, Л.О. Филипович, Є.А. Харьковщеника та інших.

Одним з маркерів сучасної політичної ситуації виступає перетин смислових сфер релігії та політики. Релігія все частіше виходить на перший план суспільно-політичних дискусій, набуваючи політичної забарвленості, тоді як політична сфера означається за допомогою релігійних ілюстрацій. У сучасному філософському дискурсі та політичній науці особливу увагу дослідників привертають такі питання, як генезис політичного в релігії (Ж. Баланда, А.І. Бардаков); політизація релігії (Г. Алмонд, Х. Арендт, М. Олбрайт, С. Пейруз, В. Страда, Ю. Габермас, С. Хантінгтон); участь релігії в політичному процесі (І.А. Гобзов, С. Ейзенштадт); природа взаємодії політичного процесу і релігії (Ж. Бодрійяр, Р. Рорті, Дж. Роулз, К. Д. Уолд, Ю. Габермас); релігія і сучасний демократичний процес (Дж. Стаут), іслам і сучасна демократія (Ф. Закарія, М. Ларуель, Р.М. Мухаметшин); релігійна експансія у світі політики (Р. Бартлетт, Л. М. Гумільов, О. Шпенглер, А. Тойнбі); форми релігійного простору (І.А. Арзуманов, П. Бурдье, Ж. Кепел, М. Шебелі); вплив глобалізації на процес політизації релігії (У. Бек, С.В. Погорельська, А. Турен, Е. Тодд, А. Турен, С. Хантінгтон).

Існують різні точки зору щодо проблеми взаємодії релігії та політики. Так, Дж. Стаут вважає, що громадяни мають право на вільне вираження релігійних переконань у політичних дискусіях, оскільки саме тут правителі та представники еліт найбільше схильні до застосування обмежень [12, с. 95]. Тому релігія має право брати участь у сучасному демократичному політичному

процесі, а її аргументи повинні сприйматися політиками. Іншої точки зору дотримується Р. Рорті, який вважає, що релігія відноситься до приватного життя людини, а політика – до публічної сфери, в силу чого ці дві різні сфери життя людини не повинні змішуватися [14]. Компромісну позицію з цього питання займає Ю. Хабермас, який вважає, що у відкритому – "мультикультурному Світ-Товаристві" – співіснування політики та релігії є можливим [13, с. 17].

Останніми роками у вітчизняній науці з'явилися ґрунтовні публікації, що аналізують окремі аспекти означеної проблематики [4; 9]. Роль релігії як чинника політичного життя суспільства є дослідженою у низці дисертаційних робіт (Н.В. Іщук, Т.В. Євдокимова, С.Р. Продивус та інших). Як вважає О.М. Дрінова: "Природа взаємозв'язку між політичними і релігійними процесами розкривається наступним чином: 1) влада потребує легітимізації з боку релігії; 2) участь релігії в політичному процесі супроводжується трансформацією її духовно-морального потенціалу, що виражається у мінливому характері морально-етичних норм; 3) держава може вести "священну війну", як релігійну війну за віру; 4) політичне суперництво та фактор зовнішньої загрози побічно підривають систему державної влади, що і створює прецедент – сприятливі умови для появи харизматичних релігійних лідерів" [3, с. 78]. Політики все частіше звертаються до релігії як до джерела національних ідей, можливого інструменту здолання протистояння й моральних, демографічних, терористичних та інших загроз, як до ідентифікаційного параметру національної спільноти. Сучасна епоха характеризується зміщенням конфронтації між секулярною парадигмою та релігією в бік постсекулярності.

Вивченню феномену взаємодії релігії та політики присвячено значну кількість праць методологічного характеру. На думку Л.Г. Конотоп, існують чотири дискретні, але взаємопов'язані аспекти, на яких ґрунтується методологія дослідження релігії. По-перше, йдеться про доктринальний аналіз, тобто розуміння Божественного розкривається завдяки мові та поняттям. Така точка зору передбачає, перш за все, дослідження текстів та історичних фактів. По-друге, соціальний аналіз, який зосереджує увагу на релігійній, культурній та міжособистісній взаємодії. Методи соціального аналізу є зорієнтованими, головним чином, на соціум, – на обряди, ритуали, соціологічні та міжособистісні поведінкові моделі. По-третє, важливим є методологічний плюралізм у дослідженні релігії. Йдеться про аналіз суб'єктивного досвіду, релігійних або містичних станів. По-четверте, методологія дослідження релігії передбачає використання цілої низки методів для її аналізу у взаємопов'язаності з культурологічними, соціологічними, політичними та іншими процесами [5, с. 14-15].

Щодо предмету нашого дослідження – інтеграції політико-релігійного простору як цілісної системи та методології їх аналізу – існують роботи, більшість з яких досі не була доступною україномовній аудиторії [7; 11]. Історію ж становлення і розвитку структурно-функціональної методології яскраво представлено у працях з теорії та історії соціології Р. Дарендорфа [2].

Аналіз літератури відповідної тематики показав, що проблеми політико-релігійного простору як цілісної системи є малодослідженими. Недостатньо використано інтегративний підхід, особливо щодо умов соціально-нестабільних держав та невизначеності у глобалізованому світі. На нашу думку, потреба розглянути означені аспекти проблеми, спираючись на філософську методологію та критично осмислюючи традицію вивчення взаємин релігії та політики, є назрілою. Предметом дослі-

дження постає взаємодія релігії й політики, розглянута з точки зору підстав, сутності, принципів формування та функціонування спільного політико-релігійного простору.

Методологія філософсько-політологічного підходу зосереджується на аналізі того простору, в якому стають можливими взаємовідносини політики та релігії, на їх соціокультурних вимірах та системах цінностей. Структурно-функціональний підхід дозволяє розглянути проблему під кутом функціонування та взаємодії окремих політичних і релігійних структур, визначити провідні тенденції у їх взаємовідносинах в період радикальних трансформацій суспільства. Системний підхід дає можливість розглянути проблему взаємовідносин політики та релігії у невід'ємності ґенези – функції, процесу – структури, у єдиному політико-релігійному просторі, який органічно поєднує соціальні, політичні та культурні зв'язки суб'єктів політичної і релігійної діяльності. При цьому, поширеність словосполучень "системний аналіз" та "системний підхід" може вводити в оману. Основною ознакою системного підходу є не перерахування безлічі сполучених з темою дослідження наукових напрямів, а виділення базового системного елемента, або, у трактуванні В. Лефевра, конфігуратора [6]. Себто – системного методологічного засобу, який є реальним структурним компонентом об'єкту дослідження та виражає різні типи зв'язків, специфічні для структури об'єкта, що досліджується. Результатом даного аналізу має стати інструментарій для аналітичного моделювання політико-релігійного простору.

В межах неklasичної моделі дослідження, виходячи з методологічних розробок М. Вебера, Г. Ріккорта, Е. Гуссерля, було створено методологічний конструкт наукового дослідження релігії та політичного процесу. Методологія дослідження ґрунтується на філософській постнеокласичній метапарадигмі, яка синтезує низку принципів і установок класичної та неklasичної науки. З цих позицій політико-релігійний простір трактується як продукт чотирьох середовищ – культурного, соціального, політичного та релігійного, такий, що виконує власну роль у забезпеченні рівноваги і внутрішнього гомеостазу системи суспільних відносин. Політико-релігійний простір дає можливість адаптуватися до соціального та політичного середовищ, інтегруватися, тобто об'єднатися з різними суб'єктами політичного процесу та релігійними об'єднаннями на основі задоволення спільних потреб, відтворювати вже знайдені соціальні структури, вирішувати конфлікти, що виникають на соціальному, релігійному та політичному ґрунті. З позиції культурного та релігійного середовищ політико-релігійний простір виступає як сховище та місце продукування складної системи символів і норм. Тож, політико-релігійний простір як цілісна система з власною нормативністю та символічністю, виступає найважливішим регулятором суспільства. Таким чином, аналіз політико-релігійного простору ґрунтується на його чотирьох базових функціях: адаптації, інтеграції, ціледосягнення, соціокультурного та політико-релігійного відтворення зовнішніх та внутрішніх зв'язків системи суспільних відносин.

Чи є релігійно-політичний простір єдиним цілим? Чи проявляється ця єдність згуртуванням, набором елементів і властивостей релігії та політики в одному місці, соціальному просторі? У даному випадку комунікація релігії і політики має модус "взаємовідношення" між цілим і частиною. Іншими словами – це єдине ціле, в основу якого покладено принцип інтеграції, а в основі комунікації між релігією і політикою реалізований модус "взаємодія" між цілим і цілим. На нашу думку, модель релігійно-політичних відносин не виключає як ідею автономії релігії та політики, так і можливість їх взаємодії

або взаємного поглинання. Відхилення від зазначеної моделі (постулювання автономії, або взаємопоглинання) з необхідністю тягнуть перехід релігійно-політичної комунікації з модусу взаємовідношень у модус взаємодії.

У пошуку відповідей на ці питання ми вважаємо за необхідне звернутися до теорії зміни соціокультурних типів у динаміці суспільства П.Сорокіна. Соціолог зазначав, що в об'єктивному сенсі ним досліджуються "природа і зміни, тобто динаміка інтегрованої культури: її типів, процесів, тенденцій, флуктуацій, ритмів і темпів" [11, с. 13]. Що стосується методу дослідження, то П.Сорокін пояснює: "він об'єднує те, що я називаю методом логіко-смысловим, і метод причинно-функціональний. Це дає простір для логічної думки – узагальнюючої та аналітичної – і разом з тим перевіряє відповідними емпіричними фактами правильність її індуктивних висновків" [11, с. 14]. Нас, в першу чергу, цікавить питання форм і проблем культурної інтеграції, методів їх вивчення. Для цілей нашого дослідження евристичне значення має класифікація основних форм інтеграції елементів культури, запропонована П. Сорокіним. "Усі багатоманітні взаємовідношення різних елементів політико-релігійного простору можуть бути зведеними до основних типів: 1) просторове чи механічне сусідство (від нестійкого чи випадкового поєднання двох або більше елементів до механічного зчеплення елементів у межах однієї структурної єдності); 2) асоціація під впливом зовнішнього фактору; 3) причинна чи функціональна інтеграція; 4) внутрішня чи логіко-змістова єдність" [11, с. 21].

Саме у такій послідовності ми здійснимо вивчення релігійно-політичних синтезів, складові частини яких пов'язані причинно або функціонально, з використанням причинно-функціонального і логіко-змістовного методів. Їх аналіз (тут ми його опускаємо) приводить до наступного.

Просторове чи механічне сусідство (зосередження). Йдеться про будь-яку концентрацію індивідів, суб'єктів політики, конфесій, церков, релігійних рухів і вчень, що взаємодіють один з одним, або впливають один на одного своєю поведінкою, яка на певному відтинку соціального чи фізичного простору має за об'єднувальну основу лише просторове сусідство. Елементи мають значну автономність один стосовно одного та стосовно самої системи. Зв'язки між елементами, носіями певних якостей політики та релігії, є зовнішніми, несуттєвими, переважно випадковими, а якість такого політико-релігійного простору практично дорівнює сумі якостей (або властивостей) її складових, узятих окремо.

І все ж такі утворення не є цілком безсистемними, хоча їх системність є мало проявленою. Між елементами політико-релігійного простору існують зв'язки, взаємодії, що дозволяють політичним та релігійним утворенням протягом певного часу протистояти зовнішнім впливам в якості відносно самостійних сукупностей. Тут існують інтегративні властивості, які не є простою сумою вихідних властивостей, інакше кажучи, існує певна заданість (програма), що є вираженою переважно в структурі. Своєрідність елементів такого утворення дозволяє виключати значну їх частину чи, навпаки, додавати до тих, що є, нові компоненти без сутнісної зміни загальної якості системи. А той факт, що кількісні зміни мають тут межу, тобто міру наявного буття, дає право вести мову про взаємозалежність політичності та релігійності такої системи, наприклад, у групі людей на площі.

Отже, є можливим вивчення навіть несталого типу політико-релігійного простору, виявлення кількісних змін, що призводять до нової якості стану такого простору. Проте вивчення будь-яких суто просторових і механічних накопичень не може дати нічого, окрім

простого описового каталогу складових частин. Оскільки вони не є пов'язаними за принципом причинності, до них не може бути застосоване причинне чи функціональне узагальнення.

Проміжна асоціація під впливом загального зовнішнього чинника. Об'єднання елементів політико-релігійного простору виявляється найтіснішими, коли вони є суміжними у просторі та пов'язаними один з одним об'єднувальним загальним чинником, зовнішнім щодо них. Таке об'єднання не має функціонального чи логічного зв'язку. Зовнішні умови сприяють породженню певного наслідку, але самі собою не є його причиною. Умови – це "сукупність багатоманітних факторів, від наявності яких залежить виникнення, існування і зникнення речей, без яких вони самі собою не продукуються" [8, с. 13]. Так, яким, які проживають в одному районі, не є пов'язаними ані логічно, ані функціонально. Проте усі вони пов'язані загальними умовами регіону та, завдяки цьому чиннику, кожен елемент є опосередковано пов'язаним з іншими. У підсумку маємо сполучення різноманітних елементів політики та релігії, пов'язаних не лише просторово, але й причинно.

Вивчення ролі зовнішніх умов у виникненні та розвитку великих духовних систем, розвитку наслідків привело останніми десятиріччями до того, що таким умовам став надаватися статус причинного, точніше, одного з причинних факторів. Те, що називалося "причиною", тепер дедалі частіше іменується "специфікованою причиною", а умови – "кондиціональною причиною". Введено поняття повної причини. Так, П.В. Алексєєв і О.В. Панін зазначають: "Повна причина – це сукупність усіх обставин, факторів, за яких даний наслідок настає з необхідністю. Склад повної причини: специфікована причина, кондиціональні причини, реалізаторна (пускова) причина" [1, с. 419].

Зміна у просторових сукупностях майже завжди є випадковою. Вона являє собою результат впливу різних зовнішніх чинників. Аналогічною є ситуація і з політико-релігійними сукупностями. Зовнішні фактори можуть додати до них кілька елементів або вилучити якісь з них, або суто механічно змінити їхню структуру. Власне ці сукупності, незважаючи на зміни, залишаються пасивними щодо політико-релігійного простору.

Причинна чи функціональна єдність. Такою єдністю є комбінація елементів політико-релігійного простору як носіїв якісних властивостей політики та релігії, завдяки яким вони утворюють єдине причинне (або функціональне) ціле. Даний підхід вимагає докладнішого пояснення.

Не знімаючи питання про те, який принцип виступає інтеграційним у політико-релігійному просторі, необхідно зосередити увагу на наступному: яким чином і через які причини індивіди поділяють типові для певного типу політичної свідомості та духовності погляди? Щоб зрозуміти дану схему, прокоментуємо розуміння понять "структура" та "функція".

Об'єкт певного ступеню складності розглядається як структура. Соціальні феномени інтерпретуються як похідні дій індивідів та груп. Сюди включається загальна організація елементів, їх просторове розташування, зв'язки між етапами розвитку тощо. Неоднаковими є за своєю значимістю для політико-релігійного простору зв'язки елементів: одні – несуттєві, інші суттєві, закономірні. Структура насамперед – це закономірні зв'язки елементів. Серед закономірних найбільш значущими є інтегруючі зв'язки.

Відношення спричинення має динамічний характер. Цей бік впливу відіграє важливу роль у розумінні причинних відносин, що існують у складному політико-релігійному просторі, та виражається поняттям "інфор-

маційна причинність". Інформаційний аспект причинності має фундаментальне значення для пояснення політико-релігійного простору як цілісної системи. Тією мірою, якою у суспільстві діють люди, наділені свідомістю, яка складається, зокрема, з сукупності інформаційних процесів, аналіз інформаційних зв'язків дозволяє пояснити і цілеспрямований характер людської діяльності, а також такий вид детермінації, як функціональний зв'язок. "Загальна сума взаємопов'язаних і взаємозалежних функцій, від яких залежить даний процес, утворює його структуру. Тут корисно згадати про те, що сам собою термін "функція" не передбачає певних оціночних, ціннісних моментів. Акт виконання функції далеко не завжди є бажаним, як і процес, що вимагає здійснення функцій. Таке формулювання соціальних процесів автоматично тягне три висновки: а) певні дії є необхідними для існування структури; б) окремі дії, які не є обов'язковими для цього, але не суперечать структурі – є сумісними з нею; в) деякі дії є несумісними з існуванням даної структури та прагнуть зруйнувати її" – робить висновок К. Манхейм [7, с. 16-17].

Філософський детермінізм не виключає існування непричинних видів обумовленості. Непричинні відносини між явищами визначаються як такі, в яких простежуються взаємні зв'язки та обумовленості, але є відсутніми генетичне відтворення та часова асиметрія. Характерним прикладом непричинного відношення є функціональний зв'язок між окремими елементами політико-релігійного простору. Сторони функціонального відношення в політико-релігійному просторі співіснують в часі, а не виникають одна після одної. Вивчення та опис зв'язків, що об'єктивно існують між елементами політико-релігійного простору, становлять принциповий інтерес для даного дослідження.

У будь-якому політико-релігійному просторі як цілісній системі, що являє собою сукупність складників, є сполучення, що утворюють певну функціональну цілісність. Ступінь функціональної єдності чи функціональної взаємозалежності не скрізь є однаковою. Існує чимало теорій, що намагаються описати та витлумачити політику та релігію взагалі як функціональну єдність. Проте сферу використання таких теорій слід обмежувати. Не всі, а лише деякі елементи політико-релігійного простору є взаємно пов'язаними як причина та наслідок. Є ще й просторові та зовнішні сполучки, в яких причинно-наслідковий зв'язок виявити неможливо. Зокрема, існує "логічно-смилова" єдність, що відрізняється від причинно-функціональної.

Логіко-змістова інтеграція. Вищий ступінь інтеграції належить політико-релігійним просторам, елементи яких вже не сприймаються фрагментарно, а всі частини утворюють логіко-змістову цілісність.

Особливим видом детермінації є *цільова, телеономна* детермінація. В сучасну філософську літературу входить нове поняття – "телеономія". Воно означає закономірний зв'язок процесів, які визначаються початковою програмою і поведінкою систем з відповідним чином організованим зворотним зв'язком. У суспільстві розглядаються як доцільні дії суб'єктів та технічних пристроїв. Але якщо діяльність техніки є цілевиконавчою, то діяльність людини – цілепокладаючою. О.К. Румянцев так означив цю точку зору: "Особливе місце людини у світі обумовлюється тим, що вона виступає і учасником взаємодії зі світом, і опосередкованою ланкою, що утримує порядок цієї взаємодії. Представленість людини самій собі є відбитою в її відкритості світові, здатності в трансцензусі цілепокладання адресувати світові свій суб'єктивний порядок" [10, с. 9]. У суспільстві ціль є вихідним пунктом діяльності людини, мета стає

однією з причин створення тих чи інших продуктів діяльності: матеріальних і духовних. Сама ця мета має передумовою матеріальний світ і його закони.

Підґрунтям логіко-змістової інтеграції елементів політико-релігійного простору, тобто цільової детермінації, як і детермінації функціональної, є врешті-решт причинно-наслідковий зв'язок. Роль мети у таких системах є надзвичайно глибокою, набагато глибшою, ніж за звичайного функціонального об'єднання. Цей зв'язок насправді є схожим на той, що існує між логічними посиланнями.

Інакше складається ситуація з логіко-змістовим зв'язком інтеграції політичного та релігійного просторів в єдину систему. Теоретично (навіть фактично) цей вид зв'язку може бути виявленим навіть у тих випадках, коли взаємодія елементів спостерігається з різною періодичністю і в найрізноманітніших місцях. Це свідчить про те, що причинні та логіко-змістові зв'язки інтеграції політико-релігійного простору управляються зовсім іншими принципами. Насправді логіко-змістові зв'язки між елементами інтегрованих політичного та релігійного просторів в єдину систему зазвичай супроводжуються їх причинною зв'язаністю. Проте не весь причинний ланцюг обов'язково супроводжується логіко-змістовим зв'язком. Це, зокрема, пояснює одночасне існування різних типів політик та релігій в конкретному політико-релігійному просторі, інколи несумісних, таких, що не мають спільних властивостей чи навіть є наділеними суперечливими властивостями.

Логіко-змістові єдності можна виявити лише в тій сфері, що включає в себе людську думку та уяву. Специфіка логіко-змістової інтеграції може виступати параметром визначеності політико-релігійного простору, критерієм спрямованості його змін, тобто розвитку.

На визнанні субстанційного характеру причинності ґрунтується стара філософська максима: "ніщо не може виникнути з нічого чи перетворитися в ніщо". Також відрізняються один від одного за ступенем використання і логіко-змістові принципи інтеграції. У цьому розумінні ми можемо вести мову про широкую градацію логіко-змістових формул – від дуже обмежених до дуже загальних.

Крім розглянутих видів інтеграції складових елементів політико-релігійного простору існують ще й інші, та всі вони так чи інакше ґрунтуються на причинній детермінації. Певної цілісної класифікації типів інтеграції елементів політико-релігійного простору, видів відносин детермінації чи об'єктивної обумовленості у вітчизняній літературі поки що не створено, та сподіваємося, що праця багатьох філософів, які досліджують проблеми інтеграції не-причинних типів детермінації поряд з причинними, є цілком виправданою і принесе свої здобутки.

Наполягаючи на вирішальній ролі причинної детермінації політико-релігійного простору як цілісної системи, більше того, стверджуючи, що саме причинна детермінація є підґрунтям формування усіх типів не-причинної інтеграції цих систем, ми наголошуємо на самостійному значенні не-причинної детермінації. Наприклад, перш ніж виникає функціональна єдність політико-релігійного простору, він повинен бути породженим, викликаним до життя. Аналогічним чином і просторова єдність, котра існує об'єктивно в статичному стані політики та релігії, отримує реальне підґрунтя лише після того, як ця єдність спричинена чи, принаймні, може бути породжена в принципі. Це не означає, що ми можемо вичерпати сутність явища тільки через пізнання його внутрішніх і зовнішніх генетичних причинних зв'язків. Зв'язки, що існують, та відносини будь-якого політико-релігійного простору є значно багатшими. І пізнання

причинної компоненти сутності політико-релігійного простору може та повинно бути доповнене структурно-функціональним аналізом.

Причинно-функціональний та логіко-змістовий способи інтеграції політико-релігійного простору виступають засобом, за допомогою якого ці багатоманітні системи можуть бути реально дослідженими.

З усього вищесказаного можна резюмувати: 1. Існує принаймні чотири типи інтеграції політико-релігійного простору як цілісної системи: просторова, зовнішня, функціональна та логічна. Теоретично всі духовні інтеграції (цілісності) можуть бути впорядковані за ранжиrom. 2. Характер змін таких інтегрованих політичного та релігійного просторів відрізняється залежно від принципу (методу) інтеграції. Точніше сказати, від переважання того чи іншого принципу, тому що в інтегрованих складних системах вони можуть бути присутні всі, але переважатиме певний з них. 3. Будь-якій функціональній чи логічній системі як цілісності в процесі свого функціонування і розвитку є притаманними певні автономія та саморегуляція, певний ступінь незалежності від зовнішніх умов. Це означає, що функціонування політики та релігії в соціумі є пов'язаним із можливістю вибору, може бути відповіддю на нескінченну множину факторів та викликів, що впливатимуть на нього ззовні. Тобто, автономія релігійно-політичної системи певною мірою визначається зовнішніми обставинами, але більше самою її природою, відносинами між її елементами. Окрім зв'язків координації у структурі таких систем значну роль відіграють зв'язки субординації. Структура виявляється пов'язаною з певною програмою, в суспільстві – зі свідомо поставленою метою. 4. Політико-релігійний простір – це інтегрована система, яка має власну логіку функціонування та змін, свою власну долю. Водночас наголос у процесі аналізу лише на одному з елементів при поясненні змін такої системи є методологічною помилкою. 5. У певний момент існування політико-релігійного простору відбувається його трансформація та внутрішні зміни. Причини та природа змін можуть мати багаторівневий, комплексний характер. Зрозуміло одне – істинну природу змін у такій системі неможливо розкрити, аналізуючи лише один фактор трансформації інтегрованої цілісності. Тим більше, якщо цей фактор є зовнішнім чи випадковим.

Розгляд взаємодії політики та релігії як єдиної, цілісної, інтегрованої системи політико-релігійного простору висвітлює нові перспективи подальших наукових розвідок. Це, зокрема, стосується пошуків основного принципу (підґрунтя) логіко-змістової взаємодії політики та релігії, надає сенсу кожному компонентові досліджуваної системи: тим самим з хаосу розрізнених фрагментів може бути вибудована цільність політико-релігійного простору. Якщо в сукупності елементів вказаного простору як системи таке підґрунтя існує, а логіко-змістовий зв'язок, що об'єднує елементи, знайдено правильно, його виокремлення набуває важливого теоретичного та практичного значення. Висунуте нами положення про інтегруючий логіко-змістовий фактор політико-релігійного простору вимагає подальшого дослідження всієї різноманітності предметного поля системи, а також розкриття структури (логіки), змісту самого феномену взаємодії політики та релігії.

Список використаних джерел

1. Алексеев П. В. Философия / П. В. Алексеев, А. В. Панин. – М. : Проспект, 1998. – 568 с.
2. Дарендорф Р. Тропы из утопии / Р. Дарендорф. – М. : Практис, 2002. – 536 с.
3. Дринова Е. М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография / Е. М. Дринова. – Волгоград : Изд-во Волг. гос. ун-та, 2010. – 338 с.

4. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття: Монографія / С.І. Здіорук. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.
5. Конотоп Л.Г. Методологія дослідження релігійного досвіду в сучасній філософії Заходу / Л. Г. Конотоп // "Софія" Гуманітарно релігієзнавчий вісник. – 2014. – № 1. – С. 12-15.
6. Лефевр В. А. Конфліктуючі структури / В. А. Лефевр. – М. : Изд-во "Советское радио", 1973. – 158 с.
7. Манхейм К. Избранное: Социология культуры / К. Манхейм. – СПб. : Университетская книга, 2000. – 501 с.
8. Парник М.А. Концепция детерминизма в диалектическом материализме / М.А. Парник. // Современный детерминизм и наука. – Т. 1. – Новосибирск : Наука, 1975. – С. 11-32.
9. Релігія і політика в сучасній Україні ("Кесарево – кесарю, а Боже – Богу") : наукове видання / І. Ф. Курас [та ін.] ; за ред. І. Ф. Кураса ; Ін-т політ. і етнонац. досліджень НАН України. – К. : [б. в.], 2000. – 272 с.

10. Румянцев О.К. Диалектическая телеология. – М. : Российский институт культурологии, 1998. – С. 9.
11. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин. – СПб. : РХГИ, 2000. – 1056 с.
12. Стаут Дж. Демократия и традиция / Дж. Стаут. – М. : Издательский дом "Территория будущего", 2009. – 465 с.
13. Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном Мир-Обществе / Ю. Хабермас // Полис. – 2010. – 2. – С. 17.
14. Rorty R. Religion as a Conversation – stopper. Philosophy and Social Hope. – London : Penguin Books, 1999.

Надійшла до редколегії 15.09.15

Е.Г. Бортникова

ФЕНОМЕН ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ В НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ

В статье рассмотрены теоретические проблемы научного изучения взаимодействия религии и политики, касающиеся понимания явления функционирования религии в социуме в координатах религиозно-философского и политологического дискурса. Сосредоточено внимание на проблемной и теоретико-методологической составляющих. Первая заключается в анализе проблемного поля теоретического осмысления религии и политики в науке. Теоретико-методологическая составляющая направлена на разработку методологической модели, адекватной задачам изучения политико-религиозного пространства государства по четырем основным типам ее интеграции в целостную систему: пространственно-механическая; ассоциация под влиянием внешнего фактора; причинная или функциональная интеграция; внутреннее или логико-содержательное единство.

Ключевые слова: религия, политика, взаимодействие политики и религии, политико-религиозное пространство, логико-содержательная интеграция.

О. Н. Bortnikova

THE PHENOMENON OF THE INTERACTION OF RELIGION AND POLITICS IN THE SCIENTIFIC DISCOURSE

The article deals with basic theoretical problems of scientific study of the interaction of religion and politics related to understanding the phenomenon of religion in society functioning in coordinates religious and philosophical discourse and political science. The emphasis is on problematic theoretical and methodological components. The first one is the analysis of the problem field of theoretical understanding of religion and politics in science. Theoretical and methodological component is aimed at developing a methodological model, the task of studying appropriate political and religious space of the state of the four main types of integrating it into a coherent system: the spatial mechanical; Association under the influence of external factors; causal or functional integration; internal or logical-substantial unity.

Keywords: religion, politics, politicians and the interaction of religion, political and religious space, logical and meaningful integration.

УДК 125

К. М. Вергелес, канд. філос. наук, доц.

ПРОБЛЕМА ЦІЛІСНОСТІ ЛЮДИНИ В ХРИСТІАНСТВІ

У статті аналізується одна з головних проблем християнської традиції – проблема цілісності людини. Особливу увагу автор звертає на "втрачену цілісність" Адама і Єви, на шляхи та можливості поновлення людської сутності. Людина є єдиною духовною істотою в світі й від неї залежить стан цього світу, стан соціумів, людей. Аналізуються моделі людини, в тому числі й християнська модель людини, а також поняття "цілісності" й "цілісної людини".

Ключові слова: людина, цілісність, духовність, дух, душа, плоть, тіло, буття, добро, зло.

Актуальність теми дослідження. Сьогодні Україна в зв'язку з розбудовою громадянського суспільства все більше і більше актуалізує проблему індивідуального розвитку людини. Людина у пострадянському просторі відчуває себе позбавленою цілісності та відчуває нагальну потребу у формуванні власної ідентичності, в баченні реального майбутнього, в усвідомленні мети і смислів власного життя. Очевидно, все це й спрямовує дослідницький інтерес до проблеми ідеалу цілісної людини, до теорій та концепцій щодо досконалої, гармонійної й самодостатньої людини. Перша чверть XXI століття продемонструвала перемогу свободи наших громадян у виборі взірців соціального росту та пошуках особистого місця в житті. Людина починає все більше довіряти тільки власній інтуїції – суб'єктивному методу осмислення самої себе, своїх прагнень, мрій та бажань, а також осмисленню світу. Важливим є те, що наших громадян вже не влаштовує та відносність істини, добра і краси, з якою доводиться стикатися в українській дійсності, люди прагнуть абсолютного. Але для кожної людини залишається таємницею її власний внутрішній світ й виникають питання: з чого складається моє "я", з яких частин, як вони пов'язані одна з одною, чи можливою є їх гармонійна єдність та ін.? Виникнення інтересу людини до самої себе як цілісності,

до таємниці осягнення самотуття ставить перед нею таку важливу проблему, як взаємовідносини між духовним, душевним і матеріальним. Аналіз цієї трихотомії, так чи інакше, допомагає людині у виборі магістрального шляху свого становлення, визначенні моральних орієнтирів, цінностей та смислу свого життя.

Ступінь розробленості проблеми. Одним із головних положень християнської релігії є, що вибір духовного шляху залежить, як від людини, так і від Бога. Ще за часів апостолів і дотепер християнське богослов'я створило великий корпус текстів про природу, сутність і розвиток людини. Більша частина цих текстів стосується теми устрою людини та іншим проблемам – наприклад, Послання ап. Павла різним церквам, що знаходиться у Новому Завіті. Певна частина богословських текстів безпосередньо стосується нашої теми – праця Антонія Великого "Настанови про життя у Христі" [1], Григорія Нисського "Про устрій людини" [5], Немесія Емесського "Про природу людини" [9], Св. Ігнатія (Брянчанінова) "Слово про людину" [6], Григорія Богослова "Слово про природу людини" [2], арх. Кіпріана (Керна) "Антропология св. Григорія Палами" [7], Луки (Войно-Ясенецького) "Дух, душа і тіло" [8] та ін. Розгляд проблеми людини як єдності продовжили представники російської релігійної філософії – М.Бердяєв, С. Булга-

ков, В.Зеньковський, І.Ільїн, Л.Карсавін, О.Лосев, В. Лосський, Вас.Розанов, Вол. Соловйов, Є.Трубецької, П.Флоренський, С.Франк та ін. Серед сучасних авторів, як вітчизняних, так і зарубіжних, які зверталися до вищезазначеної проблеми, слід назвати праці В.Бібіхіна, А.Гордієнка, В.Горського, Б.Ємельянова, Л.Конотоп, С.Кримського, С.Хоружого та ін.

Метою статті є аналіз християнського вчення про формування досконалої людини, про шляхи досягнення духовної цілісності.

Філософсько – релігієзнавчий аналіз проблеми людини дозволяє виділити три гранично загальних моделі людини: одновимірну, двовимірну і трьохвимірну. Що стосується першої – одновимірної моделі людини, то вона є достатньо простою – людина складається або з духу (спіритуалізм) й тоді все в людині є тільки чистою видимістю, або з матерії (матеріалізм) й тоді психіка людини – одна із функцій мозку. Що стосується наступної, двовимірної моделі (дуалізм), тоді в людині об'єднані два начала, що не виводяться одне із одного, а саме – йдеться про душу і плоть, де душа – це ентелехія тіла, а плоть – матерія тіла. Вони діють разом і, в такий спосіб, утворюють ціле (тіло). Що стосується духу, то він у дуальній моделі описується як один із моментів душі: дух – це розумна душа, вища її частина. У двовимірній моделі під поняттям "душевність" розуміється максимальний розвиток усіх якостей душі, а в душу "входять" емоції, зовнішні та внутрішні почуття, розум, воля, віра та інтуїція. Дослідно неможливо встановити, наскільки щільно душа зливається з плоттю й чи здатна вона, за власним бажанням, "виходити" з тіла, поставати вільним духом, насичувати себе змістом духовного світу.

Християнська релігія виходить із найскладнішої моделі людини – трьохвимірної. В такій моделі чітко виділені три начала – дух, душа і плоть. Відповідно протиставляються ідеальні типи духовної, душевної й плотської людини. Християнство розглядає тіло як ціле, тобто як поєднання духу, душі та плоті. Душа містить у собі сенсорні почуття, інтелект і волю, а дух людини тлумачиться як триєдність віри, інтуїції та совісті. У ранньому християнстві конкурували поміж собою дві онтології людської тілесності – гностична і біблійна. Так, для представників платонізму і гностиків тіло виступає як джерело зла та нещастя, що заважають пізнавати Бога. Знаходження духу – плоти – це покарання за гріх, чим більш гріховною є людина, тим більш неприємною є форма, в якій перебуває її душа.

І навпаки, в Біблії душа і плоть – це взаємодоповнюючі аспекти особистості людини, що ніколи не існують один без одного; тіло – це храм духу, без тіла неможливо покарати чи нагородити людину за її вчинки. Розвиток інтелектуальної сфери людини не обов'язково призводить до духовності, навпаки, може призупинити цей ріст. Кількість знання не навчає розуму, розумінню подій та речей в їх власній сутності, інтелект як такий не робить людину духовною істотою. Плоть і дух можуть боротися поміж собою, що, в багатьох випадках, призводить до дисгармонії в людині. Якщо дух в людині незвинений, тоді така людина, фактично, не здатна до містичного й інтуїтивного осягнення Універсуму, а також неспроможна жити за законами совісті. Свобода надається людині для вибору – або реалізувати свої можливості для піднесення до Божественного, або впасти, деградувати до тваринного стану.

Аналіз філософської, релігійної літератури, що стосується тлумачення людини як цілісності відкриває багаті творчі традиції та можливості в теоретичній спадщині як українських, так і зарубіжних дослідників. Водночас нові життєві реалії ХХІ століття не тільки актуалі-

зують проблему досконалої людини, але й вимагають нового прочитання християнського ідеалу гармонійної людини. І, в зв'язку з цим, виникає ціла низка питань: чи можливим є різні типи "гармонійної людини"? Чи рівноцінними є ці типи? Чи був Адам досконалим? І т.п.

На нашу думку, непроясненим й дотепер залишається таке питання: чи є християнська традиція у розумінні ідеалу людини моністичною та монолітною? Або християнська традиція постійно поповнюється множинністю альтернативних підходів до цієї проблеми? Яким є сучасний духовний потенціал християнського вчення про людини, смисл та мету її життя?

Слід зазначити, що в українському релігієзнавстві недостатньо репрезентовано філософське осмислення християнського вчення про шляхи осягнення духовного досвіду, про можливості розгортання духовної сутності людини.

Одним із ключових моментів є розрізнення абсолютної гармонійної досконалості Бога як повноти Буття й відносна гармонійна досконалисть Адама. Досконалисть Адама, як і його нащадків, не слід розуміти як остаточну завершеність та повноту, оскільки людина не є актуальною нескінченністю ні у фізичному, ні в ментальному, духовно-творчому відношеннях. Homo Sapiens постійно еволюціонує і якщо людина здатна постати відносно досконалою, то тоді сама міра досконалості людини буде змінюватися в історичному плані, проходити різні еволюційні рівні. Вочевидь, досконалисть безгріховного Адама – це тільки перша сходинка відносної досконалості та умовної гармонійності людини, яка еволюціонує. Можливо, існують різноманітні види гармонійної цілісності людини, але все одно – всі вони виступають як рівноцінні.

Людина, завдяки духу, не може задовольнитися існуючими умовами існування і завжди порушує завіти, закони, межі, які встановлені Буттям як таким. Гріх завжди виступає як необхідний наслідок і атрибут свободи людини. Головною причиною порушення гармонії духу, душі й плоті є феномен людської свободи.

У кожному соціумі, як в сучасності, так і в минулому, існують та існували індивіди, цілісності яких необхідно розрізнити та розподіляти між наступними типами. Так, наприклад, тоталітарне суспільство обумовлює масову появу людей-колективістів суто тоталітарної орієнтації; індивідуалістичне суспільство – людей з егоїстичними спрямуваннями; соціум, який руйнується – людей з парціальною цілісністю. Можна стверджувати, що домінанта, яка склалася, зміниться на протилежну для того, щоб згідно з законом заперечення запереченням, знову-таки з'явиться у поновленому вигляді. Масового прояву гармонійного типу цілісності історія людства ще не продемонструвала. У всі часи з'являлися тільки одиниці – гармонійні та досконалі, високо розвинуті люди.

Отже, актуальним постає питання: що таке цілісність? На нашу думку, цілісність виступає як міра єдності цілого та його частин. Можна виділити тоталітарні, парціальні й соборні види. Щодо поняття "людська цілісність", то в ньому необхідно розрізнити: по-перше, людей тоталітарної орієнтації (як позитивно духовних, так і негативно духовних); по-друге, плотських людей тоталітарної орієнтації; по-третє, парціальних людей, цілісності яких є нестійкою, а плоть і дух невпевнено взаємодіють одне з одним; по-четверте, гармонійних людей, в яких дух, душа і тіло взаємодіють оптимально (соборно) та постійно.

В сучасному християнстві існують чотири позиції щодо характеру цілісності першої людини: 1) Адам був створений недосконалим, але в майбутньому він буде розвиватися та постане гармонійною цілісною людиною; 2) ніколи не було, не існує й не може існувати гармонійно-цілісної людини, тому що в родовій людині гріх

є не менш універсальним, ніж любов і добро; 3) безгріховний Адам є взірцем, вічним ідеалом гармонійної людини, але тільки після гріхопадіння люди постали недосконаліми; 4) на самому глибинному та неосягнутому рівні людського духу втілена софійна гармонія; кожна людина, у своїй духовній сутності, є Божественним задумом ідеальної гармонійної особистості певного типу.

Однією з можливостей людини поєднатися з Богом і світом є християнська сім'я. Першою формою соціальної цілісності є патріархальна родина, яка виникла, за християнською традицією, через статево порушеність андрогена Адама. Християнська родина – це тоталітарна форма цілісності, вона в історичному плані складалася у формах аскетичної й чернечої родини, в якій головним є дух, а плоть розглядається як найбільший гріх, який необхідно спокутувати та знищувати у сфері сімейного спілкування. Важливим є те, що релігійний шлюб, завдяки "братській" любові, допомагає визначитися в цілісності релігійної особистості через брата, друга та вийти до цілісності власного буття, до Бога й світу. Християнська теологія дедує мету та смисл життя віруючої людини з біблійного поняття релігії як "віри у можливість поновити священний союз із Богом", що був втрачений Адамом і Євою.

Існують дві гіпотези, що суперечать одна одній. У першій йдеться про те, що на початку людської історії з'явився прототип гармонійної людини, потім із неї, завдяки розподілу на окремі компоненти і через різноманітну рекомбінацію частин, виникли і зараз існують всі відомі типи цілісності людей. Друга гіпотеза, навпаки, висхідний соборний генотип розглядає як вигадку чистої води і наполягає на тому, що соборної людини не існувало, від початку склалося все розмаїття типів людської цілісності, але існує можливість, що всі існуючі типи об'єднуються у масовій "надлюдині" нового, досконалого і гармонійного типу. Так, у християнстві XIX–XX ст. ці гіпотези набувають форму чотирьох альтернатив – Адам був сотворений недосконалим, але в майбутньому з нього розвіється гармонійна цілісна людина; гармонійно-цілісної людини ніколи не існувало, тому що у родовій людині гріх є таким же універсальним, як добро і любов; безгрішний Адам є дійсним взірцем і вічним ідеалом гармонійної людини, а після гріхопадіння люди стали недосконалими; на самому глибинному й неосягнутому рівні людського духу втілена софійна гармонія – всіляка людина за своєю духовною сутністю є Божественним проектом ідеальної гармонійної особистості специфічного типу. На нашу думку, синтез цих двох альтернатив є можливою. Необхідно розрізнати абсолютну гармонійну досконалість Бога як повноти Буття і відносно гармонійну досконалість Адама, Боголюдини Ісуса Христа і будь-якої людини гармонійного складу.

Досконалість Адама та його нащадків не можна мислити як остаточну завершеність та повноту, оскільки людина не є актуальною нескінченністю в фізико-метричному, ментальному, духовно-творчому і технічному планах. Homo sapiens постійно еволюціонує і, якщо людина здатна стати відносно досконалою, то міра досконалості людини змінюється в процесі історичного руху людства, проходить різноманітні еволюційні рівні. Можливо, що досконалість безгрішного Адама є лише першою сходинкою відносної досконалості та умовної гармонійності людини, яка постійно еволюціонує. І, в такий же спосіб, можуть існувати рівноцінні різновиди гармонійної цілісності людини. Діалектичний підхід надає можливість для пояснення дисгармонійного кенозису абсолютної субстанції та наступне відродження її гармонійної повноти таким універсальним принципом – нескінченне і кінечне проявляються одне

через одне. Всіляка людська досконалість періодично відчуває кенозис (постає дисгармонійною, недосконалою й т.п.) для того, щоб потім знову відродитися у поновленій формі.

Теоретичне ігнорування нижчої сходинки досконалості Адама у порівнянні з вищим рівнем "надлюдини майбутнього" (в інтерпретаціях К. Маркса і Ф. Ніцше) призводить до неточного твердження, що Адам був недосконалим, але досконалою стане людина в майбутньому. Навпаки, якщо переключити теоретичну увагу на релятивність (неповноту) всілякої людської досконалості, можна побачити те, що безумовно гармонійної людини не було, вона не існує й не буде існувати. Віртуальна гармонійна цілісність завжди є в сутності людини у формі або слабкої, або сильної потенції. Ось у цій рівновазі, що періодично виникає і зникає з різних причин, слід виявляти логічну основу поняття "гармонійної й цілісної людини". Порушення ж гармонії, при перевазі однієї із протилежних сутнісних сил означає тимчасову перемогу і пріоритетну реалізацію в людині або духовної, або душевної, або плотської тенденцій. Очевидно, що, навіть, у маргіналах існує "констеляція" такого роду тенденцій, які іноді, хоча б і на миттєвості, приходять до рівноваги гармонійного плану. Але, у повсякденному житті ми бачимо в людях обмеження проявів їх багатой сутності й не можемо вловити миттєвості гармонії їх віртуальної софійної цілісності.

Що стосується сутності гріхопадіння, то з численних тлумачень, найбільш вірогідним є наступне: заборонене дерево в раю символізує право і пріоритет повноти Буття вирішувати питання добра і зла, замість обмеження людини. До гріхопадіння людина бачила і розуміла добро і зло не самостійно, а завдяки поясненням Бога. Заборонений плід, який вкусили Адам і Єва, дав їм право самим вирішувати, що є добром, а що є злом. Таким чином, Адам і Єва перебрали на себе функції Бога, спробували порівняти себе до нескінченного Буття. З вченням про перворідний гріх Адама і Єви пов'язано уявлення про те, що весь світ (як об'єкт людської творчості) є розколотим, надтріснутим, аритмічним. Людина порушила гармонію своєї внутрішньої організації й, в такий спосіб, втратила вроджений дар до істинно-досконалого створення ідей і речей.

Головною причиною гріхопадіння є "дуовіння в Адама Духу Божого", у феномені його свободи. Людина виступає як унікальна цілісність, яка, завдяки цьому духу, не може задовольнятися наявними умовами існування і повсякчасно переступає через встановлені завіти, канони, межі. Перехід духу людини за встановлені кордони означає порушення гармонії духу, душі й плоті, а повернення поновленого духу у встановлені межі – це відродження цілісності людини у певній новій якості. Адам і Єва, які були сотворені як вільні істоти, не могли не согрішити і гріх виступає наслідком і атрибутом свободи людини.

Важливим є те, що в християнській традиції існують два пояснення щодо статевої недосконалості людства. По-перше, йдеться про те, що праотець людства був гармонійно-цілісним андрогеном і через гріхопадіння розпався на дві протилежних статі. Поновити статево гармонію у кожній людині може тільки Бог, коли, після кінця світу, відбудеться воскресіння всіх померлих. Друге пояснення полягає в тому, що основою для нього є уявленням про цілісність людства як гармонійної рівноваги від початку відокремлених статей. Бог одразу "заклав" розподіл людей за їх статтю і розмноження через шлюб. Гріхопадіння підкорило Адама і Єву гріховним бажанням, але чоловіки і жінки здатні повернутися до висхідної гармонії через просвітлення власної плоті.

Одним із важливих підходів до цього питання є гностичний. Гностики розвинули "сильний" варіант ідеї андрогена у формі концепції метафізичного маскулінізму – андроген є таким чоловіче-жіночою одно природною істотою, в якій "жіночий план" репрезентовано тільки невеликою частиною тіла – ребром. Отже, людина має чоловічу стать, а жінка є принципово частковою і похідною від чоловічої тотальності. Доволі поширеним є також "слабкий" варіант ідеї асиметрії чоловічого і жіночого – у порушенні висхідної гармонійної статевої рівноваги повинна Єва, тому Бог її перевів її у слабку стать та полишив безпосередньої пов'язаності з Богом. До XIX століття природу статевого диморфізму виводили з біологічних і психофізіологічних особливостей чоловіків і жінок. Особливо популярними були вчення та теорії щодо соціальної ієрархії статей з переважаючим значенням чоловіків (Платон, Аристотель, І.Кант, І.-Г.Фіхте, Гегель, А. Шопенгауер, Ф.Ніцше та ін.). Тільки на межі XIX-XX ст. у філософській думці, як Сходу, так і Заходу, обґрунтовується необхідність взаєморозуміння, взаємоповаги і рівності між чоловіком і жінкою.

Християнська традиція висвітлює "симфонію" людської екзистенції як уподібнення Богів. Люди не за власним розсудом визначають кінцеву мету свого життя, її визначив творець – Бог, який очікує, що люди будуть любити та славити його. Тому, в християнській традиції людина "відбудеться", тобто, вона постане духовною істотою, якщо тільки буде служити Богу. Людина – це тріада (дух, душа, тіло) й тому її завданням є славити Бога й духом, й душею, й тілом.

Християнство наголошує, що сам процес становлення релігійної цілісності людини є піднесенням від первісного рівня духовного "діяння" (релігійної освіти і виховання) через стадію накопичення духовного досвіду і, нарешті, до вищого рівня духовного мислення (творчості), якого досягають тільки релігійні діячі (пророки, святі, ценці). Якщо розглядати питання щодо формування типових життєвих ідеалів, то слід зазначити,

що існують три полярні моделі. По-перше, моделі "про роцького одкровення", по-друге – моделі "собору" та по-третє, моделі "масової самодіяльності". У будь-якому соціумі відбувається боротьба між ідеалами-конкурентами, одні з них спрямовані на стабілізацію існуючих візрів цілісності життя; а інші – на їх перетворення, заміну або знищення. Сам смисл життя виступає як процес, що формує ідеали та містить у собі: осмислення життя; підведення вибудованого інтегрального образу під який-небудь загально визнаний тип людської цілісності; співставлення цього типу з необхідним ідеалом гармонійної цілісності; розробку тактики й стратегії власного життя, що пов'язані з визнаним ідеалом. Уточнення життєвого шляху вимагає осмислення тих стадій, що вже завершилися та вибору нової стадії гармонійного життя. Слід підкреслити, що смисл життя водночас є проєктивним і ретроспективним. Формами надання смислу слугують особливі мовні матриці, що походять від несвідомих архетипів.

Список використаних джерел

1. Антоний Великий. Наставления о жизни во Христе /Антоний Великий. – Добротолубие. – В 12 т. – Т.1. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т. 1. – С. 17 – 62.
2. Григорий Богослов. Беседа 21 к эфесеянам /Григорий Богослов. – Иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. – В 2 т. – Т.1. – СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1991. – С.120 – 147. [Т. 1. – 596 с.; Т. 2. – 680 с.]
3. Григорий Нисский. О молитве. / Григорий Нисский. – М.: Изд-во Московского подворья Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 108 с.
4. Григорий Нисский. Об устройении человека./Григорий Нисский. – СПб.: Аксиома, 1995. – 176 с.
5. Игнатий (Брянчанинов). Слово о смерти./Игнатий (Брянчанинов). – М.: Р. 8, 1991. – 298 с.
6. Киприан (Керн). Патрология./Киприан (Керн). – Киев: Изд-во им. Св. Льва, папы Римского, 2003. – 304 с.
7. Лука, архиепископ. (Войно-Ясенецкий В.Ф.) Дух, душа, тело./Лука, архиепископ. (Войно-Ясенецкий В.Ф.) – М.: Православный Свято-Тихоновский институт, 2000. – 137 с.
8. Немесий Эмесский. О природе человека./Немесий Эмесский. – М.: Учебно-информационный экуменистический центр ап. Павла, 1996. – 204 с.

Надійшла до редколегії 11.09.15

К. Н. Вергелес

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ХРИСТИАНСТВЕ

В статье анализируется одна из главных проблем христианской традиции – проблема целостности человека. Особое внимание автор обращает на "утраченную целостность" Адама и Евы, на пути и возможности обновления человеческой сущности. Человек является единственным духовным существом в мире и от нее зависит состояние этого мира, состояние социумов, людей. Анализируются модели человека, в том числе и христианская модель человека, а также понятие "целостности" и "целостного человека".

Ключевые слова: человек, целостность, духовность, дух, душа, плоть, тело, бытия, добро, зло.

К. М. Vergeles

THE PROBLEM OF HUMAN INTEGRITY IN CHRISTIANITY

The article analyzes one of the main problems of the Christian tradition – the problem of human integrity. Author pays special attention to "the lost integrity" of Adam and Eve, in the ways and possibilities of renovation of human nature. Man is the only creature in the spiritual world and it affects the state of the world, state societies, people. Analyzed model rights, including the Christian model of man, and the concept of "integrity" and "the whole man."

Keywords: man, integrity, spirituality, spirit, soul, body, body, life, good, evil.

УДК 323.12(470)(=411.16)

М. А. Гулакова, асп.

ВАРИАЦИИ НА ТЕМУ "ЕВРЕЙСКОГО ВОПРОСА" В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Статья посвящена анализу документа "письмо 500" в религиозно-политической жизни современной России. После краткого обзора предпосылок написания данного письма, автор обращается к анализу реакции в международных СМИ, как на явление в дискурсе приемов журналистики, а так же в литературе современных православных патриотов. Анализ завершается рассуждением об абстракции сознания в некоторых слоях общества ставящих себя между властью, народом и религией. Все это позволяет сделать теоретические выводы о связи между религией и политикой.

Ключевые слова: манипуляция, православные патриоты, антисемитизм.

"Еврейский вопрос" актуален в России уже долгое время, и в данной статье я попытаюсь представить его в политическом, социальном контексте и с точки зрения

перспективы изучения истории религии. В своем исследовании я продемонстрирую, как данный вопрос рассматривается в кругах современных черносотенцев сто лет спустя

© Гулакова М. А., 2015

та, а также проанализирую реакцию на него в современных средствах массовой информации. Я рассматриваю современный "еврейский вопрос" в России как способ манипуляции сознанием населения с помощью исторической памяти и давления на религиозные взгляды.

Исследование проведено на стыке нескольких дисциплин, таких, как религиоведение, история, журналистика и политология так же в работе представлены материалы, полученные в ходе полевого исследования. Мною был проведен анализ текстов черносотенных организаций, а так же статей, опубликованных в иностранных и российских периодических изданиях.

Общеизвестен факт, что термин "антисемитизм" впервые появился в 1880 г. в работе "Путь к победе германства над еврейством" Вильгельма Марра, который был основателем первого антисемитского политического объединения в Берлине. Позже это понятие начало использоваться и на территории царской России. В "Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона" имеется определение: "Антисемит" – враг евреев, противник иудаизма, враждебный особенностям, стремлениям и выдающемуся положению семитизма [28, с.843].

Антисемитизм, как одна из форм национальной и религиозной нетерпимости, с одной стороны, и как социально-политическое движение, с другой, имеет различные аспекты, но меня в первую очередь интересовал религиозный. Его трактовать как претензии патриотов, предъявляемые евреям, главным образом, как к адептам иудаизма, хотя разделение евреев и иудеев практически не производилось. Текст Талмуда являлся основным доводом для радикально настроенных граждан России как в начале прошлого века, так и сегодня в обвинениях против иудеев. Такие убеждения традиционно стали главным мотивом антиеврейских настроений, погромов, дискриминации еврейского населения на территории царской России. Впоследствии появилось черносотенное течение, которое сформулировало свою политическую программу на базе антисемитских идей.

Черносотенное движение в царской России – это ряд организаций, создаваемых монархически настроенными массами "снизу", в дальнейшем получивших поддержку от государственных служб. Это собирательное название представителей крайне правых организаций 1905–1917 гг., выступавших под лозунгами монархизма, великодержавного шовинизма и антисемитизма [27, с.121]. Поддержка черносотенцев православным духовенством сыграла свою важную роль.

Что касается современных последователей черносотенцев, их взгляды в идеологическом смысле практически не изменились за сто лет, несмотря на то, что прямого наследования идей не происходило. Националистические организации в большом масштабе стали появляться вновь лишь в конце 1980-х годов, они часто использовали программу, например, Союза русского народа от 1905 года, в нее вносились только поправки, касающиеся пунктов о самодержавии в России.

Основные изменения, произошедшие за сто лет, отразились в предназначении новых патриотов и их взаимоотношениях с властью.

Таким образом, я попытаюсь проследить, как данный вопрос "работает" в современном мире, а именно, как с помощью мифологизации "еврейской трагедии" воздействуют на сознание читателей в современных средствах массовой информации.

В работе мы употребляем термин "манипуляция" [9, с.12]1. Манипуляция может осуществляться в рамках

межличностной, групповой и массовой коммуникации. Особую важность имеет манипуляция массовым сознанием. Субъектом или инструментом такой манипуляции чаще всего выступают СМИ, но мы так же говорим и о манипуляции в политике. В данной работе я подразумеваю, что "еврейский вопрос" используется в СМИ, как вопрос политический, с помощью которого возможно манипулировать разумом потребителя информации, путем создания мифа. С. Г. Кара-Мурза следующим образом описывает принцип действия мифа в общественном сознании: "Введенный в сознание людей и глубоко там укрепившийся, миф способен длительное время (при наличии определенных предпосылок) подменять собой реальность. В результате реципиент воспринимает ее в соответствии с трактовкой мифа и действует, исходя из этого восприятия. Миф снимает с реципиента необходимость напряженно думать и осмысливать мир вокруг себя. Человеку уже не нужно познавать мир – он берет готовую заготовку, миф и о мире" [4, с.196].

В данной статье мы наглядно увидим противостояние мифов. Первый, созданный антисемитской организацией, а второй миф – как реакция на первый. Профессор И. М. Дзялошинский, анализируя произведения народного творчества – национальную литературу, фольклор, которые являются способом выражения массового сознания, выявляет наличие метапрограмм, характерных для особенностей массового сознания. Такая метапрограмма как "фокус сравнения" употребляется, на мой взгляд, современными СМИ. Когда в них вновь поднимается "еврейский вопрос", тут же следует аналогия с историческими событиями на протяжении нескольких столетий связанными с этим же вопросом.

Исследователи на данный момент пользуются огромным перечнем способов и приемов манипуляции. Институтом анализа пропаганды в США в 30-е годы был разработан один из таких перечней, под названием "азбука пропаганды". Он включает в себя следующие приемы: приклеивание (или навешивание) ярлыков, сияющие обобщения (или блистательная неопределенность), перенос (или трансфер), ссылка на авторитеты, свидетельства (или свидетельствования), свои ребята (или игра в престопамятность), общий вагон, (или фурун с оркестром) [26, с.94].

В дальнейшем, я на примере разберу, как применяются данные методы в современном мире, и как миф XX века стал мифом и века XXI.

В начале 2000 годов в России создавались патриотические движения, в результате расколов которых появлялись новые организации. Одним из заинтересовавших меня является движение "Жизнь без страха иудейска!" ("ЖБСИ!"), которое возникло 13 ноября 2004 года на митинге в защиту Б. С. Миронова, одного из основателей и первого главного редактора "Российской газеты". Ряд его публикаций признан судом экстремистскими. Основными руководителями и основателями движения являлись П. Н. Будзилович, М. В. Назаров, В. М. Клыков, К. Ю. Душенов. Примечательно то, что Петр Николаевич Будзилович на протяжении многих лет проживает в США и тем не менее является создателем общества "Русских патриотов". С 1957 года он реализовывал себя в технической специальности, являлся редактором нескольких журналов по электронике, но в конце 60-х годов XX в. активно занялся самостоятельным изучением отношений между США и СССР, а также интересовался жизнью русских эмигра-

пультивном общении ставится также цель добиться контроля над поведением и мыслями другого человека; партнер не информируется об истинных целях общения; они либо просто скрываются от него, либо подменяются другими" М. Битянова.

¹ "Манипуляция – это распространенная форма межличностного общения, предполагающая воздействие на партнера по общению, с целью достижения своих скрытых намерений; при мани-

нтов в Америке. В 1972 году стал основателем Конгресса русских американцев, но после 1999 года отошел от дел и занялся литературной деятельностью. В том же году открыл сайт "Мысли о России" [10], где и в настоящее время публикуются его статьи, а также труды деятелей монархического движения. Основная критика в его произведениях касается проблемы примирения Русской Зарубежной Церкви и Русской Православной Церкви Московской Патриархии, к которой он относится непримиримо. Можно сказать, что положение П. Н. Будзиловича по сравнению с российскими правыми патриотами, является более выгодным, так как он является гражданином США и позволяет себе в особо резкой форме высказывать свое неодобрение в адрес российского правительства и РПЦ МП. Его деятельность сводится в основном к технической и информационной поддержке русских патриотов. Также необходимо учитывать, что П. Н. Будзилович создал благотворительный фонд в поддержку русского населения и имел возможность распоряжаться собранными средствами. В этом случае возникает вопрос и об оказании финансовой помощи.

Основным сподвижником П. Н. Будзиловича в то время был М. В. Назаров, получивший широкую известность как составитель "Письма 500". Этот документ был составлен и направлен Генеральному прокурору РФ В. В. Устинову в декабре 2004 года. Причиной составления этого документа было усиление применения к русским патриотам статьи 282 УК РФ о "возбуждении национальной розни" по отношению к евреям [25]. Поводом для беспокойства М. В. Назарова и его соратников стало издание в Москве книги "Кицур Шульхан Арух" Конгрессом Еврейских Религиозных Организаций и Объединений в России (КЕРООР [2]).

Изучив эту книгу, М. В. Назаров пришел к выводу, что она оскорбительна для христиан. В качестве подтверждения своего мнения он приводит слова главы исполкома КЕРООР раввина З. Когана, помещенные во введении книги. В нем говорится о том, что в русском издании пришлось не упоминать несколько галахических указаний, которые могли бы быть восприняты русским населением, не придерживающимся иудаизма, как оскорбительные. Эти слова, напечатанные только в двух изданиях "Кицур Шульхан Аруха", стали поводом развивать "болезненный" вопрос далее. В тексте также приводятся выдержки из сводов законов, которые при "грамотной трактовке", несомненно, можно назвать оскорбительными для иудеев. М. В. Назаров при этом не рассматривает предысторию написания и появления этого текста, который, в свою очередь, создавался на основе кодификации законов Торы Моше бен Маймоном (Рамбам).

В тексте, действительно, встречаются нелестные высказывания о гоях, но, на мой взгляд, эта книга в первую очередь является сводом религиозных законов, созданных в период совершенно иной культурной и политической ситуации в мире. Таким образом, мы видим результат создания первого мифа. М. В. Назаров пользуется историческим вариантом "еврейского вопроса" и производит Манипуляцию посредством актуализации или создания ментально-мифологических конструктов и воздействия на архетипы и метапрограммы. Используя в тексте "письма 500" исторические данные, он таким образом напоминает современникам о "проблемах" с евреями, которые уже были в истории России.

Создатели "ЖБСИ!" посчитали, что издание "Кицур Шульхан Аруха" – это повод для борьбы с иудейскими организациями под предлогом того, что текст книги можно назвать экстремистским, а также "антигосударст-

венным и человеконенавистническим" [24]. Первоначальный вариант письма, составленный М. В. Назаровым, собрал 500 подписей, в том числе 19 из них были подписи депутатов Государственной Думы [8, с.116]. Уже спустя несколько месяцев исправленный и дополненный текст собрал 5000 подписей и тем самым дал новое название – "Письмо 5000". Среди подписавшихся были члены патриотических обществ и редакторы их газет, а также генерал-полковник Л.Г. Ивашов, генерал, Герой Советского Союза А.П. Солуянов, скульптор, народный художник России В.М. Клыков, писатель, лауреат Государственной премии В.И. Белов, академик РАН И.Р. Шафаревич. Уже в июне 2005 года Басманная прокуратура вынесла решение о том, что дело против издателей "Кицур Шульхан Аруха" не будет возбуждено, на ответный иск от еврейской общины с обвинением автора письма в антисемитизме также был дан отказ в возбуждении дела. М. В. Назаров неоднократно после этого пытался подавать иск в суд на еврейские общины и требовал, чтобы их закрыли, но ему в основном отказывали в этих исках. С 21 ноября 2005 г. Движение "ЖБСИ!" стало одним из важных направлений работы восстановленного Союза Русского Народа.

Отклик на "письмо 5000" был очень серьезный. С появлением информации о нем в СМИ начался широкий общественный резонанс, захвативший не только Россию. Это был момент, когда началась вторая волна мифотворчества, только создатели обоих мифов преследовали разные цели.

После анализа происходящего в телевизионных источниках оказалось, что текст письма при этом не был показан ни одними СМИ. В журналистике этот метод называется "Выборочный подбор информации". Сущность метода состоит в специальном подборе и использовании только тех фактов, которые являются выгодными для информационно-психологического воздействия. Мы можем видеть, что в процессе "мифологизации" современного "героя" и ситуации исчезают реальные черты личностей, их интересы, а так же реальные исторические факты. Происходит подмена понятий, для лучшего усваивания информации события утрируются и подаются в виде упрощенных противопоставлений, в форме добро-зло; белое-черное; жизнь-смерть. Дзялошинский приводит метод противопоставлений, как прием воздействия, основанный на психологии восприятия человека. Здесь рассматриваются две поведенческие реакции, которые можно противопоставить. Используя противопоставления, полезно опираться на кинестетику, чтобы создать у человека убеждение в наличии противоположностей [3].

На российском телевидении и в газетах сразу появилась версия о провокации ЦРУ против президента РФ В. В. Путина, на что он в своем выступлении по случаю 60-й годовщины освобождения Освенцима заявил, что Россия будет бороться с антисемитизмом [11]. Газета "Известия" расценила решение прокуратуры о том, что в письме нет антисемитизма, как признание его законного статуса [11]. Ключевым оказалось слово "антисемитизм", еще один способ манипуляции, использование "кровавых" эпизодов истории для привлечения внимания.

Немецкая газета "Netzeitung" преподнесла информацию о письме исключительно как об акции, совершенной депутатами, чем не могла не сбить с толку еврейских читателей [14]. Усугубляя ситуацию, в немецкой прессе стали писать о возврате к "сталинским временам" и поддержке антисемитизма "сверху". В России также были комментаторы, поддерживавшие эту идею. Например, в "The St.Petersburg Times" расце-

нивали случившееся как одно из проявлений "фашистских тенденций в верхних эшелонах власти" [13].

Практически все мировые СМИ обрушились с критикой на генерального прокурора РФ В. В. Устинова, газетные статьи были полны негодования в связи с тем, что его не сняли с должности. Это послужило еще одной причиной обвинить власти в России в осознанном антисемитизме. В газете "TheNewYorkSun" (США) от 28 июня 2005 года был дан, на мой взгляд, некорректный комментарий о том, что в первую очередь стоит запретить Новый Завет и Коран [14]. Анализ текстов некоторых периодических изданий позволил нам выявить не только идеи такого рода, но и массу оскорбительных высказываний в отношении лиц, которые подписали данное письмо. Важно, отметить, что подписавшие письмо указывали свои гражданские звания и титулы, письма не подписывали с обозначением "христианин", свой религиозный статус не указал никто. При этом создатели письма косвенно позиционировали себя православными христианами. На мой взгляд, это говорит о том, что в первую очередь американские СМИ преследовали цель оскорбить и очернить политическую систему России, а не поддержать еврейские организации. Можно сказать, что за границей скандал, связанный с "письмом", разгорался сильнее, чем в России, нагнетание ситуации происходило с помощью таких фраз, как "начало нового Холокоста" и прочее [15]. В текстах газет мы можем наблюдать большое количество трюизмов¹ [16]. Они применяются для того, чтобы вызвать необходимую поведенческую реакцию. Чего и добились авторы статей.

Примечательно, что израильская газета "Haaretz" об этой ситуации писала намного сдержанней, и лишь в конце журналист упомянул, что вопросы иудаистского права нужно оставить самим евреям [17]. Практически все СМИ написали о том, что антисемитизм в России поддерживает власть, а евреи, проживающие на территории РФ, уже подвергаются репрессиям. Многие депутаты Государственной Думы также осудили авторов "письма", например, Г. Зюганов, Д. Рогозин. Реакция общественных организаций была резонансной. Антидиффамационная лига [18] направила президенту РФ требование "безотлагательно вмешаться и положить конец расследованию московской прокуратуры" [19], квалифицировав его как поощрение на государственном уровне антисемитских тенденций. В заявлении израильского МИД, в частности, говорится: "Мы не позволим запятнать еврейский народ и одну из его святых книг. Попытка запретить традиционный иудейский текст напоминает нам о государственном антисемитизме, который мы видели в царской России", – сказали в пресс-службе министерства [19]. Со специальным заявлением накануне выступил и спикер израильского парламента Реувен Ривлин. На сессии кнессета он призвал "со всей серьезностью" отнестись к действиям российских политиков и Генеральной прокуратуры. Он заверил, что Израиль "не намерен терпеть подобные проявления антисемитизма. Министр иностранных дел попросил дать оценку этому делу, Кнессет будет внимательно следить за развитием событий", – сказал он [19].

Когда обсуждение письма приняло международный размах, президенту РФ В. В. Путину пришлось так же официально отреагировать на нападки зарубежных СМИ. В апреле 2005 года в интервью первому каналу израильского телевидения, президенту были заданы вопросы, касающиеся антисемитизма в России, на что он дал свое определение сложившейся ситуации: "Ан-

тисемитизм – это сложное этнико-историческое явление. И это не российское изобретение. Думаю, что и в некоторых государствах, которые традиционно считаются стратегическими партнерами Израиля, к сожалению, проявление антисемитизма весьма заметно. А в ряде государств постсоветского пространства, как это вам не покажется странным, между евреями и русскими ставят вообще знак равенства. И, к сожалению, мы со всей этой "кашей" вынуждены существовать. Мы категорически против любых проявлений ксенофобии и национализма. Я не думаю, что в сегодняшней России антисемитизм что-то может определять и представляет собой какую-то угрозу, хотя относиться к этому нужно очень внимательно. Необходимо постоянно реагировать на любые проявления подобного рода для того, чтобы защитить интересы национальных меньшинств, в данном случае еврейского народа, но что не менее важно – для сохранения самой российской государственности: Россия создавалась и существует как многонациональное и многоконфессиональное государство. И для нас борьба с антисемитизмом, как и борьба с любым национализмом и шовинизмом, является основой нашей внутренней политики" [20]. Также президент отметил, что иудаизм наряду с исламом и православием относится к так называемым традиционным российским религиям, которые в этом качестве защищены законом. Тем не менее, в России продолжились нападки на ген. прокурора В. В. Устинова, который выразил свою позицию так: "кухонный антисемитизм в России неискореним. Главное, что об он не выходил дальше кухни". По его мнению, не следует обсуждать эту тему, чтобы не привлекать к ней излишнего внимания [21].

Три попытки еврейских лидеров возбудить уголовное дело против автора письма М. В. Назарова были отвергнуты прокуратурой после проведения текстологической экспертизы, которую запросила прокуратура в отношении книги "Тайна России". "Претензии в адрес М. В. Назарова лишены оснований, так как автор лишь придерживается православно-христианского учения – признанной мировой духовно-нравственной традиции... Высказывания Назарова являются проявлением православной религиозно-философской концепции мировой истории, а не проявлением антисемитизма и фашизма" [22].

В полемической литературе периода 2005-2006 годов встречается масса статей христианских публицистов, которые представляли для меня наибольший интерес в связи с тем, что они позиционировали себя как адепты Православной Церкви. Масса материала публиковалась политологами и журналистами, было показано несколько телевизионных передач, посвященных "письму". На мой взгляд, эти "зрелища" нельзя назвать попыткой разобраться в проблеме и исчерпать конфликт, а являются борьбой взглядов и интересов левых и правых партий. Православные авторы также занимали разные позиции относительно конфликта, но их объединяло мнение о том, что сама формулировка "письма" сделана некорректно в отношении прокуратуры. В своей статье "Евреи в России: архитектура конфликта" Е. Холмогоров объясняет причины существующими этностереотипами. Он отметил, что бытовая ненависть к евреям существует в России несколько столетий, но в настоящее время не может перерасти в погромы и гонения, если это будет поддерживаться только "снизу", и для того, чтобы антисемитизм не стал государственной идеей, нужно прекратить раздувать его масштабы [1, с.15]. Стоит отметить, что Е. Холмогоров сам являлся одним из создателей националистического сайта и позиционирует себя как русский патриот.

¹ "Трюизм – это самое очевидное утверждение, т.е. утверждение, которое находится в строгом соответствии с действительностью, банальная истина".

Журналист А. Рогозянский считает, что "Во-первых, это провокация. Во-вторых, что это провокация, старт которой был дан на самом высоком уровне, скорее всего, из президентской администрации. Резоны здесь разные: от удара по левым фракциям в Думе до реализации тех внешнеполитических "многоходовок", в которых Кремлю и Правительству удобно представиться последним организованным заслоном, с трудом сдерживающим лавину антисемитизма в России" [1, с.110].

Мнение такого рода о том, что правительство само спланировало и провело маневр с "письмом", в прессе встречается довольно часто. Таким образом, действия М. В. Назарова рассматриваются то, как полностью контролируемые российским правительством, то, как провокационные действия агента ЦРУ.

В ответ на такие нападки депутаты Государственной Думы предлагали свой вариант провокации. А. Крутов в своем выступлении сказал: "К появившейся публикации мы никакого отношения не имеем и рассматриваем ее как намеренную провокацию. Разве депутаты раскручивают компанию истерии? Разве они тиражируют цитаты, вырванные из контекста? А исторические ссылки выдают за сказанное депутатами? Кому выгодна эта провокация? Только тем, кто ее раскручивает, кто хотел накануне поездки президента в Освенцим представить Россию, спасшую мир от фашизма, как страну, в которой процветают антисемитизм и ксенофобия. Это выгодно тем силам, которым необходимо разрушить межнациональный мир в многонациональной стране. Депутаты отозвали свое обращение, потому что вместо объекта для работы над ним юристов оно стало предметом шельмования и лжи" [1, с.53].

Таким образом, мы видим, что основная борьба велась между секторами власти, в очередной раз "еврейский вопрос" стал лишь поводом и прикрытием для политических амбиций. Духовные лица государства в основном осудили "письмо", никто официально не поддерживал идеи национал-патриотов о закрытии иудейских организаций. Дьякон А. Кураев в статье "О Шульхан-Арухе и еврейском экстремизме" сказал: "Что же касается самой этой книги, "Шульхан-Арух", из-за которой разгорелся спор, то я, честно говоря, только приветствую ее издание. Дело в том, что это- классический памятник религиозной литературы, без знакомства с которым вообще никак нельзя заниматься гебраистикой, изучением иудаизма, еврейской культуры, традиций и, соответственно, всей западной культуры. Такого рода тексты должны публиковаться, должны быть хотя бы в научном обороте, независимо от того, какие оценки мы, с позиций сегодняшней морали, будем им ставить" [1, с.62].

Из вышеизложенного следует, что политическая идеология в очередной раз пересекается с религиозными взглядами, которые в определенные моменты лишь служат инструментом воздействия и манипуляции.

После угасания основного конфликта М. В. Назаров издал книгу "Жизнь без страха иудейска!", в которой он подробно рассматривает всю полемику, происходившую относительно его "труда". Кроме того, в книге представлены документы из прокуратуры. Было выпущено несколько фильмов с записью выступления М. В. Назарова в Славянском центре. В центре Православной культуры вновь разгорелась полемика, по утверждению М. В. Назарова, он пригласил оппонентов на эту встречу, но никто не явился. Во время выступления православные патриоты задали множество вопросов. В фильме использовался монтаж кадров съемки самого выступления и фото известных икон и православных людей во время отправления религиозных обрядов.

Примечательно, что еще до "письма 5000" появились книги с критикой "Шульхан- Аруха". В 2002 году

была издана работа "Закон об экстремизме и "Шульхан-Арух" [23], в 2004 году Назаров М. В. издал книгу "Вождю третьего Рима".

Объем труда составил около тысячи страниц, и представляет собой собственное видение некоторых проблем истории России публицистом. В книге рассматриваются такие исторические события, как февральская революция, коммунизм, переворот 90-х годов, глобализация. Книга является послым для нового царя, вождя Третьего Рима, как его называет автор, в ней даны четкие указания, что нужно предпринять России для того, чтобы встать "с колен", как бороться с "мировым злом", расписаны все преимущества жизни в Российском государстве и проблемы, с нею же связанные. Работа изобилует негативными высказываниями против иудейских текстов. Основное утверждение автора: "особенно талмудический иудаизм направлен против христианства. Ненависть ко Христу стала неотъемлемой частью иудаизма, сохраняющегося по сей день. По отношению к христианам предписывается отношение хуже, чем к скоту. Это красной нитью проходит через иудейский нравственный кодекс, составленный в XVI веке на основе талмуда и "Шульхан-Аруха" [7, с. 13].

Таким образом, мы видим, что рассмотрение иудейских текстов происходило еще до написания прошения в прокуратуру – "письма 500". В разделе "Еврейский вопрос" автор признает, что "единственным исключением в смысле неравноправия в царской России было религиозное неравенство, которое распространялось на старообрядцев (исконно русских!), на некоторые секты и иудаизм" [7, с. 16].

В книге дается обширная критика власти коммунистов и большевиков. Автор, как и некоторые его соратники, призывает к автаркии на территории России: "Автаркия- это не бегство от реальности, не национальная гордыня и не мракобесная утопия, а необходимая государственная оборона, основанная на православном учении о сопротивлении злу" [7, с. 20].

Достаточно, на мой взгляд, справедливое замечание автор делает по поводу национального самосознания, говоря, что на территории государства, в котором около 80 процентов принадлежит к одной национальности, а остальные 20 процентов к сотням других, сложно добиться равноправия для всех. М. В. Назаров четко структурирует цели и задачи нового государства: "Основной закон должен начинаться с определения исторического Российского государства как удерживающего Третьего Рима. Его цель: защита добра и противодействие злу во всех сферах жизни, что возможно только на основании истинной идеологии, соответствующей Закону Божию... Источник верховной власти должен быть в Боге и в служении ему" [7, с. 901].

Основное требование к власти сформулировано по типу черносотенных формулировок: верховная власть должна быть православной монархией, сочетающей симфонию государственной и духовной власти. Также автор критикует наряду с иудаизмом и протестантов-ветвь христианства, имеющую в России большое число последователей.

Фактом остается то, что, несмотря на большое количество негативных отзывов в адрес евреев, к его книгам так и не применили 282 статью УК РФ. Идея создания идеального Русского государства просматривается практически во всех работах М. В. Назарова и его соратников. Называя себя русскими патриотами, они считают, что к своей цели можно идти любыми путями, но чаще проявляют себя именно как политики. В дальнейшем деятельность "ЖБСИ!" проявлялась только в периодическом издании бюллетеня "Новости ЖБСИ!", а

также в сборе подписей, который продолжается до сих пор в сети Интернет. Со временем "ЖБСИ!" стало частью движения Союза Русского Народа. До сих пор существуют группы радикалов поддерживавших "ЖБСИ!", такие, например, как СРН (Союз Русского Народа), РНЕ (Русское Национальное Единство), Опричное Братство Царя Иоанна Грозного, общество Память.

Что касается мифотворчества в СМИ, мы могли наблюдать наглядный пример искусственно построенной проблемы. Миф сам по себе оказывается неуязвим. Он нечувствителен к рациональным аргументам, его нельзя отрицать, он продолжает "работать" на протяжении многих веков. Э. Кассирер говорит: "Миф всегда трактовался как результат бессознательной деятельности и как продукт свободной игры воображения. Но здесь миф создается в соответствии с планом. Новые политические мифы не возникают спонтанно, они не являются диким плодом необузданного воображения. Напротив, они представляют собой искусственные творения, созданные умелыми и ловкими "мастерами". Нашему ХХ в. – великой эпохе технической цивилизации – суждено было создать и новую технику мифа, поскольку мифы могут создаваться точно так же и в соответствии с теми же правилами, как и любое другое современное оружие, будь то пулеметы или самолеты. Это новый момент, имеющий принципиальное значение. Он изменил всю нашу социальную жизнь" [5, с. 582].

С помощью разных методик, способов, языковых манипуляций "Еврейский вопрос" продолжает использоваться как повод для борьбы за власть, а также применяется как инструмент спекуляции во внешней политике, как мы видели в случае с "письмом 500".

Мы можем сказать, что "еврейский вопрос" является частью исторической памяти, источники формирования которой, в нашей стране слишком обширны. Будь то мифы о евреях, основанные на религиозной почве, или политико-экономические. В русском языке создано огромное количество поговорок, анекдотов, баек, которые передаются из поколения в поколение и бессознательно оседают в умах жителей современной России.

Не смотря на то что, в наше время нет официальных законов, ограничивающих права евреев и каких либо других народов, на примере литературы вышеуказанных организаций, мы видим, что в узких кругах патриотов до сих пор проявляется критика еврейской нации. И для будущих исследователей социологии и истории религии остается вопрос, как человек, считающийся адептом той или иной религии, допускает возможность подписывать и пропагандировать документы, связанные с ограничением распространения религиозных текстов других культов.

Список использованных источников

1. Анатолия Провокации. Сборник статей [Текст] М., 2005 – 133 с.
2. Ганцфрид С. Кицур Шульхан Арух. КЕРООР. [Текст] / С. Ганцфрид / М., 1999. – 135 с.

М. А. Гулакова

ВАРІАЦІЇ НА ТЕМУ "ЄВРЕЙСЬКЕ ПИТАННЯ" У СУЧАСНІЙ РОСІЇ

Стаття присвячена аналізу "Листа 500" в релігійно-політичному житті сучасної Росії. Після короткого огляду передумов написання даного документу, автор звертається до аналізу реакції в міжнародних ЗМІ, як на явище в дискурсі прийомів журналістики, а також в літературі сучасних православних патріотів. Аналіз завершується міркуванням про аберації свідомості в деяких прошарках суспільства, котрі ставлять себе між владою, народом і релігією. Все це дозволяє зробити теоретичні висновки про зв'язок між релігією і політикою.

Ключові слова: маніпуляція, православні патріоти, антисемітизм.

М. А. Gulakova

VARIATIONS ON THE TOPIC OF "JEWISH QUESTION" IN MODERN RUSSIA

The article is dedicated to the analysis of "Letter of 500" in the religious and political life of modern Russia. After the short review of premises for writing this letter the author refers to the analysis of international media reaction as the fact in journalism discourse and also to the literature of modern Orthodox patriots. The analysis ends with reasoning about the aberration of consciousness in some sectors of society that put themselves between authorities, nation and religion. All this helps to make theoretical conclusions about the connection between religion and politics.

Keywords: manipulation, Orthodox patriots, anti-Semitism.

3. Дзялошинский И. М. Манипулятивные технологии в СМИ. Метод. Пособие [Текст] / И. М. Дзялошинский / М., 2006. – 48 с.
4. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием-2. [Текст] / С. Г. Кара-Мурза / М., 2009. – 196 с.
5. Кассирер Э. Техника современных политических мифов [Текст] / Кассирер Э. // Вестн. МГУ. – Сер. 7. Философия. – 1990. – № 2. – С. 58-65.
6. Кырлежев А. Феномен "православной идеологии" [Текст] / А. Кырлежев // Кырлежев А. Власть Церкви: публицист. ст.: 1994–2000. М., 2003. – С. 63-84.
7. Назаров М. В. Вождю Третьего Рима [Текст] / М. В. Назаров / М., 2004. – 992 с.
8. Назаров М. В. Жить без страха иудейска! Но со страхом Божиим [Текст] / М. В. Назаров / М., 2006. – 400 с.
9. Социальная психология: Хрестоматия [Текст] М., 1994. – 278 с.
10. Сайт "Мысли о России" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.russia-talk.com/index.html#top>. – Название с экрана (02.10.2015).
11. Сайт газеты ИЗВЕСТИЯ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://izvestia.ru/articles/article1703214/>. – Название с экрана (02.10.2015).
12. Сайт Группа сайтов РИА новости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.inosmi.ru/inrussia/20050701/220677.html>. – Название с экрана (02.10.2015).
13. Сайт газеты SPbTimes российская газета на английском языке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sptimes.ru/>. – Название с экрана (02.10.2015).
14. Сайт Группа сайтов РИА новости [Электронный ресурс]. – <http://www.inosmi.ru/inrussia/20050628/220597.html>. – Название с экрана (02.10.2015).
15. Сайт американской газеты NYSun [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nysun.com/opinion/new-war-against-the-jews/16192/>. – Название с экрана (02.10.2015).
16. Сайт "Техники скрытого воздействия на человека" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://avernus.ru/rechevie-strategii/rechevaya-strategiya-triuzm>. – Название с экрана (02.10.2015).
17. Сайт: Израильской газеты Haaretz [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.haaretz.com/print-edition/news/a-dark-reminder-of-the-dark-ages-1.162356>. – Название с экрана (02.10.2015).
18. Сайт Антидиффамационной лиги [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.adl.org/>. – Название с экрана (02.10.2015).
19. Сайт "Агентство еврейских новостей" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.aen.ru/index.php?page=article&category=anti&article_id=553&PHPSESSID=0ob7r0bnfvk3pv114vdлга16a3. – Название с экрана (02.10.2015).
20. Сайт Президент России. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://archive.kremlin.ru/text/appears/2005/04/86991.shtml>. – Название с экрана (02.10.2015).
21. Сайт Информационного агентства Regnum [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pda.regnum.ru/news/396078.html>. – Название с экрана (02.10.2015).
22. Сайт Центрального еврейского ресурса Sem40 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sem40.ru/anti/17727/>. – Название с экрана (02.10.2015).
23. Сайт Организации "Помним все" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pomnimvse.com/50pb.html>. – Название с экрана (в данный момент удален).
24. "Полный текст письма 500". Сайт организации Русская Идея: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rusidea.org/?a=2301>. – Название с экрана (02.10.2015).
25. Текст статьи. Сайт с перечнем сводов законов УК РФ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zakonrf.info/uk/282/>. – Название с экрана (02.10.2015).
26. Техника дезинформации и обмана [Текст] / Под общ. ред. Я.Н. Засурского // М., 1978. – 251 с.
27. Шарова В. Л. Праворадикальная идеология в России: истоки и преемственность [Текст] / В. Л. Шарова // Политико-философский ежегодник. М.: Институт философии РАН, 2008. В. 1. – 121 с.
28. Энциклопедический словарь [Текст] Под редакцией проф. Андриевского, Т. 1 СПб., Изд. Брокгауза и Ефрона, 1890. – 843 с.

Надійшла до редколегії 08.10.15

УДК 2:338.4

О. В. Добродум, д-р филос. наук

СОВРЕМЕННЫЙ ПОТРЕБИТЕЛЬСКИЙ РЫНОК И РЕЛИГИЯ

Словосочетание "потребительский рынок" и "религия" предстает парадоксальным и взаимоисключающим. Однако в эпоху глобализации и консьюмеризации как конвергентных процессов современной религиозной жизни данные понятия могут восприниматься и как достаточно конгруэнтные, семантически совместимые и непротиворечивые.

Ключевые слова: потребительский рынок, религия, консьюмеризация, Барби, "Матрица", "Симпсоны", "Южный парк".

На первый взгляд, словосочетание "потребительский рынок" и "религия" предстает парадоксальным, несовместимым и взаимоисключающим. Однако при более пристальном изучении в эпоху глобализации и консьюмеризации как конвергентных процессов современной религиозной жизни данные понятия могут восприниматься и как достаточно конгруэнтные [4]. В ситуации консьюмеризации религии следует отметить также и внутреннюю объективную данность таких процессов, как макдональдизация, кока-колонизация, барбизация, диснейлендизация, голливудизация и симсонизация мира, маркирующие постмодернистский посыл современности.

Исследуя тематику религиозной манифестации продукции современных глобальных брендов, целесообразно уделить исследовательское внимание такому аспекту, как барбизация. Как известно, "глобальная" кукла Барби является самой популярной в мире игрушкой: кукла продается в 150 странах мира и даже "открыла" собственную страницу в Интернете (<http://www.barbie.com/>), которую ежемесячно посещают более 50 млн. чел., каждую секунду в мире продается две куклы; за 50 лет компания "Mattel" продала более миллиарда Барби. В наши дни продукция Барби очень широка и разнообразна: продаются компьютерные игры о Барби, ежемесячные журналы, существует 30 мультфильмов и более 10 фильмов о ее приключениях.

За 55 лет своего существования кукла Барби перепробовала себя во многих профессиях – от модельера до певицы, от балерины до учительницы, от стюардессы до врача и от механики до президента. Как известно, Барби была стюардессой "American Airlines", кассиром в "McDonald's" и четырежды принимала участие в выборах президента США в качестве независимого кандидата (модель "Барби-президент" в трех вариациях: белокожая блондинка, латино- и афроамериканка) – ее предвыборная программа содержала три основных положения: гендерное равенство, всеобщее образование и охрана прав животных. Имеется и Барби – Статуя Свободы [7]. В конце 1980-х гг., отдавая дань эпохе окончания холодной войны, Барби "участвовала в саммитах" и "присутствовала" при разрушении Берлинской стены. Появлялась кукла в полицейской форме, в космическом скафандре (в 1965, 1984 и 1986 гг.), и в снаряжении бойца американского спецназа, причем ее армейский костюм был официально одобрен Пентагоном: в армию Барби "пошла" служить в 1992 г. медсестрой (зато сразу "попала" на фронт, участвовав в операции "Буря в пустыне").

Глобальное значение американского протестантизма на примере данного всемирно известного бренда выразилось в том, что Барби "решает" стать служительницей Епископальной Церкви – куклу снабжают полным гардеробом священнических и епископских облачений: сутана на каждый сезон, черная священническая рубашка с реверендой, ноутбук с подготовленной проповедью, миниатюрная Библия и даже кадило. После публикаций о Барби в наряде священника в социальной сети "Facebook" появляется даже группа "друзей епископального священника Барби", причем число ее поклонников постоянно растет. В планах создательницы

цы кукол – и другие клирики Епископальной Церкви: епископ – афроамериканка Барби, ее младшая сестра Келли – алтарница, Кен – настоятель собора, его друг и диакон – афроамериканец Стивен [11]. В представлениях антиамериканистов Барби становилась плодом масонского заговора (ее автор Рут Хендлер – еврейка российского происхождения), результатом разработок советских спецслужб [2].

Существует иудейская Барби: как и положено, она бреет голову и носит парик. Ее друг хасид Кен "смотрит вниз, т.к. ему не разрешается смотреть на других кукол". Свообразной репликой Барби в Израиле является Шимоли – еврейский мальчик, одетый согласно национальным традициям и умеющий петь молитвы – его придумал раввин Иосиф Шнайдер по просьбе ортодоксальных друзей, создав и сестру Шимоли, Сару. И именно "еврейское" происхождение куклы стало причиной запрета Барби в Саудовской Аравии. Описаны проекты Барби-атеистки, лютеранской и мормонской Барби [8].

Практически во всех исламских государствах продажа и реклама куклы Барби как символа американской масскультуры запрещена. Вместо Барби предлагается нечто аналогичное, но отвечающее запросам мусульманских продаж: Айша, Марьям, Ясмина, Разанна, Сулейма, Лейла, Сара, Фатима и др. (данные куклы обычно одеты в хиджаб, в комплектах имеется и молитвенный коврик). Барби в Саудовской Аравии запрещена, как агент международного сионизма и угроза морали, а "еврейские" одежды куклы являются оскорблением ислама. 500 мусульманских "Барби в бурке" были выпущены в порядке эксперимента, но их заклеили мусульманские феминистки [8].

В качестве мусульманской реакции на барбизацию мира и на фастфудизацию культуры можно интерпретировать то, что турецкое Министерство по делам религии объявляет Барби и "Человека-паука" врагами мусульман, а для альтернативы рекомендуются куклы китайского производства, читающие Коран и исполняющие религиозные гимны. В 2001 г. мусульманские лидеры стран Персидского залива "объявляют войну" детской игре "Покемон". В 2008 г. в знак протеста против принятия резолюции о признании геноцида армян Палатой представителей США в Турции сжигаются десятки американских игрушек, в том числе кукла Барби и Человек-паук.

Некоторые глобальных бренды имеют непосредственное отношение также к макдональдизации: в Саудовской Аравии и других мусульманских странах "McDonald's" закрываются по пятницам и пять раз ежедневно на молитву. А израильская сеть сменила цвет логотипа, чтобы уведомить клиентов о кошерности меню путем смены красного фона за желтой буквой "M" на синий и надписи слова "кошерно" на логотипе компании, "McDonald's" также был переименован в "McKocher" в Иерусалиме в соответствии с предложением официальных властей. А в Индии в меню входят вегетарианские блюда с приставкой Mc-. Постмодерн пытается адаптировать и христианство, осуществляя "макдональдизацию церкви", "духовный Диснейленд" [5].

К слову сказать, американские протестанты объявляют бойкот кампаниям, субсидировавшим постановки "Плейбой" и "Пентхауз", бойкотируют продукцию компаний "Pepsi" за поддержку гомосексуалистов, "McDonald's" за спонсирование гей-парадов, "Ford" за рекламу автомобилей для геев и лесбиянок и т.п. Симптоматичными в этом контексте являются советы христианам "проштудировать некоторые страницы учебника для сотрудников системы ресторанов "McDonald's" и поучиться у организаторов фаст-фуда искусству принимать людей, впервые переступивших церковный порог", учитывать духовные и теологические ценности, которые несут с собой мюзиклы.

Одной из современных форм взаимодействия и сопряжения понятий "потребительский рынок" и "религия" может восприниматься и кока-колонизация: во многих мусульманских странах осуществляется бойкот "Кока-Колы", "Пепси-Колы" и "McDonald's" (эти товары приобрели мусульманские названия "Мекка-Кола", "Умма-Кола", "Замзам-Кола"). В антиамериканской литературе распространяются суждения, будто "Кока-колой" владеют мормоны, фанту придумали нацисты, а зеркальное отображение логотипа содержит антимусульманскую прокламацию. "Кока-кола" "прибрала к рукам" даже Санта-Клауса: еще в 1931 г. для американского Деда Мороза был спроектирован привычный теперь красно-белый костюм. "Кока-кола" также является неофициальным спутником Республиканской партии США (представители Демократической партии традиционно предпочитают "Пепси-колу").

Тенденции консьюмеризации религиозных смыслов проявились и в кинематографической трилогии "Матрица" (существует значительное число сайтов, предлагающих своим посетителям стать адептами религии Матрицы или тотального от нее освобождения. Слова "Матрица" и "перезагрузка" вошли в лексикон тех, кто был недоволен тиранией Америки либо транснациональным капитализмом [3, с.208, 209]), однако особенно выразительно дана тенденция проявилась в сфере мультипликации. Так, в 2006 г. турецкая государственная телекомпания отказывается от показа мультфильма про приключения медвежонка Винни Пуха из-за того, что одним из его героев является поросенок Пятачок. В 2006 г. советник иранского министра по образованию Х.Болгари заявляет, что мультфильм "Том и Джерри" – это часть еврейского заговора с целью обеления образа мышей, в виде которых нацисты часто изображали евреев. Саудовский богослов шейх Мухаммад аль-Мунаджид называет диснеевского мышонка Микки Мауса "грязным гангстером" и порождением больного, одержимого Сатаной сознания.

Симпсонизация проявилась в том, что на Ближнем Востоке начался римейк сериала "Симпсоны по-арабски", в котором Омар Шамшун (арабский Гомер Симпсон) отказывается от пива и бекона, прекращает ходить по забегаловкам. То, что было пивом, становится газировкой, а вместо хот-догов он теперь лакомится египетскими говяжьими сосисками на гриле и традиционными арабскими печеньями. Консьюмеризация религии отражается в мультипликационном сериале про семью Симпсонов – 70% сюжетов мультипликационного сериала по статистике затрагивают религиозную тематику, а 10% посвящены ей напрямую. По вечерам в воскресенье сериал смотрят более 15 млн. американцев и 60 млн. зрителей в 70 странах: в этом сатирическом шоу обсуждаются однополые браки, борьба дарвинистов и креационистов, война в Ираке и Афганистане и др. [10].

Неприятен мультфильм вызывал у протестантских фундаменталистов – им не понравился сосед Симпсо-

нов Нэд Флэндерс, который платит десятину не только своей церкви, но еще и семи другим ("на всякий случай"), дверной звонок исполняет у него мелодию одного церковного гимна, автомобильный сигнал – другого, а узнав, что соседские дети до сих пор не крещены, он пытается крестить их тайком от родителей. Но при всей своей набожности Нэд иногда впадает в искушения: всю ночь прокутив с соседом в Лас-Вегасе, он совершает грех двоеженства, обвенчавшись с официанткой. Но Нэд изо всех сил помогает ближним: когда городку угрожает падение кометы, он строит бомбоубежище и пускает туда всех жителей, а сам без места остается на улице, в другом эпизоде вообще отдает для пересадки легкое и почку. "Симпсонов" стали изучать также в воскресных школах и семинариях, чтобы проиллюстрировать моральные дилеммы [6].

В мультипликационном сериале "Южный парк" треть времени посвящена освещению религиозной тематики и религиозных конфликтов: там остро поднимаются социальные и культурные проблемы, затрагивается тематика терроризма ("Мультипликационные войны"), иммиграции ("Goobacks"), однополых браков ("Следи за яйцом!"), эвтаназии на примере инцидента с Терри Шайво ("Лучшие друзья навсегда") и многие другие. В 2005 г. шоу получило премию Эмми за эпизод "Лучшие друзья навсегда", в 2007 г. – за серию "Занимайтесь любовью, а не Warcraft'ом".

В целом говоря, в современном мире особенно успешно продается то, что связано с религией и мистикой: к примеру, куклы, исполняющие роль религиозных персонажей. Подобные куклы были представлены 11 октября 2014 г. в Буэнос-Айресе на выставке "Барби, пластиковая религия" – аргентинские художники Пул Паолини и Маринела Перелли разработали модель Барби в образе девы Марии, Кена в образе распятого Иисуса Христа и еще 33 куклы в образе святых других религий: иудаизма, буддизма и ислама, разместив их также на своей странице "Facebook". Коллекция аргентинских художников включает кукол Барби в образе Жанны д'Арк, Марии Магдалины, Лурдской Девы Марии и богини Кали, а также Кена в образе Святого Себастьяна, Иоанна Крестителя, Будды, бога Шивы и других. Однако художники отказались от идеи создания куклы Кена в образе пророка Мухаммеда, объяснив, что из уважения к исламу не нашли способа изображения пророка, и подчеркнули, что у них не было намерения обидеть какую-либо религию. Куклы вызвали широкие дебаты на многих языках в разных странах от Аргентины до Франции, католические епископы Италии высказали свое возмущение [1]. Одно из последних приключений куклы Барби – 27 января 2015 г. на крупнейшей Ярмарке Игрушек, проходящей в Нюрнберге, на которой Барби достала плащ и маску и благодаря открывшимся сверхспособностям превратилась в современную супергероиню [9].

Таким образом, мы можем наблюдать, как в современную эпоху понятия "сакральное" и "консьюмеристское" становятся все более семантически совместимыми и непротиворечивыми. Зачастую неоднозначно воспринимаются макдональдизация, кока-колонизация, барбизация, голливудизация, диснейлендизация и симпсонизация мира, уничтожающие старые традиции. А проблематика взаимоотношения "потребительский рынок" и "религия" предстает разнообразной и многоплановой.

Список использованных источников

1. В Аргентине Барби и Кен стали Девой Марией и Иисусом Христом [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kr.ua/life/472005-v-arhentyne-barby-y-ken-staly-devoy-maryey-i-yususom-khrystom>. – Название с экрана (02.10.2015).

2. Васильева Е. Пятидесятилетие Барби: юбилей пластмассового идола [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.director-iv.ru/news/96/380/>. Название с экрана (02.10.2015).

3. Концепт "Революция" в современном политическом дискурсе [Текст] / Под ред. Л.Е.Бляхера, Б.В.Межуева, А.В.Павлова. – СПб.: Алетейя, 2008. – 360 с. – С.208, 209.

4. Мартинюк Е. Конвергентні процеси у релігійному житті другої половини ХХ століття [Текст] // Компаративістські дослідження релігії: наука і релігія: проблеми діалогу. – Одеса: Наука і техніка, 2002. – Вип.1. – С.37–49.

5. Разумовский Д.А. Метаморфозы постмодернистской церкви в интерьере "ретро-духовности" [Текст] // Религия и СМИ. – 2008. – 13 февраля

6. Фаликов Б. Бог и мультимедиа. Культурный телесериал "Симпсоны" перевоспитал богословов [Текст] // Время новостей. – №30. – 2002. – 19 февраля

7. Юбилей куклы Барби [Текст] // Вести. – 2009. – 9 марта.

8. Barbie and Clash of Civilizations [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://agasfer.livejournal.com/1557454.html>. – Название с экрана (02.10.15).

9. Barbie™ взмывает в небо – смелый трюк на крупнейшей в мире ярмарке игрушек [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ourplanet.rustoria.ru/post/samye-strastnye-tancy-kotorye-pohozhi-nasamu-zhizn/?utm_source=Rambler&utm_medium=26-01-2015&utm_campaign=news_dances. – Название с экрана (02.10.15).

10. List of awards and nominations received by The Simpsons. The material is from Wikipedia [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_awards_and_nominations_received_by_The_Simpsons. – Название с экрана (02.10.2015).

11. Tenety E. Under God: The Rev. Barbie // The Washington Post. – 2010. – April 7.

Надійшла до редколегії 02.10.15

О. В. Добродум

СУЧАСНИЙ СПОЖИВЧИЙ РИНОК І РЕЛІГІЯ

Словосполучення "споживчий ринок" і "релігія" постає парадоксальним і взаємовиключним. Однак в епоху глобалізації і конс'юмеризації як конвергентних процесів сучасного релігійного життя дані поняття можуть сприйматися і як досить конгруентні, семантично сумісні і несуперечливі.

Ключові слова: споживчий ринок, релігія, конс'юмеризація, Барбі, "Матриця", "Сімсьони", "Південний парк".

O. V. Dobrodum

THE MODERN CONSUMER MARKET AND RELIGION

The combination "Consumer Market" and "Religion" appears as paradoxical and mutually exclusive. However, in the era of Globalization and Consumerism as Convergent processes of Modern Religious life these concepts can be perceived as fairly congruent, semantically compatible and consistent.

Keywords: Consumer Market, Religion, Consumerism, Barbie, "The Matrix," "The Simpsons," "South Park".

УДК 271.2:316.774(477)

О. О. Задоянчук, асп.

РІВЕНЬ ПРЕДСТАВЛЕНОСТІ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ В УКРАЇНСЬКОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

В статті було розглянуто рівень представленості християнських церков в українському інформаційному просторі. В ході порівняльного дослідження обґрунтовано, що рівень залучення медіа-технологій в діяльності православної церкви в цілому нижчий, ніж в католицькій та протестантській, хоча представленість УПЦ в цілому достатньо висока. Останнє обумовлене переосмисленням ролі мас-медіа в канонічній комунікації; прагненням церкви адаптуватися до соціокультурних вимог сучасності; та процесом медіатизації релігії.

Ключові слова: засоби масової інформації, інформаційний простір, християнство, православна церква, Україна.

Теорія медіатизації (Stig Hjarvard), що ґрунтується на перегляді та переосмисленні ролі та впливу засобів масової інформації в різних галузях суспільного буття (культури, політиці, освіті), поступово входить до наукового дискурсу України. В ній мовиться про довгострокові соціальні та культурні зміни, що можуть бути пов'язані та віднесені до рівня таких процесів сучасності як секуляризація, глобалізація тощо [13, с. 120]. Аналіз медіатизації релігії, тобто процесу активного залучення мас-медіа до канонічних комунікацій різних релігійних систем, частково представлений у працях українських дослідників (М. Балаклицького, М. Петрушкевич, С. Сви-стунова). М. Петрушкевич розглянула домінуючі риси та відмінності у комунікаційних системах конфесій в християнстві, відзначивши, що модернізація культури та переосмислення ставлення до мас-медіа у православної комунікації відбувається найбільш повільно у порівнянні із католицизмом та протестантизмом. Дослідниця пов'язала це з поміркованістю та схильністю православної церкви до консерватизму. За нашим переконанням, подібний висновок потребує більш деталізованої аргументації, адже пояснення відсутності значних новацій у модернізації культури виключно консерватизмом релігійної інституції не враховує сучасних змін та тих історичних обставин, що супроводжували період формування східного християнства. То ж актуальність нашого дослідження обумовлена необхідністю з'ясувати рівень залучення мас-медіа в православну традицію сьогодні,

беручи для аналізу діяльність Української православної церкви (УПЦ) в медіа-просторі України.

В науковому доробку вітчизняних дослідників можна знайти як загальні, так і більш конкретні вивчення специфіки комунікаційних релігійних систем та їх представленість в мас-медіа. Т. Антошевський, директор релігійно-інформаційної служби (risu.org.ua), з'ясував зміст діяльності релігійних мас-медіа в Україні, М. Петрушкевич у своїх дослідженнях розглянула особливості релігійної комунікації в основних напрямках християнства, А. Бойко звернулася до аналізу характеру висвітлення етнорелігійної проблематики у мас-медіа України, С. Филипчук розглянула інформаційну політику християнських церков, виокремивши документальну базу для цієї діяльності.

Водночас кількість досліджень саме протестантської комунікації в українському науковому середовищі досить обмежена, що пов'язано, серед іншого, з необхідністю окремого вивчення різноманіття протестантських церков. Серед науковців, що аналізують комунікаційну систему та конфесійні видання вузького спрямування – адвентистів сьомого дня, слід назвати М. Балаклицького, О. Опаріна, Д. Юнака. В науковому доробку М. Балаклицького детального аналізу набули специфічні риси протестантської комунікації, виявлено її функції – просвітницька, репутаційний менеджмент і соціальна критика, була представлена сегментованість аудиторії (за віком (дошкільнята, молодші школярі, молодь, старше покоління); сімейним статусом, фізичним ста-

© Задоянчук О. О., 2015

ном (хвороби, залежність), професією, культурним рівнем, статтю, мовою, соціальним статусом, національністю, хобі, світоглядними орієнтаціями [2, с. 4], а також здійснено контент-аналіз видань.

Питанню комунікаційної системи православ'я присвячені роботи А. Бойко, В. Бондаренка, І. Жердевої, А. Стародуба. Так А. Бойко у своїх працях аналізувала зміст православної преси в Україні, акцентуючи на спробах представників церкви нав'язати свої політичні погляди через пресу, порушуючи тим самим законодавство держави. І. Жердева досліджувала періодику православних конфесій в Україні, відмічаючи намагання православної преси виконувати місіонерську та соціально-духовну роботу в межах суспільства та віддаючи лідируючі позиції УПЦ в цій діяльності.

Дослідження діяльності та представленості греко-католицької церкви в мас-медіа України мають локальний характер. Варто відзначити в цьому контексті видання "Церква і медіа. 7 кроків до порозуміння", що видане в християнському видавництві "Ездра". Автори намагалися дати базові розуміння інструментів для порозуміння між церквами та ЗМІ [11, с. 3], які вже використовують греко-католицька церква в своїй діяльності, оскільки матеріали, що покладені в основу публікації мають відношення до діяльності Релігійно-інформаційної служби (risu.org.ua), що існує при Українському католицькому університеті.

Розглядаючи представленість церков в мас-медіа, ми детально зупинимося на роботі, що проводиться в мережі інтернет, на радіо і телебаченні та в контексті випуску друкованих видань (газет та журналів).

Мережа інтернет.

Позиція Римо-католицької церкви (РКЦ) та позитивне ставлення до використання мережі інтернет в традиційній комунікації неодноразово лунали у виступах та посланнях попередніх понтифіків Папи Іоанна Павла II та Папи Бенедикта XVI. Діючий Папа Римський Франциск I у своєму посланні до пастви з нагоди Всесвітнього дня соціальних комунікацій (World Day for Social Communications) в 2014 р. назвав інтернет "божим даром і втіленням справжнього добра, котрий надає нам воістину безмежні можливості для людського єднання і проявів солідарності. Існують деякі проблеми, проте вони не повинні змушувати нас відмовлятися від спілкування в соціальних мережах та інших видів комунікації в інтернеті" [12]. Таким чином ми констатуємо, що схвальна позиція з даного питання вже тривалий час притаманна представникам Римо-католицької церкви.

Портал новин Ватикану (<http://www.news.va/>) виступає одним із найавторитетніших джерел інформації всієї Римо-католицької церкви. Щодо України, то РКЦ в Україні має свій медіа-центр в мережі інтернеті (<http://www.catholic-media.org/ua/>), який висвітлює події з життя церкви в Україні та світі. Таким чином, отримуючи схвальні коментарі щодо діяльності та представленості в мережі інтернет від Папи Римського, представники Римо-католицької церкви як в Україні, так і в цілому в світі вже впродовж тривалого часу активно використовують цей засіб для комунікації.

Українська греко-католицька церква (УГКЦ), будучи однією із східних католицьких церков РКЦ, також демонструє широку представленість в мережі інтернет: офіційні сторінки мають всі єпархії УГКЦ, навчальні заклади та інститути, що мають відношення до діяльності церкви (Український католицький університет, Інститут релігії та суспільства, Львівська духовна семінарія Святого Духа тощо), в мережі функціонують сайти газет та журналів ("Нова зоря", "Арка") тощо.

Одним із найбільш відомих та авторитетних інтернет-проектів, що має відношення до УГКЦ виступає "Релігійно-інформаційна служба" (<http://www.risu.org.ua>). Існуючи про Українському католицькому університеті з 2001 р., проект залишається поліконфесійним, демонструє дотримання толерантності та віротерпимості до всієї релігійної палітри української держави, виступає авторитетним джерелом релігійних новин.

Офіційним джерелом інформації та новин з життя церкви (фото, відео та аудіо файли) є медіа-ресурс (<http://news.ugcc.ua/>), що підтримується департаментом інформації церкви та регулярно висвітлює новини.

Ще один яскравий інтернет-ресурс – проект комісії у справах молоді УГКЦ – "Дивенсвіт" (<http://dyvensvit.org/>) – "сайт – спроба погляду на Божий твір, на світ, молодими очима, очима широко відкритими, очима без кліпів, які бачать, аналізують, дивуються, сумують, радіють..." [5].

В соціальній мережі Facebook функціонує офіційна сторінка глави УГКЦ – Святослава Шевчука (<https://www.facebook.com/HEADUGCC>).

Таким чином, ми засвідчуємо широку представленість УГКЦ в мас-медіа держави, що орієнтована на інформаційну і просвітницьку роботу, на інтенсивне залучення молоді внаслідок функціонування модернових проектів.

Переходячи до розгляду протестантської церкви відмітимо, що в цілому явище протестантизму є неоднорідним, тому і широта представлення в мережі інтернет може варіюватися залежно від деномінації від високих показників до більш низьких. Проте, в цілому, ми можемо говорити, що протестанти надзвичайно активно включають новітні засоби передачі інформації у свою комунікаційну систему. Таким чином, "догматична особливість протестантизму – особисте звернення кожного віруючого до Біблії – сприяє розвитку проповідництва та місіонерської діяльності, активізує релігійну комунікацію як між віруючими, так і між віруючими та Богом" [8].

Протестантська церква адвентистів сьомого дня входить до переліку деномінацій, що найбільш активно використовують сучасні комунікаційні системи в цілому в світі та в Україні зокрема. В мережі інтернет працюють головний сайт церкви в світі (<http://www.adventist.org/>), сайти установ церкви в Україні (видавництва "Джерело життя", Українського гуманітарного інституту, заочної біблійної школи тощо), сайти українських оздоровчих центрів (профілактично-оздоровчого центру "Барвінок", центру оздоровлення та відпочинку "Сонячні Карпати"), церкви глухих в інтернеті та ін. Таким чином уможливується цілодобовий доступ до матеріалів проповідей (як тексту, так і аудіовізуальних проектів), семінарів та зустрічей з пресвітерами та проповідниками.

Щодо православної церкви, то через відсутність єдиного центру православ'я, важко говорити про цю традицію в цілому. Як зазначав О. Саган у своїх дослідженнях – "особливістю православ'я як конфесії є те, що воно, починаючи з XIV-XV ст. розвивалося не як вселенське явище, а скоріше як федерація православних церков" [10, с. 3]. Отож, в залежності від поглядів керівників та представників помісних церков, ми можемо говорити про суперечливість позицій з питань використання мережі інтернет як способу комунікації між духовенством та віруючими.

Діяльність Української православної церкви в питанні використання ЗМІ обумовлена документом "Основи соціальної концепції Української Православної Церкви", в котрому відзначається, що "...церква використовує власні інформаційні засоби..." [7, с. 96], тоді як "...думки представників церкви, поширювані через

ЗМІ, повинні відповідати її вченню та позиції з суспільних питань" [7, с. 97].

В інтернет-просторі представниками церкви була створена мережа church.ua (віртуальне відображення реальної структури церкви), завдяки якій відбувається впізнання частини офіційної структури УПЦ та з легкістю можна знайти сайти єпархій, кафедральних соборів, монастирів, центральних відділів, єпископів тощо. Загальна кількість інтернет-ресурсів церкви збільшується з кожним роком, на кінець 2013 р. становила 376 одиниць (динаміка наступна: 2008 р. – 100, 2009 р. – 170, 2010 р. – 230, 2011 р. – 250). Тоді як найбільш авторитетними є офіційний сайт УПЦ (найоперативніше джерело офіційної інформації про життя та діяльність церкви), інтернет-портал "Православ'є в Україні", проект "Фотолітопис" та "Фестиваль ЗМІ православних", офіційні сторінки церкви в соціальних мережах Facebook (з 2012 р.) та Twitter (з 2013 р.). На нашу думку, Twitter – це один із найбільш успішних інформаційних проектів в рамках роботи церкви, оскільки в цій соціальній мережі можна було надсилати короткі текстові повідомлення (до 140 символів), що було зручним та дієвим способом передачі інформації. Після останнього оновлення програми (11.08.2015 р.), обмеження по кількості знаків було знято, а разом з тим – швидкі текстові повідомлення можуть мати будь-який об'єм і передавати та розповсюджувати всю необхідну інформацію.

Крім цього, діяльність екс-речника УПЦ, а сьогодні голови просвітницького відділу церкви Г. Коваленка та його команди доповнюється просвітницькими проектами. В лютому 2015 р. був запущений проект #ОТЧЕНАШ, мета якого – розповісти простою і зрозумілою мовою про віру, чесноти, свята, традиції православної церкви. Таким чином, в ході реорганізацій, що мали місце восени 2014 р. (розділення інформаційної та просвітницької роботи в церкві), обидва ці напрямки демонструють свою відокремлену динаміку розвитку.

Теле- та радіо проекти.

Прихильне ставлення представників УГКЦ до діяльності в теле- та радіопросторі виражається функціонуванням великої кількості проектів, серед яких телестудія "Апостол" (<http://apostol.if.ua/>), котра була створена у 2008 р. та виготовляє християнські телепередачі "Знаки часу", "Жива віра" та документальні фільми; радіо "Дзвони" (<http://dzvony.org.ua/>) – це інформація про життя церкви, церковний погляд на виклики сьогодення, поглиблення католицької доктрини тощо. В 2013 р. представниками церкви було запущено власне соціально-релігійне інтернет-телебачення "Живе.ТВ" (<http://zhyve.tv/>) з розрахунком на молодіжну аудиторію. Серед радіопроектів УГКЦ варто відзначити радіо "Воскресіння", котре з 1992 р. (<http://www.r.lviv.ua/>) звучить на різних частотах по всій Україні та самостійно готує радіопередачі. З 1996 р. спецвипуски радіо "Воскресіння" транслює Перший канал національного радіо, розширюючи таким чином аудиторію слухачів.

На цих радіостанціях звучать передачі різного спрямування, транслюються зустрічі з представниками духовенства УГКЦ. Таким чином, задовольняється місіонерська функція через розповіді та діалоги богословського спрямування.

Окрім того, в Україні з 2010 р. звучить "Радіо Марія" (<http://radiomaria.org.ua/>) – всесвітня родина католицьких радіостанцій, що функціонує більш, ніж у 70 країнах світу на всіх континентах. В програмах цього радіо можна почути молитовні програми, програми соціального спрямування з різною тематикою та ін. Характерною рисою є те, що кожен теле- і радіопроект УГКЦ

має свій веб-сайт, що дає можливість безперервного доступу до створених матеріалів.

Досить велика кількість теле- і радіопроектів існують в церковному середовищі адвентистів сьомого дня. Всесвітнє радіо адвентистів (<http://eu.awg.org/>), радіо "Голос Надії" (<http://radio.hope.ua/>), телеканал "Надія" (<http://tvhope.net/>), та міжнародний Телеканал "Надія" (<http://www.hopechannel.de/>), Hope Channel Україна (<http://hope.ua/>) та ін. Всі ці проекти також представлені в мережі інтернет, що надає можливість мати цілодобовий доступ до прослуховування та перегляду проповідей, передач, семінарів та інших матеріалів. Проект "Біблійний маяк" (<http://tv.uvcn.de/>), наприклад, здійснює теле, радіо ротацію, містить записи програм, телепередач, проповідей та аудіо книги.

Таким чином, протестантами створена мережа для постійної роботи з віруючими, надається цілодобовий доступ до проповідей, що мають на меті духовно збагатити людину, надати їй відповіді на сенсожиттєві питання.

Серед радіо проектів Української православної церкви функціонує 6 загальнонаціональних (звучать в ефірах радіо Ера FM та на дротовому радіо Першого національного) та 10 регіональних (звучать на хвилях місцевого радіомовлення). Просвітницький телеканал "Глас" та програми 15 єпархій (близько 30 проектів) представляють на українському телебаченні УПЦ. І якщо програми телеканалу перебувають у вільному доступі в мережі інтернет, то з телепрограмами єпархій склалася інша ситуація – лише деякі з них мають альтернативний ресурс для перегляду в мережі інтернет (безперервний доступ). У програмах переважно звучать новини з життя церкви, лунають інтерв'ю та дискусії з представниками духовенства, в прямих ефірах відбуваються обговорення нагальних питань тощо. В цей перелік також входить поліконфесійний проект – програма "Світло", яка дає можливість усім конфесіям донести свою думку до телеглядачів, зокрема і православним церквам різних патріархатів.

Отже, охарактеризувавши ряд проектів кожної з церков, ми мали на меті продемонструвати наявну динаміку розбудови комунікаційних систем християнських конфесій в медіа-просторі України. Відмічаючи характерні риси діяльності інтернет-ресурсів та теле- і радіопроектів УГКЦ та церкви адвентистів сьомого дня, ми можемо говорити про достатньо високу представленість і проектів УПЦ в цьому переліку.

Переходимо до розгляду друкованих засобів масової інформації (газет та журналів) в діяльності УГКЦ, УПЦ та церкви адвентистів сьомого дня. Кожна з єпархій УГКЦ має власне видання ("Нова зоря", "Джерело життя", "Жива вода", "Християнський вісник" та ін.). Доволі багато також парафіяльних видань, які не мають періодичності виходу, менш чисельні та мають локальне спрямування. УГКЦ належить велика кількість молодіжних друкованих видань, оскільки власні видання мають комісії у справах молоді у Львові ("Храм") та Івано-Франківську ("Світло"), деякі молодіжні організації, студенти духовних семінарій, Львівської Богословської Академії – "Наша газета", "Простір", "Надія Церкви" та ін. [1]. Отже, як бачимо, використання друкованих ЗМІ є важливим напрямком діяльності УГКЦ, проте обсяги їх тиражу невеликі (до 4-5 тисяч примірників). Така активна діяльність церкви та суспільно-політична тематика видань, пов'язується, серед іншого, з виходом церкви з підпілля та прагненням проповідувати "свій шлях до Бога".

Оскільки головною спонукою до розвитку протестантської комунікації у пострадянському просторі виступає здійснення місіонерської роботи – прагнення охопити суспільство євангельською вісткою [1], то церква

адвентистів сьомого дня є лідером за кількістю випущеної і поширюваної релігійної літератури в християнстві в цілому, і у протестантському середовищі зокрема. Сьогодні з впевненістю можна констатувати наявність розгалуженої мережі протестантських конфесійних ЗМІ в Україні, тому ми зупинимось коротко лише на декількох періодичних виданнях. Зазвичай, в них висвітлюється релігійна проблематика, альтернативи та досвід особистої зустрічі з Богом, заохочення до здорового способу життя тощо.

Варто зазначити, що протестантські видання мають різну жанрово-тематичну спрямованість та розподіл по віковим категоріям. Серед найбільш поширюваних кварталний журнал "Ознаки часу", газети "Шлях до істини" (рос. мовою), "Вічний скарб", "Адвентистський вісник", молодіжна газета "Флешка", інтернет-газет газета "Путь" (<http://www.asd.in.ua/>).

В Українській православній церкві ситуація склалася наступним чином: на виконання рішення священного синоду УПЦ було затверджено перелік засобів масової інформації, рекомендованих для розповсюдження. До цього переліку, на сьогодні, входять 16 видань (газет і журналів) українською та російською мовами – газети "Начало" (рос. мовою) та "Церковна Православна газета", журнали "Академічний летописец" (рос. мовою), "Богдан", "Віра і честь", "Живий роднік" (рос. мовою), "Капельки" (рос. мовою), "Отрок UA" (рос. мовою), "Православний вісник", "Православ'є і медицина" (рос. мовою), "Радость моя" (рос. мовою), "Самарянка" (рос. мовою), "Труди КДА" (рос. мовою), "Фамілія" (рос. мовою), "Фома в Україні", "Шишкин лєс" (рос. мовою). Ще 7 одиниць перебувають в статусі "кандидатів до рекомендації" для загальноцерковного поширення. Парафіяльні видання мають локальне спрямування і ніяким чином не реєструються, також не існує обмежень щодо їх кількості та періодичності виходу.

Таким чином, у ході проведеного дослідження, ми погоджуємося, що в порівнянні з іншими християнськими конфесіями – католицизмом та протестантизмом, входження православної церкви в медіа-простір перебуває на етапі становлення. Проте на українських теренах, інформаційна представленість православних церков досить висока. В свою чергу робота представників УПЦ, серед них, займає провідні позиції, що може бути пов'язано як з поширеністю конфесії на території України, так і з тривалим процесом побудови інформаційної підтримки церкви (впродовж більше, ніж 20-ти років).

Сьогоднішнє розширення представленості Української православної церкви в мас-медіа зумовлена рядом причин, серед яких ми визначаємо наступні: спроба церкви адаптуватися до масових та глобалізаційних процесів та соціокультурних вимог сучасності, часткове пере-

осмислення представниками конфесії ролі мас-медіа в канонічній комунікації, процес медіатизації, котрий характеризує сучасний розвиток суспільства в цілому.

Звичайно важко говорити про дієвість чи ефективність всіх медіа-ресурсів, котрі має на сьогоднішній день УПЦ, проте не можна не відмітити факт активного залучення мережі інтернет в діяльність церкви, частково представленість на радіо, телебаченні. Тоді як за кількісними показниками, друковані матеріали УПЦ мають значне поширення і чисельний наклад.

В перспективі подальших досліджень вважаємо за доцільне здійснити контент-аналіз друкованих видань та інформаційного наповнення інтернет-ресурсів Української православної церкви задля більш детального розгляду завдань цієї діяльності.

Список використаних джерел

1. Антошевський, Т. Релігійні мас-медіа в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/9808/ – Назва з екрану (23.02.2015).
2. Балаклицький, М. Медіатизація протестантизму в Україні 1991-2010 рр.: монографія [Текст] / М. Балаклицький. – Х.: Харківське історико-філологічне товариство, 2011. – 379 с.
3. Балаклицький, М. А. Розвиток протестантської журналістики в Україні: г'єнеза та сучасний стан [Текст]: автореф. дис. на здобуття наук ступеня д. наук із соціальних комунікацій: спец. 27.00.04 – теорія та історія журналістики / М. А. Балаклицький. – К.: Інститут журналістики КНУ імені Тараса Шевченка, 2014. – 28 с.
4. Балаклицький, М. Сегментація аудиторії протестантських мас-медіа України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/projects/masmedia/35337/>. – Назва з екрану (23.02.2015).
5. Дивенсвіт [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://divensvit.org> – Назва з екрану (23.02.2015).
6. Жердева, І. Періодика православних конфесій в Україні: соціально-економічний аспект (1991-2009рр.) [Текст] / І. Жердева // Наукові записки. Серія "Історичне релігієзнавство". – Острог: Видавництво Національного університету "Острозька академія", 2009. – Випуск 1. – С. 41-50.
7. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви [Текст]. – К.: Інформ.-вид. центр УПЦ, 2002. – 80 с.
8. Петрушкевич, М. Релігійні комунікації: християнський контекст. Монографія [Текст] / М. Петрушкевич. – Острог: Видавництво Національного університету "Острозька академія", 2011. – 288 с.
9. Петрушкевич, М. Представленість християнських конфесій в інтернеті [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/41183/ – Назва з екрану (23.02.2015).
10. Саган О. Н. Православ'є в його інституційному розвитку: історіософський аналіз [Текст]: автореф. дис. на здобуття наук ступеня д. філос. наук із спец. 09.00.11 – релігієзнавство / О. Н. Саган. – Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2004. – 35 с.
11. Церква і медіа. Сім кроків до порозуміння [Текст] / Бабинська С.; Завадська Ю.; Карапінка М.; Кулігіна О. – Вид-во "Ездра", 2012 – 240 с.
12. Communication at the Service of an Authentic Culture of Encounter – Pope's Message for World Communications Day [electronic resource]. – Access mode: <http://www.news.va/en/news/communication-at-the-service-of-an-authentic-cultu>. – Title screen (23.02.2015).
13. Hjarvard, S. The mediatisation of religion: Theorising religion, media and social change [Text] // Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal, Routledge, Vol. 12, No. 2, June 2011. – P. 119-135.

Надійшла до редколегії 04.10.15

О. А. Задоянчук

УРОВЕНЬ ПРЕДСТАВЛЕННОСТИ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ В УКРАИНСКОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

В статье был рассмотрен уровень представленности христианских церквей в украинском информационном пространстве. В ходе сравнительного исследования обосновано, что уровень использования медиа-технологий в деятельности православной церкви в целом ниже, чем в католической и протестантской, хотя представленность УПЦ в целом достаточно высока. Последнее обусловлено переосмыслением роли масс-медиа в канонической коммуникации; стремлением церкви адаптироваться к социокультурным требованиям современности; и процессом медиатизации религии.

Ключевые слова: православная церковь, средства массовой информации, информационное пространство, христианство, Украина.

О. О. Zadoianchuk

THE LEVEL OF REPRESENTATION OF THE CHRISTIAN CHURCHES IN UKRAINIAN INFORMATION SPACE: COMPARATIVE ANALYSIS

The paper examined the level of representation of Christian churches in the information space of Ukraine. During the comparative study we proved that the level of involvement of media technologies in the work of the Orthodox Church generally lower than in the Catholic and Protestant, although representation of the UOC as a whole quite high. The latter is caused by reinterpretation of the role of the media in the canonical communication; the desire of the church to adapt to social and cultural demands of nowadays; and the process of mediatisation of religion.

Keywords: Orthodox Church, media, information space, Christianity, Ukraine.

УДК 2.26.30

Л. Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.

РЕЛІГІЯ ЯК ЦІЛІСНА ДУХОВНА СИСТЕМА: ПРИНЦИПИ І МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті аналізуються принципи і методи, які використовувалися і використовуються в релігієзнавчих дослідженнях. Доводиться недостатність існуючих методів та обґрунтовується необхідність реалізації системно-цілісного підходу до релігії як теоретико-методологічної основи в релігієзнавстві. Наголошується на певній ідейній заангажованості релігієзнавства, що спотворює такі сутнісні характеристики релігії, як духовність, спокута, благодать, спасіння та ін.

Ключові слова: релігія, релігієзнавство, методологія, теорія, система, принцип системності, метод, принцип, духовність, об'єктивність.

Сьогодення України виявляє тенденції до розробки комплексного підходу до соціальних процесів. Ці тенденції мають свої прояви й в сучасній науці, перш за все, йдеться про обґрунтування методології релігієзнавчих досліджень. Релігійна ситуація в українському суспільстві не є визначеною, немає критеріїв для характеристики різноманітних релігійних напрямів нетрадиційного плану, що поширилися ще після прийняття незалежності нашою країною. Що стосується політики держави щодо релігійних організацій, релігійних процесів у цілому, то вона й дотепер неформалізована концептуально. У певній мірі, сьогодні й філософія втратила зацікавленість в онтологічних і метафізичних проблемах та зосередила увагу на локальній проблематиці. Проблеми сучасного релігієзнавства не обмежуються його суто теоретичною сферою. На перший план у релігієзнавчому сьогоденні виходять проблеми методологічного плану. Вони пов'язані не стільки з методами отримання, обґрунтування та використання знання про релігію, оскільки за принципами і метою набуття цього знання. Відомо, що в сучасній науці не існує однозначного підходу до визначення поняття "методологія". Деякі дослідники зводять методологію до сукупності методів, інші – розширюють це поняття, включають в його структуру, окрім методів, принципи і мету пізнання.

Проблеми методології наукового пізнання і методології релігієзнавства розробляли такі дослідники, як В.Агудов [1], Є.Арінін [2], В.Бранський [3], М.Бряннік [4], Р.Бульман [14], В.Гараджа [5], Дж.М. Густавсон [16], К.Доусон [15], М.Каган [7], Д.Колак [20], С.Кримський [8], С.Уйомов [9], А.В.Хатчер [18], Ф.Дж.Холл [17], І.Яблоков [12; 13], М.Ястроу [19] та ін.

Головною причиною невизначеності критеріїв розуміння предмету релігієзнавства є, на нашу думку, відсутність методологічного розрізнення у тлумаченні категорій "предмет" і "об'єкт" у релігії. Але таке розрізнення існує в сучасній науці. У Філософській Енциклопедії таке розрізнення інтерпретується наступним чином: "У сучасній логіці й методології науки особливо виділяється поняття предмету дослідження, яке протиставляється поняттю об'єкта дослідження. Під предметом дослідження зазвичай розуміється той бік об'єкту, що розглядається у цьому дослідженні" [10, с. 123].

В такий спосіб, предмет дослідження, по-перше, не співпадає з його об'єктом та протиставляється йому, а по-друге, він досліджує той бік об'єкту, який найбільш повно висвітлює його родову сутність. У такій інтерпретації предмет постає концентрованим висвітленням об'єкту дослідження, його сутнісним і смисловим центром. Завдяки формуванню власних елементів і структури, предмет утворює цілісну систему, що постає системоутворюючим фактором для цілого об'єкту. Будучи смисловим і сутнісним центром об'єкту, предмет не тільки укріплює і розвиває власні внутрішні зв'язки та відносини, але й виходить поза межі самого себе, контактує з іншими, зовнішніми для нього об'єктами і, при наявності певних умов, закріплюється в них, тобто проявляє себе в них. Перенесення предметом своїх родових ознак на інші об'єкти створює нові елементи струк-

тури об'єкту, його новий простір. В такий спосіб, об'єкт, за своєю сутністю, є предметом та його проявами в оточуючому просторі. Предмет формує первинні якості об'єкту, а його прояви – вторинні якості. Вищезазначене міркування про діалектику предмету і об'єкту має безпосереднє до визначення предмету релігієзнавства. У сучасній релігієзнавчій літературі існує достатня кількість різноманітних визначень предмету релігієзнавства. Деякі автори вважають ним закономірності виникнення, розвитку і функціонування релігії, інші – взаємозв'язок релігії та інших сфер культури, треті обмежують предмет релігієзнавства межами релігійного досвіду, четверті – зводять його до релігійної свідомості й т.п.

Метою статті є аналіз існуючих принципів і методів дослідження релігії та обґрунтування значення системно-цілісного підходу.

На нашу думку, предметом релігієзнавства є сукупність тих елементів, що входять до внутрішнього кола релігійної системи – уявлення про Бога, Святе Письмо, Святі Перекази, релігійний культ, церква, релігійну віру, віруючу людину з її досвідом. Такий підхід є виправданим, тому що він містить всі системоутворюючі елементи в їх сукупності, а не який-небудь один елемент. Окрім того, такий підхід виключає проголошення в якості предмету релігії яких-небудь окремих елементів зовнішнього плану релігії, що мають вторинний похідний характер, тобто ті чи інші прояви релігійного феномену в різних сферах буття та пізнання.

Складною теоретичною і методологічною проблемою є елемент Божественного в предметі релігії. Бог, зазвичай, виводиться релігієзнавством поза межі наукового дослідження, а разом із ним, із самого предмету релігії зникає його системоутворюючий елемент, без якого релігійна система постає позбавленою життя, а дослідження позбавляється сенсу як такого. Не можна прийняти такі наслідки для науки про релігію, але й визнання існування Бога як факту, з наукової точки зору, неможливо, оскільки цей факт не підлягає науковому доведенню, його не можна верифікувати [20, с.198]. В такий спосіб, виникає питання: як вирішити цю важливу для релігієзнавства проблему? Очевидно, необхідно зберегти "Божественний" елемент у структурі предмету релігієзнавства. Таке збереження є можливим тільки в тому випадку, коли ми проведемо розрізнення між поняттями "Бог" й "ідея Бога", "Бог" й "уявлення про Бога". Вірогідно, у сьогоденні – це й є той єдино вірний підхід, який допоможе науці відійти від "Бога теології" і розгорнути філософсько-релігієзнавчий аналіз цього поняття, через ідею Бога, що сформувалася у людства впродовж всієї його історії й яка має певні дійсні уявлення. Ці уявлення наука не може відкинути просто так, посилячись на містику і містицизм, вона зобов'язана проаналізувати його, як й інші факти оточуючого довкілля.

Ідеологічна заангажованість науки про релігію здійснюється не стільки через теорію, оскільки через методологію пізнання релігії, конкретно – через принципи і мету цього пізнання. На думку фундатора німецької класичної філософії І.Канта, "всі істини або безпосередньо, або опосередковано витікають зі своїх принципів"

[6, с.267]. В сучасній інтерпретації принцип – це загальна установка, керівне висхідне положення, правило, що береться за основу в процесі пізнання та практики і від якого відступити неможливо. У релігієзнавстві до системи принципів пізнання релігії включаються наступні: об'єктивності, історизму, позаконфесійності, толерантності, дуальності та ін. Очевидно, що необхідно доповнити цю систему принципами предметності, системності, духовності, цілісності, науковості й відповідності. Необхідними в методологічному плані принципами, що "працюють" у процесі пізнання об'єкту, постають ті, які відповідають природі та функціонуванню об'єкту. Одне з провідних місць у методологічному процесі належить цілепокладанню, що виходить із керуючого принципу, або групи принципів. Фактично, мета позначає кінець процесу пізнання того або іншого об'єкту. Мета передбачає вибір засобів, дій для досягнення кінцевого результату, вона відповідає на головне питання: "для чого?" і, в такий спосіб, здійснюється процес пізнання. На нашу думку, в процесі пізнання релігії, відповіді на це питання, можуть бути наступними: по-перше, теологічна – для того, щоб довести її істинність; по-друге, атеїстична – для того, щоб довести її неправдивість; по-третє, наукова відповідь – для того, щоб довести неможливість однобічного, вузького підходу до пізнання релігії та необхідність об'єктивної оцінки її значення та місця в житті людини і соціуму.

У випадку з релігією, як показує історія її становлення, розвитку і пізнання, цілепокладання, у багатьох випадках, мало політизований та ідеологізований характер – засоби пізнання, зазвичай, узагальнювалися з поставленими цілями. Все це й призвело до того, що повноти науковості релігієзнавство не змогло набути й дотепер, а це спокушає перевести його в ненауковий статус.

Релігієзнавство в процесі пізнання використовує як загальнонаукові методи – спостереження, експеримент, моделювання, рух від абстрактного до конкретного, узагальнення, аналогію та ін., так методи, що використовуються із урахуванням специфіки об'єкту дослідження – порівняльний, психологічний, герменевтичний, структурно-функціональний, феноменологічний, системний, соціологічний. Кожен із цих методів означає сукупність правил та прийомів пізнання та висвітлює ті принципи і цілі, які й покладають процес пізнання, тому цей процес і не може замкнутися тільки на методах.

Розглядаючи питання щодо сутності методології у релігієзнавстві, необхідно також звернути дослідницьку увагу на роль філософії у пізнанні релігії. Відомий російський вчений І.Яблоков у зв'язку з цим, зазначає, що деякі філософські напрями "не визнають існування філософії релігії в якості відносно самостійної спільності філософського знання" [13, с.31], яке оголошується некомпетентним у вирішенні проблем релігії. На нашу думку, така позиція у ставленні до філософії релігії може призвести до втрати теоретичної й методологічної ролі релігієзнавства по відношенню до тих гуманітарних дисциплін, які, в зв'язку зі своєю проблематикою, торкаються релігійних аспектів предмету свого дослідження. Перш за все, йдеться про історію, мовознавство, антропологію, етнографію, археологію, психологію, соціологію та ін.

Філософія релігії, як відносно самостійна сфера філософського знання, оформилася вже у стародавній Греції в якості теології, тобто філософії Божественного, але набула розвитку та визнання у Середньовіччі та Новому часі, коли з'являються серйозні філософські дослідження, що присвячені релігії – Аврелія Августина, Томи Аквіната, В.Оккама, Б.Спінози, Т.Гоббса, І.Канта, Г.Гегеля та ін. Праці вищезазначених авторів свідчать, що філософія достатньо ревниво ставилася до релігії

та проявляла готовність посісти її місце. Особливо наочно це можна побачити в працях Гегеля, який стверджував, що єдиною та істинною теологією є філософія. Виникає наступне питання: що надавало філософії право претендувати на заміну релігійного знання й віри філософським розумом? Із світських, профанних духовних дисциплін найближче з усіх до релігії знаходиться філософія. Філософія виступає як головна пов'язуюча ланка між релігією, з одного боку, і наукою – з іншого. Саме філософія релігії як філософське релігієзнавство здатна обґрунтувати спільні цілі та завдання інших гуманітарних наук, смисл, загальні принципи їх пізнання та практичної діяльності в релігійній сфері, тобто репрезентувати методологічний ґрунт їх функціонування. Філософія релігії є й провідником релігійних принципів у науку і мистецтво [7, с.13]. Така близькість філософії до релігії висвітлюється й в тому, що вона прагне приєднатися до надприродного буття, вона намагається приєднатися до вищої істини і, в такий спосіб, підтвердити або гарантувати власну істинність. Бог у філософії виступає як об'єкт пізнання, але при цьому, він не виступає як об'єкт пізнання, в якості такої мети для філософії є осягнення істини, що відкриває смисл людини і світу.

Але, й філософія, й релігія прагнуть надати відповіді на корінні питання буття: яким є оточуючий світ?; якою є людина?; яким є смисл її життя?; яким є Бог і як він ставиться до світу? та ін. Відповіді на ці питання формують світоглядну основу і світоглядну позицію особистості. Безперечно, відповіді на них, у багатьох випадках, не співпадають, але часто співпадає їх духовна спрямованість на досягнення цілей та реалізацію смислів життя людини.

На шляху свого історичного розвитку релігієзнавство використовувало різноманітні підходи до дослідження релігії. У багатьох випадках це були підходи фахівців у тій чи іншій сфері наукового пізнання і вони не мали необхідної глибини розуміння релігії як складного багатогранного явища. Серед цих підходів слід виділити наступні: філологічний (М.Мюллер); історичний (В.Р.Сміт та ін.); соціологічний (М.Вебер, Е.Дюркгайм); психологічний (В.Вундт, В.Джеймс, З.Фрейд); феноменологічний (Р.Отто, Й.Вах, Г.ван дер Леув). Відомий британський антрополог Е.Еванс-Прітчард у праці "Теорії примітивних релігій" вважає, що всі ці підходи репрезентують "цікаву суміш позитивного еволюціонізму та залишки сентиментальної релігійності" [11, с.11]. Йдеться саме про суміш, але не цільність й тому, такі підходи, на думку вченого, не є адекватними релігії й їх неможливо використовувати. Слід погодитися з таким ставленням відомого вченого, оскільки відсутність методологічної орієнтації призводить до того, що вищевказані підходи здійснювалися або як данина духу певного часу, або задовольняли певні ідеологічні потреби. Ці підходи, з методологічного боку, впадали або до крайнощів об'єктивізму, або суб'єктивізму.

Релігія є складною, багаторівневою, цілісною системою, дослідження якої вимагає розробки системно-цілісного підходу, на який не звертали дослідницької уваги навіть у другій половині ХХ ст., коли захоплення теорією систем і системним методом було загальним. В українському релігієзнавстві сьогодні панує феноменологічний підхід, який, на нашу думку, не ставить за мету сутнісне пізнання релігії й переводить дослідження релігії до дослідження суб'єктивного релігійного досвіду. Зовсім інші обрії відкриває в пізнанні релігії системно-цілісний підхід. Такий підхід дозволяє, по-перше, розглядати релігію як систему множини різноманітних елементів, що обмежені певними кордонами; по-друге, дозволяє визначити внутрішню побудову (структуру) цієї

системи, взаємодію її елементів та їх ієрархію; по-третє, визначити межі її зовнішньої взаємодії; по-четверте, розкрити функціональні настанови для елементів, що діють всередині системи; по-п'яте, розкрити діалектику внутрішнього розвитку релігійної системи, закономірності й тенденції цього розвитку; по-шосте, системно-ціннісний підхід дозволяє найповніше показати роль та місце духовної компоненти в релігійній системі; по-сьоме, цей підхід виявляє теоретичну і методологічну значущість системоутворюючого елемента в релігії. Зрозуміло, що ціннісно-системний підхід містить у собі два принципи – системності й цілісності, перший передбачає певний спосіб організації і структурування елементів системи, а другий – характеризує монолітність системи, її життєздатність та потенційність.

Сьогодні українського релігієзнавства демонструє актуальність проблеми його наукового статусу. Існують два можливі підходи: або вважати релігієзнавство самостійною, повноцінною наукою, або розглядати його як таке, що опосередковано, є приналежним до системи гуманітарних наук. І слід зазначити, що єдності в рішенні цього питання не існує й дотепер. Одні дослідники вважають наукове пізнання релігії таким, що не має сенсу, інші обмежують можливості релігієзнавства межами того знання про релігію, що надають історія, культурологія, антропологія, етнографія та ін. На думку цих дослідників, релігієзнавство не має не тільки теоретичної, але й методологічної самостійності, тому що будує свою методологію на ґрунті методології інших гуманітарних наук. Не випадковим, а закономірним є те, що видатний румунський релігієзнавець ХХ ст. М.Еліаде закликав до того, щоб зробити релігієзнавство "цілісною наукою". Не можна заперечувати значення інших гуманітарних наук для релігієзнавства, в сьогодні особливо важливим постає міждисциплінарний підхід, але він здійснюється в межах самої релігієзнавчої науки, а не просто як знання. Окрім того, такий підхід у визначенні статусу релігієзнавства може призвести до того, що предмет релігії буде визначено як такий, що неможливо пізнати, оскільки об'єктом наукового пізнання постає не релігія, а форми її прояву, її епіфеномени – психологія релігії, соціологія релігії та ін. Слід зазначити, що всіляка наука формується на ґрунті головних сутнісних і смислових ознак та якостей. Головними ознаками релігії є духовність, ідея порятунку, спокути, безсмертя, благодаті та ін., які не досліджуються епіфеноменами релігії. Тому, на нашу думку, методологічно невірно перетворювати релігієзнавство з науки про релігію просто в міждисциплінарний проект, а феномен релігії замінити її епіфеноменами.

Релігієзнавство є повноцінною автономною наукою, предметом якої є одне з найскладніших явищ в житті людини і соціуму. Релігієзнавство має всі ознаки науки – предметність і об'єктивність; прагнення до отримання істинного знання про об'єкт; пошуки нових можливостей для розширення знання про об'єкт; системну організацію знання; ціннісні установки, на ґрунті яких формується та розвивається система ідеалів і норм наукового дослідження; наявність понятійного і категоріального апарату та ін. Відомий російський вчений В.Гараджа наголошує на необхідності наукового пізнання релігії, на виділенні релігієзнавства в якості самостійної науки: "Передумовою розвитку науки про релігію постала впевненість, що релігію можливо і необхідно досліджувати як певну людську реальність, яка є доступною для емпіричного дослідження і теоретичного аналізу, тобто було подолано традиційне уявлення про релігію як сфери духовної діяльності людини, що принципово недоступні для раціонального пояснення" [5, с.10].

Релігієзнавство має об'єктивно-предметний характер та володіє необхідним науковим інструментарієм. Релігієзнавство не може бути теїстичним, або атеїстичним. Як церква в ліберально-демократичному суспільстві відділена від держави, так і релігієзнавство повинно бути звільнено від політичних та ідеологічних пристрастей і впливів. Релігієзнавство є наукою про релігію, яка досліджує її внутрішню і зовнішню будову, сутність і смисл, її духовне призначення у розмаїтті людського життя і соціуму, закономірності процесу її виникнення, динаміки руху в історії й особливостей функціонування, її впливу на становлення та розвиток культури.

Релігія повинна досліджуватися не тільки як складне, багатопланове і багатофункціональне явище, але й як цілісна специфічна духовна система, яка має значущий вплив на всі головні сфери життя та функціонування суспільства. Релігія має складний зміст і структуру, водночас є предметом і об'єктом наукового пізнання. Системоутворюючим фактором релігії як об'єкту є предмет релігії, що містить у собі її сутнісні елементи. Головним теоретико-методологічним підходом у дослідженні релігії є системно-цілісний підхід, який дозволяє найбільш глибоко розкрити сутнісні та смислові основи релігії. Релігієзнавство як наука про релігію має своїм предметом не похідні, вторинні якості релігійного феномену, а його сутнісні елементи, що породжують епіфеномени у різноманітних сферах життєдіяльності людей. Як самостійна наука, релігієзнавство має свій понятійно-категоріальний апарат, що дозволяє розкрити процеси виникнення і поширення релігії, її динаміку та головні характеристики.

Список використаних джерел

1. Агудов, В.В. Место и функция "структуры" в системе категорий материалистической диалектики. /В.В.Агудов. – М.: Высшая школа, 1979. – 144 с.
2. Аринин, Е.И. Религиоведение (введение в основные концепции и термины): Учебн. пособие для студентов высших учебных заведений. /Е.И.Аринин. – М.: Академический Проект, 2004. – 320 с.
3. Бранский, В.П. Теоретические основания социальной синергетики /В.П.Бранский. – Петербургская социология. – 1997. – № 1. – С.161 – 163.
4. Бряник, Н.В. Введение в современную теорию познания. /Н.В. Бряник. – М.: Академический Проект, 2003. – 288 с.
5. Гараджа, В.И. Религиоведение: Учебн. пособие для студентов высших учебн. заведений и преп. ср. школы. /В.И.Гараджа. – М.: Аспект-Пресс, 1995. – 351 с.
6. Кант, И. Соч. в 6-и тт./ И.Кант. – Т. 1. – М.: Мысль, 1963. – С. 267 – 270.
7. Каган, М.С. Проблемы методологии. / М.С.Каган. – Избранные труды в VII томах. – Т. 1. – Санкт-Петербург: ИД "Петрополис", 2006. – 356 с.
8. Крымський, С.Б. Під сигнатурою Софії. / С.Б.Крымський. – К.: Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 367 с.
9. Уёмов, А.И. Системный подход и общая теория систем. / А.И. Уёмов. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.
10. Философская Энциклопедия в 5-и тт. – Т. 4. – М.: Изд-во "Советская энциклопедия", 1967. – С. 123.
11. Эванс-Притчард, Э. Теории примитивных религий. /Э.Эванс-Притчард. –М.: ОГИ, 2004. – 142 с.
12. Яблоков, И.Н. Социология религии. /И.Н.Яблоков. – М.: Мысль, 1979. – 182 с.
13. Яблоков, И.Н. Введение в общее религиоведение: Учебник. /И.Н.Яблоков. – М.: Наука, 2001. – С. 31 – 45.
14. Bultmann, R. Primitive Christianity./R.Bultmann. – New York: Meridian, 1996. – 240 p.
15. Dawson, Cm. Progress and Religion. /Cm. Dawson. – Paris: Plon, 2007. – 125 p.
16. Gustafson, J.M. Theology and Christian Ethics. / J.M. Gustafson. – Philadelphia: A Pilgrim Press Book, 2010. – 315 p.
17. Hall, F.J. Theology. / F.J.Hall. – Vol. VIII. – New York: The American Church Union, 1997. – 343 p.
18. Hatcher, A.W. Logic and Logos. /A.W. Hatcher. – Oxford: George Ronald, 1990. – 147 p.
19. Jastrow, M. The Study of Religion./M. Jastrow, Ann Arbor. – Michigan: Edwards Brothers Inc., 1981. – 451 p.
20. Kolak, D. In Search of God. / D. Kolak. – Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1994. – 242 p.

Л. Г. Конотоп

РЕЛИГИЯ КАК ЦЕЛОСТНАЯ ДУХОВНАЯ СИСТЕМА: ПРИНЦИПЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В статье анализируются принципы и методы, которые использовались и используются в религиозно-исследовательских исследованиях. Доказывается недостаточность существующих методов и обосновывается необходимость реализации системно-целостного подхода к религии как теоретико-методологической основы в религиозоведении. Отмечается определенная идейная заангажированность религиозоведения, что искажает такие существенные характеристики религии, как духовность, искупление, благодать, спасение и др.

Ключевые слова: религия, религиозоведение, методология, теория, система, принцип системности, метод, принцип, духовность, объективность.

L.G.Konotop

RELIGION AS A COMPLETE AND SPIRITUAL SYSTEM: THE PRINCIPLES AND METHODS

This article analyzes the principles and methods which have been used and used now in religious studies. We have lack of existing methods and justified the need to implement systematic and holistic approach to religion as a theoretical and methodological foundations in religious studies. It is noted in a particular religious ideological bias that distorts the following essential characteristics of religion, spirituality, redemption, grace, salvation, and others.

Keywords: religion, religious studies, methodology, theory, system, the principle of systems, methods, principles, spirituality, objectivity.

УДК 261.7

В. Ю. Кришмарел, канд. філос. наук

ДО ПИТАННЯ ПРО УЗГОДЖЕННЯ ТИПОЛОГІЗАЦІЙ ВІДНОСИН МІЖ ДЕРЖАВОЮ, РЕЛІГІЙНИМИ ОРГАНІЗАЦІЯМИ ТА ОСВІТОЮ

У статті проаналізовано складнощі узгодження різних типологій відносин між державою та релігійними організаціями з огляду на різні типи релігійної освіти. На прикладі України показано основні неузгодженості та запропоновано пріоритетні шляхи їх подолання з огляду на світовий досвід. На основі цього зроблено висновок про необхідність уточнення наявних поширених типологізацій вказаних відносин, оскільки наявні на сьогодні є внутрішньосуперечливими.

Ключові слова: релігія, школа, держава, відносини, освіта, типологізація.

Дослідження державно-церковних відносин в цілому базується у більшості випадків на тому, що між державою та інституціоналізованими релігійними організаціями існує певний тип взаємодії, який і виступає основою для аналізу, виділення тенденцій тощо. При цьому досить часто не приділено уваги тому, що такий тип взаємодії має два різних вектори спрямування: 1) держава та релігійні організації; 2) релігійні організації та загальна державна освіта. Саме освіта виступає тією сферою, яка є, на рівні з свободою совісті та релігійною свободою, однією з основних загальнолюдських цінностей. Здебільшого саме при взаємодії цих двох базисних для суспільства сфер і виникають складнощі регуляції з боку держави.

Метою цієї статті є вказати на причини виникнення цих складнощів (на прикладі аналізу ситуації в Україні) та найбільш оптимальні шляхи їх подолання (враховуючи досвід інших країн), виділивши взаємозв'язок між типами державно-церковних відносин і ставленням до релігії у загальноосвітній сфері у відповідних державах.

Перш за все, зауважимо, що для коректності термінологічного апарату ми приймаємо зауваження Владиченко Л. щодо того, що "використання дефініції "державно-релігійні відносини" є некоректним з точки зору співмірності та рівнозначності складових конструктів "державна" та "релігія". Саме релігійні організації (інституційні об'єднання віруючих), а не релігія в цілому вступають у відносини із державою в якості суб'єктів цих відносин" [1, с. 9]. Виходячи з цього, використовуватимемо "відносини між державою та релігійними організаціями" [1, с. 10].

Теоретичних досліджень, які стосуються взаємодії між державою, релігійними організаціями та школою (будемо так називати загальноосвітні заклади освіти для спрощення), існує досить багато. При цьому здебільшого основну увагу у них приділено або релігійній освіті (у всій повноті можливих аспектів), або ж регулюванню взаємовідносин між державою і релігією. Прикладами можуть слугувати ґрунтовні розробки Дж. Берггунда, Л. Владиченко, Р. Голдмана, М. Грімміта, Г. Друзенка, Д. Джарвіса, М. Васіна, Ф. Козирева, Д. Ланкшеара, Г. Лоукса, Д. МакНейла, Р. Подопрігори,

Ю. Решетнікова, Н. Смарт, Л. Филипович, Д. Халла, П. Шрейнера. Ми намагатимемося на основі обґрунтованих типологізацій та теорій окреслити суміжну модель, яка враховуватиме три елементи взаємодії – державу, релігійні організації та школу.

В межах даного дослідження ми не будемо зупинятися окремо на історичних умовах формування різних відносин між державою та релігійними організаціями та їх соціально-культурних наслідках, які є темою окремого дослідження. Дозволимо собі лише нагадати, що існує величезна кількість типологізацій (де тип – більш загальне, а модель – більш конкретне поняття) відносини між державою та релігійними організаціями (детальніше див. 11). Найбільш відповідними вимогам виділення єдиного критерію та прийнятті до уваги повноти реальних прикладів нам видаються чотириохелементна типологізація на основі розробок В. П'янкова [9] та Р. Подопрігори [6]. В узагальненому вигляді це:

1) теократичні (релігійні) держави (Іран, Саудівська Аравія, Мавританія);

2) держави з привілеями одній релігії (державній):

- з домінуючою релігійною інституцією (Англія, Фінляндія, Данія, Ісландія, Норвегія, Шотландія, Греція, РФ);
- з "патронованою" релігією (Алжир, Єгипет, більшість країн Латинської Америки, Таїланд, Шрі-Ланка, Непал);

3) нейтральні (часткове відділення):

- на основі кооперації (Німеччина);
- на основі автономності (більшість країн Західної Європи, Нікарагуа, Кенія, Нова Зеландія, Польща);
- нейтральний (без офіційних сфер взаємодії) (Австралія, Угорщина, Ірландія, Японія);

4) на основі відділення (США, Франція, Україна).

При цьому, кожен елемент є умоглядною ідеалізованою умовністю, і саме наявність підтипів свідчить про складність узагальнення за єдиним критерієм.

Що стосується типології взаємовідносин між релігією та школою, то загальноприйнятим є поділ на три типи:

- релігійний (конфесійний, догматичний) підхід, якому співмірним є "наставлення" (у термінології Д. Джарвіса (див. 2) – катехізація у відповідних навчальних закладах (як загальноосвітніх, так і інших типів);

• антидогматичний ("релігієзнавчий") – академічна методологія у загальноосвітньому процесі;

• феноменологічний (моральнісний, емпатичний) за своєю суттю виходить за межі релігійної освіти і долучається до етичного компоненту ("етичне виховання").

Як видно з наведених класифікацій – вони практично не враховують специфіку одна іншої. Зрозуміло, що в межах певних цілей, за яких їх було розроблено авторами, такі типології є повноцінними. Проте, для врахування виділеної нами специфіки вони не цілком достатні. Йдеться про те, що в межах одного типу відносин між державою та релігійними організаціями наповненість стосовно типів освіти може бути досить різною.

Саме тому в загальних рисах окреслимо ситуацію в Україні у сфері державного регулювання тих сфер, які нас цікавлять, та співвіднесення їх з прикладами світового досвіду, щоб виробити критерії для об'єднання наведених класифікацій.

Програма нового Уряду України наполягає на прийнятті Концепції розвитку відносин між державою та релігійними організаціями (детальніше див. 10), що свідчить про незадоволення релігійної громадськості станом справ, зокрема, у сферах: кореляції взаємодії між релігійними організаціями, Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій (міжконфесійним консультативно-дорадчим органом, створеним наприкінці 1996 р. для зручності співробітництва між державою та релігійними організаціями, до складу якого входять представники 18 церков та релігійних організацій), Кабінетом Міністрів; освіти (акредитація вищих релігійних навчальних закладів, статус предметів духовно-моральної спрямованості у школах та ін.); душпастирство (капеланство) у Збройних Силах України та закладах пенітенціарної служби; майнових прав.

Нас цікавить співвідношення в українському та іноземному законодавстві право батьків на релігійну освіту дітей (відповідно до Толедських принципів) і нейтральності держави (відділення церкви від держави і школи від церкви (ч. 3. ст. 35 Конституції України, ст. 8 Закону України "Про освіту"). Відповідно до міжнародних норм права, релігійна освіта (переважно у етичній або феноменологічній формі) може бути частиною навчального процесу, але на умовах об'єктивності та відстороненості, тобто, відповідні предмети мають бути однакові для всіх учнів.

На сьогодні предмети духовно-моральної спрямованості (варіативний блок) забезпечують потребу суспільства у моральному та релігійному вихованні учнів шкіл. Водночас, навіть сам перелік цих предметів засвідчує про яскраво виражену релігійну заангажованість, а наявність реального вибору на місцях наявна далеко не завжди. (детальніше див. 8).

Найцікавішою з точки зору досліджуваної проблематики виявився аналіз програми "Основи християнської етики" (1-11 класи). Виходячи з тексту затвердженої програми, перша згадка про нехристиянський тип світогляду з'являється в 10 класі (при вивченні предмета з 1 класу), при вивченні теми 30 "Сім'я у релігійних традиціях народів світу" (на неї відведено 1 година). Зміст теми передбачає вивчення наступних аспектів: "традиції полігамії та моногамії; інститут сім'ї у східних релігіях (даосизм, конфуціанство, індуїзм, буддизм); сімейні традиції в іудаїзмі та ісламі". Вже таке формулювання викликає питання, проте ще більш неоднозначним виглядає результат вивчення цієї теми: "Учень/учениця знає поняття "полігамія", "моногамія"; називає види сім'ї та пояснює їх суть"; розповідає про сімейні традиції у релігіях народів світу". Виникає питання – чому саме ця тема стає першою у курсі християнської етики, де учні знайомляться з іншими морально-етичними системами.

При цьому яскраво простежується тенденція до ствердження моногамії лише в християнстві, на основі чого має бути сформовано оціночне судження не стільки про етичні норми сімейних традицій, скільки про аксіологічну складову саме християнської сім'ї. Продовження ознайомлення з іншими традиціями та світоглядами відбувається вже у 11 класі (Розділ 4 "Християнство у релігійному просторі світу", теми 28-29, 32-34). Зупинимося на цьому більш детально. Тема 28-29 "Моральні основи монотеїстичних релігій світу (2 год.)", зміст якої відповідає наступним пунктам: "моральні доктрини іудаїзму, ісламу та буддизму; основні категорії християнської етики в контексті етичних понять монотеїстичних релігій". Після вивчення цієї теми учень/учениця: "знає моральні доктрини монотеїстичних релігій (іудаїзму, ісламу та буддизму) та пояснює їх суть; розуміє та обґрунтовує основні категорії християнської етики в контексті етичних понять монотеїстичних релігій". Знову ж, є кілька суттєвих питань щодо введення цієї теми саме в такому викладі. Чому буддизм – монотеїзм? Як етичні поняття однієї релігії можна обґрунтувати в контексті іншої релігії? Як бачимо, ці зауваження стосуються не безпосередньо морально-виховної складової цього курсу, а освітньої та методичної основи викладу. Останні дві теми серед тих, що мають значення для нашого аналізу, є не менш цікавими. Тема 32 "Моральні традиції політеїстичних релігій" (в програмі запропоновано на вивчення 1 (!) годину). Зміст: "моральні основи релігій Індії (джайнізм, індуїзм, сікхізм), Китаю (даосизм, конфуціанство), Ірану (зороастризм) та Японії (синтоїзм)". Відповідно, учень/учениця після вивчення цієї теми мають їх знати. Обрання саме цих релігійних традицій в контексті курсу, та й міжпредметних зв'язків та сучасної ситуації, є не обґрунтованим. Питання про те, яким чином 1 урок має вмістити адекватний виклад моральних норм 7 (!) різних релігійних традицій, особливо враховуючи, що методичного забезпечення немає, залишається відкритим і на практиці має вирішуватися кожним вчителем виходячи з власного розуміння (рівень кваліфікації при цьому залишається також питанням відкритим). Закривають блок тем, які потенційно мають забезпечити широту світогляду та свободу вибору, теми 33-34 "Неорелігії та атеїзм" (2 години на вивчення). Зміст цих тем є не менш об'ємним, зокрема, передбачається вивчення наступних пунктів: "причини появи неорелігій; класифікація нерелігійних систем: неохристиянські релігії (Мормони, Свідки Єгови, церква Повного Євангелія), східні неорелігії (кришнаїти, трансцендентальна медитація, сахаджа-йога), синкретичні неорелігії (церква уніфікації, бахаїзм, масонство), неоязичництво (РУНвіра), сатанізм (теорія Кроулі та Ла Вея); атеїзм як заперечення існування Бога; світоглядно-філософські основи атеїзму; вплив неорелігій на світогляд молоді". Відповідно, учень/учениця має пояснити причини появи неорелігій, знає їх класифікацію, розуміти та пояснювати сутність атеїзму. Найцікавішим є те, що після вивчення цих тем учень/учениця "усвідомлює шкідливий вплив нерелігійних утворень на світогляд молоді". Тобто, в програмі закладено, що неорелігії є шкідливими для молоді. Враховуючи відсутність відповідних підручників, учні мають прийти до цього висновку на основі самостійного дослідження. Тобто, має бути дослідницький проект, фактично – на основі даних мережі Інтернет та власного досвіду учнів. Освітницько-виховний потенціал такого вивчення є сумнівним. Шкідливість світогляду оцінювати виходячи з терміну його існування – небезпечно (за такою логікою на уроках з основ християнської етики учні мають дійти до висновку, що найменш шкідливою релігією є індуїзм). В цілому ж у дано-

му курсі інших тем, присвячених цінності іншого (нехристиянського) світогляду у програмі не передбачено. Звісно, потенційно і ці теми можливо наповнити відповідно до культурологічного або цивілізаційного підходу, забезпечити їх толерантне висвітлення. Проте питання про втілення цього на практиці залишається відкритим.

Суттєво більш виваженою виглядає програма курсу "Основи християнської етики" (7-11 класи). Зокрема, в 7 класі є тема "Релігії світу" (4 год.): "Буддизм. Історія виникнення. Іслам. Історія виникнення. Юдаїзм – відносини завіту. Десять заповідей. Виникнення християнства. Християнство в сучасному світі". Зрозуміло, що в контексті етики така увага до історії виглядає не зовсім зрозуміло, особливо при порушенні хронології (як іслам виявився в історичному ракурсі між буддизмом та юдаїзмом в аспекті вивчення передісторії християнства – не зрозуміло). Не дивлячись на це суттєве зауваження, варто відзначити суттєвий потенціал передбачуваних вмінь та навичок: "Учень/учениця має загальне поняття про суть та історію виникнення основних релігій світу; вміє пояснити передісторію виникнення християнства". Тобто, формується аналітичний підхід, закладаються основи дослідницьких вмінь. Оскільки цей курс побудовано за циклічним принципом, то у 8 класі маємо ту ж ситуацію: "Релігії світу" (4 год.). Єдина відмінність – додавання пункту "На порозі Нового Завіту: перехідний період", але при цьому відсутній пункт "Християнство в сучасному світі". В подальшому вивченні увагу розмаїттю світоглядів тематично приділено вже у 11 класі в двох послідовних темах – "Культури народів світу: зв'язок з віруваннями цих народів" (2 год.) та "Моральні засади основних релігій світу в контексті християнської доктрини (порівняльний аспект)" (7 год.). Підбір змістовного наповнення є цікавим та потенційно багатим, в результаті учень/учениця має усвідомити зв'язок між віруваннями народів та їх культурами. Таке формулювання виглядає більш відповідним до Концептуальних засад "культуровідповідності та полікультурності, що передбачає знання особливостей духовної, моральної і культурної традиції українського народу, шанобливе ставлення до духовних і культурних цінностей та традицій, відмінних від власної нації, релігії, культури". На нашу думку, надзвичайно важливо, що у програмі прописано, що учень/учениця після вивчення цих тем "орієнтується в доктринальних відмінностях основних релігій світу; знає основи вірувань в юдаїзмі, ісламі та буддизмі". Нехтуючи зауваженням щодо хронологічної невідповідності, звернемо увагу на *доктринальні* відмінності, а не морально-етичні чи ціннісні, що було підкреслено у попередній та аналізованих програм. Проте, найбільш цікавою та показовою в аспекті досліджуваної проблематики є тема "Християнство в світі" (9 год.). Це чи не єдиний приклад серед рекомендованих програм, де при вивченні християнства приділено увагу його неоднорідності та рівноцінності конфесій, а звернення до християнських неотечій в попередній програмі не змінює ситуації. Важливо, що учень/учениця ознайомлюється з конфесійними різновидами християнства та географією їх розповсюдження в світі; усвідомлює вплив християнства на всі галузі культури та науки; розуміє поняття "екуменізм". Таким чином забезпечується виконання ч. 1 ст. 35 Закону України "Про освіту".

Також цікавою з огляду на тему статті є програма "Основи християнської етики" (1-4 класи), яка, виходячи з тем програми, є практично лише наполовину християноцентричною. Проте, читаючи зміст тем про цінність батька або матері, хліба або вибору між добром і злом не виникає ніяких сумнівів, що вони базуються саме на християнському віровченні. В цілому, виходячи з назви

курсу, це є цілком логічним та обґрунтованим. Враховуючи психологічні особливості учнів молодших класів, а також довжину уроків (35 хв. – 1 клас, 40 хв. – 2-4 класи відповідно до ч. 5 ст. 16 Закону України "Про загальну середню освіту") таке обмеження є виправданим. Але лише за умови продовження вивчення цього курсу в подальшому, інакше формування толерантного та світоглядно-адекватного громадянина поліконфесійного суспільства сучасної України дуже ускладнюється.

Фактично, на сьогодні в Україні найбільш прийнятним варіантом подолання протистояння між запитом суспільства на релігійну (догматичну) освіту є внесення змін у законодавство, яке на сьогодні вже дозволяє засновувати релігійним організаціям школи. На сьогодні, оскільки відповідні зміни прийнято зовсім нещодавно, таке право реалізовано лише відносно так званих "недільних шкіл" (узагальнюємо тут релігійну (догматичну) освіту для дітей у позаурочний час при релігійній організації – безпосередньо недільні школи, медресе і т. д.) і вищими навчальними закладами. В той самий час, школа може бути приватною (засновник – приватна особа), таким чином стаючи релігійною опосередковано (приклад див. 4). І хоча такі зміни у законодавстві не ліквідують суперечності повністю, адже, наприклад, лишаються мали чисельні школи, а також регіони, де водночас є представники особливо важливих для цієї місцевості релігійних течій, але не кожна з них має достатні фінансові та людські ресурси для організації для бажаних відповідних шкіл, що також може призводити до конфліктів та дискримінації за релігійною ознакою. Найбільш ефективною виглядає модель, в якій догматична освіта на виключно факультативних засадах забезпечується релігійними організаціями. При цьому особливо гостро постає питання про контроль відповідності принципам незаангажованості, які є основоположними для загальноосвітніх шкіл навіть (і особливо) при отриманні релігійної освіти (див. 3).

У світовій практиці існують різні підходи до подолання конфліктності подібних ситуацій. В цілому це залежить від основної моделі відносин між державою та релігійними організаціями у кожному конкретному випадку. Але навіть у рамках однієї моделі можливі діаметрально протилежні варіанти: в школах США демонстрація приналежності до тієї чи іншої релігійної течії (хіджаб, хрестик тощо) є законодавчо закріпленою свободою громадян, в той час як у Франції подібне заборонено законом. Виходячи з ситуації на сьогодні, найбільш ефективним є регулювання на рівні місцевих громад (земель). Саме за таким принципом демократичного суспільства (пріоритетне представництво інтересів більшої) функціонують законодавства Німеччини, Великобританії та ін.

Окрему модель представляють країни, у яких підписано конкордат (Іспанія, Італія, Португалія), але навіть у такому випадку враховуються інтереси представників інших світоглядів.

Таким чином, взаємовідносини між державою та релігійними організаціями через призму освіти можливі у кількох формах:

- 1) держава підтримує догматичне вивчення релігії як загальнообов'язковий предмет (напр., Іран);
- 2) держава підтримує катехізацію на основі добровільного вибору (напр., Великобританія);
- 3) держава підтримує катехізацію в певних типах шкіл (при цьому фінансування може бути як державним, так і суто з боку відповідних релігійних організацій) (напр., Словаччина);
- 4) держава підтримує етичне та феноменологічне вивчення релігії, залишаючи право на догматичну осві-

ту поза шкільним процесом (відповідно, без фінансової підтримки, але й без уніфікації та контролю з боку держави) (формально – більшість пост-радянських країн, на практиці найбільш яскравим прикладом є Естонія);

5) держава забороняє будь-які форми релігійної освіти (тоталітарні держави з антирелігійною ідеологією).

Також необхідно звернути увагу на те, що рівень взаємовідносин між державою і церквою може бути проілюстрований наявністю культурологічних у своїй суті шкільних предметів, що надають феноменологічні та морально-етичні знання про релігію, які виконують виховальні задачі та є відповідними сучасним запитам полірелігійного суспільства. Так, в рамках проекту "Віклики міжкультурної освіти сьогодні: релігійна освіта та діалог в Європі", який провела Рада Європи протягом 2002-2005 років було розроблено відповідний посібник (перекладено українською мовою у 2008 році). На жаль, знайти офіційні дані з приводу його впровадження у навчальний процес не вдалося. Та ж доля – у навчальної програми, розробленої Є. Білченко "Розмаїття релігій та культур світу", яка залишається поза широкою освітньою практикою. В той самий час, однозначно стверджувати, що українське суспільство потребує

саме релігійного, а не культурологічного (умовно назовемо "феноменологічного") вивчення релігії – не можна. Зокрема, на основі анкетування учнів 5 класів та їх батьків маємо наступні дані: майже 50% учнів не хочуть вивчати релігію у школі, а трохи більше 40% батьків серед усіх предметів за вибором зупинилися б на феноменологічному вивченні релігії їх дітьми (серед предметів духовно-моральної спрямованості – 63%). Для порівняння: за даними Міністерства освіти і науки РФ вибір модулів ОРКСЕ станом на 2012/2013 навчальний рік виглядав наступним чином (цей предмет є інваріативним для 4-5 класів): основи світської культури – 42,7 %, основи православної культури – 31,7%, основи світових релігійних культур – 21,2%, основи ісламської культури – 4%, основи буддійської культури – 0,4%, основи іудейської культури – 0,1% (більш детально відносно можливого осмислення цих даних та їх співвідношення з іншими суміжними див. 4). На нашу думку, ці дані свідчать про неухвалювану державною політикою до недогматичних форм релігійної освіти у школах, що є відображенням складнощів у рамках забезпечення права на релігійну освіту при типі розділення держави та релігійних організацій.

Можливі типи взаємодії між державою та релігійними організаціями через сферу шкільної освіти

	Теократія	Державна релігія	Нейтральність	Розділення
Підтримка	Оптимально	Прийнятно	Не прийнятно	Неприйнятно
Підтримка та вибір	Прийнятно	Оптимально	Оптимально	Прийнятно
Часткова підтримка	Прийнятно	Прийнятно	Оптимально	Оптимально
Підтримка адогматизму	Не прийнятно	Прийнятно	Прийнятно	Оптимально
Заборона	Не прийнятно	Не прийнятно	Не прийнятно	Прийнятно

Відповідно, для стабілізації ситуації як у державі в цілому (що, в свою чергу передбачає і стабілізацію на рівні міжнародних взаємовідносин), так і у сфері освіти, яка стосується релігії (в Україні зокрема), необхідно, щоб відносини між державою та релігійними організаціями були до того ж типу, що й освітньо-релігійні. У іншому випадку уникнути невідповідності між різними сферами законодавства (що ми все ще спостерігаємо в Україні) навряд чи можливо.

Список використаних джерел

1. Владиченко Л. Д. Сучасний стан та особливості відносин між державою та релігійними організаціями: порівняльний аналіз українського та польського досвіду : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д. філос. н. : 09.00.11 – релігієзнавство / Л. Д. Владиченко. – К., 2015. – 32 с.
2. Джарвіс Д. Релігія і релігієзнавство в державних середніх школах: сучасні підходи / Журнал "Релігія і право", 2003, № 1. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.mhs548.ru/2/10/page6.php>.
3. Концептуальні засади вивчення предметів духовно-морального спрямування в загальноосвітніх навчальних закладах [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.zipro.net.ua/index.php?page_id=552.
4. Кришмарел В. Релігійна освіта в середніх загальноосвітніх закладах України: місце і вплив католицької складової // Україна і Вати-

кан: до і після Другого Ватиканського Собору. За ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького. – К.: УАП, 2013. – С. 355-364.

5. Кришмарел В. Ю. До питання про впровадження навчання релігійної освіти у змс: статистичні дані (на прикладі України, РФ та Білорусі) // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Житомир: видавництво ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – Вип. 3 (75). – С. 19-25.

6. Подопрігора Р.А. Государство и религиозные организации (административно-правовые вопросы). – Алматы: Аркаим, 2002. – С. 89-111.

7. Права людини в Україні 2009 – 2010. Доповіді правозахисних організацій. VI. Розділ Свобода думки, совісті та релігії [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://helsinki.org.ua/index.php?id=1298305235>

8. Про вивчення курсів духовно-морального спрямування у 2013/2014 навчальному році [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://osvita.ua/legislation/Ser_osv/35943/

9. Пьянков В. В. Проблема совершенствования государственно-церковных отношений в современной России // Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции. Материалы международной научно-практической конференции 2-3.10.1997г. – Казань, 1998. – С. 58.

10. Решетников Ю. Дещо про міжцерковні та державно-конфесійні відносини [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/25080-deshho-pro-mizhcerkovni-ta-derzhavno-konfesiyni-vidnosini.html>

11. Шахов М. О., Шутова О. С. Государственно-конфессиональные отношения: анализ типологии и "силовая модель" // Политика. – № 3. – 2003. – С. 158-178.

Надійшла до редколегії 02.10.15

В. Ю. Кришмарел

К ВОПРОСУ О СОГЛАСОВАНИИ ТИПОЛОГИЗАЦИЙ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ, РЕЛИГИОЗНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ И ОБРАЗОВАНИЕМ

В статье проанализированы сложности согласования различных типологий отношений между государством и религиозными организациями с учетом различных типов религиозного образования. На примере Украины показаны основные несогласованности и предложено приоритетные пути их преодоления, основываясь на мировой практике. Сделан вывод о необходимости уточнения имеющихся распространенных типологий указанных отношений, поскольку имеющиеся на сегодня внутренне противоречивы.

Ключевые слова: религия, школа, государство, отношения, образование, типологизация.

V. Yu. Kryshmarel

ABOUT SOME ASPECTS OF COORDINATION OF TYPOLOGIES RELATIONS BETWEEN THE STATE, RELIGIOUS ORGANIZATIONS AND EDUCATION

The article is about the difficulties of harmonizing the various typologies of relations between the state and religious organizations from the point of various types of religious education. The example of Ukraine analyzed like a basic of inconsistencies and there are proposed some ways to overcome them. Conclusion is about the necessity to clarify the existing typologies of these relationships so as modern of them are controversial.

Keywords: religion, school, state, relationships, education, typology.

УДК 94:001.817(470+571)(092)

О. М. Левицька, асп.

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ЗМІСТУ ТА ЗНАЧЕННЯ ПЕРШОЇ ДИСЕРТАЦІЇ М.І. КОСТОМАРОВА "ПРО ПРИЧИНИ І ХАРАКТЕР УНІЇ В ЗАХІДНІЙ РОСІЇ"

У статті розглядається перша магістерська дисертація М.І. Костомарова "Про причини і характер унії в Західній Росії" як унікальний твір у якому вперше центральною проблемою, для автора, стала народна історія. Проаналізовано дійсні причини ліквідації дисертації і її наукове значення. Переглянуто зміст твору і основні проблеми, котрі не досліджувалися науковцями раніше.

Ключові слова: Берестейська унія, ідеологія, унієзнавча позиція, релігія, собори, національність, самоідентифікація, культура, православ'я, католицизм, уніатська церква.

Наукова діяльність М.І.Костомарова розпочинається темою Берестейської унії 1596 року. 29 листопада 1841 року у Харкові, філософський факультет видає дозвіл на друк дисертації Миколи Костомарова для отримання звання магістра історичних наук, під назвою "Про причини і характер унії в Західній Росії". З того часу розпочинається історія наукових пошуків талановитого історика, публіциста, етнографа, поета, полеміста, громадського діяча котрий нещодавно лише отримав достойне місце в культурному і науковому просторі України. Потенціал його творчості настільки невичерпний, що незважаючи на кількість матеріалів присвячених його персоналії, багато піднятих ним проблем залишаються неопрацьованими. Як приклад – це перша його дисертація, котра являється, на нашу думку, унікальним твором, у якому автор вперше виклав свої погляди на значення народної історії перебуваючи під впливом романтизму і котра незаслужено забута науковцями через стереотипи котрі склалися в історіографії, що віднесли її чи не до єдиного невдалого твору Костомарова.

Метою даної статті є переосмислення значення та змісту магістерської дисертації М.І.Костомарова "Про причини та характер унії в Західній Росії". Важливим завданням для нас являється спростування свідчень про низький академічний рівень магістерської дисертації, а також доведення оригінальності смислового наповнення тексту, котрий має право стати поряд з іншими визнаними роботами автора. Також, необхідним є виявлення дійсних причин ліквідації магістерської роботи, аналіз її змісту та мети написання.

Свідченням недостатньої уваги до першої дисертації Костомарова є її бібліографічна рідкість. Робота була перевидана в 1928 році Михайлом Грушевським у збірнику "Науково-публіцистичні і полемічні писання М.І. Костомарова" та з того часу у видавництвах більше не з'являлась. Вона не часто є предметом аналізу в науковій літературі, виключення складають біографічні дослідження, де відтворюється історія невдалого захисту наукової роботи, що завершилася спаленням усіх можливих екземплярів. Проводячи аналіз бібліографічного надбання, відносно дисертації "Про причини і характер унії в західній Росії", виявлений матеріал, котрий відносяться, в основному, до другої половини XIX першої половини XX століть. У повоєнні часи творчість Костомарова М.І. не вивчалась. 1967 році відбулося святкування 150-річчя з його дня народження і поновлення вивчення творчого надбання Миколи Івановича. Говорячи про сучасність, окрім описових згадок, проблемою дисертації майже ніхто не займався. Можна назвати ім'я історика, котрий присвятив свою наукову діяльність Костомарову М.І. заторкнувши питання першої дисертації – це Пінчук Юрій. Але заглиблюватись у суть магістерської роботи ніхто не знайшов необхідним, через переконання в її науковій недосконалоості. Набагато глибше дослідив історію роботи молодого М. Костомарова історик Л. Тимошенко. Він систематизував матеріал пов'язаний з унійною дисертацією спробував дати

власну оцінку праці та її історії, подав свої зауваження відносно усталених поглядів.

Історію написання і захисту, котрий не відбувся, ми дізнаємося з автобіографій М. Костомарова, а також від його співвітчизників Корсуна (Корсунова) О., Сухомлінова М.І., Семейовского В.І., Білозерського В.М.; представників наукової думки кінця XIX, початку XX століття: Драгоманова М., Айзенштока І., Грушевського М., Чижевського Д., Крип'якевича І.; а також сучасних російських та українських авторів: Чалої Т.П., Смірнова А.Ф., Єльянова Є., Копілова С.А., Тимошенка Л., Кияна О., Міхеевої В.В., Яценка М.Т., Пінчука Ю. З даних джерел можна довідатися, що Костомаров зимою 1840 році розпочинає роботу над магістерською дисертацією, котру узгоджено на кафедрі і рекомендовано до захисту 1841 року.

Для розуміння особливостей смислового наповнення першої дисертації Костомарова М.І., необхідно вияснити причини її ліквідації.

Традиційно, в літературі, панує думка, що дана праця була визнана недостатньою для наукового признання, містила історичні помилки, недостатньо матеріалу для певних висновків, відсутність критичного погляду, неспівпадіння змісту і теми. Але остаточна оцінка, якою керуються і досі, сформована на основі самокритики Миколи Івановича, котрий згодом охарактеризує свою магістерську роботу як поверхневу, де мало опрацьовано літератури, котра являється незрілою і добре, що її забракували [3, с.210]. Часто ці слова повторюються в дослідницькій літературі науковцями для загальної характеристики дисертації. Наукова робота, дійсно, містила недоліки і не може слугувати зразком для сучасності у вивченні Берестейських подій, але для 1840-1842 років вона була не просто актуальною, але і містила нові, нетрадиційні висновки про характер унії.

На нашу думку точка зору, що зміст роботи не відповідав науковим вимогам, є невивірдженою з огляду на те, що факультет і Рада університету затвердили і підтримали тему і зміст дисертації, а з усієї комісії, лише П.П.Гулак – Артемовський – ректор Харківського університету та професор філософії М.Н. Протопопов дали негативні відгуки дисертації, тому вона була рекомендована до захисту кафедрою [20, с.141]. "За постановою 1-го відділення філософського факультету, від 22 листопада 1841 року, внаслідок більшості позитивних відгуків, надрукувати. 29 листопада 1841 року. Декан відділення статський радник и кавалер Петро Артемовський – Гулак" – даний текст був видрукований на заголовній сторінці дисертації "Про причини і характер унії в західній Росії" [26, с.48]. Даний задокументований напис свідчить про неправомірність оцінки дисертації, як незадовільної з наукової точки зору. Та заради історичної справедливості, переглянемо претензії критиків, що вказували на наукову недостатність роботи. В чому саме вбачав недоліки Гулак – Артемовський допомагає дізнатися співвітчизник і товариш Костомарова Білозерський В.М. Завдяки цитуванню О.Кияна дізнаємося, що, автор дисертації "...не виявив початку підготовки наперед задуманого римськими єпископами плану унії, тоб-

то, задовго до того часу, коли вона явилася відкрито в суспільному житті..." [8, с.79]. Усі решта зауваження – петербурзького академіка Устрялова П.Г., міністра народного Просвітництва Уварова С.С., князя Н.А. Цертелюва, патріарха Інокентія Борисова, які знаходимо в документах поданих М.Сухомліновим, І. Айзенштоком та ін., свідчать радше про політико-ідеологічні причини заборони захисту і не мають нічого спільного з науковою критикою. Бенетежить той факт, що Гулак – Артемовський, в результаті своїх критичних зауважень, прококував Костомарову "або ув'язнення або заслання" [22, с. 133]. Отже, виникають сумніви, що дана репліка стосувалася науковості праці. Рефлексує відносно науково – історичної цінності унійної дисертації М.С. Грушевський і як фахівець дає їй негативну оцінку зауважуючи, що монографія "Південна Русь в кінці XVI століття" стояла на ряд вище попередньої дисертації [3, с. 7]. Згідно цього судження зауважимо: магістерська дисертація Костомарова написана впродовж 1840-1842 років, а монографія "Південна Русь в кінці XVI століття" в 1861. Різниця у 20 років – це не лише зміна поглядів і уявлень автора, обережність після ув'язнення, а також доступ до нової інформації. Завдяки спогадам Корсуна (Корсунова) О. ми довідуємося, що у 1940 році Костомарову М.І., історію відносин України і Польщі можна було почерпнути лише з дум, народних передань та "Історії Русів" Георгія Косинського, бо тоді ще не відомі були "Пам'ятники Тимчасової комісії для розбору древніх актів"(1845) [16, с.200] Також нам відомо, що у "1851 році Петербурзька Археологічна комісія оприлюднила четвертий том актів, майже цілком присвячених історії Київської митрополії та унії" [27, с.78].

Отже, аналізуючи всі висунуті зауваження критиків і рецензентів ведуть до висновків, що ступінь розробленості і наукової ваги праці не має відношення до знищення дисертації. Магістерська робота була визнана кафедрою і Радою університету і рекомендована до друку, а політико-ідеологічні причини знищення тексту дисертації легко довести з'ясувавши коло осіб, котрі фігурували у даній справі. Першим, хто помітив неспівпадіння змісту праці з ідеологією імперської державності був архієрей Інокентій Борисов.

Олександр Корсун (Корсунов) співтовариш Миколи Івановича, котрий отримав один, з розісланих перед захистом, екземплярів дисертації, пригадує як Костомаров М.І. прийшов забрати її і повідомив, що Інокентій придерся до слів на першій сторінці, що звучали: "Константинопольський патріарх, не дивлячись на всю ницість свого сану", замість свого значення "після завоювання турками Візантійської імперії.." і дисертацію анулювали [16, с.208]. Хоча, на нашу думку, далеко не ці слова посприяли знищенню праці, вони були лише приводом призупинити захист. Цікавим історичним фактом є те, що Костомаров з архієреєм знаходився в дружніх стосунках, вони часто зустрічалися навіть після заборони захисту. Друзі переконали молодого вченого, що виною всьому є Уваров С. – міністр народної освіти і професор М.Устрялов, але провина Інокентія є очевидною. Більшість дослідників схиляються до думки, що саме ця духовна особа першою звернула увагу на так звані "неугодні" рядки в науковій праці дисертанта. Після знайомства з епістолярною спадщиною Борисова навіть найменші сумніви у його непричетності зникають. Він пише як зауважив невідповідності у думках молодого історика з усталеною позицією владних структур [6, с.387]. З даного листа Інокентія відкриваються докази, які вказують на центральну причину знищення дисертації, на них звертає увагу Леонід Тимошенко, "відгомін про "воз'єднання" уніатів з російським православ'ям був

таким сильним...що цензура ніколи б не допустила публікацію праці". Тобто, унійна позиція Костомарова М.І. не влаштувала церковну і світську владу і була недоречною в умовах намагань розправитися з унійною церквою в 1839 році. Також, завдяки листуванню, стає відомим факт, дружби Інокентія з Гулаком-Артемовським, на це вказують слова Інокентія: "Це змусило мене повідомити своє побоювання главам тутешнього університету, і вони абсолютно поділяючи його, зважились, призупинити диспутанта..." [6, с.387]. Професор І. Айзеншток першим звернув увагу на дане цитування, і вносить Гулака-Артемовського у список тих, хто посприяв знищенню дисертації [2, с.23]. Російський історик А.Ф. Смірнов впевнений "Саме він (Інокентій) напоумив помічника опікуна Харківського навчального округу Н. А. Цертелєва відправити дисертацію в столицю на експертизу в Міністерство народного просвітництва" [24, с.18]. Редактори періодичного видання "Руская старина" 1878 року у зносі до статті про діяльність архієпископа Інокентія твердо впевнені, що він являвся просто донощиком [6, с.388]. Єдиним, хто у своєму дослідженні відстоює непричетність Інокентія – це Сухомлінов М.І., але докази його базуються лише на позитивному авторитеті ієрарха [26, с.51].

Власну думку відносно заборони дисертації Костомаров висловлював не охоче. Єдине, у своїх автобіографіях він повідомляє голі факти як усе було. Але згодом у 1847 році він пише драму "Кремуцій Корд", котра своїм сюжетом нагадує історію його дисертації. Головна ідея твору полягає у викритті, науковцем, дійсної причини заборони власної дисертації – неузгодженість з позицією владних структур.

Проблематика наукової роботи обрана М. Костомаровим не випадково. Тема унії була доволі актуальною на той час. Якщо звернутися до історичних джерел, то ми прослідковуємо, що у другій половині XIX століття відбуваються певні події, що сприяли активному обговоренню унійних проблем в суспільстві. А саме, у 1839 році у Полоцьку, Литовський єпархіальний єпископ греко-католицької церкви, разом з двома уніатськими архієреями: Полоцьким Василем Лужинським і Берестейським Антонієм Зубком, прийняв акт приєднання уніатської церкви до православ'я. Леонід Тимошенко висловлює цікаве судження відносно мети написання унійного твору. Він, цитуючи Лужницького Г. стверджує, що "Костомаров написав свою дисертацію у зв'язку із переслідуванням католицької церкви на Холмщині, бо не міг зрозуміти, чому цар Микола так криваво розправляється із українцями – католиками" [29, с.92]. Дана теза має право на існування, бо Микола Іванович як гуманіст, для котрого ненасильство – це основа життя суспільства, негативно сприймав насильницькі програми політики царизму. Він не співчував унії. Релігійні кризи автор розглядав як історично виправдані факти, що являються стимулятором змін і розвитку. Насильницька ліквідація унії чи гоніння розкольників стимулює супротив і розпалює інтерес, так роздумує Костомаров у працях про розкольників XVII ст. така позиція властива і для унійної дисертації [7].

Отже, Микола Іванович, керуючись інтересами і поглядами історика, не міг обійти стороною подію ліквідації унії.

Також, актуальність теми Берестейської унії співпала з зацікавленням історика до народних рухів часу Хмельницького. До написання наукової роботи, унійна тематика пройшла апробацію в художніх творах "Сава Чалий" (1839), "Переяславська ніч" (1841). Тут, автор, словами головних героїв вперше, дає своє розуміння Берестейської унії.

Науковці, котрі зверталися до змісту праці "Про причини і характер унії в Західній Росії" акцентують увагу на історичному компоненті праці, ігноруючи значимість теми унії як релігійного феномену, що на наше переконання є абсолютно необґрунтованим.

Загалом, М. Грушевський характеризує дисертацію як виключно історичного спрямування, де релігійна ідея не цікавить автора. [3] Аналогічної точки зору дотримуються Айзеншток І.: "І унія цікавила Костомарова лише остільки, оскільки вона зробилася політичним завданням..." [2, с.22]. Згідно його позиції свідчить сучасна дослідниця Міхеєва В.В. [20, с.140]. На думку Юрія Пінчука, Микола Іванович майстерно висвітлив національно визвольні події під оболонкою релігійних відносин [21, с.133]. Зауважимо, що Леонід Тимошенко, першим звернув увагу на применшення важливості унієзнавчої проблематики в роботі "Про причини і характер унії в західній Росії". Він наголошує на необґрунтованості позиції дослідників котрі применшують значимість унійних поглядів Миколи Івановича, а також схиляється до думки, що саме через ці погляди автор зазнав гоніння [29, с.92].

Ми не ставимо під сумнів прерогативу історичних інтересів автора, на котрих наголошують провідні науковці, але інтерес до релігійних проблем, який часто домінує у його працях, важко заперечити. Осмислюючи будь-яку проблему як історик, Микола Іванович опирався, ставив акцент, що не характерно для історичної науки того часу, на релігійні, психологічні, морально-етичні чинники. Берестейська унія була саме тією подією через яку вони виразились. Свідченням цього являється епіграф до дисертації, котрий так само являється свідченням на користь релігійної зорієнтованості:

О Боже мій милий!
Дивитися горе,
Що тепера на сім світі
Віра віру боре
О Боже мій несконченний
Що ся тепер стало?
Усе віра, усе віра,
А милсті мало [20, с.147].

Доказом важливості для Костомарова релігійного компоненту в роботі над Берестейською унією є його уподобання серед представників світової наукової думки. "Микола Костомаров з'явився на сцені української історіографії в перехідну добу, коли залишки пізньопросвітницького раціоналізму поступилися потужній романтичній хвилі" [32] Ідеями Романтизму була проникнута творчість Миколи Івановича. Де-Пуле взагалі, вважає ідеалізм і мрійливість хворобою харківців [4, с.107]. До них належав і Костомаров М.І. "Костомаров сполучав захоплення романтикою філософії Шелінга з християнством та цікавістю до містики" – так описує інтереси молодого історика Д. Чижевський [31]. У розвідках науковців ми знаходимо свідчення про ту колосальну кількість впливів, що мали місце в житті Костомарова це: німецькі просвітники, загальноєвропейський Романтизм, міфологічна, а також культурно-історична школи та ін. Ще однією причиною цікавості до релігійних питань в історії, була розробка концепції всезагальної історії, в рамках яких різні цивілізації і релігії формувалися у певній часовій і логічній послідовності (Гердер, Шлегель, Гегель, Шлеєрмахер), а представник цих концепцій Й.Г. Гердер, для якого вивчення релігії у відриві від вивчення історії суспільства неможливе, був у Костомарова М.І. в особливій пошані [17, с.19-20].

Отже, впливи світової наукової думки формували особливості мислення автора і вплинули на становлення його історичної думки.

Нехтуючи стандартами офіційної імперської науки, дошукуючись в історичних реаліях того, що інші відкидали в силу політичних чи ідеологічних принципів; зміщення акцентів з головного на другорядне, приводить до нових, цікавих висновків котрими наповнена робота, та і загалом, творчість М.І.Костомарова.

Розглянувши об'єктивні причини заперечення наукової цінності магістерського твору і звернувши увагу на його особливості ми можемо розглянути і проаналізувати її зміст.

Костомаров, вивчаючи історію Берестейської унії, розпочинає з найголовнішої на його думку, причини – це розкол християнства на дві гілки: східну і західну, котрі згодом в процесі християнізації Європи сіяли ненависть одна до одної у новонавернених. Саме таке негативне уявлення про західне християнство отримала на його думку Київська Русь прийнявши віру від Візантії. Дане твердження вже давно не відповідає історичним реаліям. За новітніми даними українських науковців, новонавернені народи, дійсно, приставали до західного або східного християнського напрямку: "Єдине виключення складають українці, в котрих східнохристиянська орієнтація не встановилася безповоротно" [14, с.11-12].

Наступне, на що звертає увагу Костомаров М.І. – це територіальна єдність: "Допоки Русь була єдиною, то і православ'я було єдине, але у XII столітті почалися процеси роздроблення земель" [14, с.3]. У даному твердженні автор ставить за мету показати, що роздробленість земель Київської Русі визначила різновекторність розвитку суспільства і християнської релігії загалом. Різномірність і відсутність чітких орієнтирів у розвитку сприяло формуванню кризової ситуації в релігійній сфері, що становила основу буття народу.

Не останню роль серед причин унії, автор відводить моральному і духовному занепаду Східної церкви. Сучасні історики моральну деградацію православного духовенства не відносять до причин унії. Наприклад Леонід Тимошенко вважає, що католицизм переживав не менші проблеми у сфері моралі і духовної чистоти, тому не логічним видається твердження, що унія приймалася з метою відновлення морального авторитету [28].

Костомаров М.І. для означення необхідності вибору унійного сценарію для покращення політичного, організаційно-церковного і культурно – просвітницького становища висвітлює весь історико-політичний процес перебування української території у складі Литви та Польщі, поступову асиміляцію населення і втрату національної ідентичності, підводячи нас до розуміння, що православна релігійність залишилась тим єдиним дзвonom, що поєднувало та зберігало націю, саме тому наслідками унії була визвольна боротьба. Згідно з сучасним визначенням, унія значувала собою початок самовизначення нації як окремої одиниці, котра змушена існувати посеред західноєвропейських впливів залишаючись зорієнтованою на східну християнську традицію. За Костомаровим унія це загроза національному існуванню українців, бо для нього проект Іпатія Потія – це не що інше як просте прийняття римо-католицизму. Він вважає, що було не просто прийнято первенство папи, а повністю католицька релігія, а східну обрядовість католики зберегли з єдиною метою, щоб непомітно і поступово для народу перетворити православ'я на католицизм [14, с.19]. На сьогоднішній день існує неоднозначне судження чим являлася унія насправді, одна сторона критикує тлумачення Берестейської унії 1596 року як простого прийняття католицизму інша наголошує, що термін "унія" є формальним, а "ідеологи й будівничі Берестейської унії І.Потій, Й.Кунцевич, В. Рутський, розуміючи всю нереальність загальної унії в ситуації XVI-

п.п. XVII ст., бачили кращу перспективу розвитку своєї церкви в інтеграції з церквою католицькою" [21, с.17].

Костомаров М.І. не акцентує уваги на оголошенні унії і перебігу православного і уніатського соборів, видно, для ретельного аналізу і відтворення подій у нього не було достатньо матеріалів. Він обмежується короткими відомостями про прочитання папської були у соборі Св.Миколая і реакцію на події в Бересті Костянтина Острозького, що завершилась православним собором. Набагато цікавішими є судження автора відносно наслідків Берестейського єднання. Костомаров М. робить висновки, які не можна отримати з ним написаного тексту. Критики вбачали у цьому недолік, але деякі історики, як наприклад Леонід Тимошенко, наголошують на унікальній інтуїції автора, здатності бачити наперед [29, с.91]. Він відчував, що унія це щось більш значиме ніж про неї прийнято знати. Не маючи достатньо джерел для своїх висновків Микола Іванович стверджує, унія відіграла вирішальну роль в історії українського народу: "Унією здійснилось відродження Русі... вона вказала нам шлях до європейських народів..." [14, с.21]. Особливістю його думки є те, що він вказує на позитивні сторони унії вважаючи її абсолютно негативною подією для православної церкви. У цьому вбачають непослідовність, але на наше переконання, немає причини сумніватися у послідовності, якщо знати, що кожна, навіть негативна, зміна в церковному устрої автор вважав природною необхідністю, що слугує поштовхом до необхідних історичних перетворень. Саме тому, для Костомарова М. унія зіграла більше позитивну ніж негативну роль, вона зберегла православ'я і водночас націю, бо основою самосвідомості нації на той час бачилась православна релігія; унія сприяла розвитку освіти і культури; унія спричинила національно-визвольну війну за незалежність. У даній статті ми не ставимо собі за мету охарактеризувати Костомарова М.І. як поборника уніатської ідеї. Микола Іванович негативно змальовував унію як історичний факт. Він заперечував будь-яку можливість її історично довгого існування. Не підтримуючи точку зору Леоніда Тимошенка, котрий стверджує, що для М.І. Костомарова "унія – це боротьба свободи совісті з деспотизмом" [29, с.91], ми стверджуємо – унія для автора це втілення деспотизму і тут Микола Іванович категоричний, але як історик він бачив у ній народну необхідність. Він об'єктивно вказав на її наслідки [29, с.21].

Загалом, притримуючись ідей М. Костомарова ми виокремили основні наслідки Берестейської унії для українського народу це: культурно– просвітницький і національно – визвольний рухи.

Костомаров М.І. не міг в повній мірі оцінити значення Берестейської унії, бо воно було ще попереду, але ми можемо вказати на новаторську думку автора, котрий у час жорсткої цензури спробував об'єктивно дати оцінку наслідкам Берестейської унії і вказати, що заслуга її в тому, що вона дала українцям розуміння духовного єднання нації, а також стала вказівником на шляху до європейських цінностей.

Отже, перша магістерська дисертація "Про причини і характер унії в Західній Росії" презентує ранні ідеї М.І.Костомарова, які є вкрай важливими для реконструкції його спадщини. Дана робота рідко являється предметом дослідження науковців через ряд стереотипів, котрі склалися в академічних колах. Такі твердження як: недостатній науковий рівень, історичні помилки, недостатність матеріалу для аналізу, відсутність критичного погляду, не збігання змісту і теми, ми розвінчали, завдяки історичному фактаж, доводячи необґрунтованість висунутих звинувачень і наголошуючи на їх політико-ідеологічних основах. Також, нами розглянуті підстави,

котрі вплинули на зміст і формат дисертаційного дослідження Костомарова М.І. Основними, з яких, являються впливи німецьких просвітників та загальноєвропейського Романтизму, а також актуальність обговорення подій Берестейської унії, через її ліквідацію у 1839 році.

Аналізуючи берестейські події в роботі дисертанта, ми прослідкували як відбувалося становлення наукової думки історика, розкривалася новизна поглядів, відхід від наукових стандартів бачення проблеми, що були тісно пов'язані з офіційною російською історичною доктриною. Опираючись на набутки європейської наукової думки, автор формує своє бачення історії, у якій основну роль відіграють чинники, котрі не враховувались раніше, через зосередження на, виключно, історичному компоненті роботи. У даній статті ми спростовуємо твердження про відсутність зацікавлення автора унією проблематикою і відзначаємо, що унія цікавила автора не лише як історичний феномен. Основу його праці складає релігійний фактор та його вплив на історико – політичні та соціальні процеси, саме тому, Костомаров М.І. так багато уваги приділяє наслідкам унії.

На нашу думку, Берестейська унія, саме та подія, через яку автор продемонстрував новизну і подекуди неочікувану крайність своїх висновків (характеристика унії як поступу і прогресу і т. і.), а також розкрив необхідність дослідження релігійного компонента для розвитку гуманітарного знання. Тому, нашим основним завданням стало ствердження науково-історичної цінності дисертаційного дослідження Костомарова М.І., та його значення для релігієзнавчої думки України.

Список використаних джерел

1. Автобіографія Миколая Івановича Костомарова. С предисловием В.И.Семевского и примечаниями Н.А.Белозерской. [Електронний ресурс] / Русская мысль. – М., Г.6, 1885. – 190-224 – доступ до тексту: http://stariekniigi.info/Zhurnaly/Russ_mysl/Russkaya_mysl_j_1885_05.pdf
2. Айзеншток Ієремія. Перша дисертація Костомарова: матеріали про спалення його дисертації в 1842 році / Ієремія Айзеншток. – Б.м., Б.р. – С.21-27 Палка №361
3. Грушевський М. С. З публіцистичних писань Костомарова / М. С. Грушевський // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом Академії української історіографії / Іст.секція Всеукр. АН: Ред. М.Грушевський. – К.: Держ.вид. України, 1928. – С. I-XVII.
4. Де-Пуле М. Харьковский университет и Д.И.Качановский: Культурный очерк и воспоминания из 40-х годов / М. Де-Пуле / Вестник Европы. – январь, 1874. – Кн.1. – С.75-116.
5. Драгоманов М. Микола Іванович Костомарів: життєписний очерк / М. Драгоманов. – Львів: Друк. наук. тов. ім. Швченка, 1901. – С.7-25.
6. Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический, 1880-1857 гг. // Русская старина. – 1878, ноябрь. – Т.23. – С.367-369.
7. Исторические монографии и исследования Николая Костомарова. – СПб.: Типография А.Траншеля, 1872. – Т.12. – С.345-462.
8. Киян Олександр. Науковий опонент Костомарова. [Електронний ресурс] // Київська старовина. – К., №4, липень-серпень, 1993 – доступ до тексту: <http://www.urs.org/ks/93/04/html/pages.html>.
9. Копилов С.А. Епістолярії вчених – істориків як історіографічне джерело [Електронний ресурс] / С.А.Копилов – доступ до тексту: http://esteticamente.ru/portal/Soc_Gum/Npkpnu/1st/2008_18/18.15%20Kopylow.htm.
10. Костомаров М. И. Кремуций Корд / М.І. Костомаров Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т.1: Поезії; Драми; Оповідання / Упоряд., передм. та приміт. В.Л. Смілянська. – С.291-330.
11. Костомаров М. И. Переяславська ніч / М. І. Костомаров. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т.1: Поезії; Драми; Оповідання / Упоряд., передм. та приміт. В.Л. Смілянська. – С.217-275
12. Костомаров М. И. Сава Чалый / М. І. Костомаров. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т.1: Поезії; Драми; Оповідання / Упоряд., передм. та приміт. В.Л. Смілянська. – С.166-217.
13. Костомаров М.И. Автобіографія / М.І. Костомаров. Слов'янська міфологія. Вибрані твори з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – С.428-651.
14. Костомаров Н. И. О причинах и характере унии в западной России. / Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом Академії української історіографії / Іст.секція Всеукр. АН: Ред. М.Грушевський. – К.: Держ.вид. України, 1928. – С.2-141.
15. Костомаров Н.И. Южная Русь в конце XVI века. [Електронний ресурс] / Н.И.Костомаров – доступ до тексту: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/438895/>

16. Корсунов А.А. Костомаров Н.И. // Русский архив. – 1890. – №10 – С.199-222.
17. Красников А.Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – С.17 – 325.
18. Крип'якевич І. На крилах романтизму [Електронний ресурс] / Історія української культури/Під. Ред. Крип'якевича І. – Львів: Видання Івана Тиктора, 1932. – С.322 – 338 – доступ до тексту: <http://elib.nplu.org/view.html?id=124>
19. Маркевич А. Костомаров, Николай Иванович. [Електронний ресурс] / Большая биографическая энциклопедия – доступ до тексту: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/61830/%D0%9A%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B2
20. Михеева В.В. Николай Иванович Костомаров в Харькове (1883 – 1844). Начало пути/В.В.Михеева. – Х.: Тимченко, 2007. – С.18-146.
21. Недавня О.В. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом. [Електронний ресурс] / Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філ. наук: 09.00.11 / Інст. філос. ім. Г.С.Сковороди НАНУ. – К., 1999. – 19 с. – доступ до тексту: <http://library.nuff.edu.ua/ebook/file/nedavnya589.pdf>
22. Пінчук Ю.А. Слобожанщина – місце народження і становлення М.І.Костомарова як історика / Ю.А.Пінчук Вибрані студії з костомаровознавства / Ред. Колегія: П.Сохань (голова), Д.Бурім, І.Гирич, Я.Каракура, О.Маврін, В.Наумко. НАН України. – К.: Інститут укр. археології та джерелознавства ім. М.С.Грушевського, 2012. – С.131-134.
23. Романтизм і месіанізм в історіософії Костомарова [Електронний ресурс] – доступ до ресурсу: <http://art-yukh.livejournal.com/3307.html>
24. Смирнов А.Ф. Странины жизни и творчества историка / Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 3-х кн. Кн.1. – М.: Олма-Пресс, 2003. – С. 7-84.
25. Стоколос Н., Шеретюк Р. Нищення набутків уніатської церкви на Правобережній Україні напередодні її офіційного скасування в 1839 [Електронний ресурс] / Н.Стоколос, Р.Шеретюк – доступ до ресурсу: <http://vuzlib.com/content/view/1597/52/>

26. Сухомлинов М.И. Уничтожение диссертации М.И.Костомарова в 1842 году [Електронний ресурс] // Древняя и новая Россия. – СПб., №1, год третий, 1877. – С.42-55 – доступ до тексту: http://starieknigi.info/Zhurnaly/DNR/Drevnjaja_i_novaja_Rossija_1877_01_04.pdf
27. Тимошенко Л. Берестейські собори у жовтні 1596 року. Історіографічний досвід. [Електронний ресурс] / Л.Тимошенко – доступ до тексту: http://shron.chtyvo.org.ua/Tymoshenko_Leonid/Berestejski_sobory_u_zhovtni_1596r.pdf
28. Тимошенко Л. Кризис церковной жизни Киевской православной митрополии в конце XVI в. как причина Брестской унии [Електронний ресурс] / Л.Тимошенко – доступ до тексту: <http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/kryzys.doc>
29. Тимошенко Л.В. Магістерська дисертація Миколи Костомарова про Берестейську унію // Вісник КНУ ім. Т.Шевченка. Історія. – Вип.56. – 2001. – С.88-92.
30. Чалая Т.П. Н.И.Костомаров (1817-1885 гг.): общественно-политические взгляды и деятельность. [Електронний ресурс] / Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук: 07.00.02 / Воронеж. гос. пед. ун-в. – Воронеж, 2006. – 19 с. – доступ до тексту: <http://dis.podelise.ru/text/index-53468.ht>
31. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. [Електронний ресурс] – К., 1992. – 230 с. – доступ до тексту: <http://litopys.org.ua/chyph/chyph.htm>
32. Ясь О. В. Надати історичної привабливості роману... Творче кредо Миколи Костомарова [Електронний ресурс] / О.В.Ясь – доступ до тексту: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/ukrayina-incognita/nadati-istoriyi-privablivosti-romanu>
33. Яценко М.Т. Костомаров – фольклорист і літературознавець. [Електронний ресурс] / Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / Упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступна ст. М. Т. Яценко. – К.: Либідь, 1994. – С.5 – 43. – доступ до тексту: <http://litopys.org.ua/kostomar/kos01.htm>

Надійшла до редколегії 15.08.15

О. М. Левицкая

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СОДЕРЖАНИЯ И ЗНАЧЕНИЯ ПЕРВОЙ ДИССЕРТАЦИИ Н.И.КОСТОМАРОВА "О ПРИЧИНАХ И ХАРАКТЕРЕ УНИИ В ЗАПАДНОЙ РОССИИ"

В статье рассматривается первая магистерская диссертация Н.И.Костомарова "О причинах и характере унии в западной России" как уникальное произведение в котором впервые центральной проблемой, для автора, стала народная история. Проанализированы действительные причины ликвидации диссертации и ее значение для исторической науки. Нами рассмотрено содержательное наполнение текста и основные проблемы, которые поднимаются автором и не принимались во внимание учеными ранее.

Ключевые слова: Берестейская уния, идеология, униеведческая позиция, религия, соборы, национальность, самоидентификация, культура, православие, католицизм, униатская церковь.

О. М. Levytska

CONTENT'S RETHINKING AND MEANING OF THE M.I.KOSTOMAROV'S FIRST THESIS WORK "ABOUT CAUSES AND NATURE OF THE CHURCH UNION IN WESTERN RUSSIA"

The object of an article is a content's rethinking and meaning of M.Kostomarov's master thesis work "About reasons and character of the Church Union in Western Russia". It is an important task for us to revise records about de minimis of the master's thesis as a scientific work and to prove originality of the text's subject matter that is entitled to be alongside of the other author's accepted works. It is also necessary to determinate actual reasons of the master's thesis work liquidation, its content's analysing and concern of the thesis work.

Key words: Beresteyska union, ideology, unionological position, religion, cathedrals, nationality, self-definition, culture, orthodoxy, catholicism, Uniate church.

УДК 265.9"311/312"

А. В. Лещинський, асп.

МІСЦЕ ТА ЗНАЧЕННЯ РИТУАЛУ ТА СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ В РЕЛІГІЇ: МИНУЛЕ І СЬОГОДЕННЯ

У своїй доповіді, зробленій на конгресі, присвяченому десятиріччю Молодіжної асоціації релігієзнавців, автор торкається теми співвідношення у сучасному релігійному житті ритуалу та мирського служіння. У фокусі доповіді – поступова втрата ритуалом свого панівного становища у релігійній практиці. Автор звертає увагу на феномен релігій, в яких ритуал відсутній майже цілком, і, за допомогою історичного аналізу, прослідковує динаміку змін значення ритуалу в релігійному житті світу.

Ключові слова: культова практика, релігійна практика, ритуал, соціальне служіння.

Дорогі колеги, шановні пані та панове! Необхідність звернути увагу на співвідношення у сучасній релігійній практиці між ритуалом та іншими видами релігійної діяльності, мимоволі виникає перед релігієзнавцем, що досліджує динаміку якісних змін, котрі відбуваються у нинішньому релігійному житті світу. Також до цієї необхідності приходять дослідники, котрий займається вивченням так званих "нових релігій" або ж "нетрадиційних релігійних течій" (НРТ). Причиною подібної необхідності може служити, наприклад, нинішня дискусія, пов'язана з намаганнями різних дослідників "нетради-

ційних релігійних течій" розібратися в їх розмаїтті та класифікувати їх. Безпосередньо ж причиною тут виступає один з аргументів, що мусується у цій дискусії. Цей аргумент побудований на спостереженні, що у ряду "нетрадиційних релігій", на відміну від релігій традиційних, або ж "класичних релігій", майже повністю, або ж, принаймні, майже повністю, відсутня культова практика. Це спостереження підводить релігієзнавця до сакраментального запитання: чи може релігія, котра має віровчення, але при тому позбавлена культової практики, взагалі вважатися релігією? Подібне питання не

© Лещинський А. В., 2015

озвучується широко у сучасному пострадянському релігієзнавстві, але воно виникає то тут то там у релігієзнавчому середовищі, коли виникає дискусія про існування в загалі релігій поділу на "власне релігії" та "квазірелігії" чи "псевдорелігії". Ясна річ, що факт відсутності у тієї чи іншої "нетрадиційної" релігії культової практики може, у світлі вищезгаданої дискусії, служити доказом її "квазірелігійної" природи і ще одним аргументом на користь необхідності розрізнення академічним релігієзнавством релігій та квазі-/псевдо-релігій.

Проте, при спостереженні за загальними тенденціями сучасного релігійного життя, поєднане з ретроспективним аналізом історії релігії дозволить нинішньому релігієзнавцю примітити, що значимість ритуалу навіть у тих релігіях, що на сьогодні вважаються класичними (наприклад, таких як християнство та іслам) було порівняно нерівномірним у різні епохи. Більше того, релігієзнавець таким чином зможе встановити наявність якісних змін, що відбулися на цій царині у феномені релігії. Однією з таких змін є поступова втрата чільного значення релігійного ритуалу в житті сучасних віруючих, та набуття серед них все більшої важливості ідеї соціального служіння, котрому надається значення специфічної релігійної практики.

Перед тим, як перейти до більш детального розгляду цієї зміни, слід зробити важливе термінологічне уточнення. Під релігійним ритуалом тут і далі буде розумітися певна притаманна будь-якій релігії система специфічних церемоній, що мають символічний зміст та самостійну, безвідносну сакральну цінність для віруючих. Під соціальним служінням тут матиметься на увазі сукупність звичайних актів соціального життя віруючого, виконанню котрих він надає сенс саме релігійного служіння.

Спроба прослідкувати співвідношення між ритуалом та соціальним служінням протягом історії релігії дасть нам на виході наступну періодизацію:

I. Древність – раннє середньовіччя: епоха панування ритуалу в релігійному житті світу. Хронологічні рамки цього періоду: від приблизно початку третього тисячоліття до н.е. до першої половини VII ст. нашої ери.

II. Кінець раннього середньовіччя – початок Нового Часу: перехідний період, в котрому ритуал все ще зберігає своє панівне становище в релігійному житті, але в той же час, завдяки секулярним процесам, у середовищі віруючих підвищується значимість звичайного соціального життя. Хронологічні рамки цього періоду – від другої половини VII ст. нашої ери до кінця першої половини XVI ст. нашої ери.

III. Початок Нового Часу – сучасність: епоха послідовної втрати ритуалом визначаючої ролі в релігійному житті, та поступового підвищення серед віруючих значення соціальної діяльності, котра починає розумітися ними як різновид релігійного служіння.

3.1. Важливими датами, що визначають поворотні пункти в наведеній вище періодизації, є:

I. 610 рік – формальна дата виникнення ісламу;

II. 1517 рік – дата початку Реформації;

III. 1852 та 1875 роки – дати виникнення віри бахаї та заснування Теософського Товариства.

Значеннявказаних дат буде розкрито у подальшому тексті даної статті.

Яскравим прикладом панування ритуалу у древньому часі являють собою релігії Єгипту і держав Месопотамії, Еллади та Риму. Окремий, хрестоматійний приклад домінування ритуалу в релігійному житті древнього світу представляє собою брахманізм, де довкола обрядності було побудована практично вся інша будова цієї релігії, і де сам ритуал мав ключове ціннісне значення.

Слід відмітити особливе загальне місце, притаманне всім відомим релігіям древності у їх відношенні до ритуалу. Він розумівся тут як акт, під час котрого його учасники вступають у контакт з божеством. Іншими словами, релігійний ритуал розглядався як засіб правильного встановлення такого контакту. Саме на такому розумінні ритуалу була побудована його особлива, сакральна цінність для древніх релігій.

Що стосується сукупності соціальних актів, пов'язаних з сімейною, професійною, воєнною і, певною мірою, політичною діяльністю людини древності, то вона не мала в той період самостійної сакральної цінності. Скоріше, вона була для тодішніх релігійних інститутів областю контролю, що здійснювався через дозвільні чи заборонні заповіді, котрі регулювали поведінку людини у кожній зі сфер її життя. Безумовно, ці сфери соціальної діяльності обслуговувалися релігійними інститутами, але це обслуговування мало, знову-таки, форму відповідної сакральної церемонії. Такий підхід до сфери соціальної діяльності є характерним для майже всіх релігій древності. Виключення тут складає хіба що конфуціанство з його прагненням ритуалізації соціального життя, але це виключення, мабуть, є одиничним з-поміж всіх інших релігій тієї епохи.

Отже, в релігіях древніх цивілізацій ритуал мав самостійне ціннісне значення і був основним способом вираження релігійності. Сфера ж соціальної діяльності мала для древніх релігій вторинне значення і була об'єктом контролю та обслуговування за допомогою того ж таки ритуалу.

Певним предтечею якісних змін у співвідношенні ритуалу та соціального служіння міг би стати іудаїзм епохи "вавилонського полону". Справа в тому, що через неможливість відправляти релігійні церемонії на чужині, поза єрусалимським храмом, серед іудеїв поступово набула значущості вшанування Бога через прилучення до священного переказу їх релігії, систематичне вивчення цього переказу та виконання заповідей та приписів, котрі стосуються повсякденного життя віруючого. Але подібна, слід зазначити, вимушена зміна не вчинила ідейної революції в іудаїзмі. Підвищення значущості заглиблення віруючого іудея у віровчення його релігії шляхом читання Тори і більш ретельне слідування релігійним заповідям у своїй повсякденній поведінці разом з тим ніяк не принизило значення релігійних ритуалів для віруючих. Воно не виключило з релігійного вжитку обов'язкових ритуалів іудаїзму і не послужило підґрунтям для виникнення у тогочасному іудаїзмі ідеї, згідно якої читання священного тексту та слідування заповідям у своєму соціальному житті є для віруючого значно більш важливим, аніж здійснення релігійних церемоній, направлених на вшанування Бога. Після того, як іудейську державність було відновлено, відновлено було і здійснення храмових ритуалів іудаїзму. Таким чином, і ритуал, і читання віруючим священного тексту, і виконання релігійних заповідей щодо повсякденного життя співіснували в іудаїзмі як три рівнозначні цінності аж до Іудейської війни та зруйнування єрусалимського храму у 71 році н.е. Пізніше, коли іудейський народ, втративши власну державність, почав існувати у вигляді діаспори, обізнаність у святому письмі та комплексі священної літератури разом з виконанням поведінкових релігійних приписів знову отримало в іудаїзмі головного значення, на той час як храмовий церемоніал зазнав занепаду. Але система релігійних ритуалів все-таки продовжила існувати в іудаїзмі і про скорочення в загальній системі іудаїзму та приниження її значення там по відношенню до пізнання віровчення та виконання соціально-релігійної практики у іудаїзмі загалом не йшлося.

Отож, іудаїзм епох "вавилонського полону" та середньовіччя не став релігією, де вперше було би здійснено відхід від панування ритуалу до поступового набуття соціальним служінням чільного значення для віруючих.

Дві релігії – буддизм та християнство – не зважаючи на свою принципову ідеологічну новизну (у порівнянні з іншими релігіями древності), все ж таки не стали еволюційним проривом у сенсі зміни місця і смислу релігійного ритуалу в загалі усіх інших структурних елементів релігії. Пройшовши ранній етап становлення, вони, з часом, розробили власну систему сакральних церемоній, котра отримала в них те ж саме значення, що і в інших релігіях древності. Особливо показовим тут є приклад християнства з його сімома таїнствами і всією сукупністю пов'язаних з ними ритуальних церемоній. У буддизмі приклад власної розгалуженої церемоніальної системи ми знаходимо ледве чи не у всіх його напрямках, що виникли на основі махаяни. І хоча, на відміну від середньовічного християнства, релігійний ритуал не зайняв у буддизмі цілковито домінуючої, визначаючої позиції, все ж він став доволі важливою складовою для релігійного життя мирян та чернечих спільнот.

Першою ластівкою еволюційних змін місця та ролі ритуалу в структурі релігії став іслам. Тут вперше в історії релігій світу відбулося значне спрощення культової практики. Показовим тут є порівняння з середньовічним християнством, що дозволяє побачити, наскільки ісламська обрядність простіше за християнську і в кількісному і в якісному сенсах. Окрім того, два чисто соціальні акти – піклування про жебраків, цей різновид тодішньої благодійності, та сукупність різних особистих зусиль, здійснюваних заради віри, до списку яких входить також війна з іновірцями – отримали в ісламі офіційне визнання їх релігійними актами. Інакше кажучи, закят і джихад, суто соціальні по своїй природі дії, отримали в ісламі ціннісне значення, рівне з такими специфічно ритуальними актами, як намаз, хадж і ураза. Іншими словами, іслам став першою релігією, де система ритуальних церемоній втрачає свою складність (порівняно з іншими релігіями), і де водночас відбувається безумовна та самоцінна сакралізація певних актів соціальної життєдіяльності людини.

Поворотним пунктом, що позначив епоху занепаду панування ритуалу у релігійному житті світу, стало виникнення протестантського напрямку у християнстві. Тут вперше відбулося відкрите нівелювання цінності релігійних ритуалів для віруючих. Одночасно, тут же, завдяки індульгенції, виданій протестантизмом світській діяльності віруючого, виникла обумовлена ідея про богоугодність цієї діяльності. По суті, вона полягала в тому, що, здійснюючи в певних обумовлених релігійними приписами рамках, свою соціальну та професійну діяльність, віруючий тим самим також шанує Бога, або ж, в усякому разі, чинить щось угодне Богові. Пізніше, у XIX та XX століттях, на благодатному ґрунті цієї ідеї виникла основа для розуміння віруючим своєї соціальної діяльності як частини його особистого релігійного служіння. На цій основі, зокрема, розвинулись протестантська благодійність та характерна манера віруючих-протестантів бачити особисту участь у їхньому житті Бога у тому випадку, якщо їхні мирські справи розвиваються успішно та благоприємно для них.

При тому, протестантизм заперечував священний зміст ряду таїнств і повністю вилучав зі своєї культової практики майже увесь комплекс пов'язаних з ними таїнствами церемоній. І якщо у ранніх формах протестантизму, таких, наприклад, як лютеранство, християнський середньовічний ритуал продовжував існувати у значно спрощеній формі, то у більш пізніх формах про-

тестантизму, що виникають у XVII ст. і після, християнський ритуал поступово збіднюється, аж доки майже не зникає зовсім. У ряду більш пізніх протестантських утворень від нього лишаються лише обряд хрещення та молитва. Значення покаюння переосмислюється. Тепер воно стає простим актом визнання віруючим своєї гріховності, а також демонстративним актом розкаяння у ній. Воно вже не є тут обов'язковим ритуалом, який носить очисний для віруючого сенс і є необхідним актом, виконання котрого позбавляє віруючого ритуальної нечистоти і дозволяє взяти участь у причасті. У такому вигляді покаюння існує у більш старовинних протестантських груп, як от у баптистів. В той же час у сучасних протестантських груп, таких, наприклад, як Церква Христа акт покаюння під час молитовних зустрічей взагалі відсутній. Що стосується причастя, то цей центральний ритуал середньовічного християнського богослужіння повністю вилучається з культової практики протестантизму, натомість, "ламання хлібу" стає простим і дослівним виконанням заповіді, даної у Євангелії і своєрідним актом пам'яті, а не церемонією, що встановлює містичним чином єдність віруючого з Богом.

Однак, християнство протестантського напрямку не стало, у розглядуваному тут контексті, одиничним випадком. Скоріше, воно було першою релігією, де відбулася утрата ритуалом свого ключового значення по відношенню до інших структурних елементів релігійної практики, як то вивчення священних текстів, проповідницька діяльність, благодійність та тому подібне. Тенденція відмови від формування культової практики в рамках релігії знайшла своє продовження у двох наступних релігіях, що виникли у XIX столітті – вірі бахаї та теософії. Обидва ці утворення мали в собі у різній мірі систематизований набір поглядів, цінностей та етичних приписів, котрі являлися по своїх суті та змісту релігійними; однак, в той же час, обидві вони не сформували всередині себе якої-небудь спеціальної системи культових ритуалів. У вірі бахаї відмова від створення внутрішнього релігійного церемоніалу була відкрито задекларована на ранніх етапах її становлення, і, наскільки можна судити по стану цієї релігії нині, тенденції до змін у цьому питанні у ній немає. Що ж стосується теософії, то спроби окремих лідерів теософського руху створити таку систему церемоній та прижити її на теософських ґрунті мали місце, але в результаті не увінчалися успіхом на загальному плані. Більше того, навіть ті з сучасних теософських течій, котрі в сенсі свого ідейного розвитку рухаються в руслі релігійної тенденції (такі, наприклад, як реріхівський рух), все ж не виявляють нині ознак формування в них власної системи релігійних ритуалів. У той самий час якраз суспільно-культурній діяльності віруючих (в рамках котрої, між іншим, відбувається популяризація ідей теософського та реріхівського вчень) тут надається ледве чи не основне значення. Важливе значення тут також має вивчення текстів засновників та текстів найбільш видатних авторитетів руху.

Цікавим прикладом сакралізації мирського життя у сучасних релігіях може слугувати також концепція дайва-варнашарми, розроблена на початку XX ст. Сарасваті Бгактісідгантою Такуром, одним з реформаторів та лідерів гадія-вайшнавизму, індуїстської течії, безпосередньо від якої, зокрема, походить також Міжнародне Товариство Свідомості Крішни. Згідно цієї концепції, віруючому пропонується виконання своєї соціальної діяльності як служіння Богові. Ідеальним же станом суспільства, згідно дайва-варнашарми є "богоцентрична модель, де все суспільство цілком у своїм житті та діяльності керується ідеєю служіння Верховному Господу". Виникнення такої концепції всередині однієї з індуїстських течій вка-

зує, що навіть у цій релігії, де ритуал має чільне значення, зараз відбуваються процеси модернізації, що сприяють сакралізації сфери, котра раніше вважалася суто профанною областю діяльності віруючого.

Звичайно, ритуал не зникає цілком з сучасного релігійного життя. Він зберігається у існуючих нині давніх релігійних традиціях, а також отримує своєрідне друге життя у деяких нетрадиційних релігійних течіях, таких, приміром, як неоязичництво. Але наведені вище приклади показують, що в цілому сучасний світ релігії тяжіє більше до заглиблення віруючих у сповідуваних ними віровчень та їх слідування йому в їхньому мирському житті, аніж до вироблення нових форм ритуалу та надання їм значення головної форми виявлення віруючим своєї релігійності, як то було у давнину.

Отже, на основі наведених тут спостережень, можна зробити наступні висновки:

а) Приблизно з VII ст. н.е. у феномені релігії виникають та отримують розвиток тенденції, що приводять до еволюційних змін в цьому феномені, котрі стосуються перш за все сфери релігійної практики;

б) Суть цих змін полягає у тому, що релігійний ритуал поступово втрачає своє ключове значення в релігійній практиці, спрощується, і навіть, у випадку деяких окремих релігійних новоутворень, майже повністю редукується. Водночас, в релігії виробляється та міцнішає тенденція розуміння соціальної діяльності віруючого як різновиду релігійного служіння, що, у свою чергу, створює сприятливу основу для наступної сакралізації її елементів. Таким чином, значна частина релігійної практики у сучасній релігії переходить з області ритуалу

льної до області соціальної. Релігійна церемонія поступово перестає бути значущою; її місце все впевненіше займає суспільна діяльність, котра здійснюється віруючим в ім'я його віри.

Список використаних джерел

1. Роль методу і теорії в дослідженнях міжнародної організації релігієзнавців. (Переклад з англійської) [Текст] / Армін В.Гірц, Рассел Т. МакКатчин. – Українське релігієзнавство, №1, – 2005 – С.109 – 122.
2. Обряди в неорелігіях.[Текст] / Бодак В., Филиппович Л. //Нові релігії України/Історія релігії в Україні у 10-ти томах, т.8. – Київ – 2010 – С. 96-125.
3. Васильев Л.С. История религий Востока. / Л. С. Васильев / – М., "Книжный дом", – 1998 – 368 с.
4. Васильева О.В. К проблеме изучения религии [Текст] / О. В. Васильева // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 17-19 февраля 2005 года. – СПб, Издательство Санкт-Петербургского университета, – 2005. – С.226-231.
5. Кирюхин Д. Методология научного изучения религии в условиях неклассической рациональности. [Текст] / Д. Кирюхин / – Українське релігієзнавство, №20, – 2001 – С.48-54.
6. Ціннісні орієнтації нетрадиційного віруючого [Текст] /Косуха П., Колодний А. // Нові релігії України/Історія релігії в Україні у 10-ти томах, т.8. – Київ, 2010. – С. 39-48.
7. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. [Текст] / А. Н. Красников – Благовещенск, Библиотека журнала "Религиоведение". – 2004 – 148 с.
8. Наши учителя. Жизнь вайшнавакских святых. [Текст] – Санкт-Петербург, Шри Чайтанья Сарасват Матх, – 2007 – 197с.
9. Робертсон-Смит У. Лекции по религии семитов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Klass/07.php. – Название с экрана (02.10.2015).
10. Фрик Г. Сравнительное религиоведение. (перевод с немецкого). [Текст] / Г. Фрик // Мистика, религия, наука./ Классики мирового религиоведения. Антология, т.2. – М., "Канон плюс", – 1998 – С.314-331.

Надійшла до редколегії 02.10.15

А. В. Лещинский

МЕСТО И ЗНАЧЕНИЕ РИТУАЛА И СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ В РЕЛИГИИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

В своём докладе, сделанном на конгрессе, посвящённом десятилетию Молодёжной Ассоциации Религиоведов, автор касается темы соотношения в современной религиозной жизни ритуала и мирского служения. В фокусе доклада – постепенная утрата ритуалом своего господствующего положения в религиозной практике. Автор обращает внимание на феномен религий, где ритуал почти полностью отсутствует, и, с помощью исторического анализа, прослеживает динамику измененной значения ритуала в религиозной жизни мира.

Ключевые слова: культовая практика, религиозная практика, ритуал, социальное служение.

A. V. Leshchynski

THE PLACE AND THE IMPORTANCE OF THE RITUAL AND SOCIAL SERVICE IN RELIGION: PAST AND PRESENT

In this scientific report, author's attention focused on theme of correlation between a ritual and social service, which taken as kind of devotion, in modern religious life. The keynote of report is theme of gradual forfeit the dominant position of ritual in modern religious practice. For demonstration of that tendency, author appeals to phenomenon of religions without ritual, or religions, where ritual is reduced. With historical analysis, author investigates the dynamics of ritual's value changes in religious life of the world.

Keywords: the cultic practice; the religious practice; the ritual; social devotion.

УДК 27 – 277:271.2 –1

Р. В. Мартич, канд. філос. наук

СПРИЙНЯТТЯ ІДЕЇ ЖИВОГО В СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ

Розглянуто ідею живого в сучасному православному дискурсі в контексті відстеження ставлення православних богословів до еволюційної теорії розвитку. Оскільки богослови, будучи не в змозі спростувати еволюційну теорію, представляють її як недоведену й ненадійну гіпотезу, визначено аргументи, які найчастіше наводяться на захист релігійної моделі виникнення живого.

Ключові слова: східна патристика, життя, живе, еволюція.

У ХХ-ХХІ ст. спостерігається зміна певних орієнтирів християнських мислителів, перегляд традиційного ставлення до цінності змногого життя людини, її ролі в соціальному розвитку. У своїх роботах і виступах теологи різних напрямів християнства декларують "відкритість світу", заявляють про необхідність долучення до турбот й інтересів суспільства, закликають віруючих зробити свій внесок у становлення кращих умов існування. Сучасна Православна Церква разом з іншими християнськими церквами своїм головним знаряддям відповіді на виклик сучасності також вважає теологію в її модерні-

зованому варіанті. На думку митрополита Івана (Зізіуласа), "Богослов'я є необхідною умовою виживання Православної Церкви в новому тисячолітті. Й у цьому сенсі його значення буде лише збільшуватися. Саме в богослов'ї сила Православної Церкви. Православне богослов'я не повинно боятися діалогу з будь-ким. Його обов'язок – вступити у діалог. Це єдиний шлях підтвердити його унікальність, його важливість, його необхідність. Це єдиний шлях, який дозволить уникнути перетворення Православної Церкви на гетто" [4, с. 16].

У сучасній науковій літературі ідея живого у сучасному православному дискурсі досліджується В. Лубським, І. Мозговим, О. Предко, М. Стадником та ін. переважно з точки зору призначення людини на Землі, способу її життєдіяльності та впливу на все довкілля. Значно менше робіт, у яких звертається увага на осмислення особливостей модернізації ідеї живого в сучасному православному дискурсі в зв'язку з науковими відкриттями. Відтак метою статті є дослідження модернізаційних тенденцій та їх аргументів щодо розуміння живого сучасними православними богословами.

Основні ідеї східнохристиянських учень щодо осмислення феномена живого, як і сталі концепції, що встановлені православним віровченням, переважно залишаються незмінними. Однак розгортання філософії пізнання, навіть із релігійних позицій, і науковий прогрес усе більшу роль відводили емпіричному пізнанню, чим, з одного боку, загострювали протистояння ідеалістичного і матеріалістичного світоглядів, а з іншого – готували зрушення у православному баченні сутності живого. Ґрунтовні й експериментально доведені дані наукових досліджень змушують богословів зважати на сучасну наукову думку і унеможливають ігнорування отриманих наукових даних.

Треба зауважити, що усвідомлення небезпеки, мабуть, як інстинкт самозбереження, був завжди характерний для діяльності церкви. Протягом усієї своєї історії християнство пристосовувалося до нових умов, тобто модернізація є постійним явищем в історії релігії. В. Танчер зазначає, що Християнство, як і всі інші релігії, доповнювалося, підправлялося, підредаговувалося там, де тільки це було можливо [12, с. 22]. Також на модерністські тенденції вказував Ф. Енгельс: "Навіть останній християнин не може повністю емансипуватися від умов нашого часу; час змушує його вносити зміни у християнство" [цит. за 12, с. 22].

У Руській православній церкві модерністські тенденції у релігії з'явилися на початку ХХ ст. і особливо поширилися у 60-х роках. Вище духівництво (як і в інших основних релігіях) засуджувало модернізм, із засторогою ставилося до нього. Але бурхливий розвиток соціально-політичних подій і науково-технічного прогресу змусив навіть вище духівництво визнати необхідність змін, спрямованих на осучаснення ідеології й тактики релігії. Про це оголошено на найвищих форумах католицизму (XXI Вселенський Собор, 1962–65), протестантизму (6-а асамблея Всесвітньої ради, 1983) і православ'я (помісний собор Руської православної церкви, 1971) [13, с. 395].

У таких умовах захисникам релігійної картини світу доводилося шукати способів її реабілітації. Як один із них теологи пропонують поставити на зміну застарілій релігійній картині світу нову, теж релігійну, але яка б не вступала в гостру суперечку із тверезим глуздом і наукою, – з такою пропозицією виступив у 1967 році на богословській співбесіді видатний діяч Московської Патріархії Митрополит Никодим. Мовилося не про змінованість церкви, а про зміну богослов'я: віровчення залишається непохитним, воно не підлягає удосконаленню, бо абсолютно досконале; але завдяки богослов'ю його можна трактувати так, щоб привести у відповідність до інтелектуального рівня сучасної людини.

"Ортодоксальні богослови" (визначення М. Мчедлова), які беззмінно стоять на сторожі усталених систем, вбачають у збереженні традиційних ідеологічних устоїв умову для забезпечення авторитету, стійкості, довговічності релігійних систем [6, с. 120]; у питанні походження живого вони представляють як аргументи останні здобутки біології, фізики, хімії, антропології, узгоджуючи

їх із релігійною картиною світу. Різномірні і віддалені один від одного нові факти про живе і принципи їх пояснення ґрунтуються навколо дарвінізму, а саме намагаються спростувати теорію еволюції.

Загалом, основним полем розмежування щодо оцінки ідеї живого в східнохристиянських вченнях є ставлення сучасних богословів до еволюційної теорії: частина православних богословів категорично заперечує еволюційний шлях розвитку; натомість інша частина вважає, що теорія еволюції є підтвердженням біблійної картини світо- та життєтворення, яка знайшла певну конкретизацію в працях вчителів та отців церкви, підтвердженням чому є наукові факти. Спробуємо відстежити ці напрями православної думки в концепціях її адептів.

О. Худошин, сучасний представник православної церкви має світогляд, який відповідає патристичній традиції. Так, на його думку, виникнення живого відбулося відповідно з описаним у Біблії процесом творення. І хоча Святе Письмо містить символи, але, на його думку, вони повністю відсутні в розповіді про створення світу. Зокрема, наголошує, що дні творення були справді днями, а не довгими ерами. І перші три дні були справді ними, хоча і не було ще сонця, місяця та інших небесних тіл. Вислів Псалмоспіва Давида "тисяча років перед очима, Господи, як день вчорашній, який пройшов ..." (Пс. 89:5), Худошин трактує як вказування на те, що Бог поза часом; далі, продовжуючи, додає: "Апостол Петро у своєму Третьому посланні доповнює це словами: "... у Господа один день як тисяча років (3:8) [14, с. 5].

О. Худошин, спираючись на ідеї святих отців, зокрема Святого Афанасія Великого, Василя Великого, Іоанна Златоуста, цитуючи їх, розкриває власне бачення питання виникнення і організації живого. Живе було створено Творцем, відповідно до послідовності в біблійному тексті [14, с. 4–5; 7]. Піддаючи критиці аргумент доцільності живого у таких висловлюваннях, як "природа розпорядилась" або "природа така мудра", О. Худошин апелює до надприродного, оскільки, на його думку, матерія сама не створює нічого структурно упорядкованого, вона лише набуває вигляду [14, с. 43].

Дотримуючись концепту живого Василя Великого, О. Худошин стверджує, що істоти виникли одним повелінням, а їх природа – зберігає послідовність видів [14, с. 101]. Віднайдені скам'янілі залишки свідчать про завершеність організмів, їх органи повністю були пристосовані і спеціалізовані, також відсутні проміжні ланки з недорозвиненими головами, кінцівками [14, с. 119].

Мутації, на думку О. Худошина, теж не підтверджують факт еволюційного походження живого. Так, автор зазначає, що мутагенні фактори дають генетичний матеріал, що робить його біднішим. Це тому, що, як зазначає богослов, генетичний банк кожного виду першопочатково був занадто об'ємним, містив велику кількість інформації [14, с. 105]. До того ж теолог стверджує, що 99% мутацій шкідливі для організму, а 1% – нейтральний, але при цьому не створюється новий генетичний матеріал. Самі ж адаптаційні зміни в середовищі можливі тільки в певних межах [14, с. 106].

Щодо походження людини, то наявні на сьогодні факти не є для Худошина достатніми, аби підтвердити теорію еволюції. Адже розкопки стародавніх кісток не виявили доказових форм переходу від мавпоподібних до людей [14, с. 149]. Окрім того, різні види мавполюдей не дозволяють виявити між ними еволюційний зв'язок [14, с. 149]. А тому істота духовна – людина не еволюціонує. Людський розум, самосвідомість, етика, любов і віра не розвивались завдяки еволюції, а стали специфічними особливостями людини [14, с. 35]. Щодо розмежування форм живого О. Худошин залишається на свято-

тцівських позиціях: є земне і небесне життя з його ангелами, початками, властями та іншими могутніми силами небесними [14, с. 13]. Він вважає неприпустимим будь-який відступ від позиції святих отців щодо цього питання. При цьому "білі плями" в науці, на думку О. Худошина, є лише підтвердженням святоотцівської традиції.

Отець Тимофій заперечує еволюційну теорію через те, що відсутні проміжні форми. Він стверджує, що ніхто з науковців не вбачає в багатоманітні різновидів ні однієї еволюційної послідовності, яка переходить від одного класу або типу до іншого [10, с. 181]. З іншого боку, він вказує, що "вимерлих видів зовсім не так вже і багато". Більше того, вони одночасно могли існувати [10, с. 181]. До того ж "не зовсім коректною є думка, що деякі форми необхідно вважати перехідними" [10, с. 181]. Щодо відсутності або недоказовості цільних ланцюгів висловлювалися С. Вертьянов [2, с. 45], В. Обухов [9, с. 84], О. Мень [5, с. 91].

Підтверджуючи власну думку науковими даними, теолог С. Вертьянов висловлює авторську вдячність більш як 25 науковцям, зокрема академіку РАН В.Є. Фортову, академіку РАН Алтухову і докторам, кандидатом біологічних (А.С. Корягін, М. Г. Зарічний), фізико-математичних наук (В. М. Пономарьову, диякону Валерію Солнцева, Н. М. Борисову тощо). Посилаючись на них, він зазначає, що губки, кишковопорожнинні, молюски та ін. не мають проміжних форм, ні один клас безхребетних не може бути зв'язаний з іншою серією проміжних форм [2, с. 38].

Зробивши "математичний розрахунок", С. Вертьянов стверджує, що вірогідність появи найпростішої нової ознаки складає 10^{-275} [2, с. 61], а тому він робить висновок про неможливість еволюційного зародження життя [2, с. 77]. Вірогідність появи функціональної білкової молекули у випадковому наборі амінокислот – 10^{-325} [2, с. 77]. З іншого боку, на неможливість самозародження життя вказує те, що амінокислоти лівосторонні збились в окремі групи і формували білки. При такій аргументації, порушуючи логічний закон тотожності, С. Вертьянов посилається на другий закон термодинаміки, дія якого не поширюється на біологічні системи, він стверджує, що будь-яка молекулярна система представлена сама собі, прагне до стану найбільшого хаосу, як наслідок це призводить до зростання ентропії (величини, що характеризує хаос).

З іншого боку, для появи білків і ДНК необхідні каталізатори, яких не могло бути в первісному океані [2, с. 78]. Нemoжливiсть появи біологічних об'єктів підтверджується дією ультрафіолету, який у живих організмах призводить до їх розпаду, і тому вірогідність "гігантської флуктуації, що призводить до появи білків, надзвичайно мала" [2, с. 78].

С. Вертьянов вважає, що тільки палеонтологія може надати достовірності теорії еволюції [2, с. 55], але оскільки перехідних форм не існує і не підтверджене палеонтологічними фактами походження ссавців від рептилій, то визнати еволюційну теорію неможливо. Не можуть бути перехідними і девонські кісткопері, які мають подібності із сучасними крокодилами і саламандрами [3, с. 39], а археоптерікс є лише "дивовижною мозаїкою" сучасних птахів, хоч і містить зубчастий клюв і хвіст із хребцями [2, с. 42]. Тому птахи не мають перехідних ланок, оскільки не виявлено тварин із напівпір'ям або напівкрилами [2, с. 40].

Як вважає С. Вертьянов, заперечують еволюційну теорію і положення еволюційної біології, оскільки біогенетичний закон "не обговорюється" в зарубіжній науковій літературі, а виявлені "нещодавно" закономірності розвитку ембріонів перебувають у суперечності з біоге-

нетичним законом [2, с. 54–55]. Як результат – висновок, що союз еволюційної біології було сфабриковано.

На підтвердження подібної думки отця Тимофія С. Вертьянов зауважує, що біогенетичний закон, згідно з яким вид повторює тільки ембріологічні ступені і ознаки предків у початковій формі, сфабриковано Геккелем, оскільки шкірні складки шийно-щелепної області людського зародку не містять нічого спільного із зяберними щілинами [2, с. 53]. Аналіз гомологічних рядів показує, що кінцівки формуються у багатьох хребетних з різних груп зародкових клітин, але подібне "твердження", що передні кінцівки гомологічні, – науково неправомірне [2, с. 47].

С. Вертьянов відкидає еволюційність живого і аргументами, що базуються на функціональності рудиментарних органів, атавізмів у біологічних об'єктів [2, с. 51]. На його думку, теорія відбору Дарвіна ніякою мірою не пояснює багатоманіття організмів [2, с. 76]. Не існує також ніякої вірогідності самовільного виникнення життя з хімічних елементів Землі [2, с. 80].

Також можливість самоутворення макромолекул білка заперечується Вертьяновим, він наводить такі заперечення: перше – руйнування сформованих з амінокислот білкових молекул водою унаслідок реакції гідролізу [2, с. 82]; друге – негайне окислення з'єднань амінокислот киснем [2, с. 82]. Вертьянов зауважує: "Передбачалося, що в давнину на планеті був відсутній кисень, і тоді-то змогли зародитись макромолекули, які сформували найпростіші мікроорганізми, але в найдавніших породах міститься двоукис заліза, тож немає підстав припускати відсутність кисню в давній атмосфері". Якщо ж припустити, що кисень був відсутній, то це унеможливило самозародження життя, автор зазначає, що ультрафіолет, який проникає крізь таку безкисневу атмосферу, що не має захисного шару, зруйнував би молекули білків [2, с. 82]. Третім запереченням самовільного виникнення життя є те, що передбачалося, що першоатмосфера складалась із метану й аміаку – компонентів, необхідних для самосинтезу амінокислот, але "як показали експериментальні дослідження і комп'ютерне моделювання давньої атмосфери, ці гази зруйнувалися б ультрафіолетовими променями (оскільки кисню і озону немає), а первісна атмосфера теоретично могла складатися з азоту і вуглекислого газу" [2, с. 82].

Щодо походження людини, то С. Вертьянов стверджує, що виявлено багато викопних останків людей і мавп, але немає останків жодної проміжної істоти між людиною і мавпою. Теолог робить висновок, що людина не походить від тваринного. Людина з'явилася на землі зразу у своїй людській подібності [2, с. 34]. Водночас пропонувані наукою синантроп (Пекінська людина – 1922 р.) є не що інше, "як велика кількість скелетів тварин і роздріблених черепів, суттєво відмінних від сучасних людей", а еоантроп (Пілтдаунська людина – 1912 р.) – підробка. Скам'янілі людський череп і щелепи такі ж, як в орангутангів, і не можуть виступати перехідними формами, оскільки мають більш плоску поверхню зубів, ніж у людини [2, с. 15]. Подібними аргументами заперечуються проміжні форми людиноподібних – гесперопітек (1922 р.), рамапітек (1934 р.), австралопітек, гомо електус, гейдельберзька людина (1907 р.) і неандерталець [2, с. 14, 15, 17, 18, 22, 28, 29].

На думку С. Вертьянова, основоположних помилок теорії Дарвіна можливо було б уникнути, використовуючи Святе Письмо і вчення отців церкви: так, коли у Дарвіна і його наступників виникло уявлення про походження видів, "науковцям необхідно було звірити їх із судженнями авторитетів, які трактували Святе Письмо", дотримуючись доктринальних поглядів Афанасія Вели-

кого, який за 15 століть до Дарвіна вказував, що ніщо із тварного одне іншому не передувало, все створене вмить. Подібна доктринальна думка висловлена Васи́лієм Великим, Іваном Кропидатським, Григорієм Нісським. На цій основі С. Вертьянов робить висновок, що людина з'явилась вмить – 7500 років тому. Підсумовуючи вищенаведені аргументи, С. Вертьянов стверджує: теорія еволюції залишилась в пам'яті поколінь повчальною фантазією, як могло б виникнути життя на Землі без Творця [2, с. 125].

Світогляд сучасного православного теолога Тимофія (інженера-фізика за освітою) розкривається у його книжці "Православний світогляд і сучасне природознавство: уроки креаційної науки в старших класах середньої школи". Метафізично обґрунтовуючи власне переконання креаціоністського бачення виникнення живого, автор паралельно узагальнює факти, які заперечують еволюційну теорію виникнення й організації живого. Він виділяє три типи доказів, якими оперують теологи-креаціоністи.

Перший: самовільне виникнення складної органічної молекули вже суперечить законам термодинаміки [10, с. 152]. Головна помилка Опаріна, на думку священика, полягає в тому, що він не врахував велику інтенсивність реакцій розпаду (зворотніх реакцій) у порівнянні з реакціями синтезу в умовах самої реакції. При менших температурах з'єднання можуть бути стійкими, але при них вони самовільно і не виникають [10, с. 153]. Але зауважимо, що закони термодинаміки характеризуються систематичним принципом фізичних об'єктів, а не біологічних. До того ж у наведеному судженні теолог порушує принцип Ле Шательє, який стверджує, що напруж, у якому відбувається зміщення рівноваги, визначається законом Вант-Гоффа: різниця між енергією активованого комплексу і середньою енергією молекул вихідних речовин є енергією активації. Її природу пояснив Ф. Лондон (1928 р.) на основі методу валентних зв'язків. Процес означених зв'язків пов'язаний із перебігом ланцюгових реакцій, досліджених видатним російським ученим М. Семьоновим та відомим англійським дослідником С. Хіншелвудом, які ще у 1956 р. за свої праці в цій галузі удостоєні Нобелівської премії.

Другий: палеонтологічні проблеми еволюції. Отець Тимофій стверджує: хоча деякі форми прийнято вважати перехідними, але для підтвердження теорії Дарвіна потребуються не окремі форми, а цілі ланцюги, на які не існує навіть натяку в літописах скам'янілостей [10, с. 181]. Не існує ніяких свідчень, що тварини кембрію виникли від яких-небудь примітивних істот, а тому всі типи, окрім хребетних, з'явилися миттєво за короткий геологічний період [10, с. 184]. Не можливо віднайти перехідні форми від бактерій до одноклітинних, а також пояснити, як колонія одноклітинних могла перетворитися на єдиний організм. А тому "тут залишається тільки фантазувати ..." [10, с. 185]. Оскільки не знайдено жодної перехідної форми, то Кембрійський "вибух життя", за визнанням еволюціоністів, є другою непояснюваною уявою в літописі скам'янілостей [10, с. 185]. Не віднайдено ніяких напівриб, у яких би почала формуватися нова система дихання і кровообігу. Відсутні з'єднувальні ланки між рядом земноводних і плазунів [10, с. 187].

"Уявний" перехід від рептилій до птахів "вимагає докорінних змін". Як і Вертьянов, отець Тимофій вважає, що коли б такий процес проходив за Дарвіном, тоді б повинно залишитися багато проміжних форм із напівкрилами і напівпріям [10, с. 187]. А так у звірозубих ящерів і ссавців така ж прірва, як і в інших рептилій [10, с. 191], проміжних форм між високими таксонами теж не існує [10, с. 197].

Третій тип прийомів спростування – морфологічні. На думку Вертьянова й отця Тимофія, схожість основних рис у гомологічних органах у різних видів тварин не можна вважати ознакою розвитку від спільного предка. Більше того, Вертьянов вважає, що гомології не істинні, оскільки, на його думку, у різних тварин гомологічні органи розвиваються з різних зародкових клітин і за участю різного генетичного матеріалу [10, с. 204]. Аналізуючи ембріогенез, отець Тимофій вдається до паралогізмів і на їх основі робить висновок, що зародок розвивається досконало по-своєму для кожного виду.

На думку С. Вертьянова і отця Тимофія, заперечує еволюційність живого і такий аргумент, як функціональність рудиментарних органів, оскільки виявилось, що всі вони мають певне призначення.

Отець Тимофій переконаний, що висхідних ліній від простих рівнів до складних – не існує [10, с. 226], оскільки мутації завдяки контролю в ядрі клітини завжди рецесивні, виявляються смертельними або настільки шкідливими, що їх відсіє природний добір [10, с. 240]. Наукову теорію походження гоміоїдів отець Тимофій вважає непояснюваною через відсутність основних археологічних компонентів. Окремі археологічні знахідки – яванський пітекантроп, "мавполюдина" та гесперопітек виявилися прямими підробками. Подібними аргументами заперечується існування синантропа, австралопітека, романопітека.

У серії богословських праць "Християнський погляд на світотворення" вийшла книжка "Основи сучасного природознавства (православний погляд)", яку рекомендовано відділом релігійної освіти і катехізації Руської православної церкви. Її автори, фізики В. Неделько і А. Хунджуа, поділяють релігійний світогляд; теорії самозародження життя Опаріна та еволюційного походження людини Дарвіна не вважають науковими, оскільки їх неможливо перевірити, відтворити [7, с. 274]. Щодо даної думки можна зауважити лише те, що друга частина речення не важлива, оскільки теорію самовільного зародження життя спростовано назавжди в 1864 р. після експериментів Л. Пастера. Науковці, вони найтонше відчують недостатність фактажу для кожної зі сторін. Тому допускають до певної міри еволюційний процес, але основний догмат віровчення не порушують: "У першу чергу в клітину життя вдихнув Творець" [7, с. 220].

Сучасні "моделі і механізми" виникнення життя дивують В. Неделько та А. Хунджуа тим, що прихильники еволюціонізму змінюють свої погляди, що, в свою чергу, створює уявлення нібито їх цікавить не істина, а можливість уникнути критики [7, с. 266]. Це і є головна причина існування в ХХ ст. гіпотези академіка О. Опаріна про самозародження життя на Землі та поглядів Вернадського на структурну організацію життя. Порушуючи закони логіки і правила зіставлення різновидів біологічних об'єктів, Неделько і Хунджуа вважають, що архіоптерікс не може вважатися перехідною формою (містить "пір'я", зуби, пальці на крилі) через те, що подібні елементи існують у страуса [7, с. 252]. Більше того, така тотожність, на їх думку, не можлива, оскільки перехідні форми і нинішні птахи жили одночасно [7, с. 252]. З іншого боку, сумнівність еволюційної теорії полягає в тому, що від безхребетних і хребетних не існує прикладів перехідних форм. Піддаючи сумніву онтогенетичний розвиток, що проходить людина в процесі еволюції її виду, ці науковці вважають, що філогенетичні елементи в ембріона людини – "всього лише уява або помилка внаслідок віддаленої зовнішньої схожості" [7, 251]. Вони стверджують, що біогенетичний закон на тепер відкинуто наукою, але він продовжує жити у свідомості людини, на сторінках підручника і навіть в енциклопедіях [7, с. 251].

Таким чином, у теологічній та науковій думці найчастіше наводяться такі аргументи на захист релігійної моделі виникнення живого:

1. Біохімікам досі не вдалося синтезувати живу клітину з неживої матерії (В. Обухов, В. Неделько, А. Хунджуа). 2. Сучасні геологічні розкопки не дають ланцюгів проміжних ланок, перехідних форм, у тому числі й людини (В. Обухов, отець Тимофій, С. Вертьянов, священник М. Барінов). 3. Еволюція, за другим законом термодинаміки, передбачає не розвиток "по вертикалі вгору", а руйнацію, розрушення, примушуючи створений порядок Всесвіту до хаосу (В. Обухов, О. Худошин, священник Тимофій). 4. Відсутність у первісному океані необхідних для появи білків і ДНК каталізаторів, руйнування метану й аміаку під дією ультрафіолетового проміння, окислення з'єднань амінокислот (С. Вертьянов, В. Неделько, А. Хунджуа). 5. У різних тварин гомологічні органи розвиваються з різних зародкових клітин і за участю різного генетичного матеріалу (С. Вертьянов, О. Худошин). 6. Мутації завдяки контролю в ядрі клітини завжди рецесивні (священник Тимофій).

Розглядаючи ідею живого в сучасному православному дискурсі в контексті відстеження ставлення православних богословів до еволюційної теорії розвитку відстежується два підходи. Перший підхід – креаціоністський, представники якого намагаються повністю привести свої концепції про сутність живого у відповідність до традиційних східнохристиянських учень (О. Худошин, С. Вертьянов, Д. Сисоєв, Тимофій (священник) та ін.). Другий – еволюційний, представники якого, не заперечуючи сам принцип еволюції становлення живого, творцем процесу становлення та облаштувачем усього суцього вважають Бога (О. Мень, А. Кураєв та ін.). Причому Творець та його створіння, взаємодіючи, прагнуть до досконалості. Відтак, еволюція живого має яскраво виражений провіденційно-синергетичний характер. Частина богословів підтримує ідею мікроеволюції в межах виду (Л. Войно-Ясенецький), підкреслюють значення наявності духовності в людини (О. Мень).

P. V. Martych

ВОСПРИЯТИЕ ИДЕИ ЖИВОГО В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ ДИСКУРСЕ

Рассмотрено идею живого в современном православном дискурсе в контексте отслеживания отношения православных богословов к эволюционной теории развития. Поскольку богословы, не в состоянии опровергнуть эволюционную теорию, представляют ее как недоказанную и ненадежную гипотезу, определены аргументы, которые чаще всего приводятся в защиту религиозной модели возникновения живого.

Ключевые слова: восточная патристика, жизнь, живое, эволюция.

R. V. Martych

THE RECEPTION OF THE IDEA OF LIVING IN MODERN ORTHODOX DISCOURSE

The idea of living in modern orthodox discourse is studied in context of monitoring of orthodox theologians' attitude to the evolutionary theory of development. Since theologians weren't able to confute the evolutionary theory, represent it as provable and unreliable hypothesis, the arguments, which mention for proof of religious model of emergence of living, are determined.

Key words: Eastern patristic, life, living, evolution.

УДК 2:001.8

И. В. Папаяни, канд. филос. наук, доц.

КОНСТРУКТИВИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЯ РЕЛИГИОВЕДЕЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В работе "Конструктивизм как методология религиоведческого исследования" И.В. Папаяни актуализирует применение методологии социального конструктивизма для исследования религии (религий). Автор отстаивает мысль о том, что социальный конструктивизм действенная методологическая парадигма для исследования современных религиозных процессов и явлений.

Ключевые слова: методология, социальный конструктивизм, религиозная идентичность, нарратив.

Постановка проблемы. Теоретики науки всегда пытались дать четкое разграничение направлениям научной рефлексии. В истории науки известно множество

Так, основными особенностями модернизованных уявленнь слід вважати відхід від буквального розуміння ідей книги Буття, намагання узгодити православні догмати з даними сучасних наукових досліджень, коадаптувати релігійні і наукові положення щодо походження, сутності феномена живого.

Список використаних джерел

1. Академічне релігієзнавство : підручник / [за наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
2. Вертьянов С. Происхождение жизни : факты, гипотезы, доказательства / Сергей Вертьянов. – [4-е изд.]. – [Б. м.] : Свято-Тиролицкая Сергиева Лавра, 2007. – 143 с.
3. Владимирский Ф. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей / Ф. Владимирский // О природе человека / Немезий Эмесский. – М., 1998. – С. 176–450.
4. Иоанн (Зизиулас) (митрополит). Что должна делать Православная Церковь перед лицом вызовов третьего тысячелетия? / митрополит Иоанн (Зизиулас) // Камо грядеши. – 2002. – № 2 (18). – С. 16–21.
5. Мень А. В. История религии : в поисках Пути, Истины и Жизни : в 7 т. / А. В. Мень – М. : Слово, 1991. – Т. 1 : Истоки религии / предисл. С. С. Аверинцева]. – 287 с.
6. Мчедлов М. П. Религия и современность / Миран Петрович Мчедлов. – М. : Политиздат, 1982. – 272 с.
7. Неделько В. И. Основы современного естествознания: (православный взгляд) / В. И. Неделько, А. Г. Хунджуа. – М. : Паломник, 2008. – 397 с.
8. Обухов В. Е. Законы Евангелия и законы кибернетики / В. Е. Обухов. – К. : Манускрипт, 1997. – 293 с.
9. Обухов В. Е. Истинность Православия : научн. взгляд / В. Е. Обухов. – К. : СОБИ, 2006. – 473 с.
10. Священник Тимофей. Православное мировоззрение и современное естествознание : (уроки креационной науки в старших классах средней школы) / Священник Тимофей. – М. : Паломник, 2004. – 367 с.
11. Сысоев Д. (священник). Эволюционизм в свете православного учения [Электронный ресурс] / священник Даниил Сысоев. – Режим доступа : http://shestodnev.narod.ru/sbornik/rev_dsyojev_vsivete.htm
12. Танчер В. К. Наука опровергает религиозные догматы / В. К. Танчер. – К. : Наук. думка, 1970. – 155 с.
13. Філософський словник / [за ред. В. І. Шинкарука]. – 2-е вид., перер. і доп. – К. : Голов. редакція УРЕ, 1986. – 796 с.
14. Худошин А. Эволюционизм против Творца / Александр удошин. – Воронеж : Оранта, 2005. – 207 с.
15. Югай Г. А. Общая теория жизни / Г. А. Югай. – М. : Мысль, 1985. – 255 с.

Надійшла до редколегії 12.09.15

во попыток осуществить разделение наук, провести их четкие границы и ограничить предметные области. Уже в период Античности Аристотель сделал самую первую

попытку разграничения наук, выделив так называемый "триумвират" (авт.): науки естественные, практические и творческие. После Античности практически в каждом историко-философском периоде была сделана попытка построения теории классификации наук. Ф. Бэкон, Г. Гегель, О. Конт, Ф. Энгельс, В. Дильтей, В. Виндельбанд, Г. Риккерт – это только некоторые наиболее известные исследователи, разработавшие собственные классификационные системы наук. Они дали четкое разграничение последних, промаркировав их границы и предметные области.

Современность пренебрегает любыми классификациями, а еще в большей степени жесткими границами. Развитие науки показывает активное слияние идей, парадигм и методологий гуманитарных, естественных и технических наук. Такое плюралистическое состояние научного дискурса, когда методологии, принципы исследования и терминология "кочуют" из одной науки в другую кажется нонсенсом для общества модерна, однако очень легко и просто вписывается в общественную систему которая с легкой руки З. Баумана была названа "обществом текучей современности" или "текущей модернити" [1].

Специфика современного состояния научного знания не могла не повлиять на отдельные гуманитарные области. Рассматривая религиоведение можно заметить, что как часть гуманитарного знания, предметом которого является изучение всего религиозного комплекса, оно (религиоведение) постепенно отходит от так называемых "метанарративов", заменяя их локальными и индивидуальными нарративами. Такое положение продиктовано спецификой и особенностями развития современного гуманитарного знания и науки в целом. Характерные для гуманитаристики модерна линейность, стадиальность, обобщенность и масштабность в исследованиях, постепенно отходят на второй план, оставляя место локальному и фрагментированному знанию. З.Бауман отмечает, что изменение современной парадигмы гуманитарного знания является достаточно позитивной, ведь это замена "законодательного разума", основной характеристикой которого является захват права на монолог, "разумом интерпретативным" который пытается находиться в диалоге с объектом познания. Таким образом, в религиоведческом дискурсе выделяется новая методологическая парадигма, основной идеей которой является направленность на практическое постижение предмета исследования. Религиоведческая наука отходит от макро-подходов: структурного функционализма, историцизма, исторического материализма (марксизма), критицизма (неомарксизма), актуализируя в исследованиях так называемые микро-подходы, которые фокусируются на исследовании объяснении и понимании учеными межличностных взаимодействий или отношений между микро-религиозными сообществами в конкретных переменных социальных ситуациях. Таким образом, на смену примордиальному (в его пределах черты религиозного комплекса, представлены как фундаментальные, являются неизменными и традиционными, а каждое новое поколение таким образом должно послушно им подражать) и эссенциальному (основной идеей здесь является представление о том, что существует определенная базовая сущность – "эссенция", предстает в виде социальных институтов, традиций, культур, которые и определяют конкретные идентичности [2]) подходам в религиоведении (последние тяготеют к статике в рассмотрении религии и всего религиозного комплекса) приходит конструктивизм.

Цель работы заключается в раскрытии специфики и особенностей методологии конструктивизма и применение его принципов в религиоведении на примере исследования феномена религиозной идентичности.

Основные задачи работы: во-первых, показать обобщенную специфику современных религиозных процессов, актуализировав их характерные черты. Во-вторых, раскрыть специфику становления конструктивистской парадигмы, особенностей ее методологии и на примере исследования феномена религиозной идентичности, продемонстрировать важность применения конструктивистского подхода в религиоведении.

Тема данной работы ориентирует автора на то, чтобы обратиться к сугубо теоретической деятельности. Однако первая задача работы (демонстрация обобщенной специфики современных религиозных процессов, актуализация их характерных черт), на наш взгляд, даже не имея сугубо теоретической нагрузки очень важна. Ее актуальность, во-первых, заключается в том, что реальный факт, для конструктивизма и конструктивистской методологии (последнее будет рассмотрено ниже) значит больше, нежели теоретические выкладки. Во-вторых, попытка актуализации некоторой методологии в рамках религиоведения, по нашему мнению, должна основываться на практических потребностях науки, которые опять-таки можно зафиксировать, только обратившись к практике.

С конца XX века в мире наблюдается активное возвращение религии на авансцену глобально мирового и локально-регионального бытия. В терминологии современного религиоведения этот процесс был обозначен различными синонимичными понятиями, в частности: религиозное возрождение, религиозный подъем, религиозный ревайл. Переход современного общества от традиционно-модерных форм его устройства к новым глобализационно-глокализационным, совершенно по-новому вписывает религию в социальный контекст. Она проникает в доселе табуированные для себя сферы общественного бытия, региональную и глобальную политику, международную экономику, становится идеологической основой многих общественных и гражданских движений, политических партий, террористических организаций. Стремление индивидов к собственному самопроявлению, благодаря религиозной идентичности, детерминировано ситуацией современности, когда, несмотря на большой общий научный прорыв и совокупный прирост знаний, сложность социальных связей и скорость социальных процессов, человек, как всегда, делает экзистенциальный выбор, стоя перед лицом смерти. И это становится единственным, неизменным и не девальвированным со временем источником смыслов для построения собственного "Я".

В современном обществе проблема религии и религиозной идентичности, в свете глобализационно-глокализационного будущего, стоит довольно жестко, очерчивая большой пласт методологических и функционально-практических проблемных моментов. Рост доминирования религиозного фактора в социальной идентичности граждан, а вместе с этим медиальная позиция религиозной идентичности в структуре ее разновидностей (последнее подтверждается многими социологическими исследованиями и будет рассмотрено ниже) создают ситуацию, когда религиозная идентичность становится в значительной степени менее оформленной церковно-конфессиональными институтами. Она не транслируется последними, а конструируется верующими, учитывая некоторые доступные им религиозно-конфессиональные нарративы.

Религиозные представления в современном обществе, благодаря влиянию основных тенденций эпохи постмодерна, становятся вариативными, синкретическими, неопределенными. Как отмечает известный, украинский религиовед А. Колодный, происходит размывание самой главной идеи "идеи Бога" [3]. В частности, анализируя данные социологических опросов представленных одной из ведущих социологических компаний Украины: "Центром Разумкова" на вопрос "Верите ли Вы в Бога?" Однозначный ответ "да" выбрали только 72% верующих, еще 25% – ответили "скорее да". Веру в существование души однозначно подтвердили 50% верующих (еще 30% "скорее верят"). В жизнь после смерти верят безоговорочно только 36% из числа верующих, еще 25% так же выбрали ответ "скорее да". А 27% граждан, которые относят себя к верующим, показали отсутствие такой веры полностью (10%) или "скорее нет" (16%). Достаточно сильна вера в чудотворную силу святых реликвий (45% – "да", 30% – "скорее да"). Вместе с этим нужно заметить также и то, что более 40% верующих, по данным исследования, в той или иной степени верят в переселение душ (реинкарнацию): 20% – безоговорочно, 20% – "скорее верят" [4, с. 37].

Феномен Бога ("символ Бога"), как одно из важнейших символов для построения религиозной идентичности, в сознании современного верующего теряет нормативный показатель. С потерей последнего, общее понимание человеком таких маркеров религиозной идентичности, как религия, вера, церковь, перестают быть жестко структурированными. Так социологи отмечают, что уровень общественного признания Церкви как морального авторитета ниже, чем уровень манифестированной религиозности общества (71%) и составляет 56%. Несколько более четверти (27%) граждан не считают Церковь моральным авторитетом, 17% не смогли определить в этом вопросе [4, с. 41]. Религиозная идентичность, таким образом, в так называемом обществе постмодерна становится отличной от религиозной идентичности в эпоху модерна. Декларируемая принадлежность к той или иной религиозной общине и вера в сверхъестественное, теперь не подкрепляются практикой.

Нельзя не согласиться с идеями некоторых религиоведов, рассматривающих постмодерн как период "нового политизма", порожденный религиозным плюрализмом (в частности статистика свидетельствует, что в феномене реинкарнации вовсе не присущий христианству верят 40% верующих Украинской православной церкви, и 33% верующих Украинской греко-католической церкви [4, с. 38]).

Большая информативность современного общества, активное развитие сети Интернет и всевозможных технологий приводит к тому, что информация по разным религиозным вопросам становится доступной. Отсюда можно констатировать тот факт, что на смену храмовым приходят телевизионные и онлайн-службы и богослужения.

Неважным для человека современности становится внутренняя наполненность и детали богослужений, главное – это подтверждение собственной религиозной идентичности. Можно полностью согласиться с примером З.Баумана относительно идентичности "паломника и бездомного" [5]. Развивая его, можно сказать, что в эпоху модерна формирования религиозной идентичности является проблемой, которая стоит перед паломником и формулируется вопросом: "Как попасть в то или иное место?" (То есть, например, как стать православным или как быть им). В эпоху постмодерна формирование религиозной идентичности становится похожим на вопрос, с которым сталкиваются бездомные,

а именно: "Куда я иду?". Иначе говоря, человек постмодерна решает проблему, которая заключается не в том, как получить религиозную идентичность и заставить окружающих ее признать, а в том, какой вид религиозной идентичности выбрать и как изменить его, если выбранный вид потеряет ценность или его привлекательность будет потеряна. Таким образом, религиозная идентичность постмодерного общества становится неким идеологическим конструктом, который трансформируется в зависимости от предпочтений человека.

Скорость социальных процессов, на фоне которых формируется религиозная идентичность, приводит к постоянным изменениям верующими конфессиональных векторов религиозной идентификации. Эти изменения являются очень болезненными для личности верующего, ведь они сопровождаются состоянием "кризиса религиозной идентичности", которая проявляется как отсутствие корреляции между внутренними религиозно-духовными интенциями лица и внешними практиками: религией, конфессией, культом или отдельной религиозной общиной. В данном смысле, когда общество в целом и отдельные индивиды в частности находятся в уникальной ситуации распыления и смешивания различных типов социальной идентичности. Особенно актуальной для религиоведения является попытка исследования современного состояния религиозного комплекса в его динамике. В научном дискурсе религиоведения, в свете вышеуказанного динамизма социальных процессов, перед исследователем-религиоведом, возникает проблема концептуализации новой динамической методологической парадигмы исследования. Которая даст возможность применения более действенных, в контексте динамики религиозных процессов, принципов и средств организации теоретической и практической деятельности. Одной из таких новых парадигм, по нашему мнению, является конструктивизм.

Конструктивизм по своей функциональной специфике не является монолитной методологической парадигмой. Как отмечает российский исследователь А. Улановский: "Понятие "конструктивизм" сегодня употребляется в двухзначениях: в широком смысле – как обозначение новой оформляющейся парадигмы исследований в социальных науках с освоенной онтологией, эпистемологией, методологией и этикой, и узком – как название конкретного направления в гуманитарных науках, являющегося составной частью этой парадигмы" [6, с.35-45]. Самостоятельное значение понятие конструктивизма получило в работах идеолога конструктивизма П. Вацлавика. Основным тезисом, что раскрывает основание конструктивистской парадигмы можно считать слова того же П. Вацлавика: "Вера в существование одной единственной реальности представляет собой самое опасное заблуждение. Единственное, что существует это множественность различных версий реальности, некоторые из которых могут входить в противоречие друг с другом, все они являются результатом коммуникации, а не отражениями некоей извечной, объективной истинны" [7, с. 17].

В религиоведении, по словам российского исследователя К. Колкуновой: "Одним из наиболее известных сторонников конструктивизма считается Джонатан З.Смит". Слова Джонатана З.Смита о том, что: "*не существует данных для религии*". Религия – лишь творение исследования ученого. Она создана для целей анализа творческой деятельностью сравнения и обобщения. Религия не имеет независимого существования вне научного сообщества, по утверждению К. Колкуновой: стали эпиграфом к конструктивистски ориентированным работам о религии" [8].

На наш взгляд, основным теоретическим базисом теории конструктивизма является феноменология Э. Гуссерля. Наиболее важной сущностью, характеризующей сознание Э. Гуссерль считает принцип "интенциональности". Этот принцип говорит о направленности сознания на определенный феномен, или, иначе говоря, "значимый для сознания объект". Согласно Э. Гуссерлю: "Определенный интенциональный опыт имеет свой интенциональный объект, то есть свое субъективное значение. Иметь значение, мыслить о чем-то – кардинальное свойство всякого сознания" [9, с. 261]. Интенциональность, таким образом, выступает как основной фактор, что конструирует сознание и придает смысл последнему.

Идеи Э. Гуссерля и концепция социального конструктивизма довольно широко разворачиваются в современном научном знании, в частности в работах: А. Шюца, Н. Лумана, Б. Андерсона, П. Бергера и Т. Лукман. Все эти исследователи, опираясь на одну основу (в виде теории Э. Гуссерля), все же по-разному отвечали на основной вопрос относительно конструирования реальности.

Основой конструктивистского подхода является понимание того, что индивид или другими словами "социальный актор", по своему значению является полностью автономным элементом. Он находится в состоянии постоянной творческой интерпретации мира, ведь последний выступает как нечто не закрытое и детерминированное, а наоборот является открытым и всегда готовым для новых интерпретаций и перестроек. Таким образом, концептуальные онтологические основания социально феноменологического конструктивизма базируются на понимании того, что вся реальность, в том числе и религиозная, возникает как результат конструктивной деятельности человека и его творческой интерпретации окружающей среды. Основным в конструктивизме является феноменологическая схема "конструирования реальности" (или другими словами придания смысла) актуализированная А. Шюцем, а затем развернутая и дополненная П. Бергером, Г. Гарфинкелем, Т. Лукманом. Эта схема является фундаментальной для феноменологического конструктивизма. Исходя из нее религиозное обращение и создание собственной религиозной идентичности можно рассматривать как процесс усвоения определенного набора символов, маркеров (последние понимаются в широком смысле и к ним можно отнести религиозную практику, религиозное учение, специфику: общения, одежды, социального поведения), которые предоставляют смыслового значение сущностным для данной религиозного течения вещам и состояниям. Для последователей той или иной религиозной конфессии, культа или учения, религиозная деятельность, как культовая так и внекультовая, создает специфический особый мир, реальность которого несомненна.

Таким образом конструктивистский подход дает нам возможность обратиться к несколько иной стороне религии и религиозной идентичности, а именно, к возможности конструирования последних и согласно с этим формированию определенной системы ценностей, на основе понимания собственного места в обществе.

Так в частности исходя из конструктивистской теории идентичности А. Шюца, религиозную идентичность индивида можно понимать как конструкт, который формируется благодаря коммуникации индивидов. Учитывая взгляды исследователя, можно сказать, что при типизации объектов и оценке социальных действий каждым из индивидов используется тот набор религиозных символов, который является характерным для его культуры "домашней группы" [10, с. 129-137]. Однако

этот интересубъективный мир религиозных символов может отличаться и вообще быть совершенно иным от интересубъективного мира другой "домашней группы". Следовательно, можно говорить о том, что символ в одной культурной традиции выступает объектом религиозной идентификации и элементом конструирования религиозной идентичности, в другой может рассматриваться как совершенно секулярный и такой, что не имеет никакого отношения к религии. Представитель одного религиозного направления "домашней группы" видит священные объекты совсем по-другому, чем его визави из иного религиозного направления. Благодаря такой интересубъективности, знания и жизнь индивидов одной группы становятся отличными от всех остальных. Именно таким образом возникает коллективная религиозная "Мы-идентичность", которая становится для верующего основой ощущения себя – "как дома". Антиподом ей становится религиозная группа "Они" – совсем другая, в которой достаточно сложно понять ее последователей. Представители другой религиозной группы используют свои знания, руководствуются собственными верованиями, благодаря которым значительно отделяются от других религиозных групп, являющихся для них внешними.

С конструктивистской точки зрения религиозная идентичность осмысливается как историческая, повседневная конструкция индивидов и групп. Важным элементом для конструктивизма выступает историчность данного феномена. Она актуализируется в трех аспектах. Во-первых, религиозная идентичность конструируется согласно предварительным конструкциям. Во-вторых, прошедшие религиозные идентичности воспроизводятся, смещаются и изменяются, а другие, так называемые "новые религиозные идентичности", находятся в процессе социализации и социальных взаимодействий, имеющих место в жизни акторов. В третьих, прошлое в виде нарратива открывает возможность для раскрытия религиозной идентичности в будущем.

Исходя из позиций конструктивистской философии, религиозная идентичность предстает одновременно как объективированная и интериоризированная сущность. С одной стороны, индивиды и коллективы соотносят себя с объективированными мирами, используя в своей деятельности священные символы и слова (в широком смысле под словами можно понимать священные изречения, молитвы), предметы культа, институты, конфессиональные и религиозные ценности, религии вообще, оставленные предыдущими поколениями, изменяя и превращая последние и создавая на их основе новые. Эти объективированные, внешние по отношению к людям ресурсы определенным образом влияют на их действия, выступая в то же время и основой для этих действий.

С другой стороны религиозная идентичность вписывается в субъективные, интериоризированные миры, которые происходят от таких форм, как ощущение, восприятие, представление и познание. Методы социализации и образования, которые присутствуют в каждом культурном пространстве, дают возможность для интериоризации внешних миров. В свою очередь, индивидуальные и коллективные практики акторов приводят к объективизации миров внутренних.

Важным элементом в методологии конструктивизма является нарративный поход к изучению религиозных феноменов. Индивидуальный религиозный нарратив, как и сама религиозная идентичность, является конструктом, который используется лицами для осмысления, понимания и интерпретации собственного прошлого, настоящего, и разработки перспектив на будущее.

Как отмечают исследователи, нарративы в виде личностных мифов придают жизни определенного значения, единства, целостности, определяют цель. Автобиографический нарратив является неотъемлемым элементом осмысления символических значений личностной жизни с точки зрения более широких социокультурных отношений в повседневной сфере [11, с. 12 – 34].

В современном украинском религиоведении исследователи в основном ориентируются на изучение внешнего измерения религиозной жизни, а основной элемент этого пространства, отдельный верующий с его переживаниями, внутренними проблемами, кризисами религиозной идентичности остается за пределами исследовательского интереса.

Основным методологическим приемом, в контексте нарративного подхода в религиоведении является деконструкция биографического нарратива для демонстрации функциональных особенностей конструирования религиозной идентичности на уровне сознания отдельного верующего. Рассматривая биографические нарративы, необходимым есть сосредоточение на следующих вопросах: 1) Каким образом личностная биографическая ситуация верующего вписывается в определенный социальный контекст? 2) Какие внешние факторы детерминируют конструирования лицом религиозной идентичности и какие личностные и социальные аспекты влияют на специфику формирования той или иной религиозной идентичности? 3) Как религиозная идентичность влияет на другие виды социальной идентичности?

Религиозная идентичность базируется на принятии единой для всех последователей системы обучения. Конструируя определенную конфессиональную разновидность религиозной идентичности, человек должен соотносить свои действия, утверждения (даже имеющие отношение к другим социальным идентичностям) с текстами, нормами и символами религиозной традиции. Например человек, проявляющий себя как православный, должен соотносить свои действия с текстами Священного Писания и традиции Святого Предания, идентифицируя себя с заложенными в них ценностями. Однако даже при полном восприятии и сохранении верности нормам и ценностям религиозного направления индивидуальность и особенность личной жизненной биографической ситуации приводят верующего к особенному положению в структуре религии, формируя тем самым уникальные по своим социальным характеристикам варианты религиозной идентичности. Из этого следует, что основа идентификационных практик, заданная когнитивными моделями системы для всех верующих той или иной религии, остается единственной и однозначной, а другие социальные идентичности, которые так или иначе становятся связанными с этой основой, в каждом отдельном факте биографической ситуации получают уникальный вид. Вышеупомянутое позволяет рассматривать религиозную идентичность не только в объективированном, отстраненном от ее носителя виде сквозь описание норм и ценностей отдельных религиозных общин, движений, культур, но и в субъективном плане как персональный портрет отдельного верующего. В этом плане целесообразным, является обращение к "Я-нарративу" – индивидуального биографического опыта отдельного верующего. Последнее дает возможность выявить такие важные для конструирования религиозной идентичности факторы, как социальная среда и происхождение человека, особенности и специфику социализации, индивидуальные действия лица и способы конструирования идентичности в определенной биографической ситуации на конкретном практическом примере, выявить и актуализировать базовые практики, которые лежат в основе ее конструирования. Также для исследователя появляет-

ся возможность выявления и демонстрации на функциональном уровне не только особых разновидностей религиозной идентичности, а также и факторов, ставших детерминирующими для конструирования последней. Как отмечает российская исследовательница Н. Козлова: "Человек рождается в определенном месте в определенное время, тем самым актуализируется его собственное социально-историческое пространство. Биографические схемы (биографический нарратив авт.) формируют и раскрывают развитие жизни индивида, обязательным образом, наделяют рутинные и кризисные моменты значением, связывая их со значением жизни в целом, помещая его в контекст исторического времени. Именно биографические схемы наиболее связаны с идентичностью личности" [12, с. 14-26].

Подводя итог работе можно с уверенностью утверждать, что методология конструктивизма является наиболее выгодной теорией религиоведческого исследования на современном этапе. Конструктивизм, благодаря своей специфике, дает возможность полного и комплексного рассмотрения религиозных феноменов в их динамике. Последнее является особенно важным, так как современное состояние религиозного комплекса, несмотря на казалось бы присущую ему традиционность и статичность нельзя описать через эти определения. Религии (конфессии, культы деноминации) находится в постоянном подвижном состоянии. Это возможно только потому, что любое религиозное учение являясь, так называемой "конструкцией второго порядка" (по П. Вацлавичу), в своей основе имеет творческую активность современного человека умноженную на его веру, порожденную страхом состояния названного выше как: "состояние человека перед лицом смерти". Конструктивистский подход в религиоведении отходит от рассмотрения пустых теретических выкладок (например, проблема определения и классификации религии для конструктивистов не является актуальной), а обращается к конкретному верующему, с его религиозным нарративом, чаяньями и переживаниями.

Список использованных источников

1. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман. – СПб. : Юпитер, 2008. – 240 с.
2. Миненков Г. Концепт идентичности: перспективы определения (часть I-II) [Электронный ресурс] / Г. Миненков // Газета интеллектуального сообщества Беларуси. – Режим доступа: <http://belintellectuals.eu/discussions/?id=68>
3. Колодний А. М. Постмодерн в контексте истории христианства [Электронный ресурс] / А.М. Колодний // Основной доклад на конференции "Религия в постмодерном обществе" (20 – 21 мая 2008 г., г. Киев). – Часть первая, вторая. – Режим доступа: <http://www.risu.org.ua/ukr/study/religdigest/article;22793/>
4. Релігія і влада в Україні // Інформаційно-аналітичні матеріали до круглого столу на тему: "Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку" [8 лютого 2011 року]. – К. : Центр Разумкова. – 2011. – 82 с.
5. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман – М. : Логос, 2002. – 326 с.
6. Улановский А. М. Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация / А. М. Улановский // Вопросы психологии. – 2009. – №2. – С. 35-45.
7. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма / С. Цоколов. – Мюнхен, 2000. – 333 с.
8. Колкунова К. Использование концепции языковых игр в решении проблемы определения религии [Электронный ресурс] / К. Колкунова // Материалы круглого стола "Религия и коммуникативные практики" в рамках Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных "Ломоносов-2010". – Режим доступа : <http://religious-life.ru/2011/04/definition-of-religion/>
9. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Гуссерль Э. – Санкт-Петербург: "Наука", "Ювенкта", 1998. – 315 с.
10. Шюц А. Структура повседневного мышления / А. Шюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129-137.
11. Реальность этнических мифов / [под ред. А. Малашенко и М. Олкотт; Моск. центр Карнеги]. – М. : Гендальф, 2000. – С. 12-34
12. Козлова Н. Н. Методология анализа человеческих документов / Н. Козлова // СОЦИС. – 2004. – № 1. – С. 14-24.

I. В. Папаяні

КОНСТРУКТИВІЗМ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

В роботі "Конструктивізм як методологія релігієзнавчого дослідження" І.В. Папаяні актуалізує формат застосування методології соціального конструктивізму для дослідження релігії (релігій). Автор наголошує на тому, що соціальний конструктивізм дієва методологічна парадигма для дослідження сучасних релігійних процесів та явищ.

Ключові слова: методологія, соціальний конструктивізм, релігійна ідентичність, наратив.

I.V. Papayani

CONSTRUCTIVISM AS A METHODOLOGY FOR RELIGIOUS RESEARCH

In the article "Constructivism as a methodology for Religious Research" I. Papayani updated by the application of the methodology for the study of social constructivism religion (religion). The author defends the idea that social constructivism effective methodological paradigm for the study of contemporary religious processes and phenomena.

Keywords: methodology, social constructivism, religious identity, narrative.

УДК 261.6:291.12

Д. Є. Предко, асп.

РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ ЯК ПРЕЗЕНТАЦІЯ ДУХОВНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

На основі дослідження взаємозв'язку геополітичного чинника та світосприймальних настанов з'ясовується своєрідність релігійних почуттів як конструкту духовності. Зазначається, що в становленні емоційно-чуттєвої релігійності українців особливе місце займає, з одного боку, їх екзистенційно-межовий стан, а з іншого – такі феномени як кордоцентризм та інтровертизм.

Ключові слова: релігійні почуття, духовність, кордоцентризм, геополітичний чинник.

Сучасні глобалізаційні процеси, актуалізуючи проблему людського існування, з одного боку, містять тенденції до уніфікації особистості, надання їй універсального статусу, а з іншого – посилюють бажання зберегти її національну самобутність та унікальну самоідентичність. В цьому контексті значну роль відіграють релігійні почуття, від яких у значній мірі залежить релігійність як складника духовності, культури особистості. Причому, мова йде про такі релігійні екзистенціали, яким притаманний людинотворчий характер, без яких свідомість переживає безповоротну духовну інволюцію. Відтак пошук ефективних архетипічних, національних чинників протидії масовому поширенню бездуховності стає нагальною проблемою ХХІ століття.

В етнопсихічній структурі різних народів модель релігійного феномену постійно змінюється. Ці зміни можуть бути досить різноманітними: чи то послаблюються чи, навпаки, інтенсифікуються, чи перетворюються під впливом зміни акценту на тому чи іншому компоненті. В випадку українського народу "...українська психічна структура вирізняється емоційно-почуттєвим характером, кордоцентричністю" [10, с. 10].

До проблем осмислення особливостей релігійності українців зверталися Н.Дудар, В.Дяків, В. Мельник, А.Колодний, О.Осетрова, С.Шудло та ін. Однак майже відсутні дослідження, де б аналізувалися релігійні почуття в якості конструкту духовності. Отже, метою статті є дослідження впливу релігійних почуттів на формування духовності українців. В цьому контексті потрібно звернути увагу на ряд питань: "Як релігійність репрезентується в сучасному українському просторі? Яким же чином феномен кордоцентризму пов'язаний з емоційно-чуттєвим світом українців?" Спробуємо відповісти на них.

Офіційна статистика релігійної мережі [7], яку подав департамент у справах релігій і національностей Міністерства культури України засвідчує, що релігійна мережа в Україні станом на 1 січня 2015 року представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких діє 35317 релігійних організацій, в тому числі 87 центрів та 292 управління, 33781 релігійних громад (справами церкви опікується 31781 священнослужителів), 516 монастирів (чернечий послух несуть 6939 ченці), 365 місій, 78 братство, 198 духовних навчальних заклади (навчається 17829 слухачі), 12406 недільних шкіл. Висвітлен-

ням релігійного життя займаються 370 конфесійних друкованих засобів масової інформації. Для проведення богослужінь релігійні організації використовують 28145 культових та пристосованих під молитовні будівлі. Отже, Україна – поліконфесійна держава. Головною ланкою релігійно-церковного життя в Україні є релігійні організації. Метою утворення релігійної організації є задоволення релігійних потреб віруючих громадян. Це означає, що віруючі повинні не тільки мати можливість колективно сповідувати свою релігію в богослужінні, виконанні релігійних ритуальних обрядів, а й реалізувати за допомогою цих організацій приписи своєї релігії у повсякденному житті, вільно та цивілізовано їх пропагувати і поширювати. Релігійна громада – певна згуртованість віруючих одного релігійного напрямку, цілісність якого забезпечується в контексті вертикального зв'язку "людина-Бог" і горизонтальних зв'язків – "людина-людина", "людина-суспільство". В ній всі види діяльності спрямовані немовби всередину і все підпорядковано згуртуванню громади, орієнтації на кожну людину, яка є членом цієї спільноти. В релігійній громаді домінує така форма спільноти як згуртування, такі інтегруючі чинники як почуття солідарності, почуття "ми", які обумовлюються цілою системою релігійних почуттів, які відповідним чином "вписуються" в контекст віроповчальних настанов.

Для України релігійний чинник набуває особливого значення у зв'язку зі специфікою розвитку українського суспільства й держави, формуванням його регіональної структури. Як зазначав відомий український релігієзнавець А. Колодний, "релігійна духовність українців є універсальною – від релігії очікують не лише виконання ролі морального регулятора, а й визначення безпосереднього шляху наближення до Бога, самопізнання, вирішення соціальних негараздів, або навіть чинника наукового осягнення картини світу" [3, с. 172].

Емоційно-чуттєвий характер української релігійності, її "кордоцентричність" спричинені певною своєрідністю світосприймальних настанов. К. Ясперс виділяє наступні типи цих настанов – "напрямок нашого Я" [15, с.92-134]. Передусім, це предметові світосприймальні настанови, сферовані на зовнішній світ, отже – на предмети навколишнього середовища. Далі йдуть рефлексивні світосприймальні настанови, сферовані на внутрішній світ людини. Вони "віддзеркалюють" дійсність крізь при-

зму суб'єктивних переживань сприймаючого, його психічних станів, настроїв. Як предметові, так і рефлексивні світосприймальні настанови за силою актуалізації (самоактуалізації) можуть бути пасивними, споглядальними, або активними, дієвими, спрямованими на зміну або перетворення сприйнятого. Інші – містичні настанови, що передбачають психічні стани, де "Я" зливається з Богом чи Космосом. Нарешті можлива ситуація, коли людина у "процесі руху", який Платон називав "еросом", відчуває себе охопленою тотальністю, "суттю світу" (наприклад, злиття того, хто любить, з коханим у почутті любові). Ця настанова, що перемагає протиставлення "Я" і предмета сприйняття, називається янгузіастичною (К.Ясперс).

Одним із найважливіших аспектів концептуально-категоріального аналізу релігійного феномену є поняття "релігійність". На нашу думку, саме релігійні почуття (любов, страх, благоговіння тощо) формують релігійність, уможливають її духовні вияви. Загалом, релігійність – це сутнісна характеристика психічного стану особистості, позаяк вона пов'язана з чуттєвим світом людини. Щоб рельєфніше окреслити цей зв'язок, звернемося до виявлення окремого вияву релігійності – української.

М.Костомаров (1817-1885), звертаючи увагу на архетипічну релігійну чуттєвість українського народу та порівнюючи Україну з Ісусом Христом, з болем відзначав її хресний, історичний шлях, насичений стражданнями, поневіряннями. Однак саме ці екзистенціали сприяли формуванню любові як "сердечному" сприйняттю світу, що й уможливило своєрідне сприйняття образу Бога, що й забезпечувало "сердечний порив до духовного незнаного, таємничого радісного світу" [цит. за 1, с.159]. В подальшому до проблеми української релігійності зверталось багато дослідників. В даному випадку нас цікавлять ті чинники релігійності, які надають як чуттєвої, так і смислової її забарвленості. На джерела нашої релігійності, як зазначає В.Янів (1908-1991), впливало геополітичне становище України, селянськість українців, зорієнтованість літератури та мистецтва на релігійні, смисложиттєві цінності, переважання чуттєвого, емоційного елемента над раціональним, інтровертизм, емотивність, родинний індивідуалізм, християнська всепрощеність [12, с. 181-200]. За В.Янівим, релігійність є тим чинником, який сприяє духовності, конструє ментальність.

Упродовж багатомісячної історії українці витворили певний спосіб думання, відчуження і поведінки, які вирізняють їх від інших спільнот, етносів. О.Кульчицький (1895-1980) вирізняє ряд чинників, які впливали на формування національної психіки українців, зокрема: геопсихічні (вплив природного довкілля як цілісності), історичні (спільність історичної долі народу що живе в ситуаціях "межовості", соціопсихічні (соціальна структура української суспільності з домінуванням селянства), культурно-морфінні (належність української культури до Європейської, периферійний характер цієї приналежності), глибинно-психічні (комплекс меншовартості, визначальні архетипи в колективному несвідомому). Безперечно, кожен із цих факторів впливаючи на формування українського етносу, вирізняється певною функціональною специфікацією. Отже, як підкреслював О. Кульчицький, для українців притаманні світосприймальні настанови, в яких відображаються "цілість поглядів на світ, цілість пізнань і оцінок світу" [5, с.48]. Проте в них домінує емоційно-чуттєва "увнутрішненість", що уможливорює вміння вчуватися в природне довкілля, віднаходити в ньому дивовижне поєднання скінченного та нескінченного, абсолютного, що переживається в екзистенційно-межових ситуаціях – "загрози смерті", "випадковості", "терпіння", що їх витворила геополітична си-

туація України, "української", плодючої, багатой межової смуги поміж Заходом і Сходом". Мабуть, ця сама межовість часто-густо й слугувала тією ідеологічною "мотузкою", яку полюбили посмикувати горе-політики, щоб ще більше поглибити межу, приміром, між Заходом та Сходом України, між жителями одного регіону та іншого.

Спробуємо відстежити вплив геополітичного чинника, який ідентифікується як межовість, як "на грані двох світів", на емоційно-чуттєвий світ українців, як складову релігійності. Як свідчить історія, ситуація межовості призводила, з одного боку, до знаходження "при битій дорозі", якою проривалися орди кочівників, приносячи з собою боротьбу, смерть, знищення, руїни, а з іншого – саме такі "межові ситуації", порубіжжя, як певна граничність, спонукають до філософських роздумів про призначення людини, її сенсовиттєву спрямованість. Коли саме життя, як таке, стає проблематичним, людина шукає глибші змісти в житті – наступає перехід у вищу "екзистенціальну форму". У цій формі вісню ставлення до життя стає не воно саме, не турбота про життя, а щось вище за нього, якась його "трансценденція", якась ідея чи ідеал, що переступає й перевищує межі життя (К. Ясперс). Звичайно, у народів із християнською культурою цією "трансценденцією" була християнська віра, а ідеалом, що "переступав межі життя", була надія на вічне щастя у Богові.

Отже, в історії українського народу, саме релігія "намагалася" не лише пом'якшити ситуацію межовості, а й стати над ситуацією, слугувати тією точкою опори, яка уможливлювала збереженість того архетипу, який формувався упродовж тисячоліть. А це, зокрема, душевність, яка багато в чому була спричинена такими екзистенціалами як романтичність, естетизм, почуття любові до ближніх, до того довкілля, що оточувало людину.

Події в Україні в 2013-2014 роках, які отримали назву як Євромайдан або Революція Гідності, засвідчили, що ситуація межовості, має й інший контекстуальний смисл – вона ламає стереотипи, в якій схоплюється ситуація "між", перетворюючись у біфуркаційний топос, здатний зламати існуючу геополітичну структуру, зміщуючи центри тяжіння. Тому й цілком слушною є думка В.Корабльової: "...Подія Євромайдана вписується в топологічну метафорику Порубіжжя, адже суть не тільки в тому, що, по-перше, зазначені події не вкладаються в прогностику соціальних наук, постаючи тим самим стохастичним аттрактором, випадковою точкою біфуркації, а по-друге, ці події можуть змінити архітектоніку соціального ландшафту континенту в цілому" [4, с.300]. Масові заворушення, спершу маючи антиурядовий характер, будучи протестом проти корупції та криміналізації влади, згодом обернулися формуванням української політичної нації, громадської солідарності нового типу. В цьому процесі взяли участь майже всі конфесії. На відміну від Майдану 2004 в даних подіях змінюються орієнтації – вектором їх спрямування стають не персоналії, а ідеї та цінності – загальноєвропейські, загальнолюдські, зокрема почуття людяності, справедливості, гідності тощо. Громада, що виникла під час Євромайдану, продемонструвала вищий рівень засвоєння християнських цінностей, культури релігійних почуттів. "І ця теологія любові – це той момент, коли ти як християнин стоїш над ситуацією і маєш право на таке категоричне судження.." [11, с.56], – влучно підкреслив Ю. Чорноморець.Отже, межовість ситуації, в даному випадку події Євромайдану, засвідчила, що релігійні почуття здатні слугувати психотерапевтичним чинником, тією спонукою, яка засвідчує їх культурні смисли.Отже, світовідчуження українців характеризується як екзистенційно-персоналістичне, в якому зовнішні чинники, інтеріоризуючись, слугують спонукою

до інтенсифікації внутрішнього життя людини. В "тканині" такого світовідчуття й формується релігійність, в якій поєднується ментальність та духовність.

До речі, саме А. Фурман запропонував розглядати ментальність як безпосередньо дієвий пласт національної культури, "духовну субстанцію", яка своїм корінням сягає в глибину століть. Розмежовуючи поняття "менталітету" та "ментальності", він підкреслює: "Менталітет як сутнісна форма вияву ментальності – не стільки набутий результат людських відносин і поведінки, скільки очікування цього результату, який повинен статися на основі визначальних програм і доктрин розвитку різних сфер суспільного життя (ідеологія, політика, освіта тощо)" [9, с. 43]. Однак, за А. Фурманом, менталітет, з одного боку, – це результат культурного розвитку нації, етносу тощо, а з іншого – життєдайне джерело розвитку культури, в струменях якого відсвічуються історично мінливі надбіологічні програми життєактивності, що включають певні складники, зокрема поведінку, діяльність, вчинок, спілкування. Саме ці складники забезпечують трансляцію соціального досвіду від покоління до покоління та генерують культурні смисли, які й впливають на емоційно-чуттєвий світ людини, забезпечуючи відтворення та зміни соціального життя в основних його проявах. А. Фурман виокремлює наступні пласти української ментальності, серед яких: гео-(соціо)культурний (ментальність характеризується як наслідок природних та культурних умов історичного життя української нації); історико-археологічний (риси української душі виводяться з географічних особливостей проживання народу); соціетальний (ментальність структурується за особливостями психокультури українського соціуму як цілісності); соціально-психологічний (властивості та особливості національної ментальності та української душі науково інтерпретуються відповідно до сприйняття людей, взаємодії і розуміння між ними); психолого-педагогічний (пояснення українського характеру через узагальнені способи відтворення нових поколінь, засоби освіти, національного та сімейного виховання).

Окрім ментальності, релігійні почуття формують і духовність. Зазвичай, слово "духовний" в літературних джерелах, буденному житті частіше вживається в контексті внутрішнього світу людини. На повсякденному рівні частіше зустрічаються апеляції до концепту "душа" (наприклад, душа болить, страждає, переживає, любить тощо). Даний інтерпретативний зріз тяжіє до орієнтації на "внутрішній" світ людини. Відтак поняття "духовний" відноситься до внутрішнього життя людини, містить смислове навантаження, яке ідентифікується як "душевне, внутрішнє". Отже, поняття "душа" і "дух" де-що відрізняються смисловими нюансами, однак якщо ми схоплюємо феномен душі в динаміці, тоді процес "переходу" душі фіксується як "душа, яка розгортається як дух". В даному відношенні можна стверджувати про зв'язок між феноменами духовного та душевного. Отже, духовність, вирізняючись багаторівневістю, презентує "Я-концепцію" як самовибудову та самоздійснення людини та синтезує всі прояви людини. Душевне життя особистості, розгортаючись як світ її почуттів, виступає неодмінною умовою її духовності. Втрата душевності призводить до бездушності й врешті-решт й до бездуховності. Також релігійні почуття, з яких вихолощені душевні якості, втрачають свій духовний статус.

Які ж чинники забезпечують душевний рівень людини? На наш погляд, такими чеснотами-почуттями виступають Віра, Надія, Любов, які уможливають душевну розвинутість, розкривають, яким чином ці чесноти актуалізують душевну працю людини. В цьому контексті розглядає духовність С. Ярмусь. При цьому він зазна-

чає, що "до категорії Віри можна, очевидно, зарахувати таку активність людського духу, як релігійна свідомість, релігійність, знання, богопізнання, богобоязнь, побожність, моління, чеснотність, етичність, самовдосконалення, духовна розсудливість та зорієнтованість тощо. До категорії Надії можна віднести такі аспекти духовної активності: впевненість, довірливість, безжурність, життєрадісність, вдячність, працьовитість, творчість, подвижність, мужність тощо. До категорії Любові можна зарахувати: добродушність, людяність, доброзичливість, приязнь, вірність, стійкість, співчутливість, служіння іншим, гостинність, милість, жертвенність, посвяту і багато іншого" [14, с.18-19]. Гадаємо, що українська духовність глибоко душевна, що й дає можливість стверджувати про її емоційно-чуттєву домінанту.

В. Ярема центральною складовою української духовності вважав інтровертизм, який найбільш яскраво втілюється в постаті Г. Сковороди. "В ньому відбивається в найголовніших рисах і сам український народ, бо й він, як і Г. Сковорода, прив'язаний у своїй покорі до життєвих злиднів та своєї ролі нижчого в театрі життя, відданий більше внутрішнім переживанням, ніж діяльності назовні, з думкою, спрямованою на ідеал моральної краси й щастя у світі вічності; естет і співак у своїх терпіннях, і при цьому строгий суддя, непримиренний ворог і вічний революціонер проти сил лихого зовнішньої дійсності. Таким Сковородою був український народ довгі віки" [13, с.44].

На особливу чутливість українського релігійного світогляду звертає увагу А. Річинський (1892-1956) [8, с. 93–97], зазначаючи, що для нього притаманні наступні риси: відсутність усяких посередників між людиною і божеством (що, безперечно, зближувало їх, забезпечувало їх безпосереднє спілкування); почуття інтимної близькості між людиною і Богом (господар дому, піднімаючись до рівня духівника "безпосередньо встановлює містичний зв'язок між собою й божеством, цілим світом та всіма космічними силами" [8, с.104]); космічне почуття єдності всього живого і неживого. Відтак таке світовідчуття ґрунтується на любові, доброті, відкритості душі.

До джерел нашої релігійності звертається також В. Янів (1908-1991), виокремлюючи геополітичний чинник як знаходження "на грані двох світів, що й спричиняло постійну екзистенційну напруженість", селянськість як своєрідне відчуття природи, "вчуття" в неї, той антеїзм, який на протязі століть слугував джерелом сили і наснаги; зорієнтованість на літературу та мистецтво, в яких найяскравіше відчувався дух української релігійності; перевага почуттєвого, емоційного елементу над раціональним, що й зумовило витвір своєрідної української почуттєвості, релігійності; інтровертизм як постійне звернення, вчування в свій внутрішній світ; індивідуалізм як нахил до індивідуального землеволодіння, дбайливе ставлення до приватної власності, лагідність і сумирність вдачаї, не войовничість [12, с.181-199]. Таким чином, ці чинники формували релігійну духовність українця, яка стала тим своєрідним архетипом, який зберігся і в тих чи інших формах висвічувався в його духовному житті. Спираючись на позитивний потенціал досліджень з проблематики формування релігійної духовності українця можна висновувати, що психоповедінкові архетипи, виникаючи на перших етапах формування етносу, в ході історичного процесу модифікуються. Проте в цій рухливості зберігається певний інваріант, зумовлений спільними культурними, релігійно-етичними чинниками. Саме він дає народу можливість зберегти національну ідентичність, пронести її через всі "малі Апокаліпсиси" і врешті-решт зберегти й актуалізувати те, що йменується "духом нації", "душею народу".

Протесний рух в Україні засвідчив, що, з одного боку, релігія може бути як посередником між мітингуючи-

ми та владою, а з іншого – об'єднуючим фактором представників різних віросповідань. Попрання людської гідності стало сильним активатором релігійної віри, яка консолідувала релігійні громади та народ, змістила акценти з державно-конфесійних відносин в площину співпраці між ними та соціумом. Погоджуємося з думкою В. Єленського: "Ясно, що така екстремальна ситуація веде до загострення релігійних почуттів, до того, що Пітірім Сорокін називав "моральною поляризацією", тобто кристалізацією двох великих, більших, ніж, зазвичай, когорт людей. Одна з них демонструє велику людяність і стійкість у здатності протистояти злому; інша – небачену у "мирний час" аморальність і жорстокість. Земна, видима Церква зараз переживає такий період, коли кожне її слово і кожний вчинок може мати величезне значення для її майбутнього впливу на "світ цей" [2, с.138].

Чому ж саме віра в поєднанні з релігійними почуттями стала інтегруючим фактором в Україні під час Революції Гідності? А тому, що: представники конфесій усвідомили загрозу національній безпеці України, взяли відповідальність на себе за її майбутнє; в такому контексті релігійні почуття, змінюючи палітру негатиї на позитив, стають специфічною зброєю, яка конструює новий тип реальності – зникають межі між опозиціями "Я- Інший", "Свій-Чужий", формується духовна людина; релігійні організації довели, що вони вище політичних орієнтацій, конфесійних відмінностей: їх основна місія – спасіння людини, її морально-духовна сфера. Церква не має інших засобів, як, по-перше, молитися, а по-друге, бути з людьми. Коли на Майдані священник-він самим фактом своєї присутності змінював настрій і манеру поведінки людей (до речі, серед українців одним із найвищих рівнів довіри є саме довіра до церкви). Майдан став своєрідним екуменічним чудом, бо практично від початку там були представники різних конфесій. На Майдані було автентично екуменічне богослужіння чи "христослужіння", тобто служіння Христові, яке пододало бар'єри конфесійності. "Люди Майдану продемонстрували на цілий світ стриманість та можливість збиратися мирно в таких великих кількостях з такою дружньою, теплою атмосферою без агресії. Мені подобається, що я живу в такій країні. Я бачу, як сонце сходить і освітлює людські душі: люди хочуть мати світлі ідеали, нормальне життя, правду, хочуть жити не боячись, а в дружбі, в мирі та в злагоді. Україна має такий потенціал. Майдан проголосив хороші цінності. Ця висока духовна та культурна складова, яка лише на початковому рівні, має перспективу на розвиток та прекрасне майбутнє, проте народжується у муках, переживаннях та боротьбі. Майдан започатковує нову сторінку в історії України" [6, с.104].

Отже, чим більше було свавілля влади, тим інтенсивніше проявлялися релігійні почуття, які укріплювали adeptів різноманітних конфесій у вірі, підсилювали її діалогічність та відкривали простір для співіснування різних релігійних парадигм і водночас – простір для екуменічної парадигми, що зорієнтована, зрештою, на

єдність релігійних громад, порозуміння між ними, що конституює принцип толерантності як конструкт взаєморозуміння, поваги, сприйняття іншого з іншим світоглядом. Віра, як впевненість та довіра, інтенсифікувала почуттєву сферу. Почуття солідарності на Майдані народжувало ефект розширення прав і можливостей, відчуття власної можливості впливати не лише на те, що відбувається в суспільстві, але й формувати єдиний простір – Європростір як простір прав та свобод людини, її гідності та людяності.

Таким чином, можна зробити наступний висновок: на своєрідність релігійних почуттів українців вплинули, з одного боку, геополітичний чинник, зокрема ситуація межовості, яка в певні ситуації здатна трансформуватися у біфуркаційний топос, здатна оприявити культурні смисли, а з іншого – світонастанови, зокрема, кордоцентризм, інтровертизм, які конструюють духовність, складовою якої є душевність. Перспективними в даному контексті виявляються дослідження, пов'язані з осмисленням системи релігійних почуттів як засобу впливу не лише на релігійний простір України, але й на ті світоглядні ідеологеми, які забезпечують їх спрямованість.

Список використаних джерел

1. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. К.: Наукова думка, 1997. – 285 с.
2. Єленський В. Солідарність Церков перед наступом влади – критично важлива складова їхньої справжньої незалежності / Віктор Єленський // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / за загальною редакцією д. філос. н. Л. О. Филипович і канд. філос. н. О. В. Горкуші. – К.: Самміт-Книга, 2014. – С.135-138.
3. Колодний А. М. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. М. Колодний, Л. О. Филипович. – Львів : Логос, 1996. – 182 с.
4. Корабльова В. М. Соціальні смисли ідеології: Монографія / В. М. Корабльова. – К.: ВАДЕКС, 2014. – 350 с.
5. Кульчицький О. Світовідчуження українця / О. Кульчицький // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С.48-65.
6. Паночко М. Це не протистояння між політиками, а сутичка правди з неправдою / Михайло Паночко // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За загальною редакцією д. філос. н. Филипович Л. О. і канд. філос. н. Горкуші О. В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – С.102-104.
7. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2015/60129/> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
8. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / А. В. Річинський. – Вид. третє. – Тернопіль, 2002. – 448 с.
9. Фурман А. В. Психокультура української ментальності / А. В. Фурман. – Тернопіль : Економічна думка, 2002. – 132 с.
10. Храмова В. До проблеми української ментальності / В. Храмова // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 3-35.
11. Чорноморець Ю. Церкви, суспільство, майдан, влада / Юрій Чорноморець // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / За загальною редакцією д. філос. н. Филипович Л. О. і канд. філос. н. Горкуші О. В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – С.55-60.
12. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду / В. Янів // Релігія в житті українського народу. – Мюнхен – Рим – Париж, 1966. – С. 179-203.
13. Ярема В. Українська духовність в її культурно-духовних виявах / В. Ярема // 36. Першого Українського Педагогічного Конгресу. – Львів, 1938. – С.16-88.
14. Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори / Степан Ярмусь – Друге видання. – К.: "Світ знань", 2007. – 488 с.
15. Ясперс К. Психологія світоглядів / К. Ясперс; з нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук. – К.: Юніверс, 2009. – 464 с.

Надійшла до редколегії 02.10.15

Д. Е. Предко

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЧУВСТВА КАК ПРЕЗЕНТАЦИЯ ДУХОВНОСТИ: УКРАИНСКИЙ КОНТЕКСТ

На основании исследования взаимосвязи геополитического фактора и мировоспринимаемых установок выясняется своеобразие религиозных чувств как конструкта духовности. Отмечается, что в становлении эмоционально-чувственной религиозности украинцев особое место занимает, с одной стороны, их экзистенциально-пограничная ситуация, а с другой – такие феномены как кордоцентризм и интровертизм.

Ключевые слова: религиозные чувства, духовность, кордоцентризм, геополитический фактор.

D. E. Predko

RELIGIOUS FEELING AS PRESENTATION OF SPIRITUALITY: UKRAINIAN CONTEXT

The article is based on a study of relationship of geopolitical factors and worldview. It is revealed the originality of religious feelings as a construct of spirituality on this basis. It is noted that in the formation of emotional and sensual religiosity of Ukrainian nation occupies a special place, on the one hand, their existential boundary condition, and the other – such phenomena as cordocentrism and introvertism.

Keywords: religious feelings, spirituality, cordocentrism, geopolitical factor.

ПРИНЦИП СОЛІДАРНОСТІ В СВІТЛІ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ СВ. ІВАНА ПАВЛА II

В статті викладені основні аргументи соціального вчення св. Івана Павла II на користь тези щодо ключової ролі і значення принципу християнської солідарності в облаштуванні соціального життя вірних та людей доброї волі в умовах кризи сучасної цивілізації і необхідності розбудови омріяної "цивілізації любові".

Ключові слова: солідарність, принцип солідарності, християнська солідарність, соціальна допомога.

Магістеріум Католицької Церкви в кінці XX та на початку XXI ст. обґрунтовував позицію, згідно з якою подолання системної кризи сучасної цивілізації (проявів "цивілізації смерті", за концепцією св. Івана Павла II) значною мірою залежить від утвердження в соціальному бутті цінностей християнської етики та принципів соціальної практики, до яких належать принципи спільного блага, універсального призначення благ, субсидіарності та солідарності, завданням яких є впорядкування всіх форм людського співжиття на Землі і захист життя і гідності людини як особи (створеної за образом і подібністю До Бога). Здобутки соціального вчення Католицької Церкви, які сприяють вирішенню поставлених надзавдань, залишаються відкритими для подальшої розробки і обговорення в межах богословського, філософського та релігієзнавчого дискурсу.

Досліджуючи принцип християнської солідарності, св. Іван Павло II пропонує власний варіант його інтерпретації, ознайомлення з яким сприятиме його адекватному використанню в системі соціально-культурних трансформацій сучасної цивілізації.

Рекомендовані соціальним ученням Католицької Церкви принципи соціальної практики в тих чи інших аспектах були обґрунтовані у Святому Письмі, в соціальних енцикліках Пап Римських (зокрема, "Rerum Novarum", "Quadragesimo Anno", "Mater et Magistra", "Pacem in Terris", "Populorum Progressio" та ін.), розглянуті в Пастирській Конституції Другого Ватиканського Собору "Gaudium et Spes" ("Радість і надія", 1965 р.) та систематизовано викладені в Компендіумі соціального вчення католицької церкви (2004 р.). Особливого значення набули енцикліки св. Івана Павла II "Laborem Exercens" (1981 р.), "Sollicitudo Rei Socialis" (1987 р.), "Centesimus Annus" (1991 р.), "Evangelium Vitae" (1995 р.) та ін.

Мета статті. На основі аналізу соціального вчення св. Івана Павла II розкрити змістовні характеристики поняття "принцип християнської солідарності", роль і значення християнської солідарності в облаштуванні соціального життя вірних та людей доброї волі в умовах кризи сучасної цивілізації і необхідності розбудови омріяної "цивілізації любові".

Основні результати дослідження. Принцип солідарності віддавна відомий людству під гаслом "Один за всіх і всі за одного", він віддзеркалює потребу людства, людини як особи, боротися та небезпечним для інших егоїзмом, індивідуалізмом, егоцентризмом – усім тим, що порушує міру особистісної відповідальності. Відомо, що особистісна відповідальність доповнює принцип солідарності, а їх взаємодія дає можливість окремо взятій людині стати особою через залучення до соціальної групи (до кола собі подібних осіб). Спільнота, яка формує свої соціально-економічні та інші цілі, має враховувати потреби і інтереси членів групи. Таким чином, соціальний інститут держави створюється для людини, а не людина для держави. Щоб уникнути проявів індивідуального або групового егоїзму, потрібно обмежити утилітарні приватні інтереси спільною метою, заперечуючи те, що не співвідноситься з нею, або суперечить спільному благу.

Розвиток сучасного суспільства відбувається не тільки на основі конкуренції, позначеної проявами від-

чуження та експлуатації людини людиною, але й через залучення останніх до соціально-економічної, політичної та інших видів діяльності на основі вільного волевиявлення і творчості з метою зменшення антагоністичних суперечностей соціальних відносин. Магістеріум Католицької Церкви у своєму соціальному вченні обстоює підхід, згідно з яким ліберально-буржуазний принцип конкуренції, як і класова ідеологія марксизму, поглиблюють дезінтеграцію в суспільних відносинах на відміну від необхідного відновлення інтегративних процесів, які забезпечують рівновагу динаміки суспільного розвитку. Потрібну рівновагу значною мірою забезпечує здійснення в соціальній практиці принципу солідарності – взаємної відповідальності усіх членів людського співтовариства за всіх і за кожного.

Позитивним прикладом дії християнської солідарності в розвитку історії людства, що засвідчено у Компендіумі соціальної доктрини Католицької Церкви, стають життя і послання Ісуса Христа: "Досконала вершина в цьому контексті – життя Ісуса з Назарету, нової людини, солідарної з людством аж "до смерті на хресті" (Флп. 2, 8)" [6, с. 131]. Християнська солідарність втілена у можливостях трансцендентної любові Бога до людей, Бога, який "сам себе видав на смерть за всіх, як Спаситель усіх" [1, с. 533]. Таке розуміння християнської солідарності дає підстави Соціальному Вчителю Церкви стверджувати, що людське співжиття, незважаючи на притаманні йому суперечності і невизначеності, має перспективи прогресу і здійснення в ньому християнської надії – знаку благодаті, яку Бог постійно пропонує кожному, запрошуючи вірних до вищих і повніших форм співпричастя.

Духовна біографія Ісуса Христа подається католицькими богословами як прообраз зв'язку між бажаною і необхідною солідарністю в людському співтоваристві і цінністю християнської любові, наповненої змістом трансцендентного. В такому контексті принцип християнської солідарності подається як визначальна моральна чеснота людського співжиття. Сьогодні принцип солідарності, доповнений християнською любов'ю, пропагується Католицькою Церквою як апробований засіб та ідеал удосконалення всіх різновидів соціальної практики у сучасному і вкрай суперечливому світі. "У світлі віри, – аргументував св. Іван Павло II, – солідарність прагне вийти поза межі, взяти на себе специфічно християнський вимір цілковитої безкорисності, прощення і примирення. Близній тоді є не лише людиною зі своїми правами і засадничою рівністю зі всіма, а стає живим образом Бога Отця, відкупленим кров'ю Ісуса Христа і відданим постійній дії Святого Духа. Тому свого ближнього треба любити, навіть якщо він є ворогом, тією самою любов'ю, якою його любить Господь; і заради цієї особи треба бути готовим на жертву, навіть на найвищу – віддати власне життя за братів (пор. Йо. 3, 16)" [2, с. 54-55].

Свого часу проповідь соціального вчення Католицької Церкви виокремила значення принципу християнської солідарності поряд із нагальною потребою пошуку способу подолання кризи людського співжиття ("пануючої цивілізації смерті"). Останнє стало однією з передумов написання Папою Левом XIII соціальної енцикліки

"Rerum Novarum" ("Нові речі", 1891 р.). Згодом св. Іван Павло II в соціальній енциклопедії "Centesimus Annus" ("Сто річниця", 1991 р.), розмірковуючи про витoki і особливості становлення і розвитку принципу солідарності, аргументував тим, що Папа Лев XIII цілком слушно тлумачив солідарність як зразок дружби відповідно до традицій моральної культури Стародавньої Греції. Справжня дружба потребує милосердя. Папа Пій XI, розмірковуючи над допомогою бідним і нужденним, справедливо говорить про необхідність солідарності, послуговуючись для цього терміном "соціальне милосердя" ("Quadragesimo Anno" – "Сороковий рік", 1931 р.). На думку св. Івана Павла II, Папа Павло VI ("Populorum Progressio" – "Прогрес людства", 1967 р.) справедливо розширив зміст поняття "соціальної дружби" до таких меж, щоб охопити новітні аспекти соціального питання, піднявши його до рівня необхідності розбудови "цивілізації любові" [4, с. 26]. В такий спосіб принцип солідарності стає механізмом розвитку людського співжиття, готовністю вірних жертвувати своїм інтересом заради ближніх, підставою взаємопорозуміння в тих випадках, коли в міжлюдських відносинах виникає суперечність, напруженість. З плином часу принцип християнської солідарності став одним із визначальних принципів усього соціального вчення Католицької Церкви (73) [8].

На думку Магістеріуму Католицької Церкви, вірні і люди доброї волі мають проявляти вдячність всій людській цивілізації за створення спільних благ, які роблять можливим подальший поступ людського співжиття, залучення до кращих зразків загальнолюдської культури, до наукових, науково-технічних знань тощо. Такий же обов'язок вдячності покладається на окремо взятую особу, яка має свідомо виконувати свої зобов'язання щодо соціальної діяльності, від успішності здійснення якої залежить прогресивний розвиток усього людства. Компендіум соціальної доктрини Церкви констатує, що "принцип солідарності вимагає від людей нашого часу глибше усвідомлення того, що вони в боргу перед своїм суспільством" [6, с. 130].

Проповідь християнської солідарності скеровує вірних на заперечення структури соціального гріха як безпосередньої причини регресивних явищ у сфері розвитку економіки, політики та культури. За висновком Магістеріуму Церкви, здійснення принципу солідарності актуалізує "властиву людині соціальну природу, рівну гідність і права кожного, а також спільний шлях людей і народів до більшої єдності" [6, с. 128]. Сьогодні стає все більш очевидним, що люди і народи пов'язані між собою об'єктивно необхідною єдністю, взаємозалежністю та взаємовідповідальністю на всіх рівнях міжлюдських відносин.

Зазначена вище взаємозалежність і взаємовідповідальність найвиразніше прослідковується в сфері економіки та політики, які коригуються конкретними формами власності. В енциклопедії "Laborem Exercens" ("З праці своєї", 1981 р.) св. Іван Павло II аргументував: "...Якщо за нашої епохи ми є свідками запровадження в життя устрою "усуспільненої" власності – то все ж таки персональний аргумент не втрачає своїх сили ані тієї основи, ані практичної. Цей аргумент мусить брати до уваги всяке доцільне і корисне усупільнення засобів продукції. Потрібно зробити все, аби лиш людина, також і в цій системі, могла відчувати, що трудиться "на своїм". В інакшому разі поставатимуть в цілому економічному процесі непередбачені витрати і то не тільки економічні витрати, але насамперед – втрати в людині" [3, с. 44].

Порядк в процесах соціально-економічної і політичної інтеграції продовжує збільшуватись деструктивна нерівність між темпами розвитку окремих країн, яка, своєю чергою, поглиблює системну кризу сучас-

ної цивілізації загалом. Форми нерівномірності соціального розвитку збільшують кількість проявів жорстокої експлуатації працюючих людей, гноблення одних осіб іншими і корупції, що загалом коригують внутрішню і зовнішню політику, а отже, впливають на зміст людського життя в цілому.

Необхідність якнайшвидшого подолання кризи сучасної цивілізації, на думку св. Івана Павла II, налаштує очільників розвинутих держав брати до уваги той факт, що тенденція зростання суспільної єдності (інтеграції) супроводжується прагненням (як з боку уряду держави, так і з боку окремо взятої людини) подолання наслідків соціальної несправедливості особливо по відношенню до тих країн, які лише стали на старт прогресивного розвитку: "Ми ... не можемо вдавати, що не бачимо відповідальності розвинутих країн, які не завжди чи не належною мірою відчували обов'язок допомагати країнам, відокремленим від того світу високого достатку, до якого належать самі... треба відмовитись від економічних, фінансових і соціальних механізмів, які, хоча ними й керують люди, часто функціонують автоматично, все більше посилюючи багатство одних і бідність інших. Ці механізми, які прямо чи не прямо здійснюють розвинені країни, самим своїм функціонуванням відстоюють інтереси людей, які ними маніпулюють, придушуючи врешті-решт економіку менш розвинутих країн чи диктуючи їм свої умови" [2, с. 20]. Ось чому Соціальне Вчителство Церкви прагне донести до міжнародного співтовариства ідею, згідно з якою вихід із ситуації кризи (нерівномірності розвитку окремих країн) лежить у площині утвердження принципу християнської солідарності. Катехизм Католицької Церкви визначає, що відносини взаємозалежності, які є формами солідарності, мають співвідноситися з культурою моральної солідарності. "Міжнародна солідарність є вимогою морального порядку" [5, с. 31]. Останнє торкається всіх рівнів людських взаємовідносин.

У зверненні до 50-ї Асамблеї ООН св. Іван Павло II справедливо підсумовував, що "сучасна міжнародна економіка також потребує етики солідарності, якщо співчуття, економічне зростання та справедливий розподіл благ покликані характеризувати майбутнє людства" (13) [9].

Дотримання вимог моральної солідарності (дружба, соціальна допомога бідним і нужденним та ін.) є прямою вимогою соціального вчення Католицької Церкви в справі служіння ближньому: "Хоча між людьми бувають слушні розбіжності, то однакова гідність осіб вимагає, щоб дійти до більш гуманних і справедливих життєвих обставин. Бо надмірні нерівності, економічні і суспільні, між членами і народами однієї людської сім'ї викликають згіршення і спротивляються соціальній справедливості, слушності, гідності людської особи та її суспільному й міжнародному мирові" [1, с. 530]. В такому значенні солідарність може стати реальним механізмом служіння держави своїм громадянам, гарантією справедливого розподілу матеріальних і духовних благ серед людей.

Соціальна доктрина Церкви озвучує тезу, згідно з якою "солідарність, насамперед, слід розглядати як соціальний принцип, який визначає устрій соціальних інститутів" [6, с. 129]. Відповідно до такої тези, тільки соціальні інститути, побудовані на засадах християнської солідарності, взмозі подолати дезінтеграцію суспільного розвитку, а, власне, солідарність стає чи не найважливішим засобом подолання всієї "структури соціальних гріхів" [2, с. 48–50], які унеможливають істинні взаєвідносини між людьми і народами.

Зміст концепції "культури життя", запропонованої свого часу св. Іваном Павлом II, кореспондується із вже зазначеною тезою про першорядність подолання "стру-

ктур соціального гріха" шляхом їх перетворення на структури солідарності через створення якісно нових законів (чи відповідної зміни старих), правил ринку тощо. Водночас принцип солідарності Соціальне Вчителство Церкви пропонує розглядати не тільки як принцип соціальної практики, але і як дієву моральну чесноту, зміст якої не обмежується лише усним співчуттям чи поверхневим жалем щодо бід та нещастя людей, близьких і далеких. У своїх аргументах св. Іван Павло II говорить про те, що міжлюдська солідарність є "тверде й непохитне рішення присвятити себе спільному благові; іншими словами, – благові всіх та кожного, бо ми всі справді є відповідальними за всіх" [2, с. 52]. Ось чому принцип солідарності пропонує вірним та людям доброї волі не просто пасивно очікувати, а боротись за утвердження спільного блага в людському співтоваристві та здійсненні його для кожного ближнього. У такий спосіб християнська солідарність є "готовністю євангельського "зречення себе" заради іншого, а не експлуатації його, "служіння йому", а не пригноблення його заради власної вигоди" [2, с. 52].

Розмірковуючи над образом нового нового солідаризованого суспільства, св. Іван Павло II в енцикліці "Sollicitudo Rei Socialis" аргументовано доводив, що здійснення принципу солідарності стосується не лише внутрішньої політики кожної нації, а також рівня міждержавних, міжнародних і міжнаціональних відносин. Етика загально людської культури вимагає міжнародної солідарності, в якій якість цілого складається з поваги як до окремих осіб, так і до суспільств і народів загалом. За таких обставин потрібна "абсолютна повага до ідентичності кожного народу з його власними історичними і культурними особливостями... І народи й поодинокі люди мають бути засадничо рівними, на чому базується, наприклад, Хартія Організації Об'єднаних Націй: рівність є основою права всіх брати участь у процесі повноцінного розвитку... для того, щоб цей розвиток був істинним, його треба досягати в межах солідарності та свободи, за жодних обставин не жертвувати ні тим, ні тим" [2, с. 44–45].

Потреба в апробованих моральних чеснотах на кшталт принципу християнської солідарності свідчить про необхідність подолання гострих суперечностей процесу становлення і розвитку нового більш гуманного суспільства, суспільства в якому пануватиме правда і злагода, де антагоністичні суперечності вирішуватимуться на користь "культури життя" – "цивілізації любові". Звертаючись до вірних і людей доброї волі, св. Іван Павло II закликав до наступного: "Ми маємо подолати свій страх перед майбутнім. Але ми не зможемо подолати його остаточно, якщо не робитимемо цього разом. "Відповідь" цьому страху – це і не примемо, і не пригноблення, і не накладання певної соціальної моделі на весь світ ... – це спільне зусилля, щоб побудувати цивілізацію любові, засновану на універсальних цінностях миру, солідарності, справедливості й свободи. І "душа" цивілізації любові – це культура свободи: свобода інди-

С. І. Присухин

ПРИНЦИП СОЛІДАРНОСТІ В СВЕТЕ СОЦІАЛЬНОГО УЧЕННЯ СВ. ІОАННА ПАВЛА II

В статті изложены основные аргументы социального учения св. Иоанна Павла II в пользу тезиса о ключевой роли и значении принципа христианской солидарности в обустройстве социальной жизни христиан и людей доброй воли в условиях кризиса современной цивилизации и необходимости построения желаемой "цивилизации любви".

Ключевые слова: солидарность, принцип солидарности, христианская солидарность, социальная помощь.

S. I. Prisyukhin

THE PRINCIPLE OF SOLIDARITY IN THE LIGHT OF THE SOCIAL TEACHING OF ST. JOHN PAUL II

In the articles expounded the basic arguments of social teachings of St. John Paul II in favour of the thesis about the key role and importance of the principle of Christian solidarity in setting social life of the faithful and all people of good will in the crisis of modern civilization and necessity of develop desired "civilization of love".

Kew words: solidarity, principle of solidarity, Christian solidarity, social assistance.

відів і свобода народів, які живуть в жертвній солідарності і відповідальності" (18) [10].

В якості узагальнюючого висновку можна запропонувати слова Апостольського повчання "Evangelii Gaudium" ("Радість Євангелія", 2013 р.) Папи Франциска, які суголосні з соціальним ученням св. Івана Павла II щодо ролі і значення принципу солідарності як у житті окремо взятої особи, так і на рівні організації соціального життя загалом: "Солідарність сьогодні формує новий менталітет людини як особи, що "мислить категоріями спільноти і пріоритетності життя всіх над привласненням благ поодиноких осіб... Солідарність це спонтанна реакція того, хто визнає, що суспільна функція власності і універсальне призначення благ стоять понад приватною власністю. Приватне володіння благами виправдовується потребою оберігати і накопичувати їх, щоб вони краще служили загальному благу; саме тому солідарність потрібно сприймати як рішення віддати бідному те, що йому належить. Якщо такі переконання і звички солідарності втілювати в життя, то відкриваються і стають можливими нові шляхи для інших структурних перетворень" [7, с. 147]. З'єднані з Богом віруючі і люди доброї волі мають почути "крик" бідних людей і цілих народів і відреагувати на нього досвідом християнської солідарності.

Список використаних джерел

1. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі "Радість і надія – Gaudium et spes" // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів, Монастир Монахів Студійського Уставу: Видавничий відділ "Свічадо", 1996. – С. 499–619.
2. Іван Павло II. Енцикліка "Sollicitudo rei socialis – Турбота про соціальні справи" Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів: Свічадо, 2011. – 71 с.
3. Іван Павло II. З праці своєї. Laborem exercens. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II – Львів: Місіонер, 2008. – 78 с.
4. Іван Павло II. Сотий рік (Centesimus Annus) енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священників і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки "Rerum novarum". [Текст]. – К.: Видавничий Відділ "Кайрос" Київського Коледжу Католицької Теології св. Томи Аквінського, 2001. – 102 с.
5. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. – 772 с.
6. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.
7. Папа Франциск. Апостольське повчання "Радість Євангелія" / Переклад з італійської: Оксана Бодак за редакцією о. Тараса Барщевського. – Львів: Свічадо, 2014. – 220 с.
8. Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation "Libertatis conscientia" [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaih_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
9. John Paul II. Apostolic journey of His Holiness John Paul II. To the United States of America. The Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization. Address of His Holiness John Paul II. United Nations Headquarters (New York). Thursday, 5 October 1995 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.
10. John Paul II. General Audience. Wednesday, 23 August 2000 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000823_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

Надійшло до редколегії 15.10.15

УДК 215:1

Ю. О. Стрелкова, канд. філос. наук, доц.

ВІРА ЯК ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ КОНЦЕПТ

Стаття присвячена аналізу віри в історичному, культурному і релігієзнавчому аспектах. Такий підхід дає можливість розглядати віру як філософсько-релігієзнавчий концепт, як цілісний феномен. Виділено два напрями у дослідженні віри: як релігійного феномену та її гносеологічний аспект. Також виділено п'ять усталених концепцій віри: емоційна віра, віра як гіпотеза, віра як абсурд і парадокс, віра як звичка, авторитарна віра.

Ключові слова: віра, пізнання, людина, концепт, християнська релігія, гносеологія, аксіологія, розум.

Сьогодення все більше і більше звертається до феномену віри та її впливу на всі складові людської життєдіяльності. Питання щодо природи віри, її джерел, її трансформацій та впливів є приналежним до найбільш значущих для існування людини. Ці питання безпосередньо є пов'язаними з онтологічною (буттєвою) стороною людського життя. В Україні сьогодні відбуваються складні процеси – зникають колишні ідейні та ідеологічні установки, що призводить до принципових змін у духовній сфері соціуму. Важливим є те, що віра виступає як одна з головних основ духовної сфери, тому й зміна пріоритетів у цій сфері глибоко впливає на зміни у нашому ставленні до досліджуваного феномену. Окрім того, нові віяння та вірування безпосередньо впливають й на духовно-практичне життя людини. На нашу думку, "віра" є поняттям достатньо складним та багатофункціональним, тому й неможливо аналізувати будь-який її елемент відокремлено від інших. Підхід такого плану просто не дозволяє повністю розкрити природу та сутність віри. Звідси і виникає необхідність цілісного дослідження онтологічних і гносеологічних аспектів віри, які виступають безпосередньою основою буття людини.

Віра як концепт приваблює багатьох науковців – як вітчизняних, так і зарубіжних. Різні підходи до інтерпретації цього поняття ми можемо побачити в працях українських дослідників – І.Васильєвої, В.Горського, Л. Конотоп, С.Кримського, М.Поповича, К.Райди та ін.; у працях зарубіжних філософів – А.Бергсона, Ф.Бородіна, Ю.Борункова, М.Бубера, Л.Вітгенштайна, Е.Фромма, М.Гайдеггера, Д.Угриновича та ін.

Окрім того, слід зазначити, що "віра" виступає одним із ґрунтовних понять теології. Багато праць християнських теологів присвячено аналізу феномену віри як важливої релігійної дії. У західному християнстві цій проблемі присвятили свої праці П.Абеляр, Ансельм Кентерберійський, Микола Кузанський, В. Оккам, Оригена, Тертуліан та ін. Що стосується східних отців церкви, то феномен віри розглядався Григорієм Богословом, Василем Великим, Іоанном Златоустом, Григорієм Нисським та ін. Дослідженням загальних основ віри займалися Фома Аквінський, Аврелій Августин, Гегель, І. Кант, С.Кіркгор, Е.Фромм, К.Ясперс та ін. Проблеми віри цікавили й представників російської філософії кінця XIX – початку XX століття С.Булгакова, В.Зеньківського, І. Ільїна, М.Лосського, П.Флоренського, С. Франка. Слід також зазначити й великий внесок у розробку проблеми віри відомих психологів – А. Маслоу, З. Фрейда, В. Франкла, К.-Г.Юнга.

Метою статті є висвітлення сутності віри та співставлення головних філософських парадигм аналізу концепту віри.

У дослідженнях віри необхідно виділити два головних напрями. По-перше, це розгляд віри як суто релігійного феномену, по-друге, аналіз віри в чисто гносеологічному аспекті. Гносеологічний напрям, багато у чому, обумовлений тривалою перевагою раціоналізму в західноєвропейській філософії та домінантою атеїзму в філософії радянського періоду. Але період кінця XX –

першої чверті XXI ст. характеризується багатоаспектним підходом до аналізу віри.

Слід зазначити, що галузь дії феномену віри має відношення як до усвідомлених, так і до неусвідомлених факторів людського існування. Відомий філософ М. Бубер у праці "Два образи віри" наголошує: "Раціональність є тільки часткою буття людини, у віру ж вступає все буття людини" [2, с. 234].

На думку М. Бубера, віру неможливо розглядати в якихось окремих проявах. В такий спосіб, вчений підкреслює не тільки цілісність віри як такої, але й її незаперечні впливи на формування "картини світу" і буття людини в цьому світі.

При такому підході до концепту "віри" гносеологічний аспект її дослідження знаходиться в безпосередній пов'язаності з двома іншими аспектами – онтологічним і аксіологічним, тому що акт віри та вірувальний досвід виявляються необхідними компонентами процесу пізнання та ставлення до оточуючого світу, а також буття людини в ньому. В гносеологічному плані особливо значущою є роль феномену віри в сфері наукового пізнання – для визначення його меж та взаємозв'язку віри з інтуїцією та знанням.

Аналіз віри співвідноситься з вченням про людину – з теоріями особистості, особистісних основ знання та пізнання, вченням про істину і свободу, філософією свідомості, вченням про душу людини. Впродовж людської історії віра розглядалася в якості останньої основи людського буття. Проблема віри – це проблема вияву, набуття та збереження ґрунтовних позачасових духовних цінностей, забути про ці цінності – означає розчинитися в соціальному й індивідуальному небутті. Відомі українські дослідники Б.Кузик і Л.Литвин у праці "Джерело вічності" зазначають: "Релігія дала людині основи моралі та правових відносин. Вона ж формувала естетичні та моральні якості, була джерелом наснаги, забезпечувала образність тем, сюжетів, змісту та творчої діяльності. Релігійні вчення завжди були у центрі культури: вони відображали бажання людини до самовдосконалення, до духовного та естетичного осмислення організації навколишнього світу і людського суспільства" [3, с. 10].

Так, наприклад, доба Античності передбачила перехід від космоцентризму до теоцентризму в Середньовіччі, який ґрунтується на вірі в особистого і особистісного Бога. Фактично, Античність підготувала всі необхідні термінологічні та інтелектуальні передумови для формулювання онтологічних положень філософії Середньовіччя.

І, якщо стародавня Греція подарувала людству ідею єдиної філософії як універсального знання, то в Старому Завіті обґрунтована віра в єдиного Бога, який створив світ, віра, яка виконується по Закону, який міститься у Святому Письмі – "можна поставити питання: чи відповідає старогрецьке поняття бога іудео-християнській традиції? Відповідь може бути переважно позитивною. Якщо для греків бог мислився як живий розум, то для іудеїв та християн він себе відкриває як *logos*, розкривається в Ісусі Христі як людині... Християнське уявлення про Бога не могло б визначитись в сучасній

теологічній понятійності без старогрецьких пошуків понять сущого та *logos* як *arche* – основи світу, його творення та розвитку. До понятійного осягнення християнського уявлення про Бога багато увійшло із платонівського та аристотелівського вчень про Бога. Різниця між ними полягає у тому, що християнське поняття Бога як творця неба і землі є протилежним аристотелівському розумінню вічності космосу, одвічності Бога та космосу..." [4, с. 53].

Антична філософія відкрила розум, а Біблія – вольове особистісне начало. Істини розуму і віри, а також практика філософського знання і релігійний досвід взаємодоповнюють одне одного, будучи єдиними аспектами людської творчості.

Біблія – це текст, який містить Божественне Одкровення, яке надано людині. Принцип творення є присутній у всіх текстах, але не повсюдно розкритий прозоро, а в деяких місцях Біблії – тільки символами. Виходячи з цього Одкровення, можна зрозуміти тексти Біблії, що кореспондуються з ним. Присутність онтологічної тріади у контексті Біблії розглядається в зв'язку із суттєвими прикладами – в описуванні космопоезії, антропопоезії та визначенні віри. Творцем буття, або вищою онтологічною інстанцією, яка є відповідальною за обрання одного з усіх, є Господь Бог, Яхве (YHWH – ім'я Бога, яке не промовляється). Яхве сам відкрив Мойсею власне ім'я: "Я є Сущий" (Вих. 3, 14).

Онтологія Старого Завіту базувалася на виконанні релігійного закону, який зафіксований у десяти заповідях і є необхідним для того, щоб конкретними справами, вчинками, діями, але не лише словами, виконати те, що промовлено вольовими словами Творця.

У старозавітній релігійно-містичній практиці на промовляння ім'я Бога накладалося табу, а також не дозволялося споглядання Бога. Заборони як такі виявлялися духовними стимулами для прояву волі.

Як створення космосу, так і створення людини репрезентовані у Біблії двома способами описування – метафізичним і онтологічним. Описування природного походження людини, у подальшому, перейшло на шлях природно-наукового знання, а онтологічне описування передбачало іншу методологію. Обидва способи описування не знаходяться у протиріччі й не відмінюють один одного. Космос і людина виявляються відповідними природі, але, разом з тим, створеними з небуття.

У Новому Завіті апостол Павло встановлює інше ставлення до традиційних онтологічних і метафізичних тем, його положення ґрунтуються на вірі. При цьому, апостол Павло адаптував одну до одної, дві віри – язичницьку, старозавітну і новозавітну на основі розуміння різниці й тотожності відповідних онтологічних методів – закону і віри. Апостол Павло визначає віру наступним чином: "Віра є здійсненням того, чого очікують і впевненістю у невидимому" (Євр. 11, 1).

Слід зазначити, що перша частина такого визначення вказує на практичний аспект віри, а друга – на теоретичний. Дійсно, вірити можна тільки в трансцендентну істоту, яка є невидимою для людського ока. Невидиме постає видимим, коли серце сприйняло слова Бога як заклик до діяння. Античної онтології "не вистачило" для Середньовіччя через надмірну трансцендентність Абсолюту, наслідком чого була застиглість і субординація іпостасей Єдиного.

Якщо розглядати неоплатонічний Абсолют за формальними ознаками, то він є більш трансцендентним, ніж християнський Бог. Якщо відсутність трансцендентного кордону між Творцем і тварним ліквідує творіння і призводить до пантеїзму, то при "зайвій" трансцендентності творіння нібито є, але сам Творець не знає, що

саме створив Він, а твар не знає про власне створення. Ці проблеми, які не подолав античний світогляд, залишилися в Боготвіленні і тринітарній суперечці. У Нікейському і Халкідонському догматах поняття "буття" знайшло своє використання і реалізацію. Будь-які відходи від догматики призводили до помилок в онтологічному і метафізичному постулатах – чи в спіритуалізації, чи в натуралізації метафізики, чи в "забутті" буття.

Особливою формою Богоявлення є історія, саме тому минуле відмінити ніхто не в змозі, навіть Бог. Бог не відмінює історію, тому що Він не може зруйнувати власне творіння – саме в цьому принципі закладена потенційність історіософії. Гнозисна екзегетика Оригена і Климента Олександрійського рухалася за методом проб і помилок, використовуючи усі можливості співвідношення знання і розуміння. Обидва мислителя усвідомлювали і розуміли подвійність духовних прагнень людини і водночас – її єдність, цілісність. Така двоєдність сущого висвітлена в концепції "знаючої віри" Климента Олександрійського як гармонізації, обоюдно посилення та підтримки віри і знання.

Важливою в аспекті розуміння буття є і богословська теорія Іоанна Скота Еріугени, яку він обґрунтував у трактаті "Про розподіл природи" ("De divisione naturae"). Видатний російський вчений С.Аверинцев характеризує його працю як таку, в якій він "доводить тенденції пантеїзму так далеко, що об'єднує Бога і світ у єдиному понятті "сущого", або "природи", яка проходить чотири стадії діалектичного саморуку: 1) "природа, яка творить і не сотворена", тобто Бог як передвічна першопричина всіх речей; 2) "природа сотворена і та, що творить", тобто платонівський світ ідей, що локалізований в інтелекті Бога; 3) "природа сотворена і така, що не творить", тобто світ одиничних речей; 4) "природа, яка не сотворена і не творить", тобто знову-таки Бог, але вже як кінцева мета всіх речей, яка вміщує їх у собі в кінці світового процесу" [1, с. 223-224].

Позицію Еріугени можна назвати "панентеїстичною", тому що він обмежує пантеїзм ідеєю творення. Еріугена стоїть перед тією ж проблемою, що і Псевдо-Діонісій Ареопагіт – узгодити принципи "всєдності" й "креаціонізму", які знаходяться у протиріччі. Еріугена розглядає по-перше, Бога перед творенням світу; по-друге, Бога в акті творення – світ ідей; по-третє, світ конечних речей; по-четверте, Бога як кінцеву мету творення. У цьому зв'язку С.Аверинцев зазначає: "У цілковитій відповідності з Псевдо-Діонісієм Ареопагітом і на відміну від Августина, Іоанн Скот Еріугена розуміє Бога не як особистість, яка описується за аналогією з людською особистістю, але як позамежне буття, яке водночас є присутнім у всьому, що не може осягнути само себе: "Бог не знає про себе, що він є, тому що він не є ніяким "що" (De divis. nat. 11, 28)" [1, с. 224]. На нашу думку, неможливо зрозуміти вищі прояви поезії, мистецтва, не кажучи вже про християнську релігію та велику культурну традицію, яка спирається на неї, не звертаючись до феномену віри. Віра є гранично особистісним, дологічним ґрунтом культури всього людства, вона є приналежною до "вічних" проблем людства.

Віра є доступною для кожної людини, в поєднанні зі свободою вибору і свободою волі, вона визначає життєвий шлях людини – пережити акт віри чи відмовитися від нього. Віра і воля взаємодоповнюють одне одного, вони існують як специфічні доміанти духовного порядку, віра є одним із способів її існування. Віра містить у собі як раціональні, так й ірраціональні характеристики.

Окрім того, віра щільно пов'язана з категорією "переконання". Наявність системи переконань надає стійкий характер особистісній позиції, дозволяє зберігати та реалізувати її в різних життєвих ситуаціях. Переко-

нання також, у багатьох випадках, має гносеологічний характер, оскільки спирається на знання людини про предмет власної віри, дійсність його існування, істинність його дослідного або теоретичного пізнання. Поєднання віри з такими значущими категоріями дозволяє визначити віру як здатність людини втілити у своїй бутевості переконання, які вона вважає істинними.

Філософське осмислення поняття "віра" надає те, що воно сумнівається у своєму предметі для того, щоб потім довести або заперечити його існування. Але оскільки сумніви залишаються первинним філософським фактом, то доведення ніколи не може бути достатнім, а заперечення – остаточним. Сумнів інколи "відривається" від віри і розглядається як психологічна категорія, тим не менше, сумнів як такий є необхідною умовою цілісного існування концепту віри. Філософське осмислення віри перетворює її на суб'єкт-об'єктні відносини за аналогією з пізнанням. Але, слід зазначити, що віра як суб'єкт-об'єктні відносини завжди виявляється нижчою, ніж розум в зв'язку з неповним пізнанням її предмету завдяки засобам розуму.

Водночас віра є супутницею розуму до тієї пори, доки розум не є певним до кінця у своїх основах. Раціоналізм стверджує пріоритет людського розуму і прагне звести віру до рівня знання, причому – з низьким ступенем обґрунтованості. Християнські мислителі ніколи не протиставляли віру і розум. Віра в християнській релігії – це зв'язок людини з абсолютною Божественною особистістю, який вимагає особистісного входження для людини до цього зв'язку, фіксує дистанцію між Богом і людиною, робить віру такою силою, що активізує вічне прагнення людини до досконалості, а мірою цієї досконалості є Бог. Істинна віра є розумною у вищому сенсі цього слова. Релігійна людина не може вірити у щось, що заперечує її розум або стверджувати через розум щось таке, що знаходиться у протиріччі до її віри.

Що стосується гносеологічних параметрів у сфері релігійної віри, то такими є містичний досвід, доведення існування Бога, апофатична теологія та ін. Головною проблемою віри є те, що в межах суто раціоналістичного стилю мислення складно надавати адекватну інтерпретацію віри як стану, оскільки в ній завжди є присутнім неопояснений, невисвітлений трансцендентний зміст, смисл якого можна відчутти і зрозуміти тільки в самому внутрішньому стані віри. Все вищезазначене є свідченням того, що філософсько-релігієзнавчий аналіз концепту віри є одним із важливих аспектів релігієзнавства і, перш за все, філософії релігії. На нашу думку, в дослідженнях проблеми віри слід виділити п'ять усталених

концепцій віри: емоційна віра, віра як гіпотеза, віра як абсурд і парадокс, віра як звичка, авторитарна віра.

Що стосується емоційної віри, то такий підхід ми можемо побачити в працях Аристотеля, де віра виступає як міра суб'єктивності, мінливості переконань і думок. В такий спосіб, віра є цілісним станом людини, саме вона концентрує емоційну, інтелектуальну, вольову "складові" її психіки.

Розуміння "віри як гіпотези" – це узгодження розуму з такими ідеями, які є недоведеними, гіпотетичними. Тому й віра можлива там, де недостатньо знання, а в процесі набуття такого знання про певний предмет, зникає віра. Прибічниками такого підходу до проблеми віри були такі відомі мислителі, як П.Абеляр, Микола Кузанський, Т.Гоббс, П.Гольбах, Д.Дідро, І.Кант, В.Джеймс.

Підхід до віри як абсурду і парадоксу означає її несумісність з розумом – особливо чітко це можна побачити в праці Л.Шестова "Кіркегард і екзистенціальна філософія" [5]. Л.Шестов розкриває віру як вищий рівень довіри людини до Бога – коли Бог прагнув жертвоприношення від Авраама, той не мав жодних сумнівів, навіть, коли йшлося про його сина Ісака.

Четвертий підхід до віри – це її розуміння як звички, певного алгоритму сприйняття та дій. Тобто, йдеться про віру як звичку, що формується на ґрунті повтору реакцій під впливом ситуації. Таке розуміння віри, на нашу думку, має багато спільного з теорією установки відомого грузинського психолога Д.Узнадзе.

І останній підхід до концепту віри – це усвідомлення її як авторитарної. Авторитарна віра – це некритичне сприйняття як істини всього, що надходить із джерела (гасла, традиції, література, інші люди та ін.), яке вважається наймудрішим, найрозумнішим, наймогутнішим.

Авторитарний підхід до віри, у багатьох випадках, поєднується з найбільш поширеною концепцією, що має назву "інтелектуальної", "гносеологічної", "раціональної" та ін., що передбачає "вихід" віри із достовірності розумної аргументації, загальнолюдського, загальнофілософського змісту.

Список використаних джерел

1. Аверинцев С.С. Иоанн Скот Эриугена /С.С.Аверинцев. – Філософський енциклопедический словарь. – М.: Наука, 1989. – С. 223 – 224.
2. Бубер М. Два образа веры / М.Бубер. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
3. Кузик Б.М., Литвин Л.І. Джерело вічності. Основи православної культури: (Навч. посібник)/Б.М.Кузик, Л.І.Литвин. – Д.:АРТ-ПРЕС, 2009. – 432 с.
4. Попов М.В. Філософія релігії /М.В.Попов. – Навчальний посібник для вузів III – IV рівнів акредитації. – К.: Видавничий дім Асканія, 2007. – 314 с.
5. Шестов Л. Кіркегард і екзистенціальна філософія: (Глас вопиющего в пустыне). /Л.Шестов. – Подгот. текста и примечания А.В.Ахутина. – М.: Прогресс, 1992. – 302 с.

Надійшла до редколегії 17.09.15

Ю. О. Стрелкова

ВЕРА КАК ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ

Статья посвящена анализу веры в историческом, культурном и религиозноведческом аспектах. Такой подход позволяет рассматривать веру как философско-религиоведческий концепт, как целостный феномен. Выделены два направления в исследовании веры: как религиозного феномена и ее проявления в гносеологическом аспекте. Также выделено пять устоявшихся концепций веры: эмоциональная вера, вера как гипотеза, вера как абсурд и парадокс, вера как привычка, авторитарная вера.

Ключевые слова: вера, познание, человек, концепт, христианская религия, гносеология, аксиология, ум.

Y. O. Strielkova

FAITH AS A RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL CONCEPT

The article analyzes the faith in the historical, cultural and religious studies aspects. This approach makes it impossible to consider faith as a philosophical and religious studies concept, as a holistic phenomenon. Distinguished two directions in the study of faith: a religious phenomenon and its epistemological aspect. Also highlighted five well-established concepts of faith: emotional faith, faith as a hypothesis, and faith as absurd paradox faith as a habit, authoritarian faith.

Key words: faith, knowledge, man, concept, Christian religion, epistemology, axiology, mind.

УДК 261.5

В. Л. Хромець, канд. філос. наук, доц.

ПОНЯТТЯ "БОГОСЛОВСЬКА ОСВІТА" В РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ОСМИСЛЕННІ

У даній статті йдеться про сучасний стан дослідження теологічної освіти в Україні у період її незалежності. Розглядаються, висвітлюються і аналізуються думки українських науковців, експертів, публіцистів відносно питання видів та форм теологічної освіти її місця в світських та конфесійних навчальних закладах. Дані погляди автор намагається об'єднати в кілька підходів та пропонує особистий погляд на дану проблему.

Ключові слова: богословська освіта, конфесійне богослов'я, світське богослов'я, вищі конфесійні навчальні заклади, вищі світські навчальні заклади, підходи до розуміння богословської освіти.

Поняття "богословська освіта" являється сталим терміном, який активно вживається в соціо-гуманітарних науках вцілому: педагогами, релігієзнавцями, богословами, філософам освіти тощо, зокрема й релігієзнавцями, серед яких інтерес до дослідження богословської освіти невинно зростає. Богословська освіта вживається здебільшого у стосунку до вищої освіти, на відміну від поняття "релігійна освіта", яке переважно використовується у застосуванні до початкової та середньої освіти. Часто у цьому контексті фігурують поняття "професійна релігійна освіта" або "духовна освіта", але як перше, так і друге можуть бути синонімом до богословської освіти, коли йде мова про конфесійні вищі навчальні заклади, які створюються і діють в підпорядкуванні окремо взятої конфесії. Тут окремо слід вказати, що не можна плутати богословську освіту, як дослідження релігії "зсередини", з релігієзнавчою та філософською (філософія релігії) освітою, як дослідження релігії "ззовні". Якщо богослов'я є наукою про Бога, то релігієзнавство є наукою про релігію в усіх її проявах, а філософія релігії – наука про буття Бога та його раціональне пізнання (коротке, попереднє визначення особливостей предметної сфери цих трьох наук). У цьому зв'язку важливо вказати на те, яким є характер дослідження, бо в залежності від цього формуватиметься розуміння того, якою може бути чи повинна бути богословська освіта.

Зміст богословської освіти в нашій країні визначається дискусією навколо питання щодо розуміння світського характеру державної освітньої системи, з одного боку, і релігійний характер конфесійної освіти, з іншого. Перша – регулюється державним законодавством у сфері освіти, друга – Законом України "Про свободу совісті та релігійні організації" і розвивається в духовних навчальних закладах, які створюються конфесіями для задоволення своїх релігійних потреб (про це детально буде йтися в окремому підрозділі). Богословська освіта присутня як у світських, так і в конфесійних навчальних закладах, тому варто завжди враховувати ці дві реальності богословської освіти в Україні. Перший підхід в окресленні цього становища – це розмежування понять "світське богослов'я" та "конфесійне богослов'я". Даний підхід яскраво репрезентують погляди Юрія Вестеля. У своїй статті "Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні" він зазначає: "Мова піде саме про світську, а не конфесійну теологію (яка викладається і розвивається у церковних духовних закладах), себто про таку теологію, яку є сенс викладати і вивчати в акредитованих державою ВНЗ і з якої можна захищати наукові роботи; інакше кажучи, про наукову, "об'єктивну" теологію, незалежну від церков, конфесій, деномінацій, ідеологій тощо" [3]. З позиції автора зрозуміло, що богословська освіта є в конфесійних духовних навчальних закладах, але вона протиставляється богословській освіті в світських навчальних закладах, а це означає, що в останніх богослов'я є таким, при якому не можна захищати наукові роботи, а те, що захищається, інакше кажучи, є не науковим, а тому суб'єктивним, бо є залежним від цер-

ков, конфесій, деномінацій, ідеологій тощо. Приймаючи зазначені вище умови про те, що богослов'я може розвиватися як наука лише у світському ВНЗ, Ю. Вестель вказує: "...теологія, безумовно, є наукою, однією з гуманітарних наук... це наука (або радше комплекс наук і дисциплін) про світ, людину, культуру, суспільство тощо, коли це все розглядається стосовно Бога" [3]. Таким чином, богослов'я має формуватися в контексті методології гуманітарних наук; богословська освіта є гуманітарною освітою з комплексом дисциплін про Бога та розглядає людину, світ, культуру в їх зв'язку з Богом. Підтримує підхід, що розмежовує конфесійну і світську богословську освіту, й Володимир Бондаренко. У його статті "Зближення світської та духовної шкіл в Україні: вимога часу та межі можливого" зазначається: "...світську спеціальність "богослов'я" слід розуміти як гуманітарну спеціальність з особливим акцентом на з'ясування ролі Церкви в історії цивілізації, вивчення релігійної філософії, значного блоку філологічних дисциплін тощо. Цілком очевидно, що світські фахівці з богослов'я повинні готуватися виключно світськими навчальними закладами з дотриманням усіх компонентів підготовки бакалаврів та магістрів" [1]. В Бондаренко додає до світського богослов'я історичний і філологічний блоки богословських студій. Важливим є зауваження, що і кадри мають готуватися світською системою для світської системи богословської освіти.

Інший підхід, який є своєрідною протилежністю до позиції Ю. Вестеля, пропонує і послідовно відстоює Олександр Філоненко. На його думку, висловленій у бліц-інтерв'ю "Повернення богослов'я неминуче", богослов'я в світському ВНЗ може бути *лишеконфесійним*: "Крім академічної відповідальності, відповідальності дослідницької, богослов має відповідальність перед церквою, перед своєю конфесією. Я не вірю у позаконфесійне богослов'я. Мені здається, що це непродуктивне богослов'я" [10]. Крім того, що богослов має бути приналежний до якоїсь із конфесій, він повинен розвивати саме конфесійне богослов'я. Для О. Філоненка важливо не поділяти богослов'я на таке, що розвивається у світських та конфесійних навчальних закладах: і там, і там воно конфесійне, однак знаходиться в різних середовищах, а тому має дещо відмінні завдання [9], але, з іншого боку, богословське знання не зводиться ані до знання гуманітарного, ані до знання природничого: "...це більш-менш окреслений особливий рід знання, який надає підстави певній гуманітаристиці, певній філософії науки, філософії природознавства, не зводяться до них" [8]. Це позиція крайня, сам О. Філоненко її називає максималістською, бо для нього богослов'я не просто має використовувати здобутки гуманітарного і природничого знання, а саме надає підвалини для таких галузей знання. Перефразувати можна словами Юрія Чорноморця: "Теологія сьогодні знову повертається до претензій на статус мета-науки – як для природничих та гуманітарних наук, так і для філософії, яка здійснює первинне узагальнення універсального знання" [12]. Але з іншого боку: "Входячи в такий контекст,

богослов'я не може претендувати на те, що воно стане цією наукою наук, яка всіх об'єднає. Проявом цього має стати радикальна відкритість богослов'я всім існуючим науковим практикам, і богословський простір в університеті повинен бути з необхідністю "радикально" міждисциплінарним. Ми не повинні привносити специфічно свій метод – це метод, який повинен вступати в продуктивну розмову з усіма дослідними, освітніми практиками, які вже існують в університеті" (О. Філоненко). [9] Даний підхід розуміє богослов'я як окрему галузь наукового знання, поряд з гуманітарним, соціальним, природничим, з одного боку, а з другого боку – по відношенню до інших галузей наукового знання постає у ролі мета-науки, яка не претендує бути наукою наук, а лише має бути радикально відкритою для всіх наукових та освітніх практик, зберігаючи специфічність свого підходу. "Адже що таке християнське богослов'я? Це богослов'я, яке постає з розмірковування людини над сенсом свого життя, яке повинно починатися десь поряд з розмірковуваннями про те, що є спілкування з Живим Богом як джерелом усякої автентичності" (О. Філоненко) [8]. Даний підхід трактує богослов'я лише як конфесійне, що є відповідальним перед своєю конфесією; починається з богослов'я з формулювання відповіді на запитання про сенс життя людини та пошуку Живого Бога. Воно постає окремою галуззю наукового знання, яке є мета-наукою по відношенню до інших наук, що проявляється у радикальній міждисциплінарності. Крім того, богослов'я не зводиться до цієї міждисциплінарності, а має свій предмет, методи та підходи. Залишаються нез'ясованими процедурні моменти організації богословської освіти і богословського дослідження.

Своєрідний "третій шлях" ми зустрічаємо у підході Юрія Чорноморця. Він у статті "Яку теологію потрібно викладати в українських Університетах?" пропонує враховувати існування богослов'я у трьох формах: "По-перше, існує філософська теологія – яка є частиною філософського світогляду. По-друге, існує релігійна теологія – як теоретична частина релігійного світогляду. По-третє, існує містична теологія – це записи різного роду містичного досвіду, який був у людей релігійних та на наявність якого претендували і деякі філософи (той же Прокл). Містична теологія проблемна в тому, що вона може належати як додаткове явище і до філософії (Прокл, Мейстер Екхарт), і до теології (Ареопагітики)" [13]. Важко собі уявити, в яких навчальних дисциплінах могло би викладатися містичне богослов'я і тому воно є допоміжним в організації богословської освіти, як у світському так і у конфесійному ВНЗ. Дискусія може бути переведена в площину важливості містичного досвіду самого по собі чи в контексті спілкування з Богом самого богослова. Якщо Ю. Вестель говорить, що таке спілкування не обов'язкове до розгляду у світському ВНЗ, то О. Філоненко говорить про такий досвід як умову правильно побудованої богословської освіти у світському, а тим паче конфесійному ВНЗ. Для останнього такий досвід розглядається як безумовно необхідний. І він буде культивуватися через залучення до аскетичних практик, участь у богослужінні, духовне спілкування (душпастерські зустрічі, реколекції тощо), індивідуальну молитву тощо. І це вже буде стосуватися позааудиторної роботи ВНЗ, якщо у конфесійному ВНЗ вона здебільшого організована, то у світському – лягатиме на самого студента. Аудиторна форма богословської освіти і в світському, і в конфесійному ВНЗ має бути організована в чітких раціональних формах: навчальний план, навчальні дисципліни, лекції, семінари, самосійна робота, заліки, іспити тощо. "Отже, якщо б Університет створив ідеальні умови для існування теологічного фа-

культету, то мінімальним набором кафедр мали б бути чотири: філософської теології, православної теології, католицької теології, протестантської теології. Оскільки ідеальних умов чекати не доводиться, то скоріше за все необхідно розрізнити на рівні кафедр хоча б дві реальності: філософська теологія та християнська теологія (релігійна теологія, або ж просто "теологія")" [13]. Філософське богослов'я є своєрідним обов'язковим компонентом для богословської освіти у світському ВНЗ, хоча він і ставить її в залежність від релігійного (конфесійного) богослов'я. Ю. Чорноморець солідаризується з О. Філоненком і вважає, що тільки конфесійне богослов'я є власне богослов'ям. Пропонована організаційна структура богословської освіти є досить зручною, бо за виникнення потреби можуть додаватися освітні програми по богослов'ю інших релігійних традицій чи конфесій: ісламське (сунітське, шиїтське) богослов'я, юдейське (ортодоксальне, консервативне, реформістське) богослов'я тощо. Такий підхід до розуміння богословської освіти концептуально її не розрізняє в світському і конфесійному навчальному ВНЗ, єдине зауваження – у першому вона має бути принципово поліконфесійною (навіть якщо існує лише кафедр православного богослов'я, світський ВНЗ має бути принципово відкритим до створення кафедри богослов'я інших традицій чи конфесій), а у другому – моноконфесійною. Не до кінця зрозуміло, чим відрізняється на виході випускник і чи потрібні функціональні розрізнення у підготовці фахівців-богословів зі світського Ю. Чорноморець не дає прямої відповіді.

Своєрідну деконструкцію ідей О. Філоненка, Ю. Вестеля та Ю. Чорноморця здійснює Оксана Горкуша у своїй статті "Теологія в освітньому ракурсі" [4]. З одного боку, вона приймає аргументи О. Філоненка та Ю. Чорноморця, що богослов'я має бути лише конфесійно визначеним, тим самим категорично відкидаючи підхід Ю. Вестеля, а з іншого боку, вона вказує на те, що конфесійне богослов'я в світському ВНЗ має бути представлене з певними застереженнями. "Однак, ми відразу помічаємо, що подібне освітнє оприсутнення конфесійної теології можливе лише за умови трансформації її цільового призначення як дисципліни для викладання (із власне релігійного висловлювання про Бога та істини віри на суто просвітницьке ознайомлення із певними релігійними теоріями). І хоча ця обставина викликає в релігійних колах очевидний чи завуальований спротив, та (й на нашу думку) кращого способу для теології (крім як уподібнитися будь-яким іншим гуманітарним дисциплінам) стати придатною дисципліною для викладання у сучасних світських освітніх закладах немає [4]. Отже, у такому розумінні богословська освіта постає як ознайомлення з певними конфесійними теоріями про Бога та про інші істини віри. О. Горкуша, повністю заперечуючи світське богослов'я в освітньому ракурсі, підтримує позицію О. Філоненка та Ю. Чорноморця, яка полягає в тому, що богослов'я в світському ВНЗ може бути лише конфесійним. Хоча вона вносить в їх позицію ряд суттєвих обмежень і застережень, з огляду на те, що конфесійне богослов'я має стати гуманітарною дисципліною і бути суто просвітницьким та інформативним (проти чого категорично виступають і О. Філоненко, і Ю. Чорноморець). Якщо послідовно виконати згадані вимоги до богословської освіти, це фактично означатиме, що в світському ВНЗ богослов'я повинно відмовитися від нормативного характеру викладу матеріалу, адже богослов не повинен говорити від імені своєї конфесії і стверджувати істинність пояснюваного. Богослову пропонується лише надавати інформацію про істини своєї конфесії, тобто виклад матеріалу повинен мати дескри-

птивний характер, тобто нейтральний. Такий виклад наближає теологію до релігієзнавства. Фактично, О. Горкуша пропонує релігієзнавчий підхід до віровчення певної конфесії, відмовляючи світському богослов'ю з одного боку, а з іншого – обмежуючи виклад лише інформуванням про віровчення. О. Горкуша пропонує підхід, який можна назвати "релігієзнавчим богослов'ям", яке в застосуванні до окремо взятих конфесій буде поставати як православознавство, католикознавство, баптизмознавство тощо. Такий підхід також можливий, але це вже радше конфесіологія, ніж теологія.

Позиція аналізованих вище авторів у розумінні богословської освіти стосувалася в першу чергу, присутності богослов'я у світському ВНЗ, хоча слід відзначити, що у своєму аналізі вони чітко розуміли, що слід враховувати специфіку богословської освіти в конфесійних ВНЗ, але свідомо виводили за дужки свого аналізу. З таким винесенням за дужки не погоджується Анатолій Денисенко. У своїй короткій статті-рецензії "Неспроможність університетської теології: вибрані думки з книги "Перелом в протестантській теології", в якій він реконструє погляди чехословацького теолога, викладача Принстонської богословської семінарії Йозефа Громадаки. А. Денисенко, солідаризуючись з автором книги, приходять до висновків, що богослов'я належить Церкві і тому саме церковні (конфесійні) навчальні заклади у повній мірі можуть забезпечувати богословську освіту: "Університет намагається осягнути подію в історії логікою, семінарія ж не забуває і про парадокс. Проект університетської теології буде нічим іншим, як відродженням ліберальних принципів" [5]. Якщо богословська освіта у світському ВНЗ розглядає "подію" в історії криз призму логічного, а в конфесійному ВНЗ її атрибутом є парадоксальність, то вони різні за характером, і це призводить до того, що богослов'я перестає бути церковним, а набирає рис ліберального. Співвідношення конфесійного та ліберального богослов'я є окремою методологічною проблемою: чи це два види богослов'я; чи ліберальне богослов'я – це явище, яке треба віднести до іншого роду наукового знання, або ж "богослов'я" у словосполученні "ліберальне богослов'я" потрібно ставити в реальні або умовні лапки. Ми схилиємося до останнього. Але тут слід вказати на те, що ліберальне богослов'я призвело до нового імпульсу у розвитку конфесійного богослов'я, з одного боку, а з іншого – до виникнення двох окремих галузей дослідження релігії: філософії релігії та релігієзнавства, поштовх до виникнення та оформлення яких надали погляди Г.В.Ф Гегеля та Ф. Шлеєрмахера. І якщо говорити про ліберальний проект богословської освіти в світському ВНЗ, коли ми термін богослов'я беремо в реальні чи уявні лапки, то це буде філософія релігії чи релігієзнавство. Тому маючи вже усталені терміни і більш-менш визначені межі богослов'я, філософії релігії та релігієзнавства, відразу слід називати речі своїми іменами: "богословська освіта", – коли йде мова про конфесійне богослов'я, "філософська освіта", – коли йде мова про раціональне осмислення релігії та релігійних феноменів, і "релігієзнавча освіта", – коли йдеться про світоглядно нейтральний опис історичних форм релігії та їх окремих аспектів. Тому, пройшовши це герменевтичне коло, богословська освіта у світському університеті, коли ми не підмінємо її філософською чи релігієзнавчою освітою, може бути лише конфесійною. "Чи готове теперішнє українське університетське середовище з такою ж серйозністю ставитися до Слова Божого, – запитує А. Денисенко, – у тому числі і до богослов'я? Хай на це питання дадуть відповіді ті, хто намагається створити теологічні факультети при світських університетах" [5].

Якщо давати відповідь на це запитання, то слід вказати, що українське університетське середовище (середовище світського ВНЗ) може ставитися несерйозно або індиферентно до Слова Божого, у тому числі і до богослов'я, головне, щоб серйозно до нього ставилися самі богослови, які є частиною згаданого університетського середовища, бо за аналогією фізик може несерйозно ставитися до літератури, але це не створює проблем для існування фізики і філології в межах одного університетського середовища.

Богословська освіта може ґрунтуватися лише на богослов'ї конкретної конфесії у тісному зв'язку з релігійною общиною; богословська освіта має враховувати специфіку релігійного пошуку істини: враховуючи значення віри, духовного пошуку, преклоніння перед Священним тощо. А. Денисенко репрезентує ще один підхід, конфесіоцентризм, у богословській освіті. Цей підхід розмежує, власне, богословську освіту, конфесійну, і нібито богословську освіту – ліберальну. Згідно з таким підходом, якщо ми хочемо побудувати богословську освіту в світському ВНЗ, ми повинні, говорячи метафорично, створити семінарію в університеті. Такі приклади є в Україні, наприклад: богословське відділення ЧНУ ім. Ю. Федьковича, із закордонного досвіду – це теологічні факультети в Румунії та ще у ряді країн.

І ще один підхід у розумінні богословської освіти ми зустрічаємо в статті протоієрея Богдана Огульчанського "До постановки проблеми: що таке богослов'я в нашому університеті?" [7]. Отець Богдан підтримує функціональне розмежування конфесійної (духовної) та світської (університетської) богословської освіти. "Якщо в духовний навчальний заклад студент (звісно, ідеалізований) іде від потреби поглибити своє пізнання Бога, свої стосунки з Ним, то допитливий студент світського університету вивчатиме богослов'я скоріше з метою поєднати богословські знання із загальними, побудувати універсальний світогляд, в якому богослов'я займає почесне, але не виняткове місце" [7]. Йде мова про те, що в конфесійному навчальному закладі освіта задовольнятиме в першу чергу внутрішньоклерикальні потреби – це підготовка освічених осіб для потреб конфесії. У конфесійному навчальному закладі можна створити для цього сприятливе середовище: коли дисципліни навчального плану лише конфесійно зорієнтовані, коли навчання пов'язане із залученням до ритуальної практики, часто для обмеження зі світом ці заклади є інтернатного типу. У світському ВНЗ все навпаки: освіта міждисциплінарна (якщо міждисциплінарність відсутня, це часто розглядається як суттєвий недолік), навчання підкорене, крім професійних завдань, іще загальноосвітнім, проживання в гуртожитку передбачає спілкування з невірними, є можливість самому обрати місце проживання. Якщо богословська освіта з'являється в світському ВНЗ, вона не може ігнорувати цю реальність. Богослов'я в світському ВНЗ буде відрізнятися від богослов'я в конфесійному ВНЗ тільки тому, що середовище їх присутності досить відрізняється. Звичайно, можуть бути семінарії, які до богословської освіти включають значний компонент світських дисциплін, і можуть бути богословські факультети в світських університетах, котрі самоізолюються від інших факультетів і не включають у свій навчальний план нічого, крім конфесійно орієнтованих дисциплін, але якщо характерні риси богословської освіти в конфесійних та світських навчальних закладах оформити в окремі види, то ми можемо побачити запропоноване отцем Богданом розмежування на два підходи до розуміння богословської освіти – монодисциплінарний і міждисциплінарний. У міждисциплінарному підході богословська освіта повинна прагнути до

взаємодії з усією множиною наук, але найближчими партнерами для неї є, на думку отця Богдана, релігієзнавство, етика та культурологія. Релігієзнавство дає можливість розглянути міжконфесійні особливості у розумінні богословської проблематики, етика та культурологія постають спільним полем для обговорення релігійних джерел моральних та культурних цінностей. Богословська освіта спрямована на формування системного мислення та культури переживання тонких духовних, душевних, моральних порухів, осмислюючи як релігійні, так і світської здобутки вітчизняної та світової культури, яка ґрунтується на вірі та особистому спілкуванні з Богом з одного боку, а з іншого – на раціональному пізнанні, яке опирається на раціональні методи дослідження. Дане розуміння богословської освіти пропонує враховувати, як невід'ємні, два компоненти: фідейстський та раціональний, йде мова про конфесійний чи світський ВНЗ. Певну спорідненість у розумінні богословської освіти ми зустрічаємо у Михайла Черенкова: він також розрізняє два контексти розвитку богословської освіти у конфесійних ВНЗ та світських ВНЗ, які він, відповідно, поділяє на чисту (монодисциплінарну) та гібридну (міждисциплінарну) богословську освіту. Але, не дивлячись на специфіку реалізації богословської освіти у конфесійному та світському ВНЗ, він вказує на спільну основу. В інтерв'ю "Про типи богословської освіти і вимірювання продуктивності" М. Черенков зазначає: "В ідеальному плані теологічна освіта – це не просто освіта чи просвіта щодо теології як цікавого, але стороннього предмету; це освіта, яка ґрунтується на теологічному фундаменті. Теологічна освіта не може бути приватною ініціативою, коли хтось вирішує, що він когось буде вчити теології, хоча може бути і так, але в ідеальному плані все має починатися з теологічних засад, з теологічної традиції" [11]. М. Черенков відзначає обов'язковість зв'язку богословської освіти не просто з певною релігійною традицією, а з богослов'ям певної релігійної традиції. Іншими словами, має бути богослов'я, щоб його можна було викладати. Богослов'я не може бути приватною справою, бо релігійна традиція в ідеалі має бути зацікавлена у фахівцях, які б поєднували богословську освіту з богослов'ям релігійної традиції. Хоча залишається невіршеним питання щодо потреби у богословах, які отримали диплом світського ВНЗ. Якщо у конфесійному ВНЗ здійснюється контроль на вході, через висунення вимоги до абітурієнта, і на виході, через перевірку його знань, про що свідчить виданий диплом, то наявність такого прямого контролю в світському ВНЗ України важко собі уявити. І тут вже постає питання радше довіри до світських ВНЗ щодо невикривлення чи непривнесення того, чого немає в традиції. Конфесія ж приймає такого типу богословів, бо вони виховані у відкритості до інших наук і можуть бути творчими комунікаторами між світом і конфесією, але це питання окремої статті.

Важливим внеском у розмову про богословську освіту є думки Володимира Буреги. В інтерв'ю "Складні питання богословської освіти" він також вказує на, його словами, дві реальності богословської освіти: її розвиток у конфесійних та світських ВНЗ. Але не зважаючи на ці дві реальності, він вказує, що богословська освіта має бути конфесійно визначеною не залежно від того, в якій реальності вона розвивається. Але тут виникає певна дилема: якщо богословсько підготовлені фахівці, які закінчують конфесійні навчальні заклади, чітко зорієнтовані на самореалізацію в конфесії, яка їх готувала, то для кого готують богословів світські ВНЗ? У конфесіях немає стійкого попиту на цих фахівців, бо в них є свої випускники, які гарантовано відповідають висуну-

тим конфесією вимогам. В. Бурега припускає, що світські навчальні заклади повинні готувати богословів для "зовнішнього застосування", наприклад, як викладачів основ християнської етики в школі. Але крім цього, богословська освіта в світському навчальному закладі виконує роль місії в освітньому контексті і суспільстві вцілому. І відповідно, богословська освіта – це освіта, пов'язана з певною конфесією, орієнтованою на задоволення як внутрішніх потреб певної конфесії, так і для зовнішніх потреб: представлення позиції конфесії через богословську освіту в світському навчальному закладі та представлення конфесії в суспільстві вцілому. Слід відзначити, що традиції богословської освіти в світському університеті у нас майже немає і виникають посткріплені дискусії, якою прагматичною ціллю має бути підкріплене бажання створення богословських програм у світських ВНЗ. "Тобто, з одного боку, ми бачимо зацікавленість освітян та науковців у створенні богословських вишів, але цей інтерес має дорости до чіткої зрілої концепції, яка б враховувала інтереси і конфесії, і держави, а головне – інтереси тих людей, які прийдуть сюди навчатися" [2]. В. Бурега представляє підхід могодисциплінарності богословської освіти, що означає, що і в конфесійному і в світському ВНЗ вона має представляти лише певну релігійну традицію (конфесію) і незалежно від того, в якому типі закладу викладається богослов'я, воно має репрезентувати певну конфесію. Різниця полягає не лише в кінцевому замовникові цих освітніх послуг (конфесія чи держава), а й змінному наповненні дисциплін, бо якщо це православна богословська освіта, то вона має транслювати традицію незалежно від того, де вона реалізується.

Суголосною позиції В. Буреги є настанова єпископа Климента (Вечері). У своїй статті "Траєкторії розвитку богословської освіти" він не просто вказує на те, що богослов'я є конфесійним, а й наголошує, що найбільш природне середовище для нього – конфесійні богословські навчальні заклади. Якщо схематично відтворити хід розмірковування Владики, то виходить, що, оскільки богослов'я є лише конфесійне, а в нашій країні історично склалося, що діють конфесійні навчальні заклади, які створюються конфесією, то відповідно конфесія краще знає, яке богослов'я викладати. Оскільки богослов'я конфесії належить конфесії, той богословська освіта має розвиватися суто в конфесійних навчальних закладах. Функціонально конфесія є основним замовником підготовки богословів, тому вона краще знає, яке їй богослов'я викладати. Справді, логічно – бездоганна аргументація, якщо конфесія діє лише в рамках конфесійної структури певної юрисдикції. Говорячи в християнських термінах, це питання еклізіології і може бути інше розуміння цих питань: "У певному розумінні Церква не має власного простору, вона присутня скрізь, "посеред нас", зокрема й в Університеті" [12, с.29]. І чи може бути, що конфесійність богослов'я у світському ВНЗ може фундуватися не на "конфесійності структури" (факультету, кафедри, навчального плану), а на основі конфесійної ідентичності викладача та студента. Звичайно і у цьому зв'язку може постати дискусія навколо того, а який рівень, критерій і таке інше, цієї конфесійної ідентичності. Єписком Климент пропонує досить високі вимоги до богословів незалежно від того, в конфесійному чи світському ВНЗ він викладає. "Богослов не лише вивчає, а більш точно – пізнає Бога. Він транслює свій досвід богопізнання суспільству" [6]. На думку Владики, таку умову підготовки богослова світські ВНЗ виконати не можуть і тому вони не повинні займатися "власне" богослов'ям як фундаментальною церковною наукою, а повинні зосередитися на підготовці фахівців

"навколбогословських" спеціальностей. Це, наприклад, журналісти, соціальні працівники, педагоги тощо. "В контексті всього сказаного стає зрозумілим, чому до богословського навчального закладу повинні застосовуватися особливі критерії, які відрізняють його від інших навчальних закладів. Концепція богословської освіти випливає з того, якої мети в результаті ми прагнемо досягнути. Прийнято вважати, що християнське богослов'я – це систематичний аналіз природи, замислів та дій Бога, який дозволяє частково говорити про Божественну сутність. Осягнення богослов'я здійснюється двома шляхами: логічним, через засвоєння певних богословських дисциплін, та досвідним (емпіричним), через посередництво молитви та причетність таємничому життю Церкви (єп. Климент (Вечера))" [6].

Таке розуміння богословської освіти можна назвати класичним, з огляду на транслюваність його керівництвом конфесій та конфесійних ВНЗ. Але таке розуміння може бути доконечним, лише коли ми ототожнимо конфесійну та клерикальну освіту, де богослов'я постає як змістовна складова підготовки духовенства. У випадку України такий підхід є не дуже очевидний, бо тоді ми повинні стати на позицію, що є богослов'я УПЦ, богослов'я УПЦ КП та богослов'я УАПЦ, хай навіть і так, але тоді ми повністю повинні відмовитися від історичних форм богослов'я, як такого, що належить вірним усієї конфесії, незалежно від юрисдикційної приналежності.

Підходи до розуміння богословської освіти українськими авторами, з одного боку, досить різняться, а з іншого, можна знайти спільні позиції.

По-перше, ми зустрічаємо в практиці використання у синонімічному значенні поняття "богослов'я" та "теологія", відповідно "богословська освіта" та "теологічна освіта". Хоча існують поодинокі випадки розмежування цих понять, але немає ні логічних, ні філологічних підстав розмежовувати ці поняття. Хоча слід відзначити, що ми віддаємо перевагу терміну "богослов'я" та "богословська освіта" лише тому, що він введений в номенклатуру українського освітнього законодавства в назвах типу навчального закладу, освітньої галузі та спеціальності.

По-друге, усталеною є думка, що богослов'я повинне мати конфесійний характер, але по-різному вирішується питання, що або хто цей характер визначає. Крайня позиція полягає у тому, що конфесійне богослов'я визначається керівництвом конфесії через офіційні інститути, у тому числі через створені і контрольовані цією конфесією навчальні заклади. Проти такої позиції можна навести історичні аргументи: наприклад, Максим Сповідник є святим і визнаним богословом у православній та католицькій традиціях, вчення якого за його життя було визнане як єретичне. Якщо використати аргумент "від української дійсності", то, з огляду на три основні юрисдикції українського православ'я, вийде, що ми маємо вести мову не про православне богослов'я (власне конфесійне богослов'я), а окремо, про богослов'я Української православної церкви, Української православної церкви Київського патріархату, Української автокефальної православної церкви; і це вже не конфесійне, а юрисдикційне богослов'я. Інший край цього спектру представлений думками, що ми маємо розмежовувати два різні за своїм характером богослов'я: конфесійне і світське. Розмежування відбувається через розрізнення середовищ, в яких вони розвиваються, включаючи й освітнє. Тобто якщо богослов'я розвивається і культивується в освітніх інституціях конфесії, таке богослов'я ми називаємо конфесійним, якщо іде мова про світські інституції, то богослов'я ми називаємо світським. Формальним аргументом, чому конфесійне богослов'я не може бути в світському навчальному закладі, є такий, що Конституція вказує на світсь-

ких характер української держави і стаття 35 Конституції України вказує на відділення релігійних організацій від держави та школи. Коли іде мова про конфесійне богослов'я у світському ВНЗ, йдеться, що воно може існувати поряд з іншими університетськими науками як частина освітнього середовища, і це, на нашу думку, ніяким чином не порушує принцип світськості, коли богослов'я існує "поряд", а не "над". Крім формального є і змістовний аргумент: нібито релігія це сфера ірраціонального і тому богослов'ю не місце в світському ВНЗ. Цей аргумент здійснює підміну понять, бо богослов'я, власне, і є раціональним осмисленням систематизацією різних, у тому числі й ірраціональних, досвідів у релігії. Зважаючи на обмеженість і суперечливість згадуваних крайніх позицій, ми приймаємо більш зважену точку зору, яка також стверджує конфесійний характер богослов'я, який означається не легітимацією релігійного керівництва і не приналежністю до конфесійної чи світської сфери, а конфесійною ідентичністю богослова, незалежно від того, чи знаходиться він у конфесійному або світському середовищі. І саме таке розуміння конфесійності богослов'я уможливує існуванню міжконфесійних богословських проєктів: політичне богослов'я, богослов'я звільнення тощо, або спільної роботи в межах богословських дисциплін: біблістики, літургії, патристики тощо. Саме такий підхід не дисонує з тим, що богослови з чіткою конфесійною ідентичністю, без втрат для останньої, можуть брати участь в міжконфесійних богословських проєктах: політична теологія, теологія звільнення тощо, або поєднуючись навколо обговорення якоїсь з богословських дисциплін – біблістика, літургика, патристика тощо.

По-третє, неправомірним, на нашу думку, є визначення конфесійного богослов'я виключно через організаційно-правову приналежність до певної офіційної конфесії. Звісно, не виникає жодних питань з богословською освітою в конфесійних ВНЗ, але просте перенесення цієї моделі на світські ВНЗ є неправомірним, бо тоді виходить конфесійним богослов'ям є таке, що підпорядковується якійсь з офіційно зареєстрованих юрисдикцій, бо у такому випадку богословська освіта підміняється клерикальною освітою. Тому можна собі уявити, що конфесійна освіта, яка розвивається в світському ВНЗ, не маючи жодної організаційної співпраці з юрисдикцією, яка представляє конфесію, може працювати на її благо і користь.

Отже, у нашому дослідженні під богословською освітою ми розуміємо досить широке за змістом поняття: це і освіта, яка визначається конкретно взятою церковною традицією (конфесією) і яка орієнтована, в першу чергу, на підготовку професіоналів в окремих областях церковного служіння (науковців, викладачів богословських вузів, вчителів недільних шкіл, кандидатів на пастирське служіння, регентів церковних хорів та інших), в центрі підготовки яких знаходиться систематичне навчання основам віри через ряд богословських предметів, а також виховання відданої Богові і Церкві людини; це також і освіта в світських навчальних закладах, яка може бути непов'язана з жодною з релігійних традицій (конфесій), яка орієнтована на підготовку професіоналів, що могли б реалізуватися на різних суспільних позацерковних посадах, наприклад як учитель релігійних предметів в державній школі чи викладач богословських дисциплін у світському університеті.

Список використаних джерел

1. Бондаренко В. Зближення світської та духовної шкіл в Україні: вимога часу та межі можливого [Текст] // Філософська Думка: Спецвипуск *Sententiae II* (2011). Теологія і Філософія Релігії. – Вінниця: ВНТУ, 2012. – С. 188-194.
2. Бурга В. Складні питання богословської освіти [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/interview/24819>

volodimir-burega-skladni-pitannya-bogoslovskoyi-osviti.html. – Назва з екрану (02.10.2015).

3. Вестель Ю. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403-teologiya-yak-nauka-i-predmet-vikladannya-na-shlyahu-do-konceptiyi-svitsoy-teologichnoyi-osviti-v-ukrayini.html>. – Назва з екрану (02.10.2015).

4. Горкуша О. Теологія в освітньому ракурсі [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/13393-teologiya-v-osvitnomu-rakursi.html. – Назва з екрану (02.10.2015).

5. Денисенко А. Неспроможність університетської теології: вибрані думки з книги "Перелом у протестантській теології" [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/22940-nesostoyatelnost-universitetskoj-teologii-izbrannye-mysli-iz-knigi-perelom-v-protstantskoj-teologii.html>. – Назва з екрану (02.10.2015).

6. Єпископ Климент. Траєкторії розвитку богословської освіти [Текст] // Філософська Думка: Спецвипуск Sententiae II (2011). Теологія I Філософія Релігії. – Вінниця: ВНТУ, 2012. – С.195 – 199.

7. Протоієрей Богдан Огульчанський. До постановки проблеми: що таке богослов'я в нашому університеті? [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/40231/>. – Назва з екрану (02.10.2015).

8. Філоненко А. Богословие в университете: возвращение? [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://polit.ua/lectures/2010/11/22/filonenko.html>. – Назва з екрану (02.10.2015).

9. Філоненко О. Богослов в университете [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/interview/24450-bogoslov-v-universitete.html>. – Назва з екрану (02.10.2015).

10. Філоненко А. Возвращение богословия неизбежно. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_monitoring/38935/. – Назва з екрану (02.10.2015).

11. Черенков М.М. Про типи богословської освіти і вимірювання продуктивності. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/interview/24514-pro-tipi-bogoslovskoyi-osviti-i-vimiryuvannya-produktivnosti.html>. – Назва з екрану (02.10.2015).

12. Церковь – Университета: христианская миссия в пространстве университета [Текст] / Черенков М., Гореньков Д. // – Киев: Книгоноша, 2013

13. Чорноморець Ю. Яку теологію потрібно викладати в університетах? [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/11650-yaku-teologiyu-potribno-vikladati-v-universiteta.html>. – Назва з екрану (02.10.2015).

Надійшла до редколегії 02.10.15

В. Л. Хромец

ПОНЯТИЕ "БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ" В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМ ОСМИСЛЕНИИ

В данной статье речь идет о современном состоянии исследования теологического образования в Украине в период независимости. Рассматриваются, освещаются и анализируются мнения украинских ученых, экспертов, публицистов в отношении вопроса видов и форм теологического образования ее места в светских и конфессиональных учебных заведениях. Данные взгляды автор пытается объединить в несколько подходов и предлагает личный взгляд на эту проблему.

Ключевые слова: богословское образование, конфессиональное богословие, светское богословие, высшие конфессиональные учебные заведения, высшие светские учебные заведения, подходы к пониманию богословского образования.

V.L. Khromets

INTERPRETING THE NOTION "THEOLOGICAL EDUCATION" IN RELIGIOUS STUDIES

The articles deals with contemporary research of theological education in the independent Ukraine. The author examines, explains and analyzes different views of the Ukrainian scholars, experts and publicists, on the problem of types and forms of theological education, its position in secular and religious educational institutions. The author strives to unite these views into several approaches and suggests his particular point of view.

Key words: theological education, confessional theology, secular theology, confessional universities, secular universities, approaches to understanding theological education.

УДК 167.1:7.01

З. В. Швед, д-р філос. наук, доц.

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙНОГО МИСТЕЦТВА В СИСТЕМІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ЗНАННЯ

В статті дається теоретичне визначення релігійного мистецтва. Проаналізовані суть та особливості релігійного мистецтва в його конкретно-історичних формах. Окреме місце в статті займає аналіз динамічного зв'язку між дисциплінарними напрямками релігієзнавства і теорією та історією релігійного мистецтва. Наголошено, що для основних тематичних напрямків релігієзнавчої науки теорія релігійне мистецтво виступає основою для теоретичних узагальнень, що в свою чергу дозволяє, завдяки міждисциплінарному підходу, змістовно збагатити теорію мистецтвознавства, естетику, культурологію, історію політологію та інші галузі гуманітарного знання.

Ключові слова: релігійне мистецтво, історія релігії, міждисциплінарний метод, теорія мистецтва.

Сучасна дисциплінаризація академічного релігієзнавства безпосередньо пов'язана з поглибленням використання сучасних методологічних принципів постнекласичної науки. Не тільки запровадження міждисциплінарного підходу в аналізі релігійних феноменів, але й настанова на трансдисциплінарність в аналізі складних соціальних систем, ставить питання про необхідність уточнення предметного поля "наук про релігію". Даний підхід конкретизований у нових напрямках, як-от: культурологія релігії, конфесіологія релігії, практичне релігієзнавство та інші. Окреме, значуще місце у процесі виокремлення та уточнення релігієзнавчої проблематики, посідає питання естетичної складової релігійних традицій світу, чільне місце в яких займає феномен мистецтва. Іншими словами, спеціальні дисципліни релігієзнавчого циклу зосередженні на історичному контексті вивчення релігійних феноменів у дисциплінарному багатоманітті релігієзнавчої науки.

Для роз'яснення нашої позиції звернемося до конкретизації структури релігієзнавства з урахуванням особливостей вивчення теорії та історії релігійного мистецтва. Ми не ставимо перед собою мету змінити усталені під-

ходи до дисциплінаризації релігієзнавства, особливості та специфіку якого ґрунтовно проаналізовано в роботах А.Колодного, І.Кондратьєвої, О.Прядко, О.Сарапіна, Л.Філіпович, Є.Харьковченко та інших. Завданням є визначення можливостей використання здобутків спеціальних релігієзнавчих дисциплін (мовиться в першу чергу про історію та теорію релігійного мистецтва) у поглибленні академічного знання та розуміння релігійних феноменів. Для історії, психології, антропології, етнології релігії та конфесіології релігії напрацювання з історії мистецтва постають як джерельна база відповідних галузей. Аналіз раннього художнього досвіду спільнот засвідчує його релігійну природу. Соціальна стратифікація спільнот, їх протополітичні погляди на природу влади, уявлення "первісної медицини" та інше, зумовлювалися системою релігійних поглядів, що не завжди мали завершений та чітко структурований характер

Серед філософів сучасності продовжують точитися дискусії, щодо правомірності однозначного визначення самого поняття мистецтва, адже тлумачення цього феномену наскрізно просякнута полісемантичністю інтерпретацій, що виразно пов'язані з загальнометодологіч-

ними настановами дослідника, чи школи, яку він представляє. У свій час Жан Лакост у роботі "Ідея Прекрасного" зазначав, що "об'єктивне, канонічне, авторитетне визначення мистецтва" сьогодні є неможливим. Але, водночас, ми не можемо відмовитися як від поняття "мистецтво" так і від поняття "творчість", що його репрезентує. Це було доведено Мішелем Дюфреном у його праці "Феноменологія естетичного досвіду", адже сам процесуальний характер творення передбачає залучення особистості творця, який переживає свої досягнення та невдачі творчості, як наділення смислом певного фрагменту упізнаного світу.

Сучасне розуміння мистецтва пов'язується з епохою Ренесансу, коли видатний Джорджіо Вазарі (Giorgio Vasari 1511-1574) заснував першу художню академію та підготував першу біографічну історію мистецтва ("Le Vite de' piu eccellenti Pittori, Scultori e Architetti"). Діяльність цього митця була просякнута платонівськими ідеями краси та гармонії, втіленими в мистецтві завдяки Да Вінчі, Рафаелю, Мікеланджело. Ми не зупинятимемося на аналізі творчих здобутків Вазарі, зазначивши лише той факт, що теоретики та історики мистецтва вважають роботи Вазарі такими, що започаткували як історію мистецтва так і мистецтвознавство. Водночас, у своїх витоках те, що ми зараз відносимо до творів мистецтва, таким не було. Художні явища виникали внаслідок відображення специфічного досвіду для якого реальне та уявне або зображуване не розділяється. Дана обставина підтверджується низкою фактів, і вказує на те, що виразне мистецтво виникло у зв'язку з тотемічними, магічними уявленнями (наскальний живопис печери Ласко у Франції, печери Альтамір в Іспанії, комплекс Гебекле Тепе в Туреччині). Тогочасні "твори мистецтва" мали забезпечувати ритуали і тому визначальною вважалась їх здатність уможливити магічні ритуали, а не естетична привабливість.

Релігійне мистецтво є особливим способом реалізації багатоаспектних виявів релігійного досвіду, основу якого складають різні форми чуттєвості та уявлення про надприродне. У теоретичних розробках мистецтвознавців поширена думка про те, що джерелом мистецтва у цілому є інтуїція, що виступає особливою здатністю неопосередкованого, позадискурсивного сприйняття "істини". Подібне тлумачення дозволяє пов'язувати інтуїцію з джерелом безпосередньої творчої активності (на яку вказував М.Гайдеггер), що постає одним зі способів пізнання. У мистецтві інтуїція часто перебуває у тісному зв'язку з "способом духовного бачення", завдяки якому митець фіксує у відповідному матеріалі досвід власного розуміння образів та смислів дотичних до змісту релігійного вчення. Інтуїція як "чуттєва ясність" (І.Кант) у релігійному мистецтві зорієнтована на саму людину, поворот до якої є ознакою сучасного релігієзнавства.

Осмислений досвід творчості, у якому реалізується інтуїтивний досвід митця, може тлумачитися у кількох аспектах, на чому наголошував Бодлер. Тут мовиться про два неподільних елемента мистецтва: перший з них зберігає вічність та незмінність, а другий носить плинний та залежний від особливостей історичної епохи характер. Іншими словами, як уважав Бодлер, тут мовиться про синтез ідеалу та поцейбічної конкретності, вічності та історичності. Для релігійного мистецтва важливим є впізнання вічної сутності істини, яка здатна віднаходити свій вираз у формалізованому ідеалі краси, як надісторичної сутності. У своїй роботі "Про духовне в мистецтві" Василь Кандинський зазначав, що мистецтву як такому, у якій би формі воно не виявлялося, завжди внутрішньо притаманна духовність, містичний світ людського, яка забезпечує можливість розкриття

внутрішнього змісту твору. Подібна настанова орієнтує на необхідність враховувати роль релігійних переконань митця при аналізі його творчості на предмет належності як до релігійного, так і до культового мистецтва.

За переконанням Татаркевича поняття творчості та мистецтва належать до фундаментальних, структурують поняття філософської думки, а феномен класів у мистецтві, як "спільних, розпізнаваних якостей" митця та глядача. Вони вказують на динамічність (процесуальність) і статичність творчості, психологічні особливості естетичного сприйняття, яке є одним з визначальних критеріїв тематизації досліджень в естетиці [3, с. 15]. Зазначена обставина змушує констатувати, що визначення особливостей релігійного мистецтва, як спеціального класу мистецтва взагалі, буде постійно уточнюється, в залежності від того, яким критерієм послуговується дослідник, виокремлюючи підстави для понятійно-категоріальної конкретизації. Як вже зазначалося, суттєвого значення тут набуває врахування конфесійної приналежності будь-якого релігійного мистецтва.

Говорячи про релігійне мистецтво, ми не можемо забувати, що це поняття включає в себе велике розмаїття тлумачень, які є взаємозумовленими. До релігійного мистецтва можуть бути віднесені: конкретні фізичні предмети (твори мистецтва), психофізичні стани (релігійне естетичне переживання), сукупність видів мистецтва (релігійна література, релігійний живопис, релігійна музика), дія та подія (релігійний танець, релігійна вистава), здібності, які можуть мати релігійну зумовленість (уява). Ще однією особливістю релігійного мистецтва є те, що воно, на відміну від світського (секулярного) мистецтва завжди спирається на певні правила, "релігійні знання" та приписи, якими регламентований релігійний канон. Таким чином, такі умови творчості як натхнення і уява не мають першорядного значення. Еволюція поняття "мистецтво", як його висвітлює Татаркевич у контексті релігійних настанов та поглядів, набула специфічних характеристик у зв'язку з конкретизацією самого поняття. Якщо до XVI ст. мистецтво осмислювалося через власний процесуальний характер, що відповідає певним правилам, то вже з середини XVIII ст. мистецтво почало тлумачитися як творення прекрасного, та наслідування дійсності, а вже у пізніші часи мистецтво дефінітивно не конкретизувалося і навпаки, його визначення набуло полісемантичного, розширеного змісту. Вище зазначене змушує нас зробити висновок про те, що релігійне мистецтво, його теорія та історія, у системі релігієзнавства посідає специфічне місце, з огляду на унікальність предмету дослідження. Ця проблематика входить до сфери аналізу не тільки нових дисциплінарних напрямків, що згадувалися вище, але й розширює тематику досліджень класичних галузей, як наприклад психологія релігії, історія релігії, соціологія релігії, філософія релігії. У цьому контексті остання, тобто філософія релігії, матиме завданням визначення особливостей інтерпретації релігійного канону в мистецтві, з огляду на своєрідність доктринальних положень конкретно-історичних форм релігій, в залежності від їх загального ставлення до мистецтва як такого.

У процесі становлення релігієзнавчої думки, розвиток якої було пов'язано з поширенням ідей позитивізму у філософському типі світорозуміння, почали по новому осмислюватися духовні здобутки людства, що належали до релігії. Серед відповідних тематичних відгалужень, важливе місце посіли питання ролі мистецтва не тільки у культурній історії людства в широкому контексті цивілізаційної різноманітності, але й конкретизація визначення особливостей мистецтва в релігійних традиціях світу. Будучи специфічним духовним середовищем, релігія,

через функціональні особливості власного буття у суспільстві, здатна транслювати відповідні функції і релігійному мистецтву, яке за допомогою лише йому притаманних засобів виповнює змістом ті духовні запити, на які наважується людина у власному релігійному досвіді.

Особливість творчості в інтерпретації М.Гайдеггера проявляє себе у тому, що вона безпосередньо пов'язана з актом "креації", сотвореності досконалої істини автором [5, с. 263]. У деяких релігійних традиціях подібна висхідна настанова підтверджується тим, що творчість особи мислиться як проекція, інтерпретація, осмислення Божественної творчості, що покладається в основу існування світу. Ще одна особливість релігійної творчості полягає у тому, що вона виводить людину з повсякденності та звичайного сприйняття й відношення до світу та спрямовує особу до сприйняття істини буття. Гайдеггер вказує на декілька особливостей творіння як творчості. По-перше, воно створюється, по-друге, воно має свого творця (митця), по-третє, творіння потребує свого охоронця. Всі ці особливості на які вказав М.Гайдеггер, по суті суголосні змісту першої книги П'ятикнижжя Мойсеєва Буття, де створений світ знає не тільки свого Творця але і має свого охоронця – людину. Такому тлумаченню близька позиція Альбрехта Дюрера, котрий вказував на те, що мистецтво приховується в природі неочевидним способом, і "хто зможе його вирвати звідтам у того воно і буде". Спроба Гайдеггера остаточно визначити мистецтво пов'язана з попереднім аналізом тих характеристик, що властиві останньому за самою природою. Таким чином, мистецтво – це "створююча охорона істини в творінні". І далі: "Істина як про-світлення і прихованість суцього здійснюється завдяки своїй складовій – поетичному. Будь яке мистецтво – що дає перебувати істині суцього як такого – у своїй сутності є поезією" [4, с. 78]. Іншими словами, за Гайдеггером, поезія складає сутність мистецтва. Для релігійного світобачення поезія, сприйнята на рівні емоційного переживання, часто стає основою для набуття містичного досвіду, або знайомства зі шляхом його переживання. Для біблійної традиції це "Пісня пісень", "Пісня Двори" та інші. Теза "Мова – дім буття" у даному контексті набуває онтологічного значення, адже саме завдяки мові, словами, світ твориться у своєму первісному стані.

У подальшому викладі ми уважимо за необхідне звернути увагу на теоретичний зв'язок дисциплінарного релігієзнавства в його предметному полі та теорії мистецтва. Обидва феномени, що мають відповідні об'єкти дослідження, можуть осмислюватися з використанням структурно-функціонального аналізу. Ці системи є багатоелементними та певним чином "самоорганізованими". Під самоорганізацією ми можемо розуміти ситуацію (що носить процесуальний характер), коли структура або поліструктура феномену визначається та конкретизується завдяки діяльності, руху чи взаємодії її елементів. Іншими словами у процесі взаємодії складових системи виникають нові форми організації підпорядкування, змістовної насиченості елементів системи. Структурні складові системи, будучи пов'язаними між собою, зумовлюють той факт, що коли якась із них змінює свій характер чи зміст у відповідь на "виклик", то й інші елементи теж змінюються. Так, наприклад, коли фараон XVIII династії Нового царства Аменхотеп IV запровадив культ божества Атона, то релігійне мистецтво "відгукнулось" комплексом в Тель ель-Амарні, з його реалістичним відображенням життя правителів (рельєф Ехнатона і Нефертіті, близько 1345 р. д. н. е.; зображення Тутанхамона з дружиною, близько 1330 р. д. н. е.). Ще один приклад, це християнські культові споруди, прототипом для яких були не античні храми, а

так звані "царські будинки" (базиліки), які використовувалися для торгівлі чи як інші місця масового зібрання. Відповідна оздоба, відмова від античного реалізму стали виразом церковного ставлення до живопису. Слова папи Григорія I "живопис для неосвічених то саме, що Писання для тих хто вміє читати" фондували ставлення офіційної церкви до формування основ сакрального мистецтва в християнстві. Як бачимо з наведених прикладів, динамічність стилів та форм релігійного мистецтва часто зумовлювалася не внутрішніми, а зовнішніми щодо мистецтва обставинами.

Серед прикладних наук це явище отримало назву "залежний трансляційний рух", що у нашому випадку означає, що навіть незначні зміни у будь-якому із складових релігійного комплексу сприяють виникненню та поширенню відповідних змін у цілій системі. Важливо тут же зауважити, що ступінь "резонансу", які дослідники можуть спостерігати у релігійних феноменах може коливатися від не виразних до сутнісних і, навіть, драматичних змін в релігійних комплексах у історичному періоді функціонування конкретної конфесії. Конкретизувати дане судження нам допоможе використання трансдисциплінарного методу, що дозволяє залучити до вивчення релігійних явищ так звані "скайлінгові судження". Сам скайлінг полягає у тому, що він дозволяє фіксувати залежність властивостей системи від тих зовнішніх умов або параметрів, які визначають характер елементів, що входять до системи. Дана обставина дозволяє стверджувати, що особливості релігійного мистецтва пов'язані не тільки з особливостями самої релігії, репрезентантом якої вони є, але й залежать від історичних, соціальних, географічних та інших умов існування спільнот, у духовному житті яких виникають та функціонують релігійні уявлення.

Мистецтво, як спосіб осмислення світу і особливий тип антропологічної практики світосприйняття, світорозуміння та світовідношення, до епохи Ренесансу не виокремлювався у самостійну складову культури чи галузь діяльності. Як відомо, до означеного часу взагалі було відсутнє чітке уявлення про мистецтво. І виходячи з цих позицій, попередні здобутки та досвід (що належить, зокрема, й релігії) можуть лише ретроспективно включатися до мистецтва. Подібну позицію поділяють Михайло Ямпольський, Віталій Куренний, Аркадій Драгомощенко та інші культурологи, філологи, філософи. Цим поглядам властиве прагнення об'єктивізації світу культури і мистецтва як способу реакції людини на оточуючий її світ. Тому причину виникнення мистецтва, у сучасному його розумінні, вони пов'язують з процесом "автономізації" різних видів мистецтва від інших практик, у тому числі й релігійних. Дане положення аргументується виходячи з того, що автономізоване мистецтво, відокремлене від релігії, ідеології, пропаганди або політики, потребує визначення самостійної мети мистецтва, що у свою чергу дозволяє говорити про кризу визначення суті мистецтва, про що йшлося вище.

Дана обставина має бути нами врахована при визначенні місця теорії та історії релігійного мистецтва у системі релігієзнавчого знання. Ернст Гомбріх (Ernst Hans Gombrich 1909-2001), аналізуючи витоки мистецтва у своїй роботі "Історія мистецтва" зазначав, що оцінювання мистецтва можливе лише з урахуванням мети, заради якої було побудовано, намальовано чи зображено щось. Так, наприклад, автор зазначає, що на ранніх етапах історії духовного становлення людства "народи не знали відмінності між будівлею і зображенням по відношенню до їх корисності: хатина повинна захищати від дощу, вітру, сонячних променів, а зображення повинно захищати людей від інших сил, у їх свідомості

не менш реальних ніж сили природи" [1, с. 40]. Як бачимо, особливий досвід, відтворений в архаїчному мистецтві, фіксує уявлення про цілеспрямований контроль над силами природи. Саме тому, речі, що створювалися для ритуалу мали відповідати критеріям відповідності (форма, колір, деталі) тій меті, якій вони мали слугувати у процесі відправлення ритуалу. Водночас варто враховувати й той факт, що мистецтво давніх цивілізацій містило у собі зародки писемності, підтвердженням чого є ієрогліфічне письмо Китаю, його запозичені елементи в Японії, давньоєгипетське письмо тощо. З огляду не це ми можемо зробити висновок, що теорія та історія релігійного мистецтва тісно пов'язана з об'єктами вивчення історії писемності, які у сукупності становлять джерелознавче підґрунтя конфесіології релігії, адже в ній конкретизуються змісти та суть релігійних традицій світу в динаміці виникнення формування та функціонування.

Зміст та особливості етно-національної культури та артефакти протоцивілізацій є джерелом для вивчення історії релігійного мистецтва у його становленні, що у свою чергу, відкриває перспективу для вивчення культури як специфічного способу осмислення місця людини у природному та соціальному світах. Тотальність світу, до якого причетна людина, осмислюється мистецтвом (ширше культурою) у системі смислової, і водночас цілісної ієрархії від другорядного до найважливішого для особи знання, структурованого навколо особистості. Специфіка цього розуміння може носити міфологічний характер, а своєрідність цієї міфологічності полягає у тому, що вона пояснює відносини між особою та світом як між "одухотвореними" учасниками взаємодії. Мистецтво, таким чином, особливо у його релігійних формах, забезпечує процес розуміння світу через здатність розуміти міфологеми зафіксовані в індивідуалізованих образах (моделях) світобудови. В такому контексті втрачається необхідність інтерпретувати твори релігійного мистецтва з точки зору оцінювання їх як прекрасних чи досконалих, адже мета їх створення лежала за межами задоволення естетичних смаків. Художні об'єкти, створені людиною з метою задоволення власних релігійних потреб, можуть тлумачитися як спосіб рефлексування над смыслом власних уявлень з межовими екзистенційними питаннями про місце людини у світі. Прикладом тут можуть бути мистецтві здобутки цивілізацій давньої Месопотамії, Єгипту, Криту [Див. детальніше 6, с. 8-95].

Рельєф смислового простору вираженого в релігійному мистецтві відзначається специфічними установками релігійної доктрини, релігійного вчення, релігійних уявлень. Саме тому ми можемо говорити про зв'язок конфесіології релігії з вивченням історії релігійного мистецтва, для якого зміна історичних парадигм пов'язана зі змінами у смислово просторі релігії. Наближення до природи, властиве політеїстичним уявленням давніх греків, знайшло своє втілення в різноманітних творах від архітектури до побутового мистецтва, наприклад, фрізи Парфенону, статуї олімпійських змагунів, надгробні пам'ятки, вази червонофігурного стилю, тощо. Достатньо відомим є той факт, що олімпійські ігри в Давній Греції були пов'язані з релігійними уявленнями та ритуалами. Тому навіть нові методи та прийоми, що вдосконалювалися грецькими митцями протягом V – IV ст. д. н. е., репрезентувалися у

творах релігійного та релігійно-соціального змісту як основних культурних патернів тої епохи.

Водночас, мистецтво, як духовно-смилова рефлексія людини, виражає, таким чином, динаміку духовного життя, його зв'язок з моральним аспектом буття, що вивчається антропологією релігії та етикологією релігії. У широкому контексті релігійне мистецтво утверджує ідеалізовану ситуацію, в якій людина невідокремлена від подій чи ситуацій. Уявні умовності, використані в такому мистецтві, звернені до безпосередньої емоційності людини зануреної у життя. Уявне в такому мистецтві носить формальний характер, тобто воно має несуттєвий характер, адже маючи безпосередній зв'язок з життям людини воно виконує роль інструменту, використання якого наближує до мети людського існування. Більше того, його реальність є беззаперечною для сучасників твору. Суб'єкт, що сприймає такий твір, не існує автономно, він сприймає мистецтво як частину необхідної умови доконання не просто смисложиттєвих завдань, але й життя як такого. Досвід, отриманий в результаті сприйняття релігійного мистецтва, носить динамічний характер, він зумовлений історично та регіонально. Саме тому сучасні дослідження релігійного мистецтва фіксують нашу увагу на тому, що їх інтерпретативний характер відрізняється недосконалістю тлумачень, адже відсутній безпосередній досвід розуміння релігійного твору мистецтва, а це, у свою чергу, відкриває перспективу для розвитку герменевтики в контексті релігієзнавчих досліджень, на що вказував О.Сарапін [2, с. 202-211]. Дана обставина також звертає нашу увагу на необхідність знання та розуміння контексту релігійного мистецтва для його автентичного тлумачення, і тут важливу роль відіграють історія релігії та психологія релігії. Остання, до речі, включає у дослідження аспект емоційного відношення до світу в релігії, вивчає релігійні почуття та переживання, що у релігійному мистецтві посідає одне з провідних місць.

Підсумовуючи попередній виклад, варто наголосити, що історія та теорія релігійного мистецтва, що у своєму змістовному наповненні орієнтована на загальнонаукові та релігієзнавчі методологічні підходи, використовує історичний контекст формування релігійних традицій світу у їх конфесійному різноманітті, що дозволяє розширити дослідницький простір академічного релігієзнавства у його дисциплінарній тематизації. У подальших дослідженнях необхідно враховувати дану обставину та, використовуючи загальні напрацювання теорії мистецтва, розкрити сутність трансформацій в історії релігійного мистецтва, інспірованих історичним розвитком релігійних комплексів.

Список використаних джерел

1. Гомбрих Э. История искусства / Эрнст Гомбрих. – М.: Искусство – XXI век, 2014. – 688 с.
2. Дисциплінарне релігієзнавство. Навчальний посібник / За наук. ред. А.Колодного. – К.: б/в, 2010. – 219 с.
3. Татаркевич В. История шести понятий / пер. с польского Б. Домбровского / В. Татаркевич. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2003. – 374 с.
4. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер / пер. с немецкого А.В. Михайлова. – М.: Академический Проект, 2008. – 528 с.
5. Хайдеггер М. О "Сикстинской мадонне" / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет / пер. с немецкого А.В. Михайлова. – М.: Издательство "Гнозис", 1993. – С. 262-264.
6. Stokstad M. ArtHistory. Portable Edition. Book 1: Ancient Art / Marilyn Stokstad. – New Jersey: Prentice Hall, 2009. – 304 p.

Надійшла до редколегії 22.09.15

3. В. Швед

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ИСКУССТВА В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В статье дается теоретическое определение религиозного искусства. Проанализированы суть и особенности религиозного искусства в его конкретно-исторических формах. Отдельное место в статье занимает анализ динамической связи между дисциплинарными направлениями религиоведения, а также теорией и историей религиозного искусства. Отмечено, что для основных тематических направлений религиоведческой науки теория религиозного искусства выступает основой для теоретических обобщений, что в

свою очередь позволяет, благодаря междисциплинарному подходу, содержательно обогатить теорию искусствоведения, эстетику, культурологию, историю политологии и другие отрасли гуманитарного знания.

Ключевые слова: религиозное искусство, история религии, междисциплинарный метод, теория искусства.

Z.V. Shwed

THEORY AND HISTORY OF RELIGIOUS ART IN THE SYSTEM OF RELIGION-KNOWLEDGE

In the article you are presented with the theoretical determination of religious art. Analyzed is the nature and characteristics of religious art in its concrete historical forms. A special place in the article is an analysis of the dynamic link between the disciplinary areas of religious studies and the history and theory of religious art. Emphasized in the article are the main thematic areas of religion-science theory of religious art in which act as a basis for theoretical generalizations, which in turn allows, through an interdisciplinary approach to substantially enrich the theory of art history, aesthetics, cultural studies, history, political science and other branches of human knowledge.

Keywords: religious art, religion, history, interdisciplinary method, theory of art.

УДК (13+26)(477)

П. М. Ямчук, доктор філос. наук, проф.

ПРИКЛАД НА ТИСЯЧОЛІТТЯ: ФІЛОСОФІЯ Й ДІАРИУШ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА В КОНТЕКСТІ ВІТЧИЗНЯНОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ Й СВІТОВОГО ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНОГО ХРИСТОЦЕНТРИЧНОГО ІДЕАЛУ

Проаналізовано аксіологічну семіосферу рецепції російським філософом Владіміром Соловйовим світоглядного й буттєвого феномену св. Володимира-Хрестителя. Вивчено концептуальні засади його діаріушу та найбільш значущі ціннісно-сміслові парадигми його впливу на процеси розвитку людини й суспільства в III Тисячолітті від Р.Х. Визначено, в прямій суголосності з працями провідних вчених ХХ-ХХІ ст., актуальні засади трансцендентальності національного філософування – христоцентричність, христонаслідування, софійність.

Ключові слова: феномен св. Володимира-Хрестителя, семіосфера ідей В.С.Соловйова, христоцентризм, христонаслідування, софійність, громадська думка, українська духовна й буттєва традиція.

Україна вступила в III Тисячоліття від Різдва Христового. Вступила в момент осягнення Істини. В момент, коли беззаперечні, як здавалося століттями, симулякри стали водночас – нічим, а істини, що тривалий час видавалися неочевидними – стали ясними й беззаперечними якщо не для всіх, то, принаймні, для переважної більшості. Справа, напевне, в тому, що міряти трансцендентальну українську філософію національного духовного й земного буття слід не роками, не століттями навіть, а – тисячоліттями. Саме тоді найповніше вияскравлюватиметься універсум думок, дій, подій та їхнього повсякчасного духовно-інтелектуального й буттєвого оприявлення.

В цій ціннісно-смісловій парадигмі постать святого рівноапостольного князя Володимира – Володимира-Хрестителя Русі-України, князя Володимира – фундатора Русько-Української державності – заслуговує не просто на чергову урочисту пошану, нехай і з нагоди поважного – 1000-літнього ювілею від дня упокоєння, а – передусім – на всебічне вивчення й – головне – *актуалізацію* в сьогочасності. Нам при цьому, щоби не схибити в теоретичному аналізі й повсякденній практиці, жодним чином не слід зважати на навіювані сумніви й нав'язувані необґрунтовані виклики його багатоаспектного феномену, його діаріушу, а треба просто слідувати зафіксованим у літописно-історичних пам'ятниках заповітам Хрестителя Русі-України, оскільки саме він не лише заклав традиційні натепер основи буття українського християнського суспільства, не лише створив засади Руської, а отже – української християнської державності, а й окреслив – на тисячоліття – пасіонарний в своїй христоцентричній, христонаслідувальній, в своїй софійній суті, тип буття українців у світі.

В статті проф. Є.А.Харьковщентка "Софія: історико-філософська геназа поняття" привернено увагу до актуалізації знакових концептів розуміння й інтегрованого в сьогочення та майбуття осмислення феномену, закладеної саме Володимиром-Хрестителем вітчизняної духовно-буттєвої традиції: "постає необхідність розкриття того, що для сьогочення проблема софіологічних побудов набуває не лише ретроспективної теоре-

тичної філософсько-богословської самодостатності, а є передусім важливою дискурсивною рефлексією для осмислення софійної специфіки української духовності, релігійно-філософської творчості, історичної ролі українського християнства і української церкви у духовному та національному відродженні" (3, с.5). Відтак – триєдність "христоцентризм-христонаслідування-софійність" є не лише самодостатньою в українському духовно-буттєвому універсумі, а й – не меншою мірою – актуалізує, оприявнює в ХХІ ст. неперебутню роль "українського християнства і української церкви у духовному та національному відродженні".

Зупинимось, заради всебічного усвідомлення окресленої вище аксіологічної парадигми, на кількох вагомих константах рецепції визначним російським філософом В.С. Соловйовим, феномену Володимира-Хрестителя. Тим більше, що мислитель XIX ст. – до слова – учень українського філософа – автора концепції кордоцентризму – П.Д.Юркевича – привертає увагу до істинних джерел русько-української духовності. Джерел, що є невіддільними від закладених князем Володимиром першооснов. Даний аксіологічний дискурс є невід'ємним від базисних ціннісно-сміслових засад "української духовності, релігійно-філософської творчості, історичної ролі українського християнства і української церкви", оскільки саме в них закладені ті ідеї св. Володимира, які були, є й будуть неперебутніми в долі Української Церкви й Української державності.

В.С.Соловйов стверджує: "Володимир Святий, "радів й у душі й у тілі своєму, бачачи, що народ його став християнським". Володимир, що бажав бути батьком своїх підданих і братом рівних йому, осягнув сенс Царства Божого, яке, згідно зі словом Апостола, є "правда, мир і радість про Дух Святий" (Рим. XVI, 17). Проте, для здійснення Царства Божого в житті соціальному й політичному, для створення істинно християнської державності Росія повинна була підкоритися Христовому порядку, вступити на відкритий Ним шлях." (2, с.224). Слід зупинитись на означених В.С.Соловйовим концептах.

Першим з них, на наш погляд, виступає констатація того незаперечного факту, що "Володимир Святий, "радів й у душі й у тілі своєму, бачачи, що народ його став християнським". Осяяна Святим Духом, особлива радість Володимира-Хрестителя від того, що "народ його став християнським" це не лише радість можновладного володаря, що опікується Істинним шляхом ввіреного йому Господом народу до правдивого й справедливого життя, а й – не меншою мірою – є вона радістю від того, що увесь народ на цій землі суцільний, стане відчувати волю христолубивого володаря не лише як буттєвого можновладця, а – головне – за Христовим Святим Законом – як "батька своїх підданих і брата рівних йому". Невипадково ж наводить В.С.Соловйов актуальну для розуміння св. Володимира концептуальну тезу зі Святого Письма, яка дає змогу осягнути "сенс Царства Божого, яке, згідно зі словом Апостола, є "правда, мир і радість про Дух Святий" (Рим. XVI, 17)".

Це означає, що вже від самого прийняття Христової віри Володимир-Хреститель замислився над розробленням таких законів суспільного буття, які би формувалися на засадах слідування правді, законів, які би несли мир громадянський і міждержавний (про актуальну й нині міжнародно-правову стратегію св. Володимира скажемо окремо дещо нижче), які би стали джерелом радісного пізнання Духа Святого, а отже – стали би джерелом пізнання й повсякденного буття людини і суспільства за Законами Божої Істини. Звідси й походить ідеал христоцентричного володаря-брата ближньому своєму, який повсякчас, у всіх своїх помислах, діях, словах і справах підкоряється євангельським святим законам. Такий володар-брат, що являє себе не декларативно, не облудним словом, ховаючи під оманною любовних декларацій, кров і смерть, а володар – істинний у Христі, брат ближньому своєму, що, жодним чином не зважаючи на соціальний статус цього ближнього, виявляє своє праведне братерство, таким повсякчасним піклуванням нагадує не лише брата, а й батька. Саме такий володар, що відчуває й усвідомлює себе рівним кожному ближньому своєму має в концептуальному христоцентричному універсумі, згідно з Володимирим Законом, священне право владарювати в Христовій Русі-Україні.

В.С.Соловйов не випадково наголошує на цій ідеї св. Володимира: "Володимир, що бажав бути батьком своїх підданих і братом рівних йому, осягнув сенс Царства Божого, яке, згідно зі словом Апостола, є "правда, мир і радість про Дух Святий"(Рим. XVI, 17)". Ця аксіома має багатовимірний сенс. Крім сказаного вище, слід звернути увагу на те, що Володимир першим з можновладних князів Русі-України прагнув стати не просто "батьком своїх підданих" (такий патерналізм суверена був невідним у конфуціанському Китаї й у Платонових Афінах), а й – наголосимо – бути "братом рівних йому". Отже – рівноапостольний князь Володимир-Хреститель, як і Христові апостоли, не декларативно, а усім духом і буттям своїм, прагнув побудувати Новий Заповіт у душах і серцях русичів-українців, де можновладець, якщо він й справді християнин, є люблячим братом, але аж ніяк не деспотом, ніяк не господарем доль своїх ближніх, оскільки ясно усвідомлює, що і він самі і його піддані повсякчас, у різних вимірах земного й позаземного буття, перебувають у волі Отця Небесного, де є "правда, мир і радість про Дух Святий".

Асоціативно. У виданій у минулому, 2014 році в Кракові, ґрунтовній праці "JestembardzowrekachBozych. Notatkiosobiste 1962-2003", що належить перу одного з найглибших теологів й християнських філософів ХХ-ХХІ ст. Івана Павла II в записові від 26 лютого 1980 ро-

ку міститься наступна, масштабна до прочитання, філософема, яка, на наше переконання, має прямий стосунок як до розуміння феномену Володимира-Хрестителя, так і прояснює багатоаспектну й трансцендентальну в сутності своїй проблематику христонаслідуючої пасіонарності: "*ministerdi ... JesuChristi* (слуга Ісуса Христа) на подобу апостолів... (*ministerium*) служба становить ... єднання священика з Христом: *communioinpassione*(**спільнота в терпінні**) чим кращим є слуга (*minister*) Христовий – тим кращими будуть люди". (курсив Івана Павла II, виокремлення жирним шрифтом – наше. П.Я.) [5, с.221].

На наш погляд, Володимир-Хреститель усвідомлював свою світську владу *саме як пастирське служіння*, як "*ministerdi ... JesuChristi*". Як – у всьому й повсякчас – слуга Ісуса Христа. Це було для нього найвищим статусом, вищим від будь-якого світського становища – у всіх своїх справах, діяннях, думках і словах – бути Слугою Господнім. Термін "*passione*" – терпіння – означає не лише стратотерпність, не лише весь універсум христонаслідуючого, а й є світоглядною основою пасіонарності саме в христоцентричному розумінні цього поняття.

Відтак, саме в цьому багатоаспектному аксіологічному єднанні, в цьому ціннісно-смысловому сполученні, де латинське "*minister*", адаптоване до українського розуміння поняття "міністр" – людина наділена владою, нехай і в певній галузі державного будівництва, є завжди підвладною, є завжди підвітною волі Найвищого Володаря слід шукати й знаходити духовні джерела й буттєві прояви феномену Володимира-Хрестителя, його прикладу на тисячоліття й до тисячоліть спрямованому. Йому рівноапостольним був святокиївський князь, що його влада нагадувала всім з ним й після нього суцільним людям "єднання священика з Христом", оскільки пам'ятав й повсякчасно здійснював рівноапостольний київський князь євангельський принцип "*communioinpassione* (**спільнота в терпінні**) чим кращим є слуга (*minister*) Христовий – тим кращими будуть люди".

Від найвищого суверена, від його усвідомленого повсякчасного слідування Заповідям Христовим, багато в чому залежить звільнення від пут рабства гріха усієї громадянської спільноти. Свобода суверена, що прямо узгоджується зі "**спільнотою в терпінні**" це не лишесвобода у вірі кожної людини, а й дана нам – христонаслідувальним українцям – від Володимирого Хрещення, свобода пережити минулих завойовників й агресорів:

І спочинуть невольничі
Утомлені руки,
І коліна одпочинуть,
Кайданами куті!
Радуйтеся, вбогодухі,
Не лякайтесь дива, –
Се Бог судить, визволяє
Долготерпеливих
Вас, убогих.
І воздає
Злодіям за злая! [4, с.266]

– мовив у переспіві з Біблії, з пророка Ісаї ("Ісаія Глава 35") нащадок христоцентричного Володимирого вчення Тарас Шевченко.

Окреслений аксіологічний концепт містить не лише ясне трансцендентальне значення для буття Володимирого народу, а й – не меншою мірою – має вирішальне значення для духовного утвердження пасіонарності української христонаслідуючої громади саме в сенсі поширення Христової віри у світі не декларативно, а щоденними добрими справами. Так, як афористично мовить цитований нами вище великий християнський мислитель ХХ-ХХІ віків Іван Павло II: "Святість

християнська на кожен день" [5, с.313]. Святість християнська для Володимира-Хрестителя, і – через тисячу літ – трансцендентально – для Івана Павла II – є одним і тим самим, оскільки означає єдиний універсум думки-слова-дії, а відтак – особливий у своїй спільності та єднанні духовно-семіотичний дискурс. Цим дискурсом є пряме й повсякчасне дотримання Христових Заповідей. "По ділах і пізнаєте їх" – сказано в Святому Письмі. Вітчизняний, іманентно христоцентричний семіопростір від Володимира і до сьогодні визначався, визначається й визначатиметься саме цими аксіологічними засадами.

Означена Іваном Павлом II на теологічно-світоглядному рівні і присутня в українському бутті від доби Хрещення Русі-України "святість на кожен день" – це – також – свобода від повсякчасного гріха. Це – особливе, в своїй пасіонарній природі, прагнення свободи кожного індивідууму й христонаслідувального суспільства загалом до звільнення від усіляких – зримих і незримих – спокус. Власне – це вища свобода. Свобода у вірі в Бога, що прямо гарантує свободу волі особистості кожної секунди, кожної хвилини, кожної днини. Завжди.

В указаній аксіологічній парадигмі, питомо значущою для сучасної України й сучасного світу є христоцентрична модель державного управління, запропонована Володимиром-Хрестителем в окресленому вище трактуванні. В цьому способі розуміння державотворення наріжним виступає принцип свідомої втечі верховного можновладця від "мирських зваб і спокус" заради "малих сих". Метою цієї втечі є свідоме присвячення життя можновладного володаря служінню найбільш приниженим, найбільш злиденим його підданим. До слова: в добу вітчизняного духовного барокового філософування цей принцип, зосібна, у порадах князеві Острозькому з винятковою ясністю концептуалізує український православний філософ С.Оріховський. Цей самий принцип обстоє Іван Вишенський, окреслюють, у різних аспектах його багатомірності інші українські православні філософи – Христофор Філапет, Клирик Острозький. А далі – вже в XVII ст. – митрополит Петро Могила, гетьмани Богдан Хмельницький та Іван Мазепа.

Вільний від спокус і зваб *світський* володар, у христоцентричній Володимировій традиції, тим більше принесе користі державі, чим твердіше стоятиме на сторожі принципу *христонаслідувального* служіння влади й персоналізованого володаря своїм підданим, своїм підлеглим. Тобто тим, кого у його опікуванні ввірив Сам Господь. Першочерговий принцип служіння найвищого можновладця, а відтак – усієї ієрархії тим, ким він перед Самим Богом *зобов'язаний* опікуватись у вітчизняній ціннісно-смісловій парадигмі означає, що не на смерть заради загарбання чужих маєтностей повинен їх він посилати, а – навпаки – повсякчас посилати своїх слуг з метою з'ясування, хто з підданих є недужим, є таким, що потребує піклування.

Коли говоримо нині про громадянське суспільство, про гармонію у взаємодії держави й влади як єдиний можливий шлях до справжнього прогресу – чи не є цей – Володимировий духовно-буттєвий принцип – взірцем для української та світової влади, крізь тисячоліття? В перегук тисячоліть. В окресленому контексті є вагомим духовно-філософський дискурс, що його специфіку в такий спосіб окреслює Іван Павло II: "Державна влада як влада є вписаною у справу сотворіння. Творець є Господом. І Творець-Господь мовить до людей: "володарюйте". Цей уклад триває непорушно у всіх діях людини... Володарювання не означає лише "вищості", означає воно ... міркування й диспозиціювання... перед усім... самої людини, яка бажає сама себе опанувати" [5, с.165].

І – ще далі – Іван Павло II в концептуальній єдності до ідей українського святителя зазначає у записові від 24.IX.1976 року: "Історичний досвід вчить, що суспільні й економічні системи владарювання по-різному розуміють значення вислову "царство цього світу" Христос Господь перед Пілатом мовив: "Царство Моє не від світу цього"... Є воно збудованим на фундаменті любові. *Христос Син Божий прийшов, щоб довести до світової спільноти інший порядок владарювання, ніж той, який спирається на саму природну "царськість" людини...* Цей порядок він здійснює... коли Син віддає Отцю все й усіх, так, щоби Отець був "всім для усіх". *Це є влада жертвна й влада любові, влада служіння, завдячуючи якій Бог, будучи Господом всього, може у всьому й у всіх явитися як Любов. Так і Христос-Господь змінює, а – точніше – доповнює підстави влади. Не міститься вона в самому пануванні (навіть у опануванні самим собою), але міститься в жертвності. В тим значенні: "служити – значить владарювати"* (курсив усюди наш П.Я.) [5, с.166].

Саме побудова державного устрою Володимирової Русі-України "на фундаменті любові" не лише прямо визначала христоцентричну природу русько-української влади й самого князя-Хрестителя, а й вказувала на відчуту й усвідомлену ним необхідність побудови, згідно з Новим Заповітом *істотно нового* порядку владарювання, нового порядку внутрішньодержавних взаємин "ніж той, який спирається на ... природну "царськість" людини". Отже, ще йчим, головним – відрізняється конфуціанське чи платонове розуміння монарха як суверена від христоцентричного – від святого Володимира до Івана Павла II трактування монарха-батька своїх підданих, що – передусім – ґрунтується воно *на принципові свідомого зречення царя від царськості*, на користь служінню й жертвній любові до "малих сих". Невипадково ж Іван Павло II наголошує на засадничій константі світської влади: "Не міститься вона в самому пануванні (навіть у опануванні самим собою), але міститься в жертвності. В тим значенні: "служити – значить владарювати".

Те, що це справді так, прямо впливає з повсякчасно-дієвого опікування стражденими й нужденними ближніми з боку св. Володимира – Хрестителя. Цей концепт втілено, зосібна, в тому, що понад тисячу літ, як зазначає В.Соловйов, звертаючись до літописних першоджерел, в Русі-Україні саме Володимир-Хреститель, Володимир – творець Русько-Української Держави: "звелів ... кожному злиденному й вбогому приходити на двір княжий й брати все, що йому потрібно: питво, їжу й куни зі скарбниці. Він віддавав також і наступний наказ, мовивши: "Немічні й хворі не можуть йти до двору мого", а тому звелів він узяти вози, завантажити їх хлібом, м'ясом, рибою, різними овочами, медом і квасом в діжках та возити їх містом, питаючи: "де тут злиденні або хворі, що не можуть ходити?" Й таким роздавали все, що було їм потрібним" [2, с.216-217].

Всеукраїнський волонтерський рух XXI віку – віку через 1000 літ по Володимировому упокоєнні, рух, що опікується стражденими, які цього найнагальніше потребують – хіба ж в основі не одне й те саме має з духовно-державною волею св. Володимира, який велів не формально піклуватися про потребуєчих допомоги, а активно, христонаслідувально, тобто – прямо йдучи за настановами Святого Євангелія й проповідуваних в Ньому Істин, шукати тих, хто в лікарні, хто в полоні, хто потребує допомоги саме зараз?

А – точками опори – крізь віки – хіба не є подвижництво, започатковане Володимиром-Хрестителем і продовжене у духовному теоцентричному світогляді князів

з роду Василя-Костянтина Острозького, митрополитів Петра Могили та Сильвестра Косова, у іманентно христocентричному світобаченні гетьмана Івана Мазепи? Хіба не були їхні багатоаспектні діаріуші знаковими прикладами тривання розглянутої В.С.Соловйовим христocентричної традиції повсякчасного опікування "малими сими", започаткованої в Русі-Україні святим Володимиром-Хрестителем? Питання лишимо у семіосфері риторичного.

Вагомою, у даному аксіологічному контексті є концептуальна філософема, в бутті явлена, святого Володимира, що на ній не випадково акцентує В.С.Соловйов: "звелів він будь-якому жебракові приходити на двір княжий і брати все, що йому потрібно: питво, їжу та куни (хутра куниць, що часто заміняли тоді гроші) зі скарбниці". Тут теж є прямий переук ідей і діаріушу Володимира-Хрестителя з вітчизняним волонтерством XXI віку, оскільки саме небайдужість до нагальних потреб страждених ясно засвідчує трансцендентальну активності, не формально-показову безперервність українського христонаслідування. Даруймо несподівану алегорію, але, на наш погляд, першим волонтером і став на теренах Русі-України Володимир-Хреститель.

Наведені В.С.Соловйовим констатації – не лише очевидний приклад можновладцям всіх епох до дієво-волонтерського, не декларативного опікування стражденими, а й, актуальні концептуальні диспозиції – базис масштабного утвердження істинно християнської державотворчої стратегії побудови Руської – Української держави у такий спосіб, де гармонійно гарантувалися б інтереси окремого, і – в першу чергу – найбільш зневаженого громадянина, й – одночасно – пріоритети довготривання започаткованої на цій землі державності, яка без гарантування інтересів усіх громадян жити не зможе.

Жертвування княжим майном на користь "малих сих", жертвування жебракам з "двору княжого", зі скарбниці, зі своїх власних статків і маєтностей – не лише христocентрична парадигма, дієво сповідувана князем Володимиром, а й запука витривалості самої державної влади, яка справді має на меті опікуватись своїми підданими. Володимир-Хреститель це розумів і діяв так завжди. В.С.Соловйов зазначає: "Сповнений батьківської турботи про малих і бідних, Володимир спілкувався з ними як зі справжніми братами з вибраними людьми, що його оточують, радниками своїми та дружиною". В основі цієї христocентричної, христонаслідувальної святокиївської філософії є лише один закон – "любіть ближнього як самого себе".

Тому – вози "завантажені хлібом, м'ясом, овочами" рухались від першого не лише за хрещенням, а й головно – за повсякчасним діянням, вітчизняного християнина й світського христолубивого володаря – до злидених і хворих, а не у протилежний бік. "Бог є Любов" – і – чи не найперше – в державно-соціальному відношенні – любов до ближнього. Цей принцип сповідував св. Володимир у повсякденному державному й громадському житті. Саме цим принципом слід керуватись будь-якій владі, яка не словом, а ділом прагне слідувати Христовим Законом. Трансцендентальна актуальність цього Володимирового засадничого принципу з віддалі 1000 літ підтверджується наступним міркуванням з духовно-філософської праці "JestembardzowrekachBoznych. Notatkiosobiste 1962-2003" Івана Павла II: "Суперечка з сатаною тоді лише можлива, коли ми будемо цілком поєднаними з Христом та з Матір'ю Божою... Шляхом любові є людина. Бог, щоб виявити свою любов, став найменшою людиною. Христос є джерелом цієї любові." (курсив усюди наш П.Я.) [5, с.51, с.341]. Відтак, саме таке цілковите поєднання волі Божої й волі світ-

ського володаря й усвідомлення цим володарем себе як "найменшої людини" – ще один світоглядний урок на тисячоліття, що його подарував нам рівноапостольний князь Володимир.

Вагомим висновком з міркувань Владимира Соловйова про феномен Володимира-Хрестителя як істинно християнського державотворця є аксіологічне розрізнення концепцій христocентризму й царепапизму: "з історичного погляду, є безсумнівним те, що Володимир Святий, в епоху свого навернення, не думав про обрусіння слов'янських народів, ні про увінчання царепапизму величною установою обер-прокурора Святішого Синоду в Санкт-Петербурзі" [2, с.211]. Коли осмислюємо в XXI ст. цю аксіологічну парадигму маємо усвідомлювати, що, як точно зазначив В.С.Соловйов, Володимир Хреститель не прагнув обрусити інші слов'янські народи, оскільки ніколи не прагнув імперського підкорення, а отже – не прагнув імперського приниження й упокорення інших народів своїй світській владі. Натомість – прагнув протилежного – не декларативного, а справді дієвого ствердження євангельських істин у всіх вимірах і сферах громадського й державного життя.

Володимир-Хреститель Русі-України – жодним чином не мріяв, будучи наділений всією повнотою світської, а від прийняття Хрещення – й духовної – влади в Київській Русі, про утвердження жодної з форм візантійського чи будь-якого іншого, на той час існуючого, царепапизму, розуміючи, що таке утвердження згубно й навіть нищівно позначиться на стратегії трансцендентального утвердження христocентричної пасіонарності Русі-України, яка лише завдяки прямому й повсякчасному слідуванню Святому Євангелію й Христовим Заповідям на тисячоліття збереже не лише істинну Христову віру, а й – відтак – і саме тому – себе саму.

Історія довела – так і сталося. В суголосності з цією – Володимировою – аксіологемою, уродженець XIX віку В.Соловйов іронічно говорить про те, що Володимир – Хреститель і гадки не мав, приймаючи християнство, "про увінчання царепапизму величною установою обер-прокурора Святішого Синоду в Санкт-Петербурзі". Цей розрив між русько-українською й московсько-імперською традиціями, й, власне – між антитетичними способами мислення, з яких один за духом, словом і дією має ясне православне наповнення, що полягає в дієвому повсякчасному піклуванні злиденими й нужденними, а інший, дав би Бог, мав би прагнути до цього, звільнившись від облуди царепапизму, має не лише концептуальне значення в рецептивному осмисленні В.Соловйовим феномену святого Володимира, а й окреслює виразну трансцендентальну сутність та різноспрямовані вектори розвитку як української духовно-державотворчої традиції, так і традиції візантійсько-східної, царепапистської.

Відтак, цілком закономірно, "найдосконаліша рівність та свобода" панували при київському дворі часів Володимира – свідчать літописи й наголошує на цьому В.Соловйов. Яким би терміном не називати організовану за цим принципом в країні форму державності – соціально орієнтовану державою, громадянським або правовим суспільством, новітнім, у III Тисячолітті явленим світові Україною – Майданом Гідності, але христонаслідувальна сутність її від того не зміниться. Володимир Великий й – 900 літ після Хрещення Русі-України – Владімир Соловйов, а через століття після нього – Іван Павло II – це добре розуміли.

В.С. Соловйов не випадково акцентує увагу на тому, що для Володимира-Хрестителя свята Господні й Божородичні були наріжними дороговказами в усій його місіонерсько-христocентричній та державотворчій діяльно-

сті: "І святкував ці дні (Преображення й Успія) щорічно. Оскільки любив він слова Писання; одного разу почув він читання Євангелія: "Блаженні милосердні, бо вони помилювані будуть; і ще "Продайте маєтності ваші й дайте злиденним". І ще – "Не складайте собі скарбів на землі, де іржа знищує й злодії підкопуються, але збирайте собі скарби на небі, де ні іржа не нищить, ані злодії не вкрадуть" й Давида, що сказав: "Блаженным є чоловік, що милує й дає. Чув він і Соломона, що мовив: "Той, що подає жебракові, Богові позичає" [2, с.216].

Ясно узгоджується з вищенаведеними філософськими константами й аксіологічна парадигма міркувань В.Соловйова, яка окреслює світоглядно-буттєвий феномен Володимира-Хрестителя в царині громадсько-творчої, звичаєвоустановлюючої, а відтак – правоустановлюючої діяльності: "Для нас є важливим встановити, що він **прагнув** застосовувати християнську мораль до всіх питань громадського й політичного характеру. Він не бажав бути християнином лише у приватному своєму житті, він прагнув бути ним як глава Держави у справах внутрішнього управління, а також у міжнародних відносинах з іншим християнським світом. Верховним правилом його політики було не підтримання своєї влади, не національний інтерес або національне самолюбство, але *правда, любов і мир*. Володимир визначив основне начало християнської Держави та заповідав здійснення його руській історії. Після нього син його Ярослав та онук його Володимир Мономах були істинно християнськими державцями." (виділений жирним – курсив В.Соловйова, курсив нежирним – наш П.Я.) [2, с.218].

Як стверджує вчений, першосвятитель Русі-України свідомо "не бажав бути християнином лише у приватному своєму житті, він прагнув бути ним як глава Держави у справах внутрішнього управління". Цей концепт, передусім, означає те, що Володимир-Хреститель завжди виходив з іманентного усвідомлення єдності приватного свого життя й свого життя у державотворчих й у суспільнотворчих устремліннях. Тому – "справи внутрішнього управління" для Володимира-Хрестителя як мислителя-державотворця прямо ототожнювалися зі справами державного й міждержавного масштабу. Так само, за багато століть до нього, діяли й мудреці античності. Наприклад, Сократ, який не відрізняв своє вчення щодо слідування закону від особистого повсякденного буття.

Так само, але вже після Володимира-Хрестителя – мислив, діяв і творив знаковий для християнської схоластики універсум феномену своєї особистості "ангельський доктор", фундатор томізму й неотомізму – Фома Аквінський. Діяли, втім, хіба, що з тією суттєвою відмінністю, що ні Сократ, ні Фома Аквінський не були наділені державною владою, та отже – відповідальністю за підданих, а Сократ, внаслідок буття в античності, не міг сповідувати ідеалів Нового Заповіту. Проте, так само, діють у всі епохи й часи всі ті, для кого любов до Істини є незаперечною константою їхнього буття й філософії власного й громадянського існування.

Є ще один важливий урок поданий нам, кризь тисячоліття, Володимиром-Хрестителем. Христороцентризм й христонаслідування як першочергові основи започаткованої ним в Русі-Україні стратегії міжнародно-правових відносин в інтерпретації В.С.Соловйова постають у такому вимірі: "Після свого навернення, Володимир здійснював лише оборонні війни проти туранських кочівників, які здійснювали постійні напади на його країну. "І він жив у мирі з довоколишніми князями: з Болеславом Польським, зі Стефаном Угорський Андріхом Чеським; та були між ними мир та любов" [2, с.217].

Здійснення "лише оборонних воєн" проти нападів на свою країну і зараз, у XXI віці є актуальним. Воно прямо

відрізняє у міждержавних відносинах руське, українське Православ'я від слідування Православ'ю не за Духом, а за Буквою. Тільки-от "туранські кочівники, які здійснювали постійні напади" на країну св. Володимира видозмінилися у XXI столітті, хоча суті своєї не змінили. Хіба ж не нагадують Володимирові христоцентричні аксіологічні засади, декларовані й усвідомлені нарешті Європою після комунізму й фашизму вже нині, після кровопролитних I і II Світових воєн принципи Організації Об'єднаних Націй, Хельсінкського Акту міждержавного порозуміння 1975 року, інших інституціональних міжнародно-правових актів та декларацій, з яких зросли базисні засади європейської й світової безпеки?

Взаємоповаги до непорушності кордонів держав зосібна. Якби, хоча історія й не любить умовного способу висловлювань, європейці й світ пішли тим шляхом, що понад тисячоліття тому запропонував, слідуючи за Святим Євангелієм, український князь Володимир-Хреститель, який "жив у мирі з довоколишніми князями: з Болеславом Польським, зі Стефаном Угорським, Андріхом Чеським; та були між ними мир та любов", то чи могли би забезпечитися і тоді й тепер європейські й азійські країни від кривавих воєн та небезпек, не зважаючи на відмінну конфесійну й глобально-релігійну приналежність? Це питання так само лишимо у статусі філософсько-риторичних.

Асоціативно до викладених вище міркувань В. Соловйова щодо того, що "Володимир визначив основне начало християнської Держави та заповідав здійснення його руській історії. Після нього син його Ярослав та онук його Володимир Мономах були істинно християнськими державцями". Радянський дипломат і державний діяч, член Політбюро ЦК КПСС, білорус А. А. Громико в спогадах під назвою "Пам'ятне", в розділі "Франція пам'ятає Анну Ярославну" зазначає: "в ті стародавні часи Русь уславлювалась як квітуча країна високої культури. Недарма ж скандинави називали її Гардарикою – "країною міст". Париж XI віку порівняно зі стольним градом Києвом був дійсно зовсім невеликим містом. Для свого часу Анна була дуже освіченою жінкою, розмовляла і писала кількома мовами, в тому числі грецькою, латиною та церковнослов'янською. Між іншим – її чоловік – французький король та майже всі його придворні залишалися неграмотними. Про це свідчать французькі джерела... В листі, копію якого я бачив... Анна звернулася до батька з проханням дозволити повернутися на батьківщину, до Києва, оскільки їй важко жити серед "дикунів" французів... Середньовічні французькі історики стверджують, що вона повернулася до Києва, тому й немає її могили у Франції" [1, с.449-450].

А. А. Громико, до слова – чи не єдиний в Політбюро ЦК КПСС – доктор економічних наук, професор, що вільно володів англійською мовою, знав про що мовить. Русь-Україна святокиївських – після Володимирових, а відтак – Ярославових й післярославових часів й справді – це засвідчують стародавні літописи – "уславлювалась як квітуча країна високої культури. Недарма ж скандинави називали її Гардарикою – "країною міст". В тодішній, переважно рустикальній, Європі справжня міська культура була новизною. Високу культуру українців, а власне її розквіт – можна пояснити повсякчасним буттєвим слідуванням у Ярославові часи означеним В.С.Соловйовим засадничим принципам Володимира-Хрестителя.

А.А. Громико вважає: "Париж XI віку порівняно з... Києвом був дійсно ... невеликим містом. Для свого часу Анна була дуже освіченою жінкою, розмовляла і писала кількома мовами... грецькою, латиною та церковнослов'янською. Між іншим – її чоловік – французький король та майже всі його придворні залишалися неграмотними. Про це свідчать французькі джерела". Цілком очевид-

но, що Київ був не лише більшим, за буттєвими масштабами, містом, ніж Париж, а й – так само – був більшим у XI ст. містом, ніж інші столиці Європи в сенсі духовно-інтелектуальному, оскільки небачена на той час в Західній Європі освіченість Анни Ярославни (вільне володіння кількома, в тому числі й класичними, мовами на тлі очевидної неосвіченості її чоловіка – французького короля та його підданих) ясно контрастувала з тлом її повсякчасної діяльності. Це – також був ясний спадок Володимирового Хрещення, ще один вагомий приклад на тисячоліття, що його подарував нам і всій Європі український рівноапостольний князь.

Підсумовуючи, слід зосередити увагу на наступних базисних константах актуалізації духовного феномену й дієво-буттєвого вчення святого Володимира в III Тисячолітті. Першою з них є христосентризм як наріжна підвалина державотворчої й суспільнотворчої діяльності влади. Слідування Христу й Христовому вченню не словом, а повсякденними справами – базисний постулат, заповіданий нам засновником української державності. Дієве й повсякчасне слідування святим Володимиром вченню Христа в опікуванні "малими сими" –

прямо пов'язаний з цим теоцентричний, суспільнотворчий та антропоцентричний концепт. Наріжною в даному сенсі є ідея, згідно з якою мирська, княжа, як у Київській Русі, імператорська, як у сучасній святому Володимирові Візантії, а згодом гетьманська і навіть президентська як зараз – влада повинна беззаперечно підпорядковуватись у всіх вимірах своєї діяльності, не в словах, а у повсякденних справах, служінню громадському й загальнолюдському благові. Благові ближнього. А таким ближнім для державної христоцентричної й христонаслідуювальної влади є все суспільство, є кожен громадянин.

Список використаних джерел

1. Громько А. А. Памятное / А.А.Громько // М.: Изд-во Политической литературы. – 1988. – в 2-х т. – т.1. – 478 с.
2. Соловьев В. С. Владимир Святой и Христианское Государство и ответ на корреспонденцию из Кракова // Россия и Вселенская Церковь / В.С.Соловьев. Минск "Харвест". – 1999. – С.208-232.
3. Харьковченко Є.А. Софія: історико-філософська генеза поняття / Є.А.Харьковченко // К.: КНУ ім. Тараса Шевченка. – 2014. – С.5-9.
4. Шевченко Т. Кобзар . – К.: "Просвіта". – 2001. – 344 с.
5. JanPawellJestembardzowrekachBozuch. Notatkiosobiste 1962-2003. Krakow- Wydawnictwo "Znak" – 2014. – S.17-636.

Надійшла до редколегії 12.10.15

П.Н. Ямчук

ПРИМЕР ДЛЯ ТЫСЯЧЕЛИТИЙ:

ФИЛОСОФИЯ И ДИАРИУШ СВЯТОГО ВЛАДИМИРА В КОНТЕКСТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО СОЗДАНИЯ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ХРИСТОЦЕНТРИЧЕСКОГО ИДЕАЛА

Проанализирована аксиологическая семиосфера рецепции российским философом Владимиром Соловьевым мировоззренческого и бытийного феномена св. Владимира-Крестителя. Изучены концептуальные основы его диариуша и наиболее знаковые ценностно-смысловые парадигмы его влияния на процессы развития человека и общества в III Тысячелетииот Р.Х. Определены, в прямом соответствии с работамиведущих ученых XX-XXI ст., актуальныеосновы трансцендентальности национального философствования – христосентризм, христонаследование, софийность.

Ключові слова: феномен св. Владимира-Крестителя, семиосфера идей В.С.Соловьева, христосентризм, христонаследование, софийность, общественная мысль, украинская духовная бытийная традиция.

P.M. Yamchuk

EXAMPLE FOR THE MILLENNIUM:

PHILOSOPHY AND DIARIUSH ST. VLADIMIR IN THE CONTEXT OF THE STATE OF DOMESTIC ANDPOLITICAL CHRISTOCENTRIC IDEAL

Analyzed axiological semiosphere reception Russian philosopher Vladimir Solovyov philosophical and existential phenomenon of St. Vladimir the Baptist. We studied the conceptual foundations of his most iconic diariusha and value-semantic paradigm of its influence on the processes of human and social development in the III millennium BC Determined, in a direct line with the work of leading scientists of the XX-XXI centuries. Topical foundations of national transcendence of philosophizing – Christocentrism, hristonasledovanie, sophianic.

Key words: the phenomenon of communication. Vladimir the Baptist, semiosphere ideas Solv'yev, Christocentrism, hristonasledovanie, sophianic, public opinion, the Ukrainian spiritual and existential tradition.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 11:159.955.4

О. В. Бондар, асп.

САМОСВІДОМІСТЬ ЯК ПРИНЦИП СПЕКУЛЯТИВНОЇ МЕТАФІЗИКИ
(І. Г. ФІХТЕ І Д. ГЕНРІХ)

В статті розглядається протилежність між спекулятивним (І.Г. Фіхте) та дискурсивним (Д. Генріх) підходами до мислення самосвідомості. Автор демонструє, що основна проблема самосвідомості полягає в тотожності принципів опосередкування і безпосередності.

Ключові слова: самосвідомість, свідомість, рефлексія, опосередкування, безпосередність.

Яким є відношення самосвідомості до свідомості? Самосвідомість має бути або утвореною за допомогою саморефлексії, бути виведеною і обґрунтованою з боку свідомості, або відноситися до свідомості, як її умова. У цьому випадку не самосвідомість обґрунтована свідомістю, а свідомість – самосвідомістю. Якщо обумовлене повинно містити умови власного буття не в собі, а в іншому, то самосвідомість за своєю суттю має бути позбавленою свідомості, отже – бути несвідомою (нерефлексивною). Позиція, згідно якої рефлексія не є сутністю свідомості, що вона не утворюється за посередництвом усвідомлення Я, представлена в найбільш експліцитному вигляді у вченні Д. Генріха; при цьому сам Д. Генріх безпідставно вказує, що піонером нерелексивної теорії самосвідомості виступає І. Фіхте. Отже, головне питання, яке цікавить тут нас, є таким: чи необхідно нерелексивна самосвідомість має виключати всяку рефлексію? Виражене вже в позитивному формулюванні, воно містить в собі проблему: чи повинні в понятті самосвідомості бути об'єднані принципи іррефлексивності (безпосередності) і рефлексії? У свою чергу, це основне питання, залежно від міри проникнення в суть проблеми, розпадається на ряд субординованих проблем, які будуть з'ясуватися в ході дослідження. Тут нас не повинні цікавити окремі розбіжності між Фіхте і Генріхом, а виключно лише глибина і комплексність основного принципу обох систем. Тому позитивний виклад відповідного пункту вчення Фіхте необхідно передбачає відповідь на питання: чи є вчення Д. Генріха розвитком і збагаченням цього принципу, або навпаки, його ослабленням?

У чому, власне, полягає незадовільність рефлексивної теорії самосвідомості? Самосвідомість є саморефлексією, рефлексія є відношенням. Суб'єктом, рівним чином як і об'єктом рефлексивного відношення до себе є Я, суб'єкт. Самосвідомість, отже, вимагає попередньої наявності суб'єкта, як інстанції, до якої має бути віднесена самосвідомість. Але як конститується сам суб'єкт? Не інакше, як за посередництвом самосвідомості і рефлексії! Таким чином, рефлексивна теорія самосвідомості потрапляє в замкнуте коло, виводячи самосвідомість із суб'єкта, а суб'єкт з самосвідомості [1, с.192]. Отже, подолати коло в обґрунтуванні можливо лише за допомогою допущення первісної, нерелексивної і несвідомої самосвідомості, яка повинна містити в собі умову свідомості і всякого предметного знання. Але якщо свідомість містить в собі відношення до предмета, то самосвідомість такого відношення, згідно свого поняття, не припускає – вона, власне кажучи, є не відношення (бо виключає всяке опосередкування), а нетематичне і несвідоме "знайомство з собою".

Всяке предметне знання є суть уявлення (Vorstellung); в залежності від того, на що інтелігенція направляє свою увагу, виникає безліч уявлень. Однак за допомогою відношення інтелігенції до себе можливе

виникнення лише одного уявлення – Я. За якої умови можливе уявлення Я? Очевидно, лише за умови самопокладання Я. В самопокладанні Я Я є як суб'єкт, так і об'єкт покладання. Я є самосвідомою, самоуявлюваною діяльністю. Отже, діяльність Я з самопокладання, тотожна принципу самосвідомості, полягає в тому, що Я (суб'єкт) має усвідомлювати Я (об'єкт). Але що таке Я (як об'єкт)? Воно є діяльністю усвідомлення себе самого, яка в свою чергу розколюється на суб'єкт і об'єкт усвідомлення. Тому теза "Я має усвідомлювати себе самого" повинен читатися як "Я має усвідомлювати процес свого усвідомлення". У свою чергу, Я в цьому останньому усвідомленні також розпадається на суб'єкт і об'єкт і вимагає нового усвідомлення, так що тут слід усвідомлювати процес усвідомлення процесу усвідомлення, і тому діяльність виникнення Я впадає в нескінченний прогрес, за якого виникнення Я є неможливим.

Покладання умов існування Я є разом з тим покладання умов неіснування нескінченного рефлексивного ряду. Чому існує саме уявлення нескінченного прогресу в обґрунтуванні самосвідомості? Тому що всяке знання доходить до нас лише за посередництвом уявлення (свідомості), а всяка свідомість характеризується розрізненням суб'єкта та об'єкта; тому в свідомості суб'єкт не є в той же час об'єкт. Розчленування на суб'єкт і об'єкт є суть опосередкування; єдності того й іншого, що є умовою емпіричної свідомості, повинна бути нічим іншим, як безпосередньою свідомістю. "Отже, перш за все ми знайшли таку свідомість, яку ми щойно шукали, свідомість, в якій безпосередньо з'єднані суб'єктивне та об'єктивне. Свідомість про наше власне мислення і є ця свідомість" [2, с. 556]. Але безпосередня свідомість є не що інше, як споглядання. "Такого роду безпосередня свідомість позначається науковим терміном споглядання, і так маємо намір називати її і ми" [2, с. 556].

Тому ми повинні дивитися на самосвідомість як на безпосереднє знання, на знання, що не імплікує предметного відношення. Те, що усвідомлюється Я, не є тим, як воно усвідомлює це. Тому наступне питання необхідно поставити таким чином: як у межах інтелігенції (Я) можуть бути об'єднані принципи свідомості та самосвідомості, який, у свою чергу, тотожний питанню: як може принцип безпосередності бути тотожним принципу опосередкування?

Відповідь на це питання припускає наступну проблему. Так як в межах свідомості ми маємо лише опосередковане і обґрунтоване знання, то самосвідомість, а саме первісна свідомість, не може входити у свідомість; вона має бути несвідомою. Умовою свідомості є протиставлення об'єкта і суб'єкта, умовою самосвідомості – їх безпосередня тотожність. Як можливий перехід від тотожності до протипокладання і навпаки? Для вирішення цієї проблеми трансцендентального методу недостатньо – мало мислити самосвідомість лише як умову свідомості,

слід розглядати її як її продуктивну причину. Як само-свідомість може бути причиною свідомості?

Фіхте походження емпіричної свідомості із свідомості абсолютної пояснює із законів діючої інтелігенції: так як сама свідомість є нічим іншим, як рефлексованою дією, а первинні дії інтелігенції становлять її сутність, то початкова дія інтелігенції має бути нереклексивною, несвідомою. Але якщо власна діяльність інтелігенції не входить до змісту свідомості, то сама ця діяльність повинна являтися для Я не як власна діяльність, а як чужий їй продукт, як зовнішній об'єкт. Таким чином, якщо у своїй діяльності інтелігенція разом з тим не рефлектує про власну діяльність, то вона тим самим, створюючи продукт, обмежує себе. Протилежність між свідомою і несвідомою діяльністю, виявлена в понятті початкової активності Я, а саме між діяльністю, що несвідомо творить, і діяльністю, що свідомо відтворює, обертається в принцип протилежності інтелігенції самій собі. Як могло б утворюватися самосвідоме Я, окрім як за посередництвом рефлексії своїх продуктів? Для Фіхте предметний світ виступає як продукт діяльності уяви. Таким чином досягається єдність Я: воно виникає як безпосередня тотожність суб'єкта й об'єкта, як спрямована виключно на себе діяльність, воно діє без усвідомлення своєї діяльності і таким чином створює об'єкт, воно рефлектує об'єкт і створює свідомість, воно рефлектує власну свідомість і тим самим приходиться до самосвідомості. Рефлексія свідомості не є рефлексією предмета, вона є рефлексією первинних дій інтелігенції. Отже, неможливість вивести самосвідомість з предметного світу, з предметної свідомості взагалі аж ніяк не виключає для Фіхте її опосередкованого характеру. Абсолютне Я, як завершена єдність самосвідомості і свідомості, вимагає для себе єдності опосередкування і безпосередності. Д. Генріха цей дуже важливий пункт фіхтевого вчення про самосвідомість, схоже, хвилював слабо.

Принципи свідомості, самосвідомості та рефлексії, об'єднані в фіхтевому понятті інтелігенції, знову розкладаються Д. Генріхом на ізольовані форми пізнання, виходячи з його ключової інтелектуальної інтенції: створити несуперечливу концепцію самосвідомості: за свідомістю міцно закріплюється лише функція предметного уявлення, а за самосвідомістю: функція іррефлексивної присутності самості в дискурсивному знанні. Якщо самосвідомість не містить в собі принципу предметного відношення [3, s. 277], то вона повинна відноситися до дійсної свідомості або як умова до обумовленого, або як причина до дії. З одного боку, Д. Генріх декларує, що самосвідомість має бути принципом організації свідомості. Але якщо так, то самосвідомість має бути осягнена або як ірреальний момент ментальної активності, як гола функція свідомості, що для Д. Генріха є неприйнятним; або ж принцип, згідно з яким діє самосвідомість, повинен бути в той же час принципом самої свідомості. Припустимо, ми маємо у свідомості певне предметне уявлення; самосвідомість має відносити його до нашої самості, визначаючи це уявлення як таке, що належить суб'єкту. Але якщо критерій, що полягає в акті апрогензії, згідно з яким можливим є віднесення предметного знання до самості, не може бути принципом свідомості, і отже, міститися в ній, то цей критерій повинен, таким чином, знаходитися виключно в самосвідомості. Справді, на якій підставі суб'єкт ідентифікує власне знання як саме "власне"? За допомогою самосвідомості, відповідає Д. Генріх. Але якщо сама самосвідомість є цілком нереклексивною, якщо вона не містить в собі принципу свідомості, то критерій предметної ідентифікації сам стає несвідомим і непізнаваним, а оскільки всяке предметне знання засноване виключно

на цьому критерії, то свідомість теж в такому випадку має бути несвідомою. Отже, вона є неможливою. Це – неминучий висновок з тієї позиції, на якій засновує свої погляди Д. Генріх.

Д. Генріх розглядає відношення самосвідомості до свідомості як відношення умови до обумовленого [3, s. 277]. Це – значний відступ в порівнянні з позицією, досягнутою Фіхте. Хіба останній вчив коли-небудь, що обумовленість свідомості з боку самосвідомості є єдиною формою зв'язку того й іншого? Така позиція характеризує якраз погляди Канта, які піддавав критиці Фіхте. Дамо слово йому самому: "За Кантом, всяка свідомість лише обумовлена самосвідомістю, тобто зміст її може бути обґрунтований чимось тим, що знаходиться поза самосвідомістю; результати цього обґрунтування не повинні лише суперечити умовам самосвідомості; вони тільки не повинні знищувати її можливості – але вони аж ніяк не повинні виникати з неї. Згідно науковчення, всяка свідомість визначена самосвідомістю, тобто все, що відбувається у свідомості, обґрунтовано, дано, створено умовами самосвідомості; і поза самосвідомістю для неї немає ніякої іншої підстави" [4, с. 504]. Проте залишимо поки осторонь питання про взаємозв'язок умов і обумовленого, який, як ми бачили, є окремим випадком комплексного питання про зв'язок свідомості та самосвідомості. Тепер належить вирішити питання про походження самого кінцевого знання. Тепер ми запитуємо не про умови походження емпіричного знання, а про саме його походження. Д. Генріх вважає, що самосвідомість має укладати в себе умови предметного пізнання [3, s. 277], в той же час будучи позбавленою всякого відношення до предметності. Де ж тоді шукати продуктивний принцип предметного знання? Якщо воно виникає цілком з чуттєвої афекції, то обумовленість свідомості самосвідомістю перетворюється на порожню фразу; якщо ж така обумовленість повинна мати місце, то самосвідомість має містити в собі принцип предметності, а отже, й кінченості. Вивести свідомість з самосвідомості і значить експлікувати самосвідомість як "принцип, що організовує пізнання". Але неможливо вивести опосередковане з безпосереднього, спочатку не встановивши єдність безпосереднього і опосередкованого. А саме така єдність – це якраз і є те протиріччя, в яке упиралися Фіхте і Шеллінг, і яке було цілком послідовно вирішене Гегелем. Всі троє визнавали це протиріччя необхідним, властивим самій суті знання. Навпаки, Д. Генріх вважає суперечність ознакою хибності теорії. Але оскільки сама самосвідомість є голим протиріччям (бо не може бути відношення до себе, так як суб'єкт цього відношення мав би бути і тотожним собі, і відмінним від себе), то він вирішує проблему самосвідомості, розсікаючи двозначне поняття свідомості на два "однозначних": на предметну, кінчну свідомість, і на несвідому безпосередню самосвідомість. Чи справді проблема таким чином вирішується? Вона просто зникає, підміняється іншою проблемою. Крім того, поняття "несвідомої самосвідомості" – це нітрохи не менше протиріччя, ніж те, з яким борюся сам Д. Генріх.

Разом з розкладанням фіхтевого принципу Я необхідно відчувується також поняття взаємного зв'язку мислення (або ідеальної діяльності) і буття (або реальної діяльності). Так як між принципами дії свідомості та самосвідомості відсутня загальна ознака, а сама самосвідомість, яке мала б бути продуктивною основою свідомості, проголошується темною незбагненою силою, то проблема розвитку самосвідомості просто усувається. Принцип початкової діяльності Я, з якого Фіхте дедукує самосвідомість, і який пояснює, як можлива тотожність свідомості та самосвідомості саме за посеред-

ництвом рефлексії, відсутній у вченні Д. Генріха. Не дивно, що із остаточним затвердженням безпосередності самосвідомості усувається і фіхтевська проблематика дедукції категорій. Ось як мислив Фіхте: "Кожна з категорій може бути визначена тільки через її особливе відношення до можливості самосвідомості, і хто володіє цими визначеннями, той володіє науковченням" [4, с. 505]. Яке місце займає у вченні Д. Генріха про самосвідомість проблема категорій? Абсолютно ніякого!

Нарешті, як розуміти тезу Д. Генріха, згідно з якою самосвідомість є відношення до себе без посередництва свідомості? Чи повинні ми мислити самосвідомість причиною свідомості? На думку Д. Генріха – ні. Але тоді виходить, що принципом організації свідомості є речі, емпіричні продукти. А це, в свою чергу, імплікує очевидний парадокс: у нас немає доступу до самих себе, проте доступ до зовнішніх речей, абсолютно відмінних від нас, є безпроблемним. Д. Генріх стверджує, що однією з умов послідовної теорії самосвідомості є те, що самосвідомість має містити в собі умови можливості відчуттів і сприйняття. Але відчуття і сприйняття – це не самі речі, вони суть почуття, суб'єктивні афекції, отже, діяльність рефлексії. Отже, мова не йде про те, що емпіричний світ є причинним принципом нашої свідомості; але якщо чуттєвий досвід входить в сферу знання не інакше, як за допомогою рефлексії, то це означає, що знання входить в сферу свідомості завжди вже як знане знання, як відрефлексоване знання. І, таким чином, так як принципом свідомості є рефлексія, то принцип організації свідомості завжди лежить поза самою свідомістю, хоча ні в самосвідомості, ні в бутті він, згідно з основною думкою Д. Генріха, знаходиться не може.

Це питання, а саме питання про походження обумовленого знання із знання безумовного, є одним з найбільш важких питань у філософії взагалі. Фіхте вирішує його таким чином, що свідомість можна вивести лише з самосвідомості. Самосвідомість спочатку є безпосередньою, свідомість – похідною і опосередкованою. Але самосвідомість у Фіхте, на відміну від Д. Генріха, ніколи не є тотожною собі безпосередністю, яка виключає опосередкування. Д. Генріх знаходить перехід від свідомості до самосвідомості, але переходу від самосвідомості до свідомості у нього немає. Ось що Фіхте говорить про своє науковчення: "Воно починає з найпростіших і в вищому ступені характерних визначень самосвідомості, споглядання або яйності і рухається далі, поки не буде виведена самосвідомість, виходячи з передумови, що повністю визначена самосвідомість є останнім результатом усіх інших визначень свідомості" [5, с. 625]. Якщо в рефлексії предмета предмет тотожний відчуттю, а жодним іншим чином, окрім як за допомогою рефлексії, він потрапити в свідомість не може, то предмет є не більше, ніж субстрат, домислений інтелекцією до відчуття. Але, відповідно, рефлексивний акт, а саме акт відчуття, в такому разі не є свідомий акт. Він є акт рефлексії, так як є актом створення інтелекцією власних уявлень. Він не є самосвідомий акт, бо в цьому разі не інтелекція (а саме інтелекція як свідомість) є причиною своїх уявлень. Акт інтелекції, що продукує досвід, є створенням уявлення без усвідомлення акту створення уявлення. Звідки ж Я може створити власну свідомість? Не з досвіду, так як всякий досвід сам потребує організації свідомістю, не з свідомості, так як акт виникнення свідомості є необхідно несвідомий акт. Вона може бути даною лише за посередництвом самосвідомості. Але якщо конститутивним принципом виникнення і розвитку свідомості є самосвідомість, то тут перед нами знову постає питання про тотожність опосередкованого і безпосереднього в самій свідомості, а

отже – тотожність принципів рефлексії та іррефлексивності. Як мінімум, Фіхте, рівним чином як і інші представники німецького класичного ідеалізму, визнав це питання таким, що має першорядне значення, бачив у ньому велику задачу і намагався (небезуспішно) її вирішити. Д. Генріх в цій проблемі нічого гідного своєї уваги не побачив. Він навіть не ставив про неї питання.

Початковий продуктивний акт інтелекції, що створює уявлення, позбавлений рефлексії. Отже, уявлення не є щось первинне, воно створене інтелекцією; інтелекція є причина уявлень, уявлення – наслідок інтелекції. Але звідки саме поняття причинності? Поняття причини не може бути абстраговано з досвіду, так як сам досвід створюється за допомогою причинності. Не можна пояснювати умови з умов, які обумовлюються цими ж умовами! Однак якщо поняття причинності не абстраговане, то його походження не є дискурсивним; отже, це поняття є першопочатковим і безпосереднім. Але не одне і те ж – створювати уявлення згідно з законом причинності і осягати причинність як конститутивний принцип уявлення. Якби ці два акти цілком співпали, якби між ними не було б ніякої відмінності, то поняття причини потрібно було б визнати вродженою ідеєю, отже, залишити непоясненим і незбагненим. Що Я створює ідею причини – в цьому поняття причини є безпосереднім; що Я усвідомлює (рефлектує) поняття причини – тут поняття причини є опосередкованим. Не можна не ставити ці питання; всяка дія, закон свідомості необхідно виявляється самосуперечливими, бо такою є сама самосвідомість. Нарешті, як було продемонстровано, всі суперечності, які містяться у самосвідомості (свідомого і неререфлектованого, обумовленого та безумовного, причини і основи і т.д.) в кінцевому рахунку сходяться в пункті суперечності між опосередкованим і безпосереднім, вирішення якої виводить за межі системи, що ґрунтуються на принципі самосвідомості (отже, і за межі системи науковчення). Тут приховується важливий пункт, експліцитно виражений Гегелем, але не засвоєний в післягегелівській філософії: не можна мислити про предмет, не мислячи про саме мислення. Тому всякі спроби створити щось на зразок "онтології свідомості" не можуть мати успіху.

Припустимо, разом з Д. Генріхом, що самосвідомість не може містити в собі суперечності, що сама суперечність є симптомом хибності знання. Якщо так, то неможливе всяке інше мислення, окрім дискурсивного. Якщо існує тільки дискурсивне мислення, то неможливою є тотожність протилежностей; якщо немає тотожності свідомості та самосвідомості, то немає і розуму. Питання: звідки тоді логічні закони і категорії, що впорядковують і конституують досвід і всяке мислення? Вони не можуть походити з самосвідомості, так як в цьому випадку про них нічого не можна було б знати. Вони не походять і з свідомості, оскільки сама свідомість продукується ними. Справді, чим був би досвід без поняття причини? Поток відчуттів, змінюваних вражень, в якому виникнення всезагального поняття було б цілком неможливим. Отже, в філософії Д. Генріха його вчення про самосвідомість суперечить вченню про свідомість, обидва суперечать факту досвіду. Якби самосвідомість була такою, як її зображує Д. Генріх, то свідомість була б неможливою, неможлива була б і всяка наука про свідомість; нарешті, неможливий був би і сам Д. Генріх, який науково судить і створює вчення про свідомість і самосвідомість.

Список використаних джерел

1. Henrich D. Fichtes ursprüngliche Einsicht // Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966. – S. 188–232.

2. Фихте И. Г. Опыт нового изложения наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.

3. Henrich D. Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie // Hermeneutik und Dialektik. Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Band 1. – Tübingen: Mohr, 1970. – S. 257–284.

4. Фихте и. Г. Второе введение в наукоучение // Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.

5. Фихте и. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.

Надійшла до редколегії 23.09.15

О. В. Бондарь

САМОСОЗНАНИЕ КАК ПРИНЦИП СПЕКУЛЯТИВНОЙ МЕТАФИЗИКИ (И.Г. ФИХТЕ И Д. ГЕНРИХ)

В статье рассматривается противоположность между спекулятивным (И.Г. Фихте) и дискурсивным (Д. Генрих) подходами к мышлению самосознания. Автор демонстрирует, что основная проблема самосознания заключается в тождестве принципов опосредования и непосредственности.

Ключевые слова: самосознание, сознание, рефлексия, опосредование, непосредственность

O. V. Bondar

SELF-CONSCIOUSNESS AS A PRINCIPLE OF SPECULATIVE METAPHYSICS (I.H. FICHTE AND D. HENRICH)

The article deals with the opposition between speculative (I.G. Fichte) and discursive (D. Henrich) approaches to the problem of self-consciousness. The author shows that the main problem of the self-consciousness lies in the identity of the principles of mediation and immediacy.

Keywords: self-consciousness, consciousness, reflection, mediation, immediacy.

УДК 14:165.0

М. М. Москальчук, асп.

ЕНТОНІ ФЛЮ ПРО ПРИРОДУ ЗНАННЯ

У статті запропоновано аналіз ідеї отримання наукового знання та природи знання Ентоні Флю у філософсько-антропологічному контексті. Проаналізовано дві науки – соціологія та психологія, на предмет того чи можливо за допомогою їх отримати істинне знання. Було висвітлено тему критицизму, яким людина повинна користуватися, щоб отримати надійне знання.

Ключові слова: знання, наукове знання, природа знання, раціональність, критицизм.

Актуальність дослідження теми полягає в тому, що у всі часи питання виникнення наукового знання були актуальними для філософії та науки. З перших днів свого становлення та розвитку відбувались спроби визначення та випрацювання критеріїв та норм об'єктивного знання. Втім, нове європейське наукове мислення привносить глибокі зміни в систему фундаменту пізнавальної діяльності, що послужило поштовхом для ґрунтовної рефлексії над науковими поняттями, які в свою чергу привели до постановки питання про природу та сутність наукового знання. На цій основі виникає цілий комплекс теоретико-методологічних проблем, зв'язаних з визначенням онтологічних, гносеологічних та методологічних аспектів наукового знання. Безперервні еволюційні процеси науки спричинили необхідність періодичного осмислення цих процесів. Тому, на сучасному етапі розвитку наукового знання існує необхідність аналізу та осмислення його різних аспектів.

Слід зазначити, що різноманітні аспекти проблеми наукового знання аналізувалися в працях Ф. Бекона, Т. Гоббса, Дж. Локка, Н. Мальбранша, Р. Декарта, Б. Спінози, Дж. Берклі, Д. Юма, О. Конта, Г. Спенсера, К. Поппера, І. Лакатоса, Р. Карнап, Т. Куна, Ст. Тулмана, П. Фейерабенда та ін. Також природа філософського знання та теоретичний рівень пізнання досліджувались і висвітлювались у працях, як українських так і зарубіжних вчених – Н. Автономова, П. Гайдена, Д. Горського, У. Ільєнкова, С. Кримського, П. Копніна, В. Лекторського, С. Мартинович, І. Нарського, М. Поповича, Е. Табачковського, В. Шинкарука та ін.

Новизна дослідження полягає в тому, що незважаючи на важливі теоретичні напрацювання у цій сфері у вітчизняній філософській думці немає робіт присвячених творчому доробку британського філософа Ентоні Флю, який також досліджував ідеї природи знання та його отримання.

Враховуючи зроблене попередніми дослідниками, метою даної статті є необхідність зосередження особливої уваги на філософсько-антропологічному аналізі ідеї

отримання наукового знання та природи знання проведеного Ентоні Флю у його праці "Атеїстичний гуманізм".

Людина з самого дитинства цікавиться оточуючим світом, з нього вона отримує інформацію яка допомагає їй поступово розвиватися, як індивід та виробляти в собі певні творчі навички і вміння. Згодом стаючи дорослішою людина набуває певного багажу знань, який використовує в повсякденному житті, але завжди залишаються питання на які ми не припиняємо шукати відповіді. Насамперед, це: яким чином ми аналізуємо набуту інформацію, щоб потім мати чітке і остаточне знання? Що допомагає нам вибрати вірне знання та з'ясувати, які існують методи і напрями, що фільтрують вже відому інформацію?

Для вирішення даних проблем в науці існує ряд загальних свідчень, які допомагають краще зрозуміти природу нашого знання, а наука сприяє впорядкуванню отриманого знання. Але для початку декілька слів стосовно того, що собою представляє наукове знання.

У різноманітних джерелах наукове знання визначається, як система знань про закони природи, суспільства й мислення, яке отримується та фіксується за допомогою специфічних наукових методів та засобів. До ознак наукового знання відноситься – наукова діяльність, за допомогою якої отримується нове знання; метою науки є пізнання заради самого пізнання, або – істина; наука – це раціональне знання, вона є також і системою знання. Отже, чи не найголовнішою ознакою наукового знання, або головною характеристикою його є раціональність, яка відповідає принципам мислення. Втім за допомогою самої тільки раціональності неможливо повністю відрізнити дане знання, це можна зробити визначивши критерії його науковості знання.

Також для багатьох вчених становить інтерес проблема росту наукового знання. Так К. Поппер вважав, що науці необхідне зростання, яке б сприяло її подальшому прогресу. "Безперервне зростання є істотним для раціонального та емпіричного характеру наукового знання, і якщо наука перестає рости, вона втрачає цей характер. Саме спосіб росту робить науку раціональ-

© Москальчук М. М., 2015

ною та емпіричною" [4, с. 325]. На цій основі вчені виробляють найкращі з існуючих теорій, які дають можливість замінити застарілі теорії на кращі й більш сучасні. Тут К. Поппер висуває три вимоги, які допоможуть вченому наблизитись до істини, а разом з тим і сприятимуть росту знання. По-перше, вказує філософ, "нова теорія повинна виходити із *простої, нової, плідної та об'єднуючої*...""; по-друге, необхідно "щоб нова теорія повинна витримувати деякі нові й строгі перевірки" [4, с. 365-366]. Загалом К. Поппер вважав, що його ідеї, витримавши всі перевірки, можливо є найбільш наближеними до істини.

Звернення К. Поппера до проблем росту знання дало підстави для виникнення нових наукових ідей і концепцій. До таких методологічних концепцій, які отримали широку популярність відноситься і концепція американського історика та філософа науки Т. Куна, в якій він застосовує термін "нормальна наука". На його думку саме цей термін означає дослідження, які базуються на наукових досягненнях і які є основою розвитку подальшої практичної діяльності. "Досягнення, у межах цих характеристик я називатиму далі "парадигмами" – терміном, тісно пов'язаним із поняттям "нормальної науки". Запроваджуючи цей термін, я мав на увазі, що деякі узвичаєні приклади фактичної практики наукових досліджень – приклади, що включають закон, теорію, їхнє практичне застосування і необхідне обладнання, – в сукупності дають нам моделі, з яких виникають конкретні традиції наукового дослідження..." [1, с. 23-35].

Проблеми росту наукового знання у 70-х роках ХХ ст. досліджував англійський філософ І. Лакатос. Вчений розробляє теорію спрямовану на вивчення руйнівних факторів розвитку науки. Згодом він пропонує власну методологічну концепцію дослідницьких програм. За допомогою цієї концепції І. Лакатос впроваджує новий спосіб раціональної реконструкції науки. "Дослідницька програма вважається прогресуючою тоді, коли її теоретичний ріст передбачає її емпіричний ріст, коли вона з деяким успіхом може пророкувати нові факти ("прогресивні зрушення проблем"); програма регресує, якщо її теоретичний ріст відстає від її емпіричного росту, тобто коли вона дає тільки запізнілі пояснення або випадкових відкриттів, або фактів, які відбуваються і винаходяться конкуруючою програмою ("регресивне зрушення проблем")" [2].

Серед дослідників наукового знання слід відмітити англійського фізика та філософа М. Полані, який бачив мету дослідження у вивченні процесу наукового пізнання. Вчений переконалий, що в "кожному акті пізнання присутній пристрасний внесок пізнаючої людини і що ця добавка – не свідчення недосконалої, але насущно необхідний елемент знання" [3, с. 19].

Згодом М. Полані розробляє власну концепцію особистісного знання. Вчений зазначав, що ці два слова можуть здатись такими, що протирічать один одному, адже "справжнє знання вважається безособовим, загальним, об'єктивним. Для мене знання – це активне осягнення пізнаваних речей, дія яка вимагає особливого мистецтва" [3]. М. Полані вважав, що люди створюють науку, а тому отримані знання під час наукової діяльності неможливо персоніфікувати. Особистісне знання, переконалий вчений, це не тільки явне знання, яке виражене в поняттях, судженнях та різноманітних теоріях, це ще й неявне знання. Людина яка робить науку не може бути відсторонена від знання яке вона робить. Загалом М. Полані своєю концепцією особистісного знання запевняє, що інформація, отримана через органи відчуттів, значно більша ніж та, що надходить

шляхом усвідомлення, тому що "людина знає більше ніж може сказати" [3].

У даному аспекті вважаємо за необхідне звернутись до творчого спадку британського філософа **Ентоні Флю**, який спеціалізувався з аналітичної філософії та філософії релігії, досліджував ідеї природи знання та його отримання. Щодо біографічних даних: Ентоні Флю (11.02.1923 – 8.04.2010), народився майбутній вчений у Лондоні, там же закінчив Лондонську Школу з вивчення східних та африканських країн. Також навчався у Лондонському університеті, після війни закінчив коледж Святого Іоанна (Оксфорд). Викладацьку діяльність почав у коледжі Крайст-Чорч, Оксфорд, протягом багатьох років викладав філософію в Університеті Абердина та в Університеті Келі. Довгий час перебував на посаді віце-президента британської Асоціації раціоналістів-натуралістів де захищав права людини на свободу совісті, був головою спільноти добровільної евтаназії і членом Міжнародної академії гуманізму.

Свою викладацьку діяльність Е. Флю плідно поєднував із науковою діяльністю. Його поправу вважають одним із відомих філософів-раціоналістів, та яскравим представником сучасного атеїзму. Втім у своїх поглядах на релігію вчений відносив себе до "негативних атеїстів" і дотримувався думки, що богословські передумови не можна ні підтвердити, ні заперечити досвідом. Саме такій своїй позиції Е. Флю присвятив працю "Теологія і фальсифікація". Але в 2004 році філософ кардинально змінив власну думку щодо існування Бога й заявляє, що Бог існує. Свої переконання він обґрунтовує тим, що сучасні дані про будову молекули ДНК незаперечно свідчать про те, що вона не могла виникнути сама по собі, а є чисею розробкою. Генетичний код і буквально енциклопедичні обсяги інформації, які зберігає в собі молекула, спростовують можливість сліпого збігу.

Повертаючись до зазначеної теми дослідження необхідно звернути увагу на те, що у своїй творчості Е. Флю багато уваги приділяв ідеї отримання знання. Так у роботі "Атеїстичний гуманізм" пріоритетом дослідника стає людина, яка за своєю суттю може робити вибір, тим самим вчений підтверджує, що індивід є свідомою істотою й здатен осмислювати всі за та проти. Щоб отримати певний результат та зробити вірний вибір, зазначає Е. Флю, людина, подекуди, ставить багато запитань і тому отримуємо стільки ж відповідей. У такому разі, вважає вчений, кращим виходом є пояснення. "Коли у нас виникають перші думки, тоді і виникають пояснювальні відповіді на ці питання, тим більше, якщо з'являється більше одного питання, то тут може виникнути й багато пояснень, більш ніж одне" [5, р. 110].

Продовжуючи дану думку Е. Флю зазначає, що пояснення, які є відповідями на питання, можуть бути трохи легковажно виконані, і тому для кращого розуміння пояснення людина повинна звертати увагу не тільки на очевидні факти, але помічати і дрібну правду. Це за визначенням вченого і є приклад справжнього інтелекту. Тому як наслідок цього пояснення або значення й обґрунтування різних питань, які діють, повинні бути не обов'язково конкурентами, навіть навпаки, краще діяти безтурботним та більш абстрактним чином. Отже, якщо існує два різних питання, які запитують про щось по різному, то вони є й різними категоріально. Тут для прикладу Е. Флю виокремлює два різні види питання. Перше питання стосується запиту на пояснення. Воно звучить наступним чином: "Чому виконавець переконалий в р, запитується для констатування того в чому виконавець переконалий. Це здійснюється для того, щоб пояснити чи є для нього або неї підтверджуючі причини для приховування переконання в р, чим ро-

битися для нього чи неї підтверджуюче обґрунтування" [5, р. 111]. Слідуючи далі Е. Флю пояснює чому той чи інший виконавець обирає певний окремий випадок для вираження-переконання в **p**, та аналізує думку та мету цієї окремої висловленої дії. Такий запит застосовується для того, щоб пояснити, які саме для нього чи неї є мотиваційні причини для виконання такої дії.

Продовжуючи у даному аспекті Е. Флю розглядає, як саме людині притаманне те, що вона може втратити здатність до припускання й ті причини, які підтверджують її дії, що можуть виключати одні мотивації. Це може відбутися в тому випадку, якщо одна і та ж особа має дві найсильніші мотиваційні причини з приводу відсутності переконання в **p**. Втім існує цілком достатньо підтверджуючих причин, які пояснюють їх справжнє проведено на практиці, що дають підстави у попередньому переконанні з приводу цього **p**.

Слід зазначити, що Е. Флю вважає, що терміни мотиваційних причин, які пояснюють конкретний випадок, іноді можуть бути помилковими або такими, що перешкоджають чи стають адекватною підставою для пояснення та обґрунтування за допомогою термінів причини, які підтверджуються. Щоб краще зрозуміти таку позицію Е. Флю наводить, як приклад, працю провідного Британського Фрейдистського психоаналітика доктора Чарльза Берга, який вважав, що аналітик повинен бути вище всіх аналітиків. Це говорить про те, що він повинен знати всі позитивні людські емоційні реакції, всі людські судження, та навіть саму причину, де знаряддя є несвідомим; і це очевидні проникливі переконання, які розумна людина, якій це належить, стикається з неминучим результатом причин, що містяться в собі та приховуються в несвідомих рівнях його душі [5]. Тут мова йде про те, що, по-перше, знання виникає в тому випадку, якщо той хто висловлює певне знання, є повністю правдивим. По-друге, якщо хтось стверджує що-небудь, то його мовні акти доти будуть нічим, поки неминучий результат причин буде приховуватися під брехнею у несвідомому. З цього звичайно слідує, що будь-що, або будь-яка оцінка (навіть яку ми не можемо мати та реалізувати) не може бути здійснена, якщо ми не будемо робити все завдяки хорошим очевидним причинам для віри в будь-які із цих тверджень.

Така думка Е. Флю свідчить про те, що вчений досліджував за допомогою якої дисципліни та науки можна отримати істинне знання. За його переконанням такою дисципліною є психологія. Завдяки психології, зазначає Е. Флю, отримання знання, пояснення мотивів і цілей, дій людини виконуються через біхевіоризм, тобто за допомогою поведінки пацієнтів. Отже, дана дисципліна допоможе людині відкрити реальність, але при цьому вона не використовує певні інші аспекти, окрім тих які визначає вона сама.

Наступна наука, яка допоможе отримати знання є соціологія та соціологічне знання. Тут Е. Флю звертається до праці Барі Барнса "Наукове знання та Соціологічна теорія", у якій зазначається, що існує прямий реальний, розумно-незалежний світ, це саме той світ який не є будь-яким видом ідеальної соціальної конструкції. Окрім цього Б. Барнс зазначав, що предмет питання певних переконань робить виконання певного примусу таким у що насправді можна вірити. Ще один вчений до досліджень якого звертається Е. Флю з приводу встановлення знання за допомогою соціології, був Алан Блум. Саме він зазначав, що наш об'єктивний, видимий та існуючий зовнішній світ, здатен пояснити соціологію, яка в ньому створює методи і процедури, за допомогою яких виникає та підтримує даний світ. Окрім цього соціологи мають певний керований набір практик завдяки ним

мають можливість створювати та взаємодіяти із зовнішнім світом. Також, зазначає Е. Флю, А. Блум вважав, що соціологічне знання не може дати надійне і спільне знання. Той хто намагається знайти об'єктивне знання, повинен дискутувати відносно того факту, що пошук і відкриття даного знання є соціально організованими. Тут мається на увазі те, що якщо брати до уваги об'єктивне знання, де воно означає знання, яке реально існує без мови або без передмови знання чи знання світу і яке не залежить від спостереження, то для того щоб зробити певне відкриття та виробити знання, у такому випадку не слід дотримуватись такої речі як об'єктивне знання.

Слід зазначити, що Е. Флю послідовно відстоював думку стосовно того, що звичайно існувати знання без мови не може. Для того, щоб отримати надійне та істинне знання слід не просто використовувати слова, а необхідно застосовувати еквівалентні слова, тобто ті слова які чітко будуть позначати і визначати ту інформацію, внаслідок якої ми отримуємо знання. "Кожна реальність, з якої ми можемо мати знання повинна залежати від нашої присутності, нашої діяльності, наших "процедур спостерігача", також необхідно мати такі концепції, які допоможуть отримати та висловлювати знання" [5, р. 118].

Послідовний аналіз даних концепцій надає можливість пояснити, як саме соціологічне знання, якого слід дотримуватись, повинно бути та залишається здатним доводити до мінімуму або навіть до заперечення важливості результатів і переконання у фактах, до яких ці вірування посилюються. Намагаючись пояснити, що собою представляє соціологічне знання, Е. Флю звертається до праці "Знання та Соціальне Уявлення" британського соціолога, професора Девід Блура, в якій йдеться про те, що для соціолога знання взагалі та наукове знання є лише як природні феномени. Соціологи розуміють знання дещо по-іншому, наприклад як розрізнення мирянина чи філософа. Аналізуючи ідеї Д. Блура, Е. Флю зазначає, що соціологічне знання воно певним чином є ірраціональним, адже раціональна характеристика або логіка спираються на когнітивну якість. Це, в свою чергу, призводить до існування двох думок стосовно того, як соціологи уявляють розрізнення між реальністю взагалі та "реальністю" яка сприймається. "Перша думка, – зазначає Е. Флю, – полягає в тому, що коли кожен із членів встановлює лапки, то це стає невірним тлумаченням їх знання. Тобто, це пояснюється тим, що ми можемо неврно прочитати певні явища чи не дочути їх і це визначається як показник розходження в поглядах. Другою думкою є те, що неможливо для соціологів чи психологів, або ще комусь вивчати "реальності", водночас і старанне збереження не є вивченням позиції про всі справжні реальності. Тому маємо діяти на основі переконання в тому, що всі ситуації та поведінка, а також і самі ці переконання, можуть бути більш зрозумілими, якщо вони будуть звертатися до того, що насправді трапляється у всесвіті навколо них" [5, р. 154-155]. З цього слідує, що їхні плани, наміри та рішення, а також, безсумнівно, і всі елементи існують в їхній "реальності".

Виходячи із теоретичних розробок Е. Флю ми з'ясували, що за допомогою соціології та психології, вважав вчений, можна отримати лише спеціалізоване знання, а не об'єктивне, з чого стає зрозуміло – щоб мати спільне знання для всіх необхідно зробити певний вибір. В такому контексті постає питання: чому в конкретній ситуації ми діємо саме так, а не інакше? Що спонукає нас так чинити? Розв'язати фізичні причини такої поведінки Е. Флю намагається за допомогою концепції Д. Юма, в якій мова йде про те, що фізичними підставами для отримання вибору є навколишнє середовище, а саме

якості повітря і клімату, які діючи непомітно регулюють та змінюють тон та звички тіла. Окрім фізичних причин, людині допомагає зробити конкретний вибір саме раціональна властивість, яку зазначає Е. Флю, Гич називає натуралізмом. Вчений пояснює це тим, що "натураліст може підбирати, як зазвичай він повинен робити, стверджувати нічого більше і не менше, ніж його наукова основа натуралізму є нічим більшим і не меншим ніж правда" [5, р. 122].

Таким чином стає зрозуміло, що допомогою у виборі, окрім впливу на наше тіло і те, як воно сприймає оточуюче середовище, залежатиме яку інформацію ми отримуємо. Е. Флю переконаний у тому, що в отриманні вірного вибору та знання людині допомагає її здатність до раціонального мислення. Справа в тому, що раціональність людини пов'язана з відкритим розумом, саме за допомогою таких якостей ми можемо зробити вірний вибір. Відкритий розум, зазначає вчений, сприяє тому, що індивід здатний серед представленого багатого розмаїття ідей обрати ту одну, яка є безпосередньо неминучою і більш життєздатною. Для цього необхідно застосовувати всі власні раціональні сили та вірно спрямувати наші заперечення. Такі дії Е.Флю називає **критицизмом**. Саме наш відкритий розум допоможе розвинути у нас критицизм. Вчений зазначає, що "такий відкритий розум готовий показати обидві наші теоретичні ідеї та наші реальні поліси, для серйозного і чесного критицизму, але є завжди те, що не достатньо безпосередньо відповідає нашій силі" [5, р. 123].

Водночас, зазначає Е. Флю, відкритий розум сприяє тому, що ми повинні бути щирими відносно нашого особистого зобов'язання стосовно пошуку теоретичної істини та застосування критерію істинності з приводу власного відвертого звернення до заперечення, яке зафіксоване та може сприяти при виборі будь-яких реальних полісів на свою користь. Вчений вважає, що щирість припускає абсолютно сильну цікавість визначити чи була мета відверто розважливою, або ж насправді вона існує вже досягнутою. Окрім цього дана щирість нашого наміру та моніторинг прогресу містять у собі логічну істину запропонованого показу чи доказу, саме від цього людина зможе бачити очевидні логічні істини.

Продовжуючи послідовний аналіз поглядів Е. Флю слід зазначити, що вчений надавав значення критицизму. Він вважав, що критицизм, який застосовує людина, допомагає їй діяти в теоретичних науках, і що саме для всіх теоретичних наук головною метою є істина. "Якщо ми є щирими пошуковцями, тому ми повинні прийняти те, що Поппер називав критичним підходом" [5, р. 124]. Спираючись на цю ідею Е. Флю вважає, що вчені які бажають знайти істину повинні завжди бути готовими до перевірки і перевірки, і знову до перевірки. У цьому випадку критицизм є тим самим видом перевірки. Тому, коли науковці використовують критицизм, переконаний вчений, вони повинні встановити наступне:

- чи є будь-які невідповідності між пропозиціями які висунуті;
- чи є дані пропозиції сумісними ще з будь-чим, у що ми віримо чи знаємо.

Е. Флю зазначав, якщо "чесні дослідники бажають щоб їх власні природні теорії і гіпотези мали бути вірними, вони повинні у значній мірі вказати, що вони є дійсно щирими шукачами істини, такою є їх обов'язкова праця, а

всі їхні власні теорії та гіпотези повинні бути вірними після перевірки всіх помилок" [5, р. 125]. Окрім цього, якщо науковець обирає найбільш підходящі гіпотези і теорії то йому необхідно їх фальсифікувати, тоді кульмінацією даної дії стане отримання прогресивного дослідження, за допомогою якого, в подальшому, наступні теорії та гіпотези повинні стати ближчими до попередніх.

Як вже зазначалось, однією із цілей теоретичної науки є істина, а встановлення намірів практичних полісів та інституцій є метою реалізації цих полісів та виконання цих цілей, які також різноманітні, як і людські бажання. Тому, відмічає Е. Флю, в науці для отримання істинного знання та чіткого наукового методу, потрібно проходити через помилки, тобто маючи певні теорії чи гіпотези слід починати з їхньої перевірки, тим самим відсіюючи хибну (ті самі помилки) інформацію та обираючи істинні дані. В результаті ми отримуємо остаточне, а саме – істинне знання.

Отже, послідовно аналізуючи тему вибору Е. Флю відстоює думку про те, що "ми всі маємо найбезпосередніший та найнепреступніший певний досвід: не тільки обидва – фізичний (як протилежне логічному), який є необхідний і фізичний (як протилежне логічному) неможливий, але також ми маємо здатність існувати у стані, в якому ми маємо силу (особисту), завдяки їй ми поведимось інакше ніж тоді, коли ми робимо та існуємо в тому стані в якому ми себе поводимо" [5, р. 130]. Саме така сила (особиста), яка нам притаманна, допомагає поступати інакше ніж ми це робили раніше, тому ми існуємо у стані вибору і маємо вибір між певними альтернативними можливими напрямками діяльності. Цей вибір і є таким від якого ми потім отримуємо знання, і з якого виходить раціональність, а згодом і людський досвід. За яких же умов знання може стати остаточним? Тут Е. Флю дотримується тієї ж думки, як і Берклі, який вважав, що людський розум і те, що він сприймає існує у двох видах – це враження та ідеї. Тобто, використовуючи власні органи відчуття і тому сприймаючи об'єкти, ми осмислюємо їх, впорядковуємо, і як результат отримуємо ідеї, які через перевірку і співставлення з вже відомою інформацією отримуємо остаточне, а саме – істинне знання.

Таким чином, підсумовуючи вищезазначене необхідно відмітити, що Е. Флю вважав, щоб отримати істинне знання людина повинна використовувати власну раціональність, не оминаючи при цьому й критицизм, який слід супроводжувати перевіркою отриманої інформації.

Список використаних джерел

1. Кун Томас. Структура наукових революцій: [Електронний ресурс]. – К.: Port-Royal, 2001. – Режим доступу : <http://izbornyk.org.ua/kuhn/kuhn03.htm>
2. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции : [Електронний ресурс]. – М.: Прогресс, 1978. – 235 с. – Режим доступу : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000330/st001.shtml>
3. Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии: [Електронний ресурс]. – М.: Прогресс, 1985. – 343 с. – Режим доступу : <http://www.klex.ru/9hr>
4. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы : [пер. с англ. Л.В. Блишников, В.Н. Брюшинкин, Э.Л. Наппельбаум, А.Л. Никифоров]. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
5. Flew Antoni. Atheistic Humanism (The Prometheus lectures) / Antoni Flew. – Prometheus Books. 59 John Glenn Drive. Buffalo, New York 14228-2197. – 1993. – 302 p.

Надійшла до редколегії 22.10.15

М. Н. Москальчук

ЭНТОНИФЛЮПРОПРИОДУЗНАНИЯ

В статье предложен анализ идеи получения научного знания и природы знания Энтони Флю в философско-антропологическом контексте. Проанализированы две науки социология и психология, на предмет того возможно ли их помощью получить истинное знание. Рассмотрели тему критицизма, которым человек должен пользоваться, чтобы получить надежное знание.

Ключевые слова: знание, научное знание, природа знания, рациональность, критицизм.

M. N. Moskalchuk

ANTHONY FLYU ABOUT THE NATURE OF KNOWLEDGE

In the article offered the analysis of the idea of a scientific knowledge and nature of knowledge Anthony Flyu in philosophical anthropological context. Analyzed two sciences: psychology and sociology, on the object can we use them to get true knowledge. It highlights the theme of criticism, which a person must use to gain reliable knowledge.

Keywords: knowledge, scientific knowledge, nature of knowledge, rationality, criticism.

УДК 167/168.001

О. М. Рубанець, д-р філос. наук, проф.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ КОГНІТИВНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У статті розглядається складна методологічна ситуація в когнітивній науці. Її характеристика – відсутність методологічних розробок когнітивних досліджень філософського рівня. З'ясовується роль функціоналізму та інформаційного підходу в сучасних когнітивних дослідженнях. Обґрунтовано необхідність поглиблення методологічних засад когнітивних досліджень в області соціальних, суспільних та історичних наук.

Ключові слова: когнітивні дослідження, інформаційний підхід, репрезентація, ментальна репрезентація, функціоналізм.

Фрагментаризація областей досліджень когнітивно-го у сучасній науці та поглиблення їх спеціалізації зумовлює матричність методологічної свідомості. Методологізація досліджень когнітивного в умовах міждисциплінарності відіграє важливу роль в об'єднанні у певні напрями, які позиціонують себе як сучасні напрями дослідження когнітивного. Розробка методологічних основ когнітивних досліджень має велике значення для конституювання їх об'єкта, предмета та формування різних підходів. Це тим більш є важливим, оскільки формування множини об'єктів когнітивних досліджень утруднена тим, що вони не об'єднані ні спільною онтологічною природою, ні навіть термінологічно. Більшість з них не має навіть в якості ознаки прикметник "когнітивний". Серед них, наприклад, репрезентація, ментальна репрезентація, метафора, ментологічні моделі тощо.

З онтологічної точки зору об'єкти когнітивних досліджень нерідко відносяться до різних сутностей. Так, що спільного між безпосередньою інтеріоризацією соціальної дії, а саме – ритуалу (Режабек) і генетичною еволюцією когнітивних програм і метапрограм (І. Меркулов)? Чи що є спільного між концептуальними ментальними утвореннями, що розглядаються в когнітивній антропології та соціології, і функціональними діями технічних за своєю сутністю систем – когнітивних систем, когнітивного радіо?

Онтологічна неоднорідність когнітивного в різних науках зумовлює актуальність методологічних розвідок, які встановлюють "містки" у світі когнітивних досліджень, який постійно зростає в сучасній науці. Потреба у розвитку методологічної самосвідомості когнітивних досліджень усвідомлена в багатьох напрямках. Так, вказувалось на необхідність розвитку методологічних досліджень у когнітивній лінгвістиці. Необхідність методологізації самосвідомості відзначалась у зв'язку з революцією у когнітивній лінгвістиці. Однак пошуки єдиного методологічного фундаменту гальмувалися нерозробленістю методології верхнього, а саме філософського, рівня. Прагнення знайти спільну основу когнітивних досліджень у рамках змісту поняття когнітивного стикалися з реальністю, що термін когнітивний з лінгвістичної точки зору є порожнім [5, с. 56].

На наш погляд, філософська рефлексія методологічного інструментарію когнітивних досліджень є необхідною основою закладення підґрунтя їх єдності.

Мета статті – проаналізувати сучасний стан розробки філософських основ методологічних досліджень у когнітивних науках. Мета обумовлює задачі:

- розглянути інформаційний підхід як методологічне підґрунтя когнітивних досліджень;

- виявити методологічне значення функціоналізму при в дослідженнях когнітивного;

- з'ясувати обмеженість функціоналізму при розкритті когнітивних особливостей історичної пам'яті.

В умовах відсутності "проробленості" філософського та загальнонаукового рівня методологічних засад когнітивних досліджень встановлення єдності між об'єктами різної онтологічної природи вимагає проробки когнітивної специфікації об'єктів, що перетворює їх на об'єкти когнітивних досліджень. І те, що саме методологічний підхід до специфікації об'єктів когнітивних досліджень є одним із можливих, засвідчує той факт, що безпосередня філософська інтуїція сутнісної основи когнітивного як ментального суперечить практиці когнітивних досліджень у науці. Так, незважаючи на термінологічне різноманіття, множина об'єктів когнітивних досліджень, а саме ментальна репрезентація, мовна когніція, комп'ютерна метафора тощо – вони розглядаються як прояви ментального. На ментальну основу вказують і ті розуміння когнітивного повороту у філософії науки, який пов'язується з введенням ментальних репрезентацій.

Методологічні дослідження в області ментальної репрезентації свідчать про інше. Як застереження, що визначає спільне розуміння загрози, висловлюється думка про небезпеку менталістського підходу.

Узагальнення методологічних засад досліджень ментальної репрезентації натомість показує поширеність модельних підходів, які різняться між собою за допомогою множини класифікаторів, на основі яких виокремлюється, моделюється та досліджується об'єкт.

У когнітивних технологіях обробки текстів різні техніки об'єднуються методично специфікацією когнітивного як єдиного об'єкта дослідження. Теоретичні дослідження, які дають змогу наблизити до дослідників загальні риси цього об'єкта, який постає за процесуальністю тексту, за метафорою тощо вважаються такими, що поглиблюють методологічну свідомість.

Натомість сам факт творення певних теоретичних конструкцій ще не є ознакою їх належності до когнітивних досліджень. Так, наявність ментологічних моделей не засвідчує їх приналежності до області когнітивних наук і когнітивних досліджень. Зокрема, розробка ментологічних моделей М. Фуко в контексті його археології знання не наближає його до когнітивних досліджень. Натомість ментологічні моделі М. Фоконьє, безумовно, відносяться до сфери когнітивного. Так само розробка репрезентацій як суб'єктивних, психологічних утворень є когнітивною. А репрезентативізм у його протилежності конструктивізму – це явище епістемології. Сама по собі наявність репрезентацій не є свідченням когнітивності

досліджень. З точки зору засновників одного з найвпливовіших напрямів когнітивної науки, репрезентація є ознакою того класу систем, які не є когнітивними за своєю природою. Виокремлення особливого виду систем, у яких пізнання є способом життєдіяльності одночасно пов'язувалося із протиставленням їх системам, що спираються на репрезентації.

В технічних системах, які отримали назву когнітивних, в основу береться не репрезентативність, а функціоналізм.

Функціоналізм у технічних системах набуває зовсім іншого виразу, ніж при біологічному підході. Функціоналізм без відчуття життя, без чуттєвої насолоди від того, що людина проживає, без "почуттєвого" розуміння тілесного та єдності інактивованості мислення з чуттєвим досвідом. Однак саме такий функціоналізм, що залишає в сухому остатку функціональний аспект від досліджень свідомості, характеризує дії людини, що наближають її до комп'ютера. Юліна вбачає в цих діях позбавленість Самості, дослідження якої відзначає західноєвропейську традицію.

Феноменологічний підхід у гетерофеноменології Деннета виявляє множинність світів людської деперсоналізованої функціональності. Спроба Д. Деннета пояснити свідомість без ментального, елімінуючи властивості суб'єктивної реальності, пов'язана з аналогією між людськими когнітивними процесами та інформаційними процесами комп'ютера та розробкою "прекогнітивної каруселі" [7, с. 167], пластичності людського мозку [7, с. 182] та інших нетривіальних питань розкриває здатність самоактивації свідомості.

Функціональна теорія свідомості та дослідження детермінованих станів як проявів мислення (Дж. Серль), комп'ютерна метафора між діями мислення і мозку та діями комп'ютера в когнітивізм (Ньюелл, Саймон), моделі ментальної репрезентації, позбавлені "небезпеки" менталістського підходу, – все це створює образ когнітивних досліджень, які все більше поширюють експансію когнітивного на сферу когнітивних технічних систем, нейрокомп'ютерингу, розробки штучного інтелекту та штучного мозку тощо.

Проте ця техніцистська експансія функціоналізму як спільної риси, що об'єднує різні об'єкти когнітивних досліджень у самих різноманітних областях науки, все ширше вторгається у сферу антропологічного, феноменологічного та соціального.

Репрезентація постає як головне поняття когнітивних наук (О. Баксанський. О. Кучер). А інформаційний підхід розглядається як головна методологія когнітивних досліджень. Поширений на сферу формування соціальних та історичних репрезентацій, на сферу дії групової когніції, інформаційний підхід створює техніцистський образ антропо- та соціосфери. Ментальні репрезентації (індивідуальні, особистісні, групові та національні) з позицій інформаційного підходу набувають рис концептуальних структур з обробки інформації. При розгляді розробки ментальної репрезентації як формату зберігання інформації йдеться про те, що "ментальна репрезентація не є термін, який описує зміст психічного відображення" [3, с. 28]. Т. Ребеко, посилаючись на Д. Енгелькампа і М. Дені (1989), стверджує, що сьогодні поділяється точка зору, що ментальні репрезентації – це структурні елементи системи переробки інформації, до яких додаються деякі операції [3, с. 5]. Все це означає, що дослідження мислення в тих проявах його реальності, які вказують на матеріальний зв'язок з мозком, не є єдино можливими. Ідея ендоморфізму, що ґрунтується на гіпотезі Ф. Варели, розробляється лише для одного з об'єктів когнітивного, а саме дослідження сприй-

няття в межах гіпотези перемінної тривалості кадрів [2, с. 84]. Когнітивне на рівні інших об'єктів науки, зокрема ментальної репрезентації, зовсім не передбачає розкриття через структурну єдність із мозком. При цьому самі функції інформаційної дії виступають надто функціоналістськими, що створює можливість керування зовні процесами обробки формації за рахунок різних технологій.

Це виявляє, що функціоналізм має методологічне підґрунтя при розгляді ментальності. Сучасне поширення когнітивних досліджень на сферу антропології, культурології та соціології та формування когнітивної антропології та соціології спирається на розгляд в якості об'єкта когнітивних досліджень концептуальних теоретичних представлень ментальних процесів і явищ.

Однак ця концептуалізація об'єкта когнітивних досліджень знаходиться ще в рамках функціоналізму та інформаційного підходу. Редукція когнітивного до визначення її як дії мозку чи функції комп'ютера методологічно є неточною, коли йдеться про глибинні пласти когнітивного в системах, онтологічною субстратною основою яких не є мозок чи програмне забезпечення певної технічної комп'ютерної системи.

Біологічний підхід встановлює зв'язок глибинних основ когнітивного з саморегуляцією та самоідентифікацією системи. Область когнітивної взаємодії є областю ідентифікації системи. Когнітивною областю є всі взаємодії, в яких аутопоетична система може брати участь без втрати своєї ідентичності [8, с. 119]. Так, У. Матурана зазначає, що, якщо жива система починає брати участь у взаємодіях, не приписаних її організації, ця взаємодія залишається поза межами її когнітивної області [10, с. 6]. Визначення когнітивної області (cognitivedomain) пов'язане з тим, що живі системи є когнітивними системами і життя є процес когніції [10, с. 8]. Когнітивна взаємодія є способом відтворення цілісності системи та її самозбереження.

В соціальних системах наближенням до когнітивного як основи самомодифікації системи (У. Матурана) стає аутопоетичність соціальної системи. Поняття аутопоезису (Н. Луман) здобуває все більше прихильників при дослідженні соціальних систем. Однак аутопоезис як породжуюче підґрунтя, спираючись на яке зростає система в сучасній хаотичній та непрогнозованій соціальній реальності, все більш змінюється на ризому. Ризома формує новий, некерований, стихійний, наперед незаданий, такий, що не має породжуючої основи, тип розвитку. І аутопоетичність соціальних досліджень, і ще більше ризомність у постмодерністській онтології все далі і далі відводять нас від пошуку методологічних засад когнітивних досліджень в області соціальних і суспільних систем.

Револьюція в когнітивній науці пов'язана з новими підходами до мови та формуванням нових постулатів, з обробкою і зберіганням інформації, які розглядаються в комп'ютерних науках і штучному інтелекті (Р. Солсо) [4, с. 41-42].

В новій міждисциплінарній області згідно з Махмудом дослідження когнітивних мереж і когнітивного радіо предстваники, що йдуть з науково-технологічної області – штучного інтелекту, розглядають об'єктивні прояви когнітивного в мережі як такі, що ґрунтуються на reasoning (логічне судження, висновок) та попередніх знаннях, отриманих мережею раніше. Когнітивне при цьому не розкривається як сутність поведінки системи, виступаючи як когнітивний шар, що додається поверх активної мережі. Але саме це стає приводом до дискусії, в якій перемагає думка, що таке додавання когнітивного до мережі як когнітивного шару не робить мережу когнітивною мережею [7, с. XXVI]. Формується розуміння когніти-

вних мереж, у якому мережі мають бути самоусвідомлюваними, приймати рішення щодо власної конфігурації.

Таким чином, когнітивні мережі є зовсім не способом технічного зв'язку когнітивного в людині з когнітивним іншою людиною. Когнітивні мережі мають ознаки, що характеризують спосіб дій самої системи по її самоуправлінню і самозбереженню, як когнітивний. Йдеться не про управління людьми мережею і не про зв'язок людей за допомогою мережі. Йдеться про те, що сама мережа має ознаки когнітивності. Когнітивна мережа, розглянута як цілісність й на рівні її вузлів та її структур, має когнітивний аспект, пов'язаний із спрямованістю мережі на досягнення власних цілей. Те, що цей аспект не привноситься ззовні людиною – адміністратором мережі, підкреслюється в асоціації дій мережі з біологічними явищами нервової системи, в якій акцент робиться на тих проявах, що виключають свідомість людини: діяльність системи порівнюється з функціями дихання і серцевою діяльністю.

Когнітивне в мережі пов'язують зі сприйняттям самою мережею її поточних мережевих умов, плануванням, прийняттям рішень у зв'язку з цими умовами. Мережа може навчатися на основі цих адаптацій, використовувати ці адаптації в прийнятті майбутніх рішень, при цьому увесь час беручи до уваги кінцеві цілі [7, с. XXVI]. Махмуд зазначає, що усі перелічені визначення мають наступну загальність: здатність думати, навчатись і пам'ятати [7, с. XXVI].

Дослідження мислення поза ментальними проявами перетворило ідею когнітивного в ефективну евристику, яка сприяла формуванню різноманітних міждисциплінарних утворень. На відміну від функціоналізму в теорії свідомості, який виводить розгляд ментальних станів за межі ментального (Р. Серл), когнітивне пов'язане з відтворенням реальних станів у психологічних процесах мислення. Зв'язок способів представлень та операцій неомовному знанні з психологічним виміром є істотним для поняття когнітивного в широкому розумінні – як постулату когнітивізму, і вузькому – в якості критерію когнітивності лінгвістичних досліджень. Але це не означає ототожнення когнітивного з когнітивними процесами. Про це свідчить функціоналістська когнітивістика, дослідження мислення, національної ментальності в когнітивному аналізі в лінгвістиці, множина нових предметних областей, що досліджують когнітивне, спираючись на його об'єктивні прояви. Не потрібно ставити знак рівності між дослідженням обробки і зберігання інформації в когнітивній психології, когнітивізмі й коннекціонізмі та ідеєю, що мозок людини породжує когнітивну інформацію. Когнітивізм витримав критику за розробку когнітивного з позицій обробки інформації, за вихід за межі людини, відмову від інтенціональності та полісемії (Н. У. Lieb, J. Brunner) [1, с. 20]. Виокремлюючи напрямки критики когнітивізму, В. Дем'янков підкреслює постійний вихід когнітивізму за межі притаманного людині, "неможливість редукції людського до чистої інформації" [1, с. 20].

Введення когнітивного як людського механізму мислення [9, с. 9], характеристики ментальних подій у менталістських термінах були пов'язані з відокремленням когнітивізму від біхевіоризму й нейропсихології [12, с. 3-4]. Ф. Варела, Е. Томпсон, Е. Рош досліджують когнітивізм і репрезентацію, показуючи, що концепція репрезентації не має нічого спільного з традиційним уявленням про розум як дзеркало природи [11, с. 138]. Досліджуючи варіації когнітивізму, вони [11, с. 37-80] дають визначення когнітивістської гіпотези [11 с. 40] і визначають пізнання "як обчислення символічних репрезентацій" [11, с. 40]. Коннекціоністські теорії (Ф. Варела, Е. Томпсон, Е. Рош) забезпечують моделювання деяких

інтелектуальних когнітивних властивостей [11, с. 92] і порушують плани теоретичних менталістичних конструкцій – стилю теорій, який був узаконений когнітивізмом [11, с. 92]. Когнітивізм як традиція когнітивної науки з визначенням персональної приналежності до неї (В. Вітакер) відкривав шлях до метафори розуму з позицій цифрового комп'ютера, розгляду обробки символів та символічної репрезентації (У. Саймон, Н. Хомський, А. Ньюелл, З. Пилишин та ін.).

Функціоналізм та інформаційний підхід в області когнітивних досліджень стали методологічним підґрунтям великої кількості успішних екстраполяцій в область технічних наук, досліджень мови. Однак чи є ефективним функціоналізм в області ментальності суспільної, яка є герменевтичною та історичною за своєю природою?

Критерієм когнітивності історичної відомості є спосіб існування історичних пам'яток не у вигляді текстів або мертвої пам'яті, відкритої тільки історичним розвідкам науковців, а у вигляді живих почуттів чи мислення (групової когніції чи індивідуальної когніції особистостей). Причому мислення не історичного, тобто зверненого до минулого як тільки до минулого, а як до такого, що існує у вигляді смислово-ціннісних засад сучасного мислення, яке в рисах сучасного намагається побачити рису майбутнього. Таке мислення не може бути лише процесом обробки інформації, позбавленим людських почуттів. З когнітивної точки зору ті історичні пам'ятки, які не включені в сучасні ментальні процеси, є лише історичною бувальщиною, а не історичною пам'яттю. Критерієм когнітивності стає глибоке замикання історичної пам'яті на ментальні процеси сучасності як такі, що встановлюють ціннісно-смысловий горизонт, у якому відбувається поліфонічна нелінійна взаємодія сучасного з минулим і сучасного з майбутнім.

Отже, інформаційний підхід постає в якості методологічного підґрунтя у сучасних дослідженнях різних проявів когнітивного, що знайшли своє місце в лінгвістичних, біологічних, технічних і соціальних процесах. Інформаційний підхід відкриває більш широкі можливості досліджень когнітивного з позицій міждисциплінарності та трансдисциплінарності. Функціоналізм виявляє спільне у різноманітних онтологічних проявах когнітивного. Функціоналізм є одним із важливих проявів сучасної методологічної ситуації в когнітивних дослідженнях, яка пов'язана із запобіганням редукції когнітивного до менталістського. Разом із тим інформаційний підхід і функціоналізм мають методологічні рамки свого застосування в когнітивних дослідженнях. Одним із них постає дослідження особливостей когнітивного представлення часових горизонтів в історичній пам'яті. Становлення методологічних рамок інформаційного підходу та функціоналізму запобігає небезпеці суто техніцистсько-го тлумачення функціоналізму.

Методологічний потенціал функціоналізму в дослідженнях пізнання, свідомості й ментальності ще має бути виявленим, що є перспективою подальших досліджень з даної проблематики.

Список використаних джерел

1. Дем'янков В. З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 17-33.
2. Князева Е. Н., Аллюшин А. Л. Эндофизика и временные шкалы виртуального восприятия // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 80-96.
3. Ребеко Т.А. Ментальная репрезентация как формат хранения информации // Ментальная репрезентация: динамика и структура. – М., 1998. – С. 25-54.
4. Солсо Р. Когнитивная психология / Н. Ю. Спомо и др. (пер. с англ.) – СПб.: Питер, 2002. – 591 с.
5. Фрумкина Р. М. "Теории среднего уровня" в современной лингвистике // Вопросы языкознания. – 1996. – № 2. – С. 55-67.
6. Bechtel W. Philosophy of mind: an overview for cognitive science. – Hillsdale, N.J. etc.: Erlbaum, 1988. – 176 p.

7. Cognitive networks: towards self-aware networks – Ed. by Qusay H. Mahmoud. Wiley-Interscience, 2007. – 368 p.
8. Dennett D. C. Consciousness Explained. – MV.-NY.: Back Bay Books, 1992. – 528 p.
9. Le Ny J.-F. Science cognitive et compréhension du langage. – P.: PUF, 1989. – 249 p.

10. Maturana H. Neurophysiology of cognition // in Cognition: a Multiple View, P. Garvin (ed.). – Spartan Books, New York, 1970. – P. 3-23.
11. Varela F. J., Thomson E.; Rosch E. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. – Cambridge, MA: MIT Press, 1993. – 299 p.
12. Varela F. J. Principles of Biological Autonomy. – Elsevier/North-Holland, New York, 1979. – 306 p.

Надійшла до редколегії 11.10.15

А. М. Рубанец

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОГНИТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В статье рассматривается современная методологическая ситуация в области когнитивных исследований. Она отличается отсутствием методологических исследований философского уровня. Выявляется роль функционализма и информационного подхода в современных когнитивных исследованиях. Обоснована необходимость углубления методологических оснований когнитивных исследований в области социальных, общественных и исторических наук.

Ключевые слова: когнитивные исследования, информационный подход, репрезентация, ментальная репрезентация, функционализм.

A. M. Rubanets

METHODOLOGICAL PRINCIPLES OF COGNITIVE RESEARCH

The article describes the complex methodological situation in cognitive science. This situation shows lacking of methodological studies of philosophy level. The article shows the role of functionalism and information approach in modern cognitive research. Author amplifies the necessity of deepening of methodological basis of cognitive research in the field of social and historical sciences.

Keywords: cognitive research, information approach, representation, mental representation, functionalism.

УДК 17 : 316

Л. І. Сидоренко, д-р філос. наук, проф.

СУЧАСНА НАУКА В КОНТЕКСТАХ СВОБОДИ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Технологічні практики, що створюються в сфері фундаментальних наукових досліджень – NBIC-система – створюють нове середовище життя людини, розширюючи її конструктивні можливості. Наука розширює можливості людини. Однак, чи стає людина в такій ситуації більш вільною? Непередбачуваність наслідків втручання в світ живого, в природне в людині ставить перед дослідниками питання про моральну відповідальність.

Ключові слова: свобода наукового дослідження, відповідальність дослідника, NBIC технологічні практики, постнекласична наука

Наука XXI ст. – не лише процес власне дослідження, а й сфера, в якій постають сучасні технологічні практики, що створюють комфортне середовище для життя людини. Водночас, стимулюючи техніко-технологічний прогрес, наука стала причетною і до ситуації глобальних криз людського існування, зокрема до глобальної екологічної кризи.

Основна думка статті є така. Свобода наукового дослідження та технологічного практикування в XXI ст. що забезпечує комфортне життя, не означає, що людина стає більш вільною, оскільки підсилюється залежність від технологій. Непередбачуваність наслідків втручання в світ живого, в природне в людині ставить перед дослідником питання про моральну відповідальність. Відповідь – в самовизначеності науки: визнати моральні регулятиви як важелі дослідження, отже – обмежувати його чи не визнати, отже не обмежувати?

Історія розвитку науки – це історія боротьби за утвердження свободи здійснювати пізнання світу, свободи наукового пошуку. Можна сказати, що в сфері наукової діяльності свобода досліджувати є безумовною, в цьому сенсі – абсолютною цінністю. Однак, історія науки, розглянута в соціокультурному контексті, виявляє регулятиви, в вимірах яких окреслюється необхідність співвіднести свободу наукового дослідження з соціокультурними цінностями, що гарантують людське життя. Практикування з NBIC-системою конструє новий штучний світ людського життя, що є просуванням в цивілізаційному сенсі і, водночас, лякає невизначеністю, не прогнозованістю такого світу, людського життя в ньому.

Отже двоїстість науки, наявність добра-зла в використанні її досягнень породжувала полярне ставлення до неї. Так, технологічні революції, що призводили до звільнення великих мас працівників, світові війни, що мали в основі зокрема і технічний прогрес зброї масового знищення, екологічні кризи антропогенного походження породили навіть гасло рухатися "назад, до пе-

чери", тобто відмовитися від благ цивілізації, що ґрунтувалися на науково-технічному розвитку.

Однак людство не готове відмовитися від комфортності життя, отже – від наукових досліджень та технологічних досягнень, бо вони їй сприяють. Більш того, науково-технологічні успіхи – освоєння космосу, нові джерела енергії, можливості сучасної медицини (трансплантологія, ЕКЗ, технології використання стовбурових клітин тощо) викликають ейфорію в оцінці можливостей науки кардинально змінити суспільство та саму людину.

Отже, наука породжує як відчуття суспільної тривоги, так і надії на вирішення головних проблем людського життя. Останнє проковує стрімкий рух наукових досліджень та практик, тобто, наголос на свободі науки. В той час як побоювання породжують питання про її відповідальність.

З другої половини ХХ ст. ставало все більш очевидним, що наявний тип наукової раціональності, що був в основі технологічного розвитку часу, виявляє свою обмеженість. Ознакою такого були глобальні кризові наслідки антропогенного походження. Вихід методологи вбачали в "новій науці" – гуманній, людській, моральній. Поширення набула концепція постнекласичної науки, що ґрунтується на уявленні про новий тип раціональності, порівняно з класичним та некласичним.

Визначення особливостей сучасної наукової раціональності потребує певного прояснення того, що є раціональністю. Аналізуючи семантику слова "раціональність", фахівці вказують на давньогрецькі тексти, де воно означало співмірність, пропорційність. Як вважають, від давньогрецької походить латинське *ratio* – рахунок, міра, обчислення, розмірковування, розумність.

Отже, в певному розумінні, раціональність – розумність, що може бути вимірною. Говорячи про раціональність не відносять до нього розсуд та розум. Отнолічний вимір раціональності виявляється в представленні світу як раціонального в своїй основі, отже такого, що його

можливо досягнути розумом. В гносеологічному сенсі раціональність виявляється в рефлексії, що дозволяє відкрити загальне, суттєве. В епістемологічному, знанню сенсі раціональність є характеристикою знання, яка визначає його відповідність визначеним принципам мислення. Визнання відмінності таких принципів дозволяє говорити про різні типи раціональності. Вони постають в культурно-цивілізаційних контекстах різних епох людської історії.

Наукова раціональність є одним з видів раціональності. Відповідно, наявні істотні особливості класичного (раціональність Нового часу), некласичного (кінець XIX ст. – середина XX ст.) та постнекласичного (кінець XX ст. – початок XXI ст.) типів наукової раціональності, що виявляються в окреслених досліджуваних проблемах, стилях мислення, методах, критеріях обґрунтування знання, що його можливо вважати науковим.

Отже, постає питання: що відрізняє сучасну наукову раціональність – постнекласичну? Як наголошують методологи, такий тип раціональності ґрунтується на врахуванні не лише способів діяльності суб'єкта, а і його ціннісних орієнтацій. Останні створюють підґрунтя для відкриття смислів у "новому діалозі" людини з природою.

Становлення постнекласичної раціональності пов'язують з "філософією відмінності" на протизагу "філософії тотожності". Світ розглядають як перебуваючий в неперервному становленні. Відповідно, наукова картина світу, що заснована на принципі зворотності, на жорсткому детермінізмі, поступається місцем картині світу, що самоорганізується. Утвердження постнекласичної раціональності пов'язане з нелінійним мисленням. Йдеться про урахування в сучасній науці нового типу взаємодій об'єктів, зокрема біологічних, екологічних, соціальних, коли враховується нестійкість складних систем, момент вибору з можливих варіантів подальшого розвитку системи, можливість спонтанного формування нових систем з елементів середовища [5, с. 127]. Розкриваючи ідею постнекласичної раціональності, В. Кизима окрім поняття "нелінійне мислення" використовує також: "сизигійна раціональність", "холістична логіка", "ландшафтне мислення", "постнекласичні практики" [8, с. 44]. Істотною ознакою постнекласики вважають людиномірність наукового знання. На думку В.І.Моїсєєва, вона є наслідком включенні суб'єкта в процес пізнання. Саме тому знання стає людиномірним та "передбачає інтеграцію своїх суб'єктних та об'єктних вимірів" [11, с. 92].

Постнекласична раціональність обґрунтовує специфічний тип методів науки. Таку думку висловлює Г.Б.Гутнер: "*Розв'язання задачі, яку передбачає реалізація проекту, включає в себе постійну зміну самої постановки задачі*. Можна сказати, що задача остаточно поставлена, коли вже розв'язана. Тому реалізація проекту припускає становлення об'єкта дослідження. Це особливо помітно при розробці нових технологій – біомедичних, політичних, військових тощо" [7, с.65]. В такому ж напрямі міркує Л.П.Киященко, яка пов'язує особливість постнекласичної наукової раціональності з орієнтацією на проблемність, з пошуком кожного разу нової відповіді на питання – що було, що є та що буде [9, с. 17].

Отже, постнекласична раціональність представляє епістемологічні та методологічні засоби дослідження розвитку складних людиномірних систем, що самоорганізуються. Йдеться про соціальні, екологічні, живі системи. Такі системи здатні до нелінійності в їх розвитку. Тому передбачити результати досить складно. Сучасні науково-технологічні практики ще підсилюють ситуацію невизначеності, конструюючи живі системи. Як результат конструювання живе набуває характеристики "шту-

чне". Передбачити поведінку штучного живого в його проходженні точки біфуркації тим більш складно.

В той же час з'явилися напрями, які позиціонують себе як такі, що дивляться на конструювання живого, включаючи людину, не просто оптимістично, а й вбачаючи в цьому шлях до вирішення проблеми безсмертя живого та людини. В цьому переконані ті учені, які назвали власну концептуальну та дослідницьку позицію трансгуманізмом. Свою мету трансгуманісти вбачають в досягненні проєктованого поліпшення природи людини на основі використання найсучасніших результатів науки та технологій. Концептуально трансгуманісти бачать еволюцію людини як таку, що продовжується та переходить до нового етапу. Людина продовжує еволюціонувати, але спонукають до цього не біо- або соціальні важелі, а науково-технологічні практики. Так еволюція стає керованим процесом.

Ідеї та наміри трансгуманізму оцінюються по-різному. Частина суспільства та наукової спільноти занепокоєні. Оскільки людськість гарантується поєднанням двох програм – геномної та культурно-цивілізаційної, виникають побоювання, що конструювання нових геномів може привести до руйнування основ соціальності. Крім того, схожість намірів – покращення природи людини – трансгуманізму та еугеніки, яка сприймається негативно, оскільки дістала засудження на рівні масової психології та в загальнолюдському сенсі, є містком переносу негативного сприйняття і на трансгуманізм.

Утім, трансгуманістична концепція має чимало прихильників. Серед них астролог Стивен Хокінг, генетик Джеймс Уотсон, біоетик Артур Каплан. Дійсно, проблемна сфера трансгуманізму, зокрема моральні аспекти трансплантології, клонування, евтаназії тощо, близька до питань біоетики. Однак трансгуманістичні оцінки сучасних технологічних практик доволі оптимістичні.

Джерелом очікуваного прориву дослідники, приналежні до цього напрямку, вважають NBIC-конвергенцію. Йдеться про злиття чотирьох науково-технологічних напрямів: N – нанотехнології; B – біотехнології; I – інформаційних технологій; C – когнітивних наук та розв'язання на цій основі проблем, які переважно вважаються нерозв'язуваними. Серед них проєктоване задання параметрів живих систем, людської тілесності та проблеми безсмертя людини. Зважаючи на можливості генної інженерії, очевидно, що в майбутньому біоінженери створюватимуть складні живі істоти з окремих елементів молекулярних структур. Відповідно зміняться уявлення людства про народження та смерть.

В контексті NBIC-конвергенції постає моральна проблема границь людяності, людськості. Вона представлена в літературі через такі поняття, як постлюдина, технолюдина, транслюдина, біокіберлюдина, віртуальна людина, які означають нові характеристики людини, що не дані від народження чи соціуму. Відповідно постає питання меж – між "людиною" та "постлюдиною".

Мені зрозумілі обидві позиції – і побоювання, і бачення перспектив. Утім, про загрози пишуть та говорять філософи, про перспективи – представники науки. Зрозумілі аргументи наводять обидві сторони. На мою думку, при всій невизначеності та незвичності для пересічної людини трансгуманістичних програм, позитивний погляд на трансгуманізм можливий вже тому, що маємо концептуальне бачення перспектив науково-технологічних практик, яке ґрунтується на врахуванні того, що вже втілене в людське життя, стало його невід'ємною ознакою та має перспективи, на протизагу міфологізації таких практик, що породжує та підсилює людські побоювання та страхи, не дає нічого конструктивного і, насправді, малює маловірогідне майбутнє.

Проте, прогнозування світу, який породжений NBIC-технологічною системою, та концепція трансгуманізму потребують неупередженого наукового погляду та виважених філософських роздумів. Означене більш ніж справедливо стосовно концепції "віртуального безсмертя". Цей термін з'явився останніми роками та представив погляд та шлях до увіковічення власного життя.

Сподівання на успішне вирішення проблеми підкріплюється фінансовою площиною. До 2020 року прогнозується витратити на технології антиейджинга біля 100 млрд. доларів та розробити біологічні, кібернетичні та інші способи подовження життя. Вже зараз пропонувані форми особистого віртуального безсмертя. Йдеться про те, що можна розмістити бажану інформацію в інфопростір інтернету. Регулярні бекапи цієї інформації на серверах, які розташовані в Америці, Європі та Австралії, забезпечують таку форму безсмертя.

Футурологи датують можливість віртуального безсмертя приблизно 2045 р. Такої думки притримується американський дослідник, футуролог Р. Курцвейл. Він вважає, що безсмертя можливо досягнути за допомогою нових класів комп'ютерної техніки, яка стане основою трансформування людського тіла, розуму і, відповідно, загалом цивілізації. У відповідності з концепцією сингулярності гіпотетично можливе вибухоподібне зростання швидкості науково-технічного прогресу, до якого призведе створення штучного інтелекту та машин, що самовідтворюються, інтеграція людини з комп'ютерами або значне збільшення можливостей мозку людини на основі біотехнологій.

Поширення також набула програма створення штучного тіла – з неорганічних матеріалів, які легко замінювати. Якщо переписати інформацію з мозку людини на спеціальний людиноеквівалентний чип (ЛЕЧ) та вставити його в тіло, яке здатне до саморуху та має чисельні необхідні датчики, то така система може існувати потенційно безкінечно. Прогнозується створення таких чипів вже через 10-15 років. Однак вони будуть дуже коштовними – декілька мільйонів доларів, отже недоступними спочатку широкому загалу.

Британський футуролог Я.Пірсон прогнозує віртуальне (цифрове) безсмертя в найближчі півстоліття. Комп'ютерні технології досягнуть такого рівня, що людську свідомість можна буде повністю перенести в суперкомп'ютер. В момент смерті людини головний мозок буде скановано, та інформація про нейронні структури потрапить в комп'ютер. На думку дослідника, завдяки такій "оцифровці" людина, не помітивши смерті, плавно переміститься у віртуальну реальність, де зможе жити вічно. Виходить, що свідомість людини переживе смерть та продовжить існувати.

Отже, такими є прогнози. Чи справдяться вони чи ні, в процесі використання NBIC-практик "технотворення" людського світу та самої людини дійсно відбувається. Людське буття потрапляє в сферу технологізації – хоче того людина чи ні. Людина існує в світі, де власно людське поступово поглинається технологічним. На такому тлі проблема свободи людини постає як одна з головних метафізичних проблем ХХІ ст. В. Г. Табачковський в своїй останній книзі "Полісутнісне homo..." підкреслює, що на противагу визнанню найсприятливішою для людини ситуацію зонайбільшого розширення можливостей одночасного вибору, сьогодні стало зрозумілим що важливішою є пов'язаність такого вибору з віднайденням персональної ідентичності [12, с. 409]. І краще для людства і власне особистості, щоб така ідентичність була знайдена і в особливому, індивідуально неповторному, а не лише в тотальному

В цікавій роботі Ю.Габермаса "Майбутнє людської природи. На шляху до ліберальної евгеніки?" проблема збереження свободи вибору людської ідентичності як пов'язаної з індивідуально-неповторним обговорюється в контексті використання біотехнологічних практик – генної інженерії, клонування тощо. Ю.Габермас розглядає гіпотетичну ситуацію, в якій батьки вирішують, якою генетично має бути їх дитина, виходячи з того, чому віддають перевагу, "мов би мова йшла про деяку річ. Однак оскільки ця сама річ розвивається в особистість, егоцентричне втручання батьків...може мати для особистості, яка дорослішає, екзистенціальні наслідки. Однак виходячи з генетично фіксованих "вимог" неможна отримати відповідь у власному сенсі цього слова. Тому що в своїй ролі програмуючих осіб батьки ще не могли визначити той напрям історії життя своєї дитини, в межах якого вони будуть сприйматися дитиною як автори цих вимог" [14]. Висновок філософа: прибічники генетичних трансформацій людини, проводячи паралель між природним та соціальним розвитком, дуже спрощують розуміння людини. Дійсно, як сама "людськість" визначається багатьма факторами, які важко спроектувати генетично або соціально, так і сприйняття людини, особистості спільнотою також.

Ілюзорність свободи як отожднення її з можливостями новітніх технологічних практик та результатами біотехнологічної революції наголошує Ф. Фукуяма. Відсутність меж для творчої діяльності людини, яка ґрунтується на біотехнологічних практиках, ще не означає, що людина має безмежну свободу: "Ми не маємо приймати будь-яке майбутнє заради фальшивого прапора свободи, чи то свобода нічим не обмеженого розмноження або свобода необмеженого наукового дослідження. Ми не маємо вважати себе рабами неминучого технологічного прогресу, якщо цей прогрес не слугує людським цілям" [13, с.308]. Отже, свобода виявляє себе як контроверза будь-якій залежності, включаючи залежність від новітніх біотехнологічних практик. Тільки усвідомивши це, особистість спростається бути вільною, не підкорятися – чинити раціональний супротив, захищати загальнолюдські цінності. Це і є, за Фукуямою, істинна свобода у відношенні людини до біотехнологічної революції [13, с.308].

Крім того, усвідомлення власної "штучності", запрограмованості може завдати свободі людини як її внутрішньому стану. Як наголошує Л. Д. Бевзенко, свобода – це не кількісно зафіксований, параметрично визначений показник, а, насамперед, внутрішнє переживання. І виникає воно на межі перетину нашого внутрішнього світу й світу зовнішнього [3, с.58]. Саме врахування розуміння свободи людини як "внутрішньої свободи" не дозволяє вважати цілком переконливою думку, що новітні технологічні практики розширюють ступені свободи людини, а породжує сумніви в цьому. Йдеться про те, що свобода обов'язково передбачає вибір. В той час як технологічні практики можуть відібрати його ще до народження.

Виходить, що свобода наукового дослідження та створення нових технологій є одним з факторів нав'язування людині певних способів бути. Доречно згадати П. Фейєрабенда. з його зауваженням, що наука звужує ступені свободи людини. Щоправда, він мав на увазі, що перебільшення значимості науки призводить до того, що витісняються інші форми знання, зокрема міфологія. Однак, NBIC-технологізація – теж нав'язування, в тому сенсі, що людина таке не обирає вільно, а просто потрапляє в таку реальність в процесі життя.

Тоді протилежний бік свободи науки – її відповідальність. Вона можлива, якщо дослідник здатний мисли-

ти масштабно, сприймати науку як фундаментальний цивілізаційний важіль та передбачати поступ наукових досліджень та суспільства. Видатні мислителі та науковці зазвичай приходили – через роздуми та дослідницьку практику – до категорії відповідальності науки та, пам'ятаючи про таке, сприймали її як відповідальність перед власною совістю, перед суспільством.

Отже, свобода пізнання – моральний ракурс в існуванні науки. Сократ обрав вмрети заради переконань, І. Мечніков інфікував себе патогенними мікробами, щоб випробувати на собі нові ліки, А. Сахаров пройшов тортури, щоб вголос заявити про небезпеку ядерних випробувань та правду про радянський тоталітаризм. Тоді свобода дослідника – це спротив. Свобода науки завжди контроверза догмам, міфам, ідеології, вузькому прагматизму, довлінню авторитетів. Свобода ученого – це відповідальний вибір. В. Г. Табачковський наголошував, що свобода передусім особистісний вибір та пов'язана з суб'єктивним (внутрішнім) світом особистостей, що знаходяться між загальністю людської природи та особливістю індивідуальності [12, с. 409]. Такий вибір видається цілком природним, якщо прийняти позицію екзистенціальної філософії про свободу як онтологічну основу людини. Людини, що сама творить власні смисли, вільно вибирає себе, визначаючи сенс буття, вибирає шлях життя з множини можливого. Такий вибір здійснюється "в автономному духовному просторі, що функціонує як свобода, через який вона (людина – Л.С.) тільки і може уявити себе як людину, тобто якою має бути людина в її уявленні. Цінність, з якою ідентифікується "Я", укорінюється в ній, стає її глибинною інтенцією, смислом її буття, світоглядним утворенням, кризь призму якого вона вибудовує своє ставлення до світу, інших людей і до самої себе" [1].

Утім, свобода хоча і розширює можливості людини, але й потребує за це плати – відповідальності за результати дій, за їх негативні наслідки, за ті ризики, які породжують такі дії. Отже, як зазначають дослідники, свобода як самореалізація має свої застереження, особливо, якщо результати постають негативними для суспільства. "Звідси напрошується висновок, що потрібні якісь обмеження такої свободи, зокрема етичні, естетичні або гуманістичні в широкому плані. Звичайно, це не означає, що через це ми повинні взагалі відмовитися від свободи самореалізації. Навпаки, основна тенденція суспільного розвитку засвідчує, що кожен його етап пов'язаний з наданням людині нових можливостей для самореалізації. Хоча водночас зростає й відповідальність за отриману можливість вибору. Саме тому дедалі частіше лунають заклики до людства "стати дорослішим" (Іноді дослідники порівнюють сучасний неконтрольований науковий і технологічний розвиток з ситуацією, в якій опинився п'ятирічний хлопчик, який зумів відкрити кран з гарячою водою у ванній кімнаті, але тепер не знає, як його закрутити)" [10]. Отже, є і другий бік свободи, вона може сприйматися як "тягар" саме через відповідальність.

Аналізуючи різні підходи до визначення свободи, дослідники наголошують її вияв як своєрідної практики існування, "в якій людина здійснює право вибору життєвого шляху (хоча, мабуть, тут можна було б провести аналогію з дзен-буддистським принципом визначення шляху до просвітлення: "Не ти обираєш шлях, а шлях через тебе обирає себе"). У такому розумінні свобода постає не як бажаний результат, не як певний стан, що його потрібно досягти, а як нескінченний процес реалізації практики свободи" [10]. Французький соціолог П.Бурд'є вважає, що в потоці різноманітних практик. через процесуальність, плинність створюється сам ма-

люнок життя [див. 4]. Отже, в певному розумінні, життя є різноманітність практик. Тому свобода виявляється в можливості людини вибирати в її суспільному бутті за власним бажанням варіанти практик здійснення її життя у всій його повноті.

Йдеться про відповідальний особистісний вибір, а не технологічне маніпулювання людиною. Однак це не так просто здійснити, оскільки когнітивні технології маніпулювання людиною нав'язують людям бажання й цілі, маскуючи їх під культурні та моральні цінності. Але насправді здійснюють їх підміну. Тому, як наголошує І. С. Добронравова, питання свободи сьогодні – це, в першу чергу, питання про походження цілей і бажань людини [див. 6].

Отже, в сучасній цивілізаційній ситуації потрібна світоглядна та практична переорієнтація – від одномірності сприйняття світу та людини до багатомірності. Відповідно це перехід в глобальному мисленні від однозначних далекосяжних планів до гнучкої позиції, що враховує коеволюцію людини та природи, постійний зворотній зв'язок і корекцію позиції людини в пізнанні та діяльності відповідно до змін, які вона вносить в світ природи та соціуму, в свій власний світ. На думку Е. Агацці, якщо людина завдала відчутної шкоди природі своїми діями, зокрема дослідницькими, то відповідальність може проявлятися в рішенні обмежити певні дії людини. Дослідник вважає, що таке обмеження не суперечить людській свободі: "Ми маємо визнати, що можливе або навіть обов'язкове регулювання тієї чи тієї діяльності зовсім не суперечить тому, що ця діяльність здійснюється вільно... Ми маємо право і навіть зобов'язані виступити на захист свободи науки і техніки. Однак при цьому не маємо забувати, що така свобода пов'язана з певними обмеженнями, необхідними саме для того, щоб не порушувалися інші важливі права людини" [2, с. 30-31].

Підсумовуючи роздуми стосовно питання, яке було поставлене на початку статті: обмежувати наукове дослідження на основі моральних засад, апіорі приймаючи вимогу відповідальності, чи не обмежувати та керуватися лише епістемологічними та прагматичними факторами, зауважу таке. Очевидно, що зупинити науковий пошук та технологічні просування неможливо, оскільки когнітивна творчість – спосіб самореалізації особистості, спільноти. Можна також не думати про обмеження, якщо оцінювати ситуацію знаходячись всередині систем "наука" та "техносфера", отже, не рефлексувати над ними. Навпаки, дослідницький вихід за межі цих систем, оцінка їх в соціальному, цивілізаційному, культурному контекстах включає моральні принципи як необхідні суспільні важелі визначення дозволів або обмежень, навіть заборон наукових досліджень та використання технологій. Чи можливо таким чином припинити рух науки в певному дослідницькому напрямі або технологічний прогрес? Звичайно, ні. Можна лише пригальмувати. Однак, рішення продовжувати небезпечні, на думку суспільства, дослідження – це вже вибір учених. Вибір в постнекласичній дослідницькій ситуації – нелінійній, ситуації невизначеності, коли немає гарантій, що здійснення проєктованих цілей приведе до бажаного результату, доволі складний. Відповідно, слід зважати на ризикованість втілення проєктів, на можливість небезпечних для людства наслідків. Отже, такий вибір безумовно тягне за собою моральну відповідальність. Тому можливість свободи наукових досліджень та технологічних практикувань обмежена моральним вибором.

Список використаних джерел

1. Абишева А. К., Николенко Н. Н. Свобода как основание культурного многообразия // Вопросы философии. – 2013. – № 7. – С. 56-63.

2. Агачии Э. Ответственность – подлинное основание для управления свободной наукой // Вопросы философии. – 1992. – №1. – С. 30-40.
3. Бевзенко Л. Д. Постнеклассические практики свободы – социокультурные контуры осуществления / Л. Д. Бевзенко // Практична філософія. – 2009. – № 1. – С. 55-66.
4. Бурдые П. Практичний глузд / П. Бурдые; [пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка, А. Дондюка. За ред. С. Йосипенка]. – К.: Український Центр духовної культури, 2003. – 503 с.
5. Добронравова І. С. Філософія та методологія науки / І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – 223 с.
6. Добронравова І. С. Філософія науки як практична філософія / І. С. Добронравова // Практична філософія. – 2009 – № 1. – С. 43-54.
7. Гутнер Г. Б. Поняття практик і характер постнеклассического исследования / Г. Б. Гутнер // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы международного междисциплинарного семинара / Под общ. ред. Астафьевой О. Н. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 60-66.
8. Кизима В. В. Постнеклассические практики: дивергенция и исток / В. В. Кизима // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы международного междисциплинарного семинара / Под общ. ред. Астафьевой О. Н. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 42-52.

9. Киященко Л. П. Постнеклассические практики: фундаментальный-прикладный аспект / Л. П. Киященко // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы международного междисциплинарного семинара / Под общ. ред. Астафьевой О. Н. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 12-23.
10. Лях В.В. Соціальні, особистісні та екзистенційні виміри свободи // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2004. – № 44. Електронний ресурс. Режим доступу: www.filosof.com.ua/Jornel/M_44/Ljah.htm
11. Моисеев В. И. Витомерные образы постнеклассической онтологии / В. И. Моисеев // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы международного междисциплинарного семинара / Под общ. ред. Астафьевой О. Н. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 92-120.
12. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках "неевклідової рефлексивності". – К.: Ін-т філософії НАН України/- К.: ПАРАПАН, 2005. – 431 с.
13. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; [Пер. с англ. М. Б. Левина.] – М.:ООО "Издательство АСТ": ОАО "Люкс", 2004. – 349, [3] с. – (Philosophy).
14. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Весь Мир, 2002: [Электронный ресурс]. – Режим доступу: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/habermas-budujee_4el_prii-8l.pdf

Надійшла до редколегії 25.09.15

Л. И.Сидоренко

СОВРЕМЕННАЯ НАУКА В КОНТЕКСТАХ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Технологические практики, которые создаются в сфере фундаментальных научных исследований – NBIC система, создают новую среду жизни человека. Однако, становится ли человек в такой ситуации более свободным? Непредсказуемость последствий вмешательства в мир живого, в природное в человеке ставит перед исследователями вопрос о моральной ответственности.

Ключевые слова: свобода научного исследования, ответственность исследователя, NBIC- технологические практики, постнеклассическая науки.

L. I. Sydorenko

MODERN SCIENCE IN THE CONTEXT OF FREEDOM AND RESPONSIBILITY

Technological practice established in the field of fundamental research – NBIC-system – create a new environment of life, expanding its design capabilities. Science expanding human capabilities. However, if a person is in a situation more freely? The unpredictability of the consequences of intervention in the world living in natural in man confronts researchers question of moral responsibility.

Keywords: freedom of scientific research, the researcher responsible, NBIC-technological practices, postnonclassical science.

УДК 1:316.77

А. О. Цвібель, асп.

ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ: ВІД КОНЦЕПЦІЙ СПІЛКУВАННЯ ДО СОЦІАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ

У статті окреслено кілька з можливих векторів досліджень трансформації тлумачення поняття комунікації: від комунікації як спілкування – до комунікації як соціальної теорії у рамках філософських досліджень. Підкреслено міждисциплінарність філософії як підґрунтя для досліджень соціальних комунікацій. Виокремлено періоди еволюції соціальної комунікації крізь призму розвитку філософського вчення як соціального. Представлено вступ до порівняльного аналізу понять "спілкування" та "комунікація" та репрезентовано протилежні позиції взаємовідношення цих понять.

Ключові слова: комунікація, соціальна комунікація, спілкування.

Дослідження комунікативної парадигми у соціальній теорії створює теоретичне підґрунтя для вивчення генези і розвитку осмислення соціальної комунікації – передусім, у рамках розгортання теорії комунікації у практичній філософії. Трансформація процесів осмислення спілкування урізних соціальних та гуманітарних науках у єдину комунікативну теорію є закономірним наслідком розвитку філософського знання як соціального. Традиційна дофілософська культура не загострювала проблему активної взаємодії людини зі світом – людина розглядалася як породження світу, а не навпаки. Крім того, спочатку міфологічна свідомість не дозволяла досягти достатнього рівня абстракції. Згодом ставлення до особистості обмежувалось сприйняттям її як такої, що реалізує себе лише у спільноті – передусім, у громадській діяльності, співучасті у колективній праці. Питання про індивідуальність як основного учасника комунікації не було суспільно актуалізованим [7, с. 35], хоча вже у період античності слово як елемент аргументації набуває суспільної значущості, а отже і один з основних засобів комунікації – мова суспільно актуалізується навіть раніше, ніж її учасники. На підтверджен-

ня досить згадати праці Платона і Аристотеля, де ясно репрезентоване ставлення давніх греків до слова. Так, основне знаряддя комунікації – мова – стала предметом дослідження риторики, лінгвістики, логіки, хоча особистість ще довго розглядатимуть передусім як цінність приватну більше, ніж публічну.

Однак, античні мислителі виокремили людину з природи як специфічну, раціональну істоту, яка водночас є носієм цінностей, які неможливо вичерпно раціоналізувати. Аксиологічний бік відіграє важливу роль у становленні комунікації на даному етапі історії. З цього приводу Е. Кассіер зазначає: на початку свого "інтелектуального та культурного життя" людина спрямовувала своє пізнання на природний світ, тобто на середовище, з якого вона черпала ресурси для задоволення своїх повсякденних потреб. Е. Кассіер визначає це як "екстравертне пізнання". Першим, хто заклав основи виокремлення людини зі світу, а отже вивчення людини як істоти розумної, духовної, культурної, був Геракліт: "...хоч він і мислив як натурфілософ і належить до числа "стародавніх фісіологів", він розуміє вже, що проникнути у таємницю природи, не розкривши таємниці людини, неможливо"

© Цвібель А. О., 2015

[10, с. 3]. Поступово інтровертна спрямованість людини починає домінувати над екстравертною – відбувається "злам" у людському самопізнанні. Е. Кассіпер наголошує на важливому в цьому контексті внеску Сократа у філософію: мислення, яке до Сократа було "монологічним", переорієнтовується на діалогічність. Людина пізнає себе та світ через діалог із собою та зі світом [10]. Комунікація починає функціонувати як необхідна та обов'язкова і закріплює за собою цей статус разом із поширенням християнства, яке примусило людину бути відповідальною за свої вчинки, а отже виховувало прагнення до високої духовності та самопізнання.

Середньовіччя зміщує онтологічний акцент від знання до віри, передусім – власної віри. Відбувається роздвоєння, про яке пише Аврелій Августин: "Я схвалюю одне, а керувався іншим" [1, с. 135]. Августин знаходить парадокс: з одного боку, людина створена за образом і подобою Бога, з іншого – людина грішна. З точки зору сучасності, Августин намагався вирішити проблему свободи волі. Стародавні греки не могли помислити релігійного протиріччя. Тому лише у часи Августина виникає потреба виокремити Себе як особистість. Згодом Середньовіччя відкрило світові вдосконалену від часів Стародавньої Греції герменевтику – коло дослідження комунікативних проблем розширилось. Відродження і Новий час привносять у вивчення взаємодії між людьми – а, отже, і у розвиток комунікативних вчень – гуманізм. Людина мислиться як центр Світу, її роль значно підвищується у порівнянні із Середньовіччям, де у центрі був Бог, та надає земному життю людини значного вагомшого статусу. Однак це не могло не сприяти розвитку індивідуалізму, котрий врешті привів до відвертого протистояння.

Період Просвітництва уявляє людину розумною від природи та здатною жити за принципами свободи та рівності. У цей час актуалізуються дослідження взаємодій носин людей між собою. Це втілено в етиці, естетиці, педагогіці, психології, яким приділяється особлива увага. Просвітництво частково зберігає традицію ставлення до комунікації як до поєднання форми з матерією, души та тіла – ще від Фоми Аквінського [2]. Наприклад, І. Кант намагається подолати прірву між чуттєвістю та розсудком. Г.В.Ф. Гегель, у свою чергу, репрезентує неперервний логічний процес. Спекулятивна філософія Гегеля демонструє комунікативний простір функціонування інформації та реалізації ідей, котра постійно знаходиться у комунікативних відносинах зі світом: спрямовуючи свою рефлексію на світ, ідея збагачується у ньому і повертається до себе вже із частково реалізованим потенціалом, котрий продукує нові ідеї, таким чином утворюючи безперервний рух.

Чим є комунікація постмодерну? Термін використовується у суспільних, біологічних, технічних науках, при цьому зазвичай мається на увазі елементарна схема комунікації, згідно із якою комунікація передбачає наявність трьох учасників: комуніканта (суб'єкта, який передає повідомлення); повідомлення (об'єкт, що передається); реципієнта (суб'єкта, що приймає повідомлення). Звідси маємо підхід до комунікації, відповідно до якого вона розуміється як різновид взаємодії між суб'єктами, опосередкованої деяким об'єктом. В даному контексті можна визначити основні ознаки комунікації:

1. Наявність учасників: це не завжди два суб'єкти (якими можуть бути як окремі люди, так і спільнота людей, нація, епоха) – це також автокомунікація [12, глава 1, розділ 1], де суб'єктом є та сама особа (суб'єкти – тотожні).

2. Для об'єкта комунікації не є обов'язковою матеріальна форма. Аналогічно до попереднього пункту: спіл-

кування людини із самим собою передбачає спогади, думки тощо.

3. Комунікативний акт має бути змістовним.

Така інтерпретація соціальної комунікації є механістичною. Крім того, існує діяльнісне розуміння, для якого характерними є процесуальність, континуальність, контекстуальність. Діяльнісне розуміння комунікації відображає гуманне ставлення до людини, яка у механістичному тлумаченні є "роботом", котрий постійно здійснює функції кодування і декодування за наперед заданим алгоритмом. Оскільки життя не можна розписати до комп'ютерної програми, діяльнісний підхід виявляється таким, що більш реалістично відображає дійсність, а отже, може мати більш близькі до дійсності результати досліджень.

Якщо класичні моделі вивчення комунікації орієнтовані на консенсус у кінцевому результаті, то неklasичні передбачають проблематичність, конфліктність комунікації. Некласичні моделі розглядають свободу дійсності від нав'язаного їй бажаного консенсусу, до якої дійсність не завжди прагне.

Комунікація має біологічні витоки. Вона сприяє розвитку індивіда як соціальної істоти. Хоча людина та її комунікація мають свою специфіку, однак, у певному сенсі людська комунікація є розвитком, ускладненням і удосконаленням комунікації, властивої всім соціальним істотам. Саме тому, вважає В. Кашкін, рівень комунікативної компетентності співвідноситься з рівнем соціалізованості індивіда [11, лекція 1].

Відповідно, важливим етапом сучасного дослідження комунікації є окреслення її меж щодо спілкування. В англійській лінгвістичній літературі термін "комунікація" означає обмін думками й інформацією у формі мовних або письмових сигналів, що саме по собі є синонімом терміну "спілкування". У свою чергу, слово "спілкування" позначає процес обміну думками, інформацією та емоційними переживаннями між людьми. У такому випадку дійсно немає різниці між спілкуванням і комунікацією.

Цікаво зауважити, що звичайний тлумачний словник не розрізняє понять "спілкування" та "комунікація": комунікація – це шляхи сполучення, лінії зв'язку (...); повідомлення або передача за допомогою мови якогось змісту, наявного в думці; акт комунікації; те саме, що спілкування [4, с. 311].

Найбільш активно процеси спілкування почали вивчати із другої половини ХХ століття. У 1950-1960-і роки найбільший науковий інтерес викликали способи формалізації повідомлення, його кодування та декодування, передача інформації від адресанта до адресата. Ці дослідження відбувалися в рамках кібернетики та інформатики. Спілкування розглядалося як одиничний інформаційний процес, у якому найбільша увага приділялася способам формалізації повідомлення. У 1960-1970-і роки різні аспекти процесу спілкування зацікавили психологів і лінгвістів, які основний акцент зробили на психологічні й соціальні характеристики спілкування, семантичну інтерпретацію комунікативних актів, правила й особливостях мовного поведження. Спілкування тепер визначається як ділові або дружні взаємини, обмін думками за допомогою язових знаків. Свою увагу дослідники при цьому зосередили на психологічних характеристиках учасників спілкування, особливостях мовної діяльності, правилах мовного поведження, але майже не зверталися до аналізу механізму спілкування.

У 1980-і роки різні способи спілкування стали вивчатися соціологами, що займалися аналізом соціальної сутності спілкування, що трактувався як наслідок закономірностей функціонування суспільства, взаємодії його членів, становлення і розвитку особистості, органі-

зацій, суспільних інститутів. Тоді ж з'явився логіко-семіотична та культурологічний інтерес до спілкування, що задовольнявся у рамках соціо- і психолінгвістики. У рамках цих наукових напрямків стало можливим пов'язати комунікативний акт із особистістю учасника спілкування, зрозуміти спілкування як феномен того або іншого типу культури [6; 17, с. 189].

Відомий американський соціолог-теоретик, представник школи структурного функціоналізму, Т. Парсонс представляє можливість підходу до вивчення комунікації як спілкування. "Оскільки комунікація є частиною соціального простору, то особистості діють у рамках ролі, природа якої залежить від її стосунків з актуальними реципієнтами повідомлення та від джерел, із яких вона отримує комунікативний зміст" [12, с. 468]. У процесі комунікації взаємодіють декілька елементів:

- 1) дія актора чи/та носія повідомлення;
- 2) відповідна реакція реципієнта;
- 3) зміст комунікативного процесу;
- 4) взаємні ролі, що пов'язують між собою учасників комунікативного процесу.

Близьких до Т. Парсонса поглядів дотримується і К. Черрі, англійський дослідник кібернетики та психології. За К. Черрі, комунікація – "це, по суті, соціальне явище", "соціальне спілкування", з використання багаточисленних систем зв'язки, утворених самими людьми, серед яких головними "є людське мовлення та мова" [17, с. 23-24]. У психологічній і соціологічній літературі спілкування й комунікація розглядаються як перехресні, але не синонімічні поняття. Тут термін "комунікація", що з'явився у науковій літературі на початку ХХ століття, використовується для позначення засобів зв'язку будь-яких об'єктів матеріального та духовного світу, процесу передачі інформації від людини до людини (обмін поданнями, ідеями, установками, настроями, почуттями тощо у людському спілкуванні), а також передачі й обміну інформацією у суспільстві з метою впливу на соціальні процеси. Спілкування ж тлумачиться як міжособистісна взаємодія людей при обміні інформацією пізнавального або афективно-оцінного характеру. У числі основних функцій спілкування виділяється контактна, покликана задовольнити потреби людини в контакті з іншими людьми, і функція впливу, що проявляється у постійному прагненні людини певним чином впливати на свого партнера. Тому спілкування означає вплив, обмін думками, поглядами, впливами, а також узгодження або потенційний або реальний конфлікт.

Існує точка зору, що базовою категорією є комунікація, яка між людьми протікає також, окрім інших варіантів, і у формі спілкування як обміну знаковими утвореннями (повідомленнями). Але існує й протилежне трактування співвідношення понять "спілкування" й "комунікація", у якому основною категорією вважається спілкування, а в структурі останнього виділяються комунікація (обмін інформацією), інтеракція (організація взаємодії й впливу), перцепція (почуттєве сприйняття як основа взаєморозуміння). При цьому комунікація виступає свого роду посередником між індивідуальною й суспільною значимістю інформацією. Тут в обох випадках, незважаючи на зовнішні розходження, основний акцент припадає на механізм, що перекладає індивідуальний процес передачі й сприйняття інформації в соціально значимий процес персонального й масового впливу [6].

Власне процес спілкування відбувається на трьох рівнях: комунікативному, інтерактивному та перцептивному. Комунікативний рівень являє собою спілкування за допомогою мови й культурних традицій, характерних для тієї або іншої спільності людей. Результатом цього рівня взаємодії є взаєморозуміння між людьми. Інтерак-

тивний рівень – це спілкування, що враховує особистісні характеристики людей. Воно приводить до встановлення деяких взаємин між людьми. Перцептивний рівень дає можливість взаємного пізнання й зближення людей на раціональній основі. Він являє собою процес сприйняття партнерами один одного, визначення контексту зустрічі. Перцептивні навички проявляються в умінні керувати своїм сприйняттям [6], розуміти модель поведінки партнера взаємовербальними і невербальними характеристиками, тлумачити психологічні ефекти сприйняття для оптимізації запобігання викривлення смислу.

Точка зору, згідно із якою поняття "комунікація" та "спілкування" розмежовуються, представлена зокрема у відомого російського вченого, філософа та культуролога М. Кагана. "Спілкування має практичний, матеріальний та духовний, інформаційний та практично-духовний характер, у той час, як комунікація... є суто інформаційний процесом – передачею тих чи інших повідомлень" [9, с. 143-146]. Більш того, комунікація виступає суб'єкт-об'єктним зв'язком, у якому суб'єкт передає (активно) інформацію, а об'єкт отримує (пасивно) цю інформацію. Звідси процес комунікації виявляється однобічним спрямованим, при чому реальна форма об'єкта не є важливою. Спілкування як суб'єкт-суб'єктний зв'язок не матиме відправника та отримувача повідомлень, але включатиме співбесідників. Таким чином, якщо схему комунікації можна представити як "адресант – повідомлення – адресат", то схема спілкування не передбачає ніякої проміжної ланки у вигляді "повідомлення" – воно "розчиняється" у системі суб'єкт-суб'єктного відношення. Відповідно, характер комунікації виявляється монологічним, а спілкування – діалогічним [9, с. 143-146].

Ці міркування можна приймати, лише якщо розглядати комунікацію як міжособистісну взаємодію, та якщо розглядати процес передачі інформації як суто інтелектуальний. Однак, на думку М.І.Бойченка, у суспільному житті всяка комунікація постає як зумовлена не лише екзистенційними чинниками, але й рамковими системними умовами здійснення комунікації, які особливо наочно проступають у масовій комунікації (так що інколи здається що масова комунікація – це і є самі ці рамкові умови) [3]. Крім того, поняття інформації переважною більшістю дослідників витлумачується значно ширше, ніж елемент інтелектуальної діяльності – так наприклад, говорять про біологічну інформацію, яка існує незалежно від людської діяльності взагалі, не кажучи вже про мислення. Як людська комунікація виростає зі спільних біологічних законів взаємодії індивідів, так і інформація та її функціонування народжується задовго до її концептуалізації у людському мисленні. Втім, значущість спілкування для осмислення специфіки людської комунікації, дійсно, важко переоцінити.

О. Соколов представляє спілкування однією з форм комунікації, згідно із наступними схемою відношень між учасниками:

1. суб'єкт-суб'єктні відношення: діалог рівноправних партнерів – власне суть спілкування;
2. суб'єкт-об'єктні відношення: управління, за яким суб'єкт здійснює вплив на об'єкта, при чому об'єкт може розглядається суб'єктом як засіб досягнення мети;
3. об'єкт-суб'єктні відношення: наслідування, при якому реципієнт свідомо обирає комунікатора за взірцем, котрий, у свою чергу, може лишатись пасивним у даному процесі.

Ми бачимо, що за такого підходу дослідження комунікації виходить за рамки поняття "спілкування" [14, с. 24-28].

Слід зауважити, що, говорячи про людську комунікацію, ми зазвичай ототожнюємо її зі спілкуванням з огляду на специфічність цього типу комунікації. Однак

технічна форма комунікації не дозволяє цілковито ототожнити спілкування та комунікацію навіть у межах одного типу комунікації. Таким чином проблема співвідношення комунікації та спілкування не може бути остаточно вирішена у рамках теорії комунікації.

Оскільки мовна діяльність людини є компонентом доволі широкого поняття – комунікативної діяльності людини, є необхідністю виділити поняття "комунікативної свідомості" як сукупності комунікативних знань і механізмів, які забезпечують весь комплекс комунікативної діяльності людини. Це комунікативні установки свідомості, "продиктовані" суспільними нормами моралі.

Комунікативна свідомість людини утворена комунікативними категоріями та комунікативними концептами. Під комунікативними категоріями розуміються загальні комунікативні концепти (поняття), що впорядковують знання людини про спілкування і норми його здійснення. Комунікативні категорії можуть бути представлені на рефлексивному рівні свідомості (знання, уміння), буттєвому рівні (навички), а деякі – і на духовному рівні [8]. Людина постійно виявляє свободу волі, здійснюючи "хід" у грі зі світом. Комплекс таких "ходів" визначає для індивіда його "комунікативну поведінку" – термін, уперше згаданий у роботі Стерніна 1989 року [15, р. 279-282]. Комунікативна поведінка розглядається як процес масштабний: тобто маємо "командну гру", де, наприклад, народ, культурний комплекс виступає проти світу. Комунікативна поведінка народу – це сукупність норм і традицій спілкування народу. Комунікативна поведінка народу зазвичай визначається його комунікативною свідомістю і являє собою спосіб "узовнішення" (рос. *овнешнения*, подібно до *die Entausserung* Г.В.Ф. Гегеля) комунікативної свідомості. За комунікативним поведінням народу можна описати зміст його комунікативної свідомості [19].

Соціальна комунікація постає соціально обумовленим процесом міжособистісного та масового спілкування, в рамках якого формуються індивідуальні та групові комунікативні установки, реалізація яких відбувається у визначених соціальних умовах за допомогою засобів комунікації [16, с. 86].

Соціальна комунікація є рухом смислів у соціальному часі та просторі. При цьому необхідними умовами її здійснення виступають наявність комунікантів та реципієнтів [13, глава 1, розділ 2].

О. Соколов наполягає на тому, що теорія соціальної комунікації має стати метатеорією, аргументуючи це наступним чином. По-перше, у процесі антропогенезу комунікативна діяльність була вирішальною передумовою й живильним ґрунтом для утворення людської свідомості й мови. По-друге, комунікація є способом формування людської особистості, оскільки тільки в процесі взаємодії з іншими людьми відбувається соціалізація індивіда й розвиток його здібностей. По-третє, комунікативна потреба – органічна (абсолютна) духовна потреба людини. Ізоляція від суспільства, на думку О. Соколова, призводить до невиліковних психічних травм. По-четверте, комунікація – фактор і умова існування будь-яких людських груп – від малих соціальних груп до націй і держав. По-п'яте, комунікаційна діяльність – джерело, засіб підтримки й використання соціальної пам'яті, що акумулює культурний і історичний досвід соціальних суб'єктів.

Соколов обґрунтовує міждисциплінарність соціальної комунікації тим, що поняття комунікації проникло практично в усі сфери людського життя та стає однією з центральних проблем антропології, педагогіки, історії, журналістики, мистецтвознавства, права, лінгвістики, політичних наук, психології, соціології. Усі ці науки

об'єднують свої дослідження задля визначення дійсного місця комунікації у житті людини і створення, власне, теорії комунікації. Але така теорія може бути створена лише синтетично, або шляхом узагальнення знань про комунікацію усіх вищезазначених наук. Саме узагальнення, а не поєднання (додавання): "Ніякої "теорії комунікації" шляхом додавання знань, накопичених у різних наукових дисциплінах, виростити не можливо. "Теорія комунікації" не може складатися з розділів, запозичених з антропології, мистецтвознавства, педагогіки і т.д. Щоб пізнати сутність і структуру універсума соціальної комунікації в цілому, потрібно не додавання, а узагальнення знання, здобутого антропологією, мистецтвознавством, педагогікою, історією і т.д. Таке узагальнення, тобто одержання нового знання шляхом критичного аналізу, зіставлення, оцінки, систематизації приватних фактів і концепцій, властиво не теорії, а метатеорії, або узагальнюючій теорії".

Міждисциплінарними метатеоріями вже є кібернетика, семіотика, системологія. Соколов називає також метаматематику та металогію, визначаючи і філософію як "метатеорію людського пізнання". Таким чином, Соколов приходить до визначення метатеорії соціальної комунікації як "...міжнаукової узагальнюючої теорії, що формується на основі різноманітних наук, що вивчають ті чи інші грані (аспекти, проблеми) соціальних комунікацій".

Можна виокремити такі форми соціальної комунікації, як політична, економічна, етична, екологічна тощо. Соціальній комунікації притаманні публічність та відкритість, багаточисельність адресатів. Зазвичай передача інформації у соціальній комунікації відбувається опосередковано, переважно через засоби масової інформації (ЗМІ) [5, с. 403.], кінематограф тощо.

За допомогою соціальної комунікації здійснюється інтеграція індивідів у соціальні групи та спільноти, об'єднання їх у систему суспільства, диференціацію структури суспільства. Таким чином, соціальна комунікація виявляється саме тим типом комунікації, який містить у собі потенціал для створення метатеорії, що, у свою чергу, може стати потужним засобом подолання проблем суспільства.

Таким чином, проблема взаємовідношення індивіда зі світом репрезентується у філософії динамікою трансформації людського спілкування у соціальну комунікацію. Поєднуючи комунікацію із соціальним базисом, отримуємо проекцію реальних процесів суспільного життя, спричинених багатьма факторами, і маємо змогу досліджувати реальні процеси за допомогою філософії.

Комунікація – це, зокрема, спілкування людей у процесі їхньої спільної діяльності; обмін ідеями, думками, почуттями, інформацією. Спілкування же лишається універсальним способом порозуміння, але не передбачає теоретичного ґрунту і суспільно значимої науково-філософської мети. Комунікація є засобом, за допомогою якого інформація набуває ефективності, здійснюючи вплив на людську свідомість. Будь-які дані мають бути сприйнятими, осмисленими. Рефлексія людської свідомості щодо інформації є актуальною проблемою філософії, оскільки сучасна людина надто залежна від інформації, яку їй надають. Тож феномен комунікації вимагає ґрунтового дослідження саме з точки зору філософії, яка зможе об'єднати декілька галузей знання задля найбільш точного результату.

Сучасний світ розширив межі комунікативного простору, мультимедійних каналів, віртуального простору, тим самим продемонструвавши перспективність і безмежну глибину просторово-часових параметрів комунікації. Соціальний вимір дає можливість дослідити буття людини як соціально-комунікативної істоти. Саме тому

спілкування, трансформуючись у соціальну комунікацію як особливий елемент дослідження суспільних взаємодій, набуває достатньої динаміки та здатності до саморозвитку в умовах мобільних змін суспільства, залежно від вимог соціуму та розвитку засобів комунікації.

Список використаних джерел

1. Августин Аврелий. Исповедь: Пер. с латин. – М.: Республика, 1992. – 192 с.
2. Аквинский Ф. Фома Аквинский. Сочинения. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 264 с.
3. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні та функціональні аспекти. Монографія / М.І.Бойченко. – К.: ПРОМІНЬ, 2011. – 320 с.
4. Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб: Норинт, 1998. – 1536 с.
5. Великий тлумачний словник української мови / Уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ "Перун", 2004. – 1440 с.
6. Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации: Учебник для вузов (Под ред. А.П. Садохина) – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. – 352с. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library/intercult/mkom.htm>.
7. Евсюков В.В. Мифы о мироздании / Мироздание и человек. – М.: Политиздат, 1990. – 352 с.

А. А. Цвибель

ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ: ОТ КОНЦЕПЦИИ ОБЩЕНИЯ ДО СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

В статье намечены несколько из возможных векторов исследования трансформации толкования понятия коммуникации: от коммуникации как общения – до коммуникации как социальной теории в рамках философских исследований. Подчеркнута междисциплинарность философии как базиса для исследованной социальной коммуникации. Выделены периоды эволюции социальной коммуникации сквозь призму развития философского учения как социального. Представлено вступление к сравнительному анализу понятий "общение" и "коммуникация" и представлены противоположные позиции взаимодействия этих понятий.

Ключевые слова: коммуникация, социальная коммуникация, общение.

A. A. Tsvibel

THE EVOLUTION OF PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF SOCIAL COMMUNICATION: FROM THE CONCEPT OF COMMUNICATION TO THE SOCIAL THEORY

The article gives a review of several vectors of interpretation of the concept of communication: from communication as companionship to communication as a social theory in the philosophical researches. Underlined interdisciplinary function of philosophy as a basis for studies of social communications. The article highlights the periods of evolution of social communication from the perspective of development of philosophical doctrine as a social doctrine. Author charted introduction to the comparative analysis of the concepts of "communication" and "communication as a companionship" and presented opposing positions of interaction between these concepts.

Key words: communication, social communication, communication as a companionship.

УДК 11:159.955.4

П. О. Якуша, асп.

ІНТЕНЦІЙНІСТЬ ЯК ОНТОЛОГІЧНА СТРУКТУРА

У статті провадиться спроба виявити засадничу для трансцендентальної феноменології онтологічну структуру. Автор з'ясує, що такою структурою є інтенційність – основа феноменологічного методу загалом.

Ключові слова: онтологія, інтенційність, трансцендентальна феноменологія, досвід, свідомість.

Феноменологія Едмунда Гусерля – як основа для універсального методу пізнання – мала на меті наново поєднати онтологію з досвідом, тобто відкрити універсальну структуру свідомості. Утім, не стати тотожною онтології. А отже, виявити аподиктичний – спільний для наукового знання – стосунок предмета й свідомості, та, урешті-решт, здолати дуалістичну хибу в теорії пізнання. Саме тому феноменологічний метод, що був покладений в основу науки, мав би унаочнювати проведений шлях досвідчувальних актів. Гасло Гусерля "обернути погляд до самих речей", бачити предметність як вона є, засновувався на проясненні засадничого для феноменологічної теорії принципу інтенційності.

В інтенційності неодмінно має розкритися сутність світу з огляду на виокремлення об'єктивно наявних (даних у свідомості) ідеальних структур або самих ідей¹. Натомість можливі сенси інтенційності, себто, її зміст, породжують принцип рефлексії – досвід свідомості.

8. Зинченко В.П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили: К началу органической психологии. – М.: Новая школа, 1997. – 336 с.
9. Каган М.С. Мир общения. – М.: Политиздат, 1988. – 319 с.
10. Кассирер Э. Проблемы человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988 – 552 с.
11. Кашкин В. Б. Введение в теорию коммуникации. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2000. – 175 с.
12. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношение // Американская социологическая мысль. – М.: МУБиУ, 1996. – 557 с.
13. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие. – СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2002 г. – 461 с.
14. Соколов А.В. Введение в теорию социальной коммуникации. – С.-П.: С.-П. ГУП, 1996. – 320 с.
15. Стернин И.А. О понятии коммуникативного поведения // Kommunikativ-funktionale Sprachbetrachtung. Halle, 1989.
16. Цароголова Р.С. Социология коммуникации как учебная дисциплина // Вестник МГУ. Сер. 18. – 1999. – №3. – С. 27-32. – Кафедра социологии коммуникационных систем.
17. Цвибель А. О. Комунікація як механізм "гри" індивіда зі світом // Практична філософія: науковий журнал. № 4, 2010 (№ 38). – К.: Центр практичної філософії: ПАРАПАН, 2010. – С. 186 – 196.
18. Черри К. Человек и информация. – М.: Связь, 1972. – 368 с.
19. Этнокультурная специфика языкового сознания. Сборник статей / Отв. Ред. Н.В. Уфимцева – М.: Ин-т Язык. РАН, 1996. – 227 с.

Надійшла до редколегії 17.10.15

¹ Спосіб даності й зміст набувають у Гусерля принципу тотожності.

Побіжно зазначимо, що німецький відповідник терміна "рефлексія" – "Besinnung" – має ще одну конотацію – осмислення. Власне, осмислення – це властивий для феноменологічного аналізу процес, оскільки дослідник має не так прояснити той чи інший феномен, як віднайти сенсову єдність цілого. Цілим є світ, що, як явлене, має за свій зміст свідомість. Наведемо цитату з праці "Досвід і сенс" Андрія Богачова: "<...> рефлексія здатна <...> зіставляти інтенційний предмет із сутнісним цілим, очищенням від фактичності й реальності як зовнішнього світу, так і психічно-емпіричного "внутрішнього світу" [1, с. 143]. Отже, із зазначеного виведемо узагальнення: у Гусерлевому тлумаченні інтенційність – поступове додання онтологічної проблематики як суто конститутивного моменту пізнання. Дійсно-бо, інтенційність, як її прояснював Гусерль, натомість увиразнює онтологічну проблематику задля власного смислового горизонту – його осмислення.

Не за великий час по з'яві праць Гусерля "Ідеї I" та "Ідеї II" у філософських колах Німеччини можна запри-

мітити критичні відгуки щодо Гусерлевого підходу до розуміння інтенційності. Завперш тут мова йде про Мартина Гайдеґера – філософа, якому довелося "реанімувати" феноменологічні положення в породжуваному ним проекті фундаментальної онтології. Так, Гайдеґер удається до спроби переосмислення такого концептуального підходу до проблеми пізнання. Він підкреслює, що наші пізнавальні здатності відносно світу вже є *postfactum*, адже будь-який стосунок обернений узалежненням од світу. Вважаємо, що Гайдеґер убачав у розробці ідей до чистої феноменології та феноменологічної філософії певну розбіжність або розходження (проте помічаємо, що принцип цілковитої іманентності для трансцендентального періоду становлення феноменологічного методу був проголошений Гусерлем як універсальний) буття і свідомості саме в *досвіді буття* та *досвіді свідомості* [тут і надалі курсив наш. – П.Я.] відповідно¹. Однак академічні суперечки навколо в подібний спосіб поставленого питання не вщухають і дотепер. Наприклад, сучасний фахівець із феноменологічної філософії Брайан Еліот наполягає на тому, що "буття не є реальним предикатом для Гусерля, оскільки саме феноменологічне схоплення буття є ідеальним стосунком інтенційної свідомості до її об'єкта" [10, с. 31]. Утім, як бачимо, наведена цитата підтверджує, що Гусерлева феноменологія продовжує усталену традицію трансценденталізму: теоретичний конструкт пізнання передуює розкриттю значимості світу явищ, їх розумінню як неопосередкованого свідомістю стосунку власного буття до речей, безпосереднього контакту з ними².

Чи не справджуються критичні відзиви Гайдеґера щодо того, що сутність *узагалі* інтенційності, в межах якої здійсниться ідентифікація мислення в самому собі й відкриється повнота модусів буття, прихована від пильного – ідеально-логічного – погляду феноменолога? На початку 20-их років Гусерль так окреслює феномен інтенційності: "Інтенція утворена зі свого предмета, однак не прагне до порожнього самопокладання з його наявності. Вона тяжіє від нього та до нього, до його заданого споглядання; сама ж по собі вона є *свідомістю, самоутриманням*"³. Але інтенція взагалі не розгортається та не згортається; інтендована предметність має ґрунтуватись на відповідному "самоуявленні"⁴, при цьому ж необхідно відшукати ознаку для сповнення. Та цього ще недостатньо, необхідно також спрямовуватись від одного наближеного значення до іншого. Невизначена множинність ознак у кожній порожності для інтенції є тільки формою, якої треба досягти. В кожному ж здобутому предметному сенсі вона спрямовується до виповнення у формі завжди нового наближеного значення" [11, с. 83]. Запропоноване Гусерлем визначення інтенційності породжує заувагу, а саме: чи не є *сама така* інтенційна структура досвіду деякою "рухливою статикою", певним а-історичним "феноменологічним колом"⁵ (у зіставленні, скажімо, із "герменевтичним ко-

лом" у філософській герменевтиці)? – Чи може (могла) феноменологія пропонувати власний метод усій європейській науці (ідеал якої – чисте знання), коли існує загроза викривленого бачення інтенційності – цієї альфа й омеги феноменологічного досвіду? На ці виклики думки спробуємо дати відповідь.

Глибинне дослідження генеральної тези феноменологічного дослідження – інтенційності – Гусерль, за визначенням Гайдеґера, оминув, коли потверджував про те, що *єдиним можливим* стосунком до світу постає інтенційність. – Така конкретна структура переживань, що вихоплює предмети зі світу вже як *об'єкти*. Світ первинних сенсів – речей – у концепції Гусерля досприйняттєво *об'єктивований*: так, ніби одна трансцендентальна структура (інтенційність свідомості) натрапляє на іншу трансцендентальну, хоча й до-досвідну, схему світу. – Такий вердикт Гайдеґера. Для характеристики того, чим у феноменології Гусерля постає інтенційність (ширше – інтенційний корелят), варто згадати феноменологічну розвідку в проблематику інтенційності у філософських побудовах Brentano та Гусерля Людвіга Ландґребе, в якій дається дефініція цього поняття: інтенційність у якості спрямованості стає тим самим базисною структурою свідомості, котра занурена глибше всіх інтенційних переживань, які можна відрізнити за допомогою рефлексії. Майже суголосно Людвігові Ландґребе провадить свою думку знаний український феноменолог Вахтанґ Кебуладзе: "Першою трансцендентальною умовою можливості досвіду, яку виявляє феноменологічне вбачання, – і є інтенційність свідомості"; "Світ постає як світ свідомості, а свідомість – як свідомість світу" [6, с. 141]. – Утім, це – посткласичні – навіть "консервативні" – потрактування понять феноменології, які вочевидь співставляються не так із внутрішніми суперечностями трансцендентальної феноменології, як зі сподіваннями на доладне прояснення та граничне обґрунтування. Проте саме пояснення онтологічного статусу інтенційності – а точніше, в якій спо-

історія, що прийшла на зміну природі. Як пам'ятаємо, в Гусерлевій концепції (принаймні до часу публікації у Франції "Картезіанських медитацій") історія (соціальне, культура тощо) не фігурує в ролі конститутивного чинника, а природа (природна настанова) взагалі виноситься "за дужки" з тим, щоб оминати "наївність" і зв'язані з нею [наївністю] небажані для філософського знання побутовізми. В читаному Гусерлем лекційному курсі "Основні проблеми феноменології" (Гетинген, 1910 рр.) подибуємо розуміння історії як *чистої форми життя духу*, як суто дескриптивну фіксацію оцінювання-потоків (*Wertungssabläufen*) і воління-потоків (*Wollungssabläufen*) у сприйняттях-потоках (*Wahrnehmungssabläufen*). Отже, на нашу думку, Гусерлю бракує такого підходу, за якого б було враховано те історико-соціальне тло, яке дозволило б уникнути сприйняття світу *лише* як світу ідей у традиційному для європейської метафізики Платоновому сенсі. Такий підхід почав зреалізовувати, наприклад, Густав Шпет, коли прагнув синтетично пов'язати поміж собою діалектику Геґеля (як історичність реального, дійсного) та феноменологічний метод убачання сутностей Гусерля. Російський феноменолог мав на меті поглянути на інтенційний предмет діалектично, себто історично. На жаль, цей проект Шпета не мав системного обґрунтування, тому подальші наші доміркування будуть носити виключно гіпотетичний відтінок. Щоправда, перегодом виникає, зусиллями Г.-Г. Гадамера, нова спроба витлумачення одвічних філософських питань – філософська герменевтика. Певниться, що саме ця дисципліна заміщує собою шуканий феноменологією метод і діалектичний принцип історичності. Проте не варто також забувати, що самим Гадамером Геґель був прочитаний, імовірно, крізь призму *епістемологічної герменевтики* В. Дильтея. Втім, усе ж існують вагомий підстави для твердження, що філософська герменевтика – це насправду спроба спородження *історичної філософії*. Чи вдалося виявилась таке прагнення – не нам судити.

¹ Цими ж питаннями Гайдеґер задається й у своїх подосі актуальних розвідках у філософію Канта і Геґеля. (Згадаймо хоча б його дослідження "Теза Канта про буття" і лекційний курс із Геґелевої філософії свідомості, в якому, зокрема, під пильний погляд утрапляє "Феноменологія духу" – наука про досвід свідомості.)

² Мається на увазі, що будь-який предмет із повсякденного світу є *лише* умовою набуття свідомістю рефлексивності щодо самої себе. На взір отримуємо зведення свідомості природної настанови до чистої свідомості.

³ Або – реальним (у сенсі Гусерля) існуванням Я, засвідченням світу як формалізованої – математичної – онтологічної структури.

⁴ Про роль "уявлення" буде вказано далі.

⁵ Унікати історичності пізнання і загалом історії – значить або ж зробити крок назад до метафізики, або ж упереджено знімати проблему онтологічної обумовленості, позаяк онтологія – це

сіб можливо вести мову про функціонування інтенційності, – залишилось у Гусерля не проясненим.

Відтак Гайдеґер намагається вже у "Пролегоменах до історії поняття часу" (лекційний курс, що був читаний у 1925 році) дати визначення тим різновидам сенсу, що складають зміст інтенційності. У згаданій праці також експлікується ще одна вкрай важлива проблема – досягати розуміння, у який спосіб суб'єктивність відтворює цілісність світу і буття загалом. Утім, самого Гусерля ця проблематика не обходить (хоча деякі нариси й були відтворені у розробці теми регіональних онтологій), адже будь-яка структура свідомості (чи *cogito*) зумовлюється відповідною структурою логічних зв'язків – "суб'єктивного запитування стосовно логічної структури" [4, с. 154]. Із цього приводу В. Кебуладзе висуває тезу, що феноменологія мусить узагальнюватись "<...> водночас і як онтологія, і як епістемологія, і як антропологія, адже її темами водночас є такі фундаментальні філософські концепти, як світ, досвідчування цього світу та людина, що вона його досвідчує" [36, с. 14]. Хоча запропонована спроба такої подачі феноменологічного вчення є радше узалеженою від сподіяних згодом впливів на феноменологічну теорію філософської герменевтики Гадамера з її зорієнтованістю на розуміння як саморозуміння.

Далі. Гайдеґеру йдеться, що феноменологія як трансценденталізм увиходить до лещат самоомани, коли знов і знов пропонує упереджені *логіцистські зв'язки* (і також *зв'язки*)¹ для подальшої розробки власних теоретичних підвалин². В "Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії" Гусерль побіжно зазначає, що витоками кожної онтології є її фундаментальні поняття й аксіоми.

Натомість феноменологічне осягнення предметів оприявнюється як форма суб'єктивного розпізнавання вже тематизованого (не помічений Гусерлем онтологічний осад в інтенційному переживанні) й уречевленого світу. Відповідно, інтенційність не знімає так зване "протистояння" буття і свідомості³.

¹ Цей вислів, позаяк він артикульований нами стосовно феноменологічних розвідок чи не вперше, вимагає, отже, певної передісторії. Як знаємо, *логіцизм* – напрям у математиці, що передбачає розгляд логіки як апіорно заданої структури, а математичні твердження, відповідно до цього, – наслідком апіорних умовиводів із цієї ж логіки. Детально над цим міркували Г. В. Ляйбніц (думка, що математика й логіка взаємоналежні; математика є похідною від логіки) та І. Кант у "Пролегоменах до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука" (логіка уможлиблює чисту математику, і тому – синтетичні судження *apriori*; своєю чергою, математичне пізнання засноване на чистому спогляданні (*Anschauung*)). Кант пише, що "<...> синтетичне судження *apriori* вже аподиктичне і достовірне *apriori* в силу того, що <...> пов'язане з поняттям поперед усіякого досвіду або окремишнього сприйняття" [5, с. 47-48]. Гадаємо, це пряме вказування на Гусерлеву аналізу пасивної синтези та допредикативного досвіду в цілому. Іще варто згадати Г. Фреґе (його праця "Основні закони арифметики" (*Grundgesetze der Arithmetik*)), Б. Расела й А. Вайтхеда (їх спільна праця "Principia Mathematica"). Таким чином, під *логіцистськими зв'язками* слід розуміти певний конструкт, який цілковито узалежнений від ідеалу логічного та принципів математики. Видається, що єдино можливою онтологією для трансцендентальної феноменології слугує математика. Підтвердження такої тези знаходимо у згаданого вже Г. Шпета (на його доповідь, "математика <...> суть онтологічна" [9, с. 246], А. Чернякова [Черняков 2009]).

² Передусім мовиться про апіорні форми пізнання, що задіяні в процедурі виявлення невластивої для свідомості ділянки досвіду. Апіоризм у будь-якій своїй модифікації, на думку Гайдеґера, є поступовим увіходженням думки до лещат теоретико-пізнавчого фундаменталізму.

³ У такий спосіб унаочнене питання дозволяє припустити наступне. Парадокс трансцендентальної феноменології Гусерля

Усеохопність нашої свідомості не є наслідком упізнання нами речей, навпроти, предметність самої свідомості є даністю унаслідок *стояння-в-бутті*. Запитування про фактичне передбачає не лише питання про буття, але й *відрух* буття у свідомості. Проте трансцендентальне, як умова можливого досвіду взагалі, в Гусерля носить радше статичний характер, на відміну від Канта, котрий убачав у апіорних формах розсуду інструментарій для динамічного опанування речами феноменального світу⁴.

Декілька слів стосовно початкового проекту Гайдеґерової фундаментальної онтології та її стосунку до усталених позицій трансценденталізму. Філософія Гайдеґера не є трансцендентальною системою подібно Кантовій і Гусерлеві, проте помітно, що його фундаментальна онтологія схильна до трансцендентальної схематики прояснення власних засновків. Наприклад, викликає настороги дослідників ідеальна симетричність у тлумаченні аналітики присутності: *ось-буття*⁵ тим глибше розкриває себе, чим повніше здійснюється у ньому прояснення сенсу вихідної буттєвої зрозумілості⁶.

У цитованих "Пролегоменах до історії поняття часу" Гайдеґер радикалізує постановку питання феноменологічного опису інтенційності: питання про буття взагалі та питання про буттєву характеристику інтенційності повинно бути порушено у феноменології з огляду на її власні принципи. Саме в такий спосіб має здійснитись наведення феноменології до самої себе та прояснення для себе власних засад і власних можливостей. Тут Гайдеґер намагається універсалізувати феноменологічний метод як відкрити можливість дослідницької роботи у філософії. Феноменологія – це деяке поле досліджень, у рамках якого з необхідністю зреалізується гасло "до самих речей". Порушення питання про буття актуалізує світ як цілісність, відкриває завісу сенсотворчих процесів. Єдиним фундаментом для можливості питання про буття взагалі є саме *ось-буття* як можливе буття, його відкритість у сфері можливостей. – Речі повернуться до своїх витоків, їх самість постане як зміст переживань.

Вихідним стосунком до буття, як виявляється напоказ, є буттєвість – трансформована в практиці інтенційність. У випадку з Гусерлем, як уже підкреслювалось, маємо за точку відліку вже об'єкти, що теоретично навантажені. *Ось-буття* в Гайдеґера визначене як турбота (*Sorge*), наш стосунок до світу є водночас узалежненням *від* світу. Розбіжність у позиції Гусерля та, що він констатує світ речей як неопосередкований дією; напевно ж виходить, що річ – це начеб опредметнений назовні об'єкт. І хоча предметна сфера пізнання є виключно досвідною, залишається нез'ясовною *ось* яка проблематика: в який спосіб здійснюється процес конституювання смислів і значимостей? (У філософії Гайдеґера буття, котре має бути визначене, вже деяким чином "зрозуміле": воно фактичне, "прагматизоване", позаяк зв'язок із ним – "доторкання" до нього⁷).

ще й у тому, що свідомість (і її інтенційна структура) є первинною серед інших речей світу. Вона – деяка пра-річ (*Ursache*). Напоказ видніється слідування традиції, що досягла свого апогею у філософії Фіхте.

⁴ Неувага до такого положення відняла у трансцендентальної феноменології право бути ще й практичною філософією.

⁵ У написанні українською німецького слова "Dasein" ми наслідуюмо думку А. Богачова, що він її запропонував у монографічному дослідженні "Досвід і сенс". До цього в українській гуманітаристиці побутувало припущення про доцільність перекладу вищевказаного терміна як "тут-буття" [1, с. 186].

⁶ Також важливою для окреслення границь згаданого проблематики є стаття А. Богачова "Щодо трансценденталізму раннього Гайдеґера" [3, с. 157-165].

⁷ Все, що звично в теоретизуваннях Гайдеґера відсилає до підручності (*Zuhandenheit*).

На думку Гайдеґера, задля досягнення "самих речей" немає необхідності налаштовуватись у визначений спосіб (саме цього намагається досягти Гусерль, коли веде мову про комплекс феноменологічних редукцій). Речі завжди вже наявні нам у природному досвіді (або природній настанові) скінченності ось-буття. Феномени уявляються певним каркасом екзистенції. Екзистенція завжди в подобицях артикульована за допомогою феноменів, фіксація яких утілює властиву ось-буттю здатність розуміння. Сиріч, буття набуває для ось-буття значення як світ, оскільки буття через власну феноменальність занурене в структуру турботи. Ось-буття здатне бути віднесеним до буття, адже саме буття завжди вже є стосовним до ось-буття у світі. Онтологічне й теоретико-пізнавче постійно перетікають одне в одне і, тому, відмовившись від поняття суб'єкта, Гайдеґер утримує поняття суб'єктивності як деякий індекс, що обумовлює розпізнавання феноменів.

Саме в цьому пункті варто вбачати принципову схожість феноменології як строгої науки та феноменології як підступу до питання про буття (така, що на думку Гусерля засновується на "формальній онтології"¹: феномени завжди суть феномени суб'єктивності. Те, що в Гусерля видобувається за допомогою спеціальної процедури редукції, для Гайдеґера існує як за-даність. Проблема автентичного опису досвіду цілком усувається: будь-яка дефініція буде вірною в силу своєї належності буттю ось-буття; "...наші вихідні положення – переживання у найширшому сенсі – суть завжди виражені переживання: навіть якщо вони не вимовляються вербально, вони виражаються в означеній артикуляції, що обумовлена їх розумінням, котре мені властиве, коли просто переживаю їх, не розглядаючи *тематично*" [7, с. 53]. Суттєвість² ось-буття дозволяє повсякчас утримувати властивий стосунок до буття. Вдаючись до Гусерлевого вокабулярю, це можна описати так: інтенційність узалежнена від світу, а не від усвідомлення світу³. Свідомість – це *там*, де здійснюється невід'ємна від власної умови можливість – трансцендентального – сама можливість інтенційного переживання. Буттєвий і пізнавчий зміст співналежні: "...інтенційність – це не вторинне співвіднесення вихідних інтенційних переживань і об'єктів, а структура, базова конституція якої така, що їй із необхідністю належить її власний предмет..." [Там само, с. 50].

Пізнання не варто визначати як певну експансивність, адже пізнання – це завжди визначений спосіб буття ось-буття, він уже фундований у його вже-бутті-в-світі: "<...> істина являє собою не так властивість пізнання, як буттєву особливість самого ось-буття" [Там само, с. 175]. Феноменологія для Гайдеґера поступово перетворюється у герменевтику фактичності – тлумачення саморозуміння ось-буття. Отже, доходимо висновку, що Гайдеґер увиразнив учення Гусерля про засадничий для феноменології принцип інтенційності питанням про онтологічну деконструкцію цієї інтенційності.

Не підлягає сумніву факт того, що в системі феноменології Гусерля неможливо дати чітке визначення якомусь одному поняттю, обходячи інші, йому "співвимірні". Така ж ситуація постає із спробами надання наближених

¹ Принагідно згадати працю "Формальна і трансцендентальна логіка" (Formale und transzendente Logik. Versuche einer Kritik der logischen Vernunft, 1929), у якій, між іншим, Гусерль розглядає математику як деяку онтологічну структуру (апріорне вчення про предмет), однак паралельно і як формальну онтологію, що спрямована на чисті модули "чогось узагалі".

² Уживаючи саме це слово, на меті було підкреслити: йдеться про екзистенційний бік існування.

³ Мається на увазі: від свідомості як субстантивованої одиниці.

означень поняттю "предмет". Вигулькуючи на поверхні свого проявлення, це поняття закономірно спричинює необхідність усвідомлення самого акту усвідомлення, без якого неможливо предмету бути реальним предметом. Серед потоку предметностей постає нагальна потреба з'ясування меж та глибин самих цих предметностей. Гусерль зауважує, що надання визначення поняттю "предмет узагалі" є надскладним завданням систематичної феноменології⁴. Уявлення⁵ (звісно, предметне), будучи інтенцією сприйняття, існує ніби в двох площинах одночасно. З одного боку, воно є предметом уявлення, а з іншого – самим актом, здійснюванням цього уявлення. Така складність у взаємооберненості змістів інтенційних переживань змушує дещо видозмінювати – у порівнянні з класичним поясненням інтенційності в Гусерля – саме поняття "інтенційність". Приміром, до цього вдається В. Кебуладзе, коли уводить поняття "невластива інтенція" (uneigentliche Intentionalität).

Заклик Гусерля оприятити предметність як таку, повернутись до самих речей, засновувався на виявленні фундаментального для феноменологічного вчення принципу інтенційності, утримування якого спроможне вможливити розкриття сутності світу з огляду на прояснення об'єктивно існуючих у свідомості ідеальних структур. Світ за таких умов постає цілим, єдиним і всеохопним, змістом якого є свідомість і свідомість якого є змістом. Це нам дає підстави для затвердження того припущення, що феноменологія – це трансценденталізм у його методологічній відкритості до розуміння досвіду. Згідно цій традиційній схемі пізнання передусе розкриттю значливості явищ світу, їх розумінню як стосунку буття і речей, що не опосередковується свідомістю. Такий напрямний шлях не був прийнятий Гайдеґером. Ще раз повторимо: автор "Буття і часу" повсюдно зауважував на тому, що Гусерль узагалі оминає глибинне та достоєнне дослідження інтенційності (а отже, всього онтологічного компендіуму) саме як неunikного лейтмотиву всієї феноменологічної теорії. Філософія ж самого Гайдеґера не є однією з багатьох трансценденталістською версією теорії пізнання, проте його фундаментальна онтологія може стати в нагоді трансцендентальній феноменології в її самодескриптивному лаштуванні. Порушення проблематики структур буття актуалізує світ як цілісність; словом, здійсмає завісу сенсотворчих процесів. Згідно з поглядами Гайдеґера, єдиним можливим підмурівком для набуття умов можливості розгляду буття (по суті, *трансцендентального для автентично трансцендентального*) є ось-буття як буття, що відкрите континууму можливостей. Вихідним стосунком до буття є буттєвість. А тому для досягнення *оригіналу* речей не існує потреби налаштовуватись на певний спосіб їх сприйняття. Відтак для Гайдеґера є відпочатково за-даним те, що для Гусерля потребує конкретної настанови на його розкриття.

Речі наявні нам у нашому природному досвіді (вкупі з їх значливістю), феномени завжди постають феноменами суб'єктивними. – Здається, так припустимо висловити певний збіг трансцендентальної феноменології з тими філософськими напрямками, що викінчили проект феноменологічної філософії: фундаментальною онтологією, філософською герменевтикою, філософською антропологією, почасти екзистенціалізмом тощо. Отже, можна укмітити процес перетворення

⁴ Такий підхід є близьким і Г. Шпету. В дослідженні "Явище і сенс" російський послідовник Гусерля обстоє думку, що феноменологія – це синонім до теорії предмета.

⁵ Щодо етимологічних розставлень термінів "уява", "уявлення", "виображення" детальніше можна ознайомитись у В. Кебуладзе [6, с. 112].

феноменології на герменевтику фактичності, в межах котрої досвід і сенс збігаються, а онтологія не щезає з феноменологічного методу.

Список використаних джерел

1. Богачов А. Досвід і сенс: [монографія] / Андрій Богачов. – К.: Дух і літера, 2011. – 336 с.
2. Богачов А. Л. Засади та суперечності Гуссерлевої феноменології // Гуманітарні студії, Збірник наукових праць, Випуск 8., КНУ ім. Т. Шевченка, К., 2010. – С. 3-14.
3. Богачов А. Щодо трансценденталізму раннього Гайдегера // Дбџа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2009. – С. 157-165.
4. Гуссерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Пер. з нім. В. Кебуладзе. – Київ: ППС-2002, 2009. – 356 с.
5. Кант І. Прологомени ко всякої будущей метафізики, могутей возникнуть в смысле науки: Пер. с нем. – М.: Издательская группа "Прогресс" – "VIA", 1993. – 240 с.

6. Кебуладзе Вахтанг. Феноменологія досвіду / Відп. ред. Анатолій Лой. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.

7. Хайдеггер М. Прологомени к истории понятия времени. – Томск: Издательство "Водолей", 1998. – 384 с.

8. Черняков А. Г. Онтология как математика: Гуссерль, Бадью, Плотин // Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею проф. Н. В. Мотрошиловой. – М.: Феноменология-Герменевтика, 2009. – С. 420-441.

9. Шпет Г. Мудрость или разум? // Философские этюды. – М., "Прогресс", 1994. – С. 222-337.

10. Elliott Brian. Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger. – London and New York, 2005. – P. 4-132.

11. Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918 – 1926 / Husserl Edmund; [neu herausgegeben von Margot Fleischer]. – Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1966. – XXIV, 531 S. – (Husserliana, Bd. XI).

Надійшла до редколегії 04.10.15

П.А. Якуша

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА

В статье предпринята попытка обнаружить основополагающую для трансцендентальной феноменологии онтологическую структуру. Автор выясняет, что такой структурой является интенциональность – основание феноменологического метода вообще.

Ключевые слова: онтология, интенциональность, трансцендентальная феноменология, опыт, сознание.

P.O. Yakusha

INTENTIONALITY AS ONTOLOGICAL STRUCTURE

The article attempts to discover the fundamental ontological structure of transcendental phenomenology. The author finds that such a structure is intentionality – the basis of the phenomenological method in general.

Keywords: ontology, intentionality, transcendental phenomenology, experience, consciousness.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 323. 1: 36. 273:342.1

В. Ю. Вілков, канд. філос. наук, доц.

КОНСТРУКТИВІСТСЬКІЙ СПОСІБ ВВЕДЕННЯ ПОНЯТТЯ "НАЦІЯ": НАУКОВИЙ ТА ІДЕОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРСИ

У статті запропоновано аналіз основних теоретичних та методологічних особливостей наукового та політико-ідеологічного конструктивістського способу введення поняття "нація".

Ключові слова: конструктивізм, поняття "нація", нація, націоналізм, ідеологія.

Дослідження генезису поняття "нація" має особливе аналітичне значення для суспільствознавства. Бо саме такий аспект і напрям пізнавальної діяльності, більшою мірою, ніж багато інших, дозволяє з'ясувати історичні реалії, розкрити справжню логіку історії формування сенсів-значень терміна (особливо їх трансформацій), які в ту чи іншу епоху чітко фіксували особливості національних феноменів та (як ідентифікаційні маркери) домінували в політичній та етнічній свідомості основних груп населення різних країн і регіонів світу, а також породили стійкі лінгвістичні традиції в політико-правовому та науковому використанні поняття "нація" [4, с. 22-59].

Проте, у контексті зазначеного необхідно підкреслити, що до такого способу аналізу нерідко є альтернативним – іноді вступаючи з тих чи інших об'єктивно-історичних та суб'єктивних причин у суперечності з реальною політичною та етнокультурною історією – той підхід, який фактично може бути названий **концептуальним конструктивізмом**.

Його загальними теоретико-методологічними засадами (розробленими в комплексі сучасних гуманітарних наук) слід вважати ідею про те, що "знання не є калькою ("відображенням") реальності, а конструюється суб'єктом на основі досвіду взаємодії зі світом та залежить від мотивації суб'єкта пізнання, мови опису, операційних засобів тощо, що визначається, у кінцевому підсумку, культурою суспільства та індивідуальними особливостями суб'єкта пізнання, його "картиною світу" [11]. Або ж, за оцінками відомого російського філософа В.О.Лекторського, головна ідея конструктивістського підходу полягає в тому, що "реальність, з якою має справу підсвідоме (як наукове, так і буденне) та в якій ми живемо – це ніщо інше, як конструкція самого суб'єкта, іноді свідомо, але найчастіше не усвідомлювана. Жодної іншої реальності, дійсності, окрім тієї, що конструюється суб'єктом", "немає і бути не може" [8, с. 4].

У той же час, як справедливо підкреслюють адепти конструктивізму та численні представники суспільствознавства, "система значень понять" "опосередковувє сприйняття та усвідомлення соціальної реальності", а існуюча "категоріальна сітка світосприйняття", "введення нових понять" або "їх трансформація" (відповідно до принципу "кільцевої причинності" Дж.Келлі) "змінюють саму людську поведінку та соціальну реальність", створюють "сприятливі умови для культурних трансформацій" [11].

Більше того, деякі конструктивісти, що представляють постмодерністську парадигму (як, наприклад, російський соціолог А.Г.Здравомислов, який заявляє про себе, що він є автором "релятивістської концепції нації"), аксіоматично стверджують про виключно суб'єктивну (з позицій філософської класики) природу нації, проголошуючи її виключно феноменом і продуктом лише людської свідомості. "Центральною категорією релятивістської концепції нації, – заявляє вищезазначений представник соціологічної науки, – є поняття "наці-

ональної самосвідомості". Внаслідок цього – оскільки "колективна свідомість породжує реальні факти" – об'єктом наукового дослідження має бути не нація як соціально-історична реальність, а лише процеси "створення образу нації у свідомості спільнот" [12].

Нині, серед конструктивістських інтерпретацій процесів "появи" національних спільнот набуває популярності підхід, що пояснює логіку націєтворення наявністю "дискурсивних практик стосунків влади та знання", своєрідним "симбіотичним взаємозв'язком між націоналізмом та організуючим знанням принципом історичності, який представляє собою одну з форм владних відносин у сучасних державах" [16, с. 14]. Така практика, підкреслює, наприклад, П.Холл "є результатом взаємодії між інституційно оформленою і суверенною, або об'єктивною, державою та інтелектуальним знанням і його інституційною формою всередині держави у вигляді наукового співтовариства, яке знаходить суверенітет у виробництві об'єктивної істини. Цьому особливому виду дискурсивної репрезентації, за якою насправді стоять особистісна взаємодія й боротьба поза і всередині офіційних інститутів, вдається виробляти суб'єкт історичної нації ... Нація не є історичним суб'єктом, замість цього – це соціальні відносини влади і знання. Тим не менше, ці відносини стають формою дискурсивного режиму, при якому нація представляється як історичний суб'єкт" [Цит.: за 16, с. 14-15].

Що ж безпосередньо стосується конструктивістського підходу в націології, то, перш за все, йдеться про численні школи, вчення, теоретичні моделі націогенезу, націй і національної державності, що представляють собою концептуалізовані результати дослідницької діяльності в межах предметної сфери різних галузей науки, а також про історично впливові ідеї в теоретичному обґрунтуванні націоналізму та національно-державного будівництва, які стали програмними для численних ідеологів та політичних доктрин. Наприклад, це постулати ідеологами "національного відродження", принципи моделі "політична нація" Нового часу або ж фундаментальний гердеровський політико-філософський припис для облаштування сучасної світосистеми "одна нація – одна держава", які були сформульовані європейськими філософами, політичними мислителями та представниками гуманітарних наук у другій половині XVIII – першій третині XIX ст. та в подальшому послужили концептуальним фундаментом для безлічі різноманітних націоналістичних ідеологій та рухів [див.: 3, с. 194-212; 4, с. 91-144].

На наш погляд, загальною специфікою конструктивістського типу і способу теоретичного з'ясування природи феноменів етнонаціональних спільнот та процесів їх виникнення виявилася глибока суперечливість тих результатів, які безпосередньо фіксуються у сенсах-значеннях базових концептів. Так, з одного боку, внаслідок глибокого та масштабного осмислення історії, порівняльного аналізу концепцій та вчень, подальшого теоретичного моделювання або політико-ідеологічного

проектуювання, у науковий обіг і політичний дискурс вводяться абстрактно-загальні категорії. Однак, з іншого боку, вони часто є лише авторськими, персональними універсалізуючими уявленнями про сутність націй і їхній статус у просторі політичних систем окремих держав та світового співтовариства.

І, як переконливо свідчить багатомісячна історія суспільно-політичної думки, цей другий бік якраз і характеризується тим, що сенси-значення поняття, що узагальнено розкривають сутність національної спільноти, її численні визначення, являють собою не адекватне та логічно послідовне теоретичне відтворення реальних феноменів національного буття та свідомості, а найчастіше є довільним поступуванням, суто авторським концептуальним творінням ученого або проектом ідеолога. Саме в такому випадку дослідницька свобода, теоретико-методологічні симпатії, дисциплінарна належність автора, так само, як і його ідейні та ідеологічні уподобання, вплив мови, культурних та політичних стереотипів, призводять до того, що запропоновані дефініції нації, створювані мислителями сенси та значення для її понятійної фіксації, стають не лише досить суб'єктивними і здебільшого не збігаються за змістом один з одним, але й виявляються вкрай далекими – а то і протилежними – по відношенню до тих, що тривалий час формувалися і трансформувалися в ході реального історичного процесу суспільно-політичного та етнокультурного розвитку людства, а також століттями панували в політичних уявленнях основних груп населення різних країн світу, чим, безумовно, й утворювали важливу складову самої соціальної реальності, визначали тенденції її розвитку. Причому, підкреслимо, такого генезису уявлень про націю та її понятійні фіксації, який відбувався без дієвого впливу науково-академічного середовища й теоретичних напрацювань членів наукових співтовариств. (Див., наприклад, аналіз та висновки А.Гастингсастосовно впливу на процесі формування національної свідомості і спільноти англійців тенденції тривалого – понад шість століть – середньовічного вживання ними слова "нація" [14, с. 88-89] або [4, с. 22-54]).

Що ж до останнього, то вельми показово, що теоретичні узагальнення багатьох суспільствознавців, які досліджують процеси й чинники утворення націй, абсолютно відрізняються в оцінках її сутності. Майже кожен із представників наукового співтовариства пропонує або власну, оригінальну її інтерпретацію та вводить відповідні сенси-значення поняття, або приєднується до однієї з впливових, парадигмальних теоретичних інтерпретацій, вносячи до неї деякі смислові корективи. При цьому в кожному з двох зазначених випадків дослідники, як правило, вдаються до радикальної критики інших націологічних узагальнень, відкидаючи всі чужі концепти нації як помилкові та ненаукові.

Означену ситуацію в націології чітко демонструє безліч створених мислителями за останні століття теоретичних моделей національної спільноти, націогенезу, відповідно, дефініцій нації. Тоді як заявлені авторами класифікації сукупності найбільш поширених теорій нації, і в контексті кожної з них введення ними власного базового концепту [див., зокрема: 4, с. 189-216], переконливо свідчать, що в суспільно-політичних і гуманітарних науках відсутня навіть умовна ідейна платформа для пошуку консенсусу як у трактуванні поняття "нація", так і у визначенні теоретико-методологічних засад систематизації численних концепцій нації та націоналізму.

Аналізуючи специфіку конструктивістського підходу в націології, підкреслимо, що ті твердження, які були вище сформульовані стосовно специфіки та ряду при-

чин плюралізму в обґрунтуванні теоретичних моделей націогенезу та нації в науці¹, безпосередньо поширюються й на всілякі націоналістичні доктрини. Останні, безумовно, теж мають свої загальні, хоча і специфічні, у порівнянні з науковими, риси та тенденції. А характеризує їх те, що "духовні батьки" всіляких націоналізмів здебільшого орієнтуються на свідоме міфологізаторське зображення етноісторії та політичних перетворень. Крім того, вони, почасти користуючись змістом терміна "нація", що вже раніше склався, коригують його відповідно до проекту можливого переходу від минулого чи нинішнього стану обраної ними в доктрині етнонаціональної спільноти (як правило, уявної, а також тієї, до якої вони належать) до її бажаного майбутнього. У зв'язку з цим цілком зрозуміло, що нове поняття "нація", яке, власне, і конструюється в такий спосіб, утворюється в результаті надання одному з науково поширених (зрідка повсякденних) слововживань терміна "нація" необхідного ідеологу етнокультурного й політичного сенсу та мобілізуючої актуальності. По суті, ту чи іншу "лексичну оболонку" ідеологи наповнюють таким конкретним змістом, новим рольовим і інструментальним функціональним призначенням, які можуть підійти, головним чином, лише для суспільно-політичних і культурних реалій, історії та перспектив буття та ментальності одного й цілком конкретного людського співтовариства (мешканців окремого регіону чи етнотериторіальної спільноти, певної етномовної частини населення країни/країн тощо). Тоді як з числа найбільш поширених моделей розуміння природи національної спільноти (особливо в українській політичній думці) популярністю користується її етатизований варіант. Відповідно до нього, націю, на відміну від народу, трактують як суб'єкт політики, як етнокультурну спільноту, що має політизовану самосвідомість або політично інституціоналізований статус (головним чином, власну суверенну державу) чи активно прагне до його набуття.

У кінцевому підсумку, відмінною рисою "концептуального продукту" творців націоналістичних доктрин стає те, що у змістовному плані він, нехай навіть створений на базі деяких загальноновизначених політико-філософських ідей або ж побудований з використанням постулатів якоїсь парадигмальної моделі інтерпретації природи нації, завжди однозначно адаптований до специфіки тільки окремого етнонаціонального утворення. По-друге, подібний продукт є конкретно-історичним. Як політична програма або проект, він здатний реально працювати головним чином у межах чітко визначеного "історичного випадку": народу, країни, епохи, внутрішньої та міжнародної політичної ситуації. У такому разі показово, що ідейні акценти в оцінках того, які ж із безлічі декларованих ученими консолідууючих спільноти ознак слід вважати базовими для утворення їх національного різновиду, як-от: генеалогія, історія, міфи, легенди, епос, герої минулого, святі місця, історична батьківщина, мова, релігія, культура, територія, характер, самосвідомість, почуття патріотизму, націоналізм, політичні інтереси, принципи егалітаризму, державний суверенітет, особливий міжнародний статус тощо, у кож-

¹ Систематизацію основних об'єктивно-історичних та численних суб'єктивних, з точки зору класичної філософії, чинників, що значною мірою (на засадничому рівні) обумовлюють появу безлічі різноманітних концептуальних інтерпретацій сутності та ознак національної спільноти, а також визначають теоретико-методологічну інтенціональність, іноді виразну наукову та ідеологічну упередженість у тлумаченні природи нації, процесів націогенезу та взаємозв'язків нації та держави й, у кінцевому рахунку, породжують ряд тенденцій у створенні сенсів-значень поняття "нація" та формулюванні його дефініцій, див.: [4, с. 231-255].

ному окремо взятому варіанті націоналістичної доктрини розставляються їх авторами по-різному. Загалом, для кожного з них персональні уявлення про національну спільноту, її інтеграційні зв'язки та ідентичності, а також необхідну форму політичної інституціоналізації обумовлені та обмежуються тим набором характерних ознак, так само й їх ієрархією (а іноді навіть редукцією до однієї, нібито субстанціональної, атрибутивної властивості), які відповідають баченню ідеологом того, якою є та має бути обрана ним нація.

Ще один розповсюджений варіант політико-ідеологічного творчості у процесах "розвитку" як конкретизації, "збагачення" сенсів-значень поняття "нація" – це коли цей термін просто використовується в тому чи іншому національному/націоналістичному проєкті як ім'я-гасло, як ноумен для позначення передбачуваної етнонаціональної, особливо державно-політичної, єдності. Причому відбувається це найчастіше лише тому, що в сучасній політиці і світосистемі, починаючи з періоду закінчення Першої світової війни, статус нації як суверенної держави набув величезного значення, ідеологічного та світоглядного впливу, політико-правових та економічних переваг, стимулів, гарантій та перспектив на майбутнє. А достатньо наочний приклад так званих "націоналізмів без націй" (прецеденти проголошення націй та національних держав) – це численні й різноманітні африканські та азіатські націоналізми ХХ століття.

Загалом, визначальною стратегією та суттю такого типу націоналізму є, від початку, "пошук політичного утворення чи підвищення статусу політичного утворення, що намагається встановити чи поліпшити автономне політичне утворення". У подальшому такий націоналізм може перетворитися на націоналізм "формування нації", "націоналізації існуючого політичного утворення", яке "розглядається його елітою як держава певної нації та для певної нації, щоправда, "неповної" чи "нереалізованої" національної держави, яка недостатньо націоналізована у багатьох сенсах" [2, с. 114-115].

Між тим, у змістовному плані, поняття "нація", яке використовують і розробляють у численних націоналістичних доктринах і проєктах, відрізняє від багатьох наукових стійкий синтез декількох базових, але суто ціннісних складових. Так, за оцінками Е. Сміта, будь-який "націоналізм як ідеологія", що "ставити у центрі своїх інтересів націю і прагне сприяти її розвитку", включає в себе "три основні ідеали". Вони "надихають ідеологічний рух націоналізму" та ставлять за головну мету "національну автономію, національну єдність і національну ідентичність". Такі ідеали, доводить англійський учений, безумовно, мають свої різновиди. Хоча в цілому націоналізм, у його "робочому означенні", представляє собою "ідеологічний рух, який прагне здобути й зберегти автономію, єдність та ідентичність населення, представники якого вважають, що становлять реальну або потенційну "націю"". Причому, дослідник особливо підкреслює: "Означення, яке я пропоную, передбачає поняття "нації", але не слід розуміти, що нації існували раніше "своїх" націоналізмів. Слова "потенційна "нація" охоплюють більшість ситуацій, у яких незначна кількість націоналістів, пойнятих загальним поняттям абстрактної "нації", прагнуть створити конкретні нації "на землі"" [14, с. 16-17, 30].

Проте, за висновками Р.Шпорлюка, націоналістів (теоретиків, ідеологів, політиків та ін.) подібних "націй" більш цікавить не вона сама як соціальна і гомогенна етнокультурна спільнота, а її політичний статус, суверенність національної буття, інституціоналізація незалежності влади шляхом відокремлення в силу нібито наявності "національної спільності". Тому для багатьох "ідеологічних рухів за досягнення і збереження само-

врядування і незалежності від імені групи, окремі члени якої вважають, що вона утворює дійсну чи можливу націю" [13, с. 343], найголовнішими цілями та політико-ідеологічними завданнями, що утворюють каркас їх "націоналістичного світогляду", є, за оцінками Р.Шпорлюка, такі "постулати". "По-перше, – підкреслює дослідник, – основою їхньої геополітичної системи координат є територіально визначена держава, а не весь світ. По-друге, ця держава, в їхньому розумінні, є національною державою й потребує економічної, політичної та культурної розбудови, тобто не належить до вже завершених і усталених утворень. По-третє, провідну роль у державотворенні відводять інтелігенції, тій соціальній верстві, яка нібито здатна піднятися над групами економічними чи професійними інтересами. ... По-четверте, теорії "залежності" поділяють світ на три види взаємодіючих націй: розвинуті, ті, що розвиваються, і відсталі" [17, с. 437-438].

Отже, на нашу думку, з вищенаведеними науковими оцінками суті "центральної доктрини націоналізму" (особливо Е.Сміта) можна, безумовно, погодитися. Однак, необхідно відзначити й те, що це не лише загальна модель, але й, перш за все, *структурний аспект* того, що рідніть переважно більшість ідеологій націоналістичних рухів.

Утім, типовість конструктивізму націоналістичних доктрин можна виявити і в іншому їх вимірі – *функціонально-прикладному*. Він покаже ту подібність, яка проявляється в їх виключній особливості, неповторності, індивідуальності.

Так, по-перше, усі націоналістичні ідеології з самого початку свого створення орієнтовані тільки на членів окремої, конкретної етнонаціональної групи. За своєю природою вони є такою відносно теоретично оформленою системою уявлень про націогенез, природу національної єдності та ідентичності, а також особливості політичної інституціоналізації (причому не обов'язково у формі незалежної держави), що визнаються тим чи іншим ідеологом за необхідні для забезпечення реалізації реальних або потенційних інтересів частини населення (народу) країни/країн, яка ментально виокремлює себе зі світу інших етнонаціональних утворень і часто сама (або ті її представники, що позиціонують себе духовною чи політичною "елітою нації") бажає бути територіально-політично автономною (домінуючою, пануючою тощо в межах відособленого політичного або культурного простору). Але все ж, як доводять провідні вітчизняні науковці: "Очевидно, що головною метою націоналістичної політики стає вимога для кожної етнічної групи, яку часто ототожнюють з нацією, будувати окрему національну державу. Націоналізм через розвиток та інтенсифікацію свого ідеологічного, політичного й соціального складника намагається переконати суспільну думку, що кордони, які займає етнічна група, мають відповідати політичним кордонам держави" [15, с. 45].

По-друге, такі (націоналістичні) ідейні конструкції є складовим елементом в основному світоглядних та ідеологічних, але аж ніяк не наукових уявлень про націю, її головні ознаки та взаємозв'язок із політичними інститутами. У цьому випадку вельми характерно, що в націоналістичних доктринах "логіка" взаємозв'язку основних понять та ідей, які концептуалізовано висвітлюють природу національного утворення, цілі та процеси його інституціоналізації, живиться дискурсом декларацій, закликів та бажань, а не є результатом наукового аналізу, обґрунтування та доведення.

І, по-третє, у своєму базовому змісті такі концепти національної спільності та спільноти мають, головним чином, політико-маніпулятивне й ідеологічно-міфологічне призначення, оскільки хоча зміст тих ідеологізова-

них концептів нації, що розробляються в межах різноманітних проєктів національних рухів, національно-державного будівництва, з одного боку, покликаний виражати інтереси, цінності, очікування тих чи інших соціальних груп, еліт, бюрократії, політичних лідерів і т. п., або безпосередньо підлаштовуватися під домінуючі з їх числа, так само, як певною мірою формувати, концептуально та ідеологічно-доктринально їх оформляти. Проте, з іншого боку, найчастіше їх функція – маніпулювати індивідуальною та масовою свідомістю. У такій спосіб, за допомогою націоналістичних ідеологем, залежно від потреб суспільно-політичної та етнополітичної ситуації, імовірних перспектив і визначальних чинників її розвитку, декларуються (у т. ч. легітимізуються) конкретні цілі чи формули "національні ідеї" ("моделі буття/дії нації") з метою етнокультурної й політичної: активізації, консолідації, солідаризації, інтеграції; суспільної підтримки, боротьби за національну єдність чи свободу, автономію або державний суверенітет, економічну самостійність, культурно-мовне відродження, історичну справедливість, світове визнання тощо.

Така ідеологізація "інтересів нації" найбільш вагома для створення ефективних механізмів легітимації державної влади, особливо в періоди зміни суспільного ладу або політичного режиму. У цьому випадку, цілком переконливим історичним прикладом можна вважати єдиний філософський концепт і політико-правову модель нації, які були розроблені в епоху Нового часу та лексично чітко проявилися в синонімізації понять "народ", "нація" і "державна" (суверенна демократична). Фактично така модель ("суверенна нація народу"), що цілісно й системно поєднала в собі принципи побудови та функціонування демократії на базі концепції народного суверенітету, республіканської форми правління і парламентаризму, ідеологеми загальногромадянського рівності, свободи і громадянського патріотизму та ін., забезпечила ідеологічний та світоглядний симбіоз для руйнування, старих феодальних порядків і встановлення нових, буржуазних. При цьому, вочевидь, що "нація народу" не злилася з державою (не перетворилася на реальний суб'єкт володарювання або інститут політичної влади та системи), але маса (значна частина) населення, безумовно, стала асоціювати себе з нею та її "суверенними" повноваженнями. По суті, держава почала уявлятися і сприйматися як "політичне тіло й організована свідомо воля" всієї національної спільноти (народу). Це автоматично забезпечило самолегітимацію нової політичної системи та інститутів державної влади на певній території, а в головному – зробила повністю законним правління і політику тогочасної еліти. Її ідеологи, концептуально репрезентувавши "владу, обрану народом" – задекларованим законодавчо її джерелом та перейменованим у ході буржуазних революцій у націю – "народовладдям", "суверенітетом нації", дали можливість правлячому класу цілком законне право використовувати лише номінально-юридично демократичні інститути держави, її ресурси та політику у своїх власних інтересах.

Безсумнівно, розуміти націоналізм епохи буржуазних революцій (Англія, Франція, США) необхідно не в етнічному сенсі. Етнічна (навіть мовна) складова націоналізму того часу була слабо актуалізованою в національній самосвідомості або безпосередньо акцентованою у формі чітких програмних політичних чи культурних цілей. У цьому плані можна цілком погодитися з думкою Л.Грінфелд. Вона, інтерпретуючи націоналізм не як ідеологію, а як "сучасну культуру, символічне зображення сучасної реальності, як ми її бачимо і як конструємо навколишній світ", доводить, що його сут-

ність полягає в особливій триєдності. Це, стверджує вона, лише "секулярна і гуманістична свідомість, заснована на принципах народного суверенітету та егалітаризму. Усі ці три особливості притаманні практично будь-якому націоналізмові. У цілому, сучасна культура є націоналістичною в тому сенсі, що в її основі лежить націоналістичний світогляд і вона застосовує такий світогляд у будь-якій сфері культурної або соціальної діяльності". Виникнення ж самої назви "націоналізм", стверджує англійська дослідниця, відноситься до початку XVI ст. Причому, "сталася ця лінгвістична подія", заявляє вона, абсолютно "випадково і склалася історично в силу того, що термін "нація", що спочатку означав церковну еліту, став застосовуватися для всього населення, народу Англії" [6, с. 106-107].

Окрім вищесказаного про націоналізм, додатково зауважимо, що для розуміння особливої специфіки погляду на світ націй через призму ідейних і ціннісних національних симпатій і антипатій, у порівнянні з ціннісно-нейтральним, сциєнтистським науково-теоретичним підходом, досить наочні приклади теоретичних конструктів і оцінок видатних політичних мислителів стосовно градації різних інституційних статусів національних утворень. Це саме такі випадки, коли ми зустрічаємося з упередженими думками творців духовних і суспільно-політичних епох, які безапеляційно заявляють про те, яку з людських спільнот і чому можна визнати націями (таким чином, надати їм право на національно-визвольну боротьбу і власну державу), а які з них недостойні цього. Зокрема, гегелівська германофільська модель всесвітньої історії, його поділ народів/націй на всесвітньо- та невисвітньо-історичні або енгельсівська градація та оцінка державницьких перспектив європейських націй у статті "Яка справа робочому класу до Польщі?" [Див., наприклад: 18, с. 160-162]. До речі, теж саме стосується рекомендацій щодо розв'язання "національного питання", які пропонували відомі ідеологи лібералізму (Дж. С. Мілль, В. Баджот, Е.Ренан, Т. Масарик) [див., наприклад: 10, 96-111].

Підсумовуючи аналіз "націоналістичного ідеологічного способу" розробки та впровадження у науковий і політичний дискурс поняття нації, враховуючи наочний досвід історичних процесів, численні оцінки специфіки концептуальних напрацювань творців різноманітних націоналістичних доктрин та проєктів можна стверджувати, що для подібного роду тлумачення нації, націогенезу та *націєбудівництва* характерною ознакою стала відсутність *незаангажованих* та *неміфологізованих* науково-теоретичних узагальнень, та навпаки, панування таких уявлень про природу національної спільноти, які здатні отримати статус "істинних, науково незаперечних та священних" лише і, як правило, для однієї, для власної нації націоналістичного мислителя та його шанувальників. Крім того, як підкреслює український дослідник М.Т.Степико: "Націоналізм може мати ... дискурсивний образ як система думок, у якій ідея своєї нації посідає центральне місце (Д.Котце). Відповідно нація є центральним поняттям, головним елементом і визначальним чинником буття. Нація має бути над усе, і якщо її інтерес входить у конфлікт із інтересами громадян, сім'ї, монарха, церкви, іншої нації або ж із певною міжнародною космополітичною організацією, то пріоритет має залишитися за нацією" [15, с. 44].

Що ж до відверто обструкціоністського ставлення відомих представників західного наукового співтовариства до націоналістичного способу з'ясування та висвітлення сутності нації, то їхні оцінки говорять самі за себе. Наприклад Е.Геллнер, ретельно дослідивши багатоглядну історію, структуру, різноманітні прояви не

лише процесів утворення національних спільнот, але й націоналізму як ідеології та політичної практики, прийшов до висновку, що на відміну від, зокрема, "марксизму чи християнства", "аналізувати слова, теорії та аргументи мислителів-творців" націоналістичних ідеологем немає необхідності. І головне тому, що в них "не було достатньо добре сформульованих доктрин, текстів". Більш того, "якщо узагальнювати", пише він, то "можна сказати, що націоналістична ідеологія хвибує на спотворенні сприйняття себе самої та дійсності. Її міфи спотворюють реальність...". Тому підбиваючи підсумки свого дослідження він й констатує, що, по-перше, націоналістичні віровчення "не варті глибокого аналізу", оскільки це таке явище, "що виникає безпосередньо на ґрунті змін у соціальних умовах, загальних змін у відносинах між суспільством, культурою і державою. Конкретна форма цього явища, безсумнівно, величезною мірою залежить від місцевих умов, які заслуговують на дослідження, але я маю сумнів щодо того, що якісь нюанси націоналістичної доктрини помітно впливають на зміни цих умов". А, по-друге, заявляє: "Справа навіть не в тому, що пророки націоналізму аж ніяк не належали до мислителів вищого рівня: само по собі це не означає, що мислитель не може справити справжнього, величезного і вирішального впливу на історію... Йдеться радше про те, що ці мислителі мало відрізняються один від одного. Якщо зникне один, його місце заступить інший. (Вони самі полюбили говорити щось подібне...). Жодний з них не був незамінним, і якість націоналістичної думки, від цих змін не постраждала" [5, с. 170].

Ще більш радикально негативні висновки стосовно специфіки "концептуальних засад" націоналістичного теоретизування Б.Андерсона, В.Кімлічки та Р.Шпорлюка. Так перший підкреслив, що "на відміну від інших "ізмів", тобто інших політичних доктрин, що представляють собою визнані багатьма – незалежно від їхніх національних симпатій та ангажованості – ідеологіями, (наприклад, лібералізм), "націоналізму не вдалося породити власних видатних мислителів: гоббсів, токвілей, Марксів, або веберів" [1, с. 30]. Другий зазначив, що "у ліберальній теорії" наявна "величезна прогалина", оскільки "даремно шукати ці та інші питання політики побудови нації у творах Локка, Канта, Мілля, Поппера, Роулза або Дворкіна", тоді як "ліберально-демократична теорія міжетнічних взаємин", її концепція нації і держави, концептуально відтворюючи базовий нормативно-правовий конструкт "розмежування церкви й держави" та "несумісності лібералізму з установленням офіційної релігії", ґрунтується на міфі про те, "що держава має бути "нейтральною" стосовно етнокультурних відмінностей", що вона "повинна бути "байдужою стосовно етнокультурних ідентичностей своїх громадян та індиферентною до здатності етнокультурних груп" [7, с. 29, 23]. А третій заявив: "Добре відомо, що націоналізм прагне виступати від імені конкретної, неповторної нації з її унікальними чеснотами і власними, особливими проблемами. Виходячи з цього, можна припустити, що націоналізм має лише власну "арифметику" і не прагне підноситися до "алгебри", що він оперує цифрами, а не формулами, що націоналістична теорія позбавлена узагальнень, спільних для націоналізмів усіх народів" [17, с. 173].

Аналогічну думку стосовно суто "емпірично-прикладного способу мислення" творців та ідеологів-адептів націоналізму висловив ще у 60-х політолог К. Майноуг. Він, хоча й підкреслив, що мова є "найпоширенішим критерієм" та "залишається найбільш перспективним кандидатом" для визначення сутності національної спільноти, але при цьому щодо націоналістичного теоретизування заявив: "Якщо поставитися до предмета у

такий спосіб, то й не матимемо потреби ламати голови над спробами визначити "націю". Якесь єдине мірило національної приналежності втрачає свій ґрунт. ... Кожний націоналіст пропонує у ролі вирішального критерію що завгодно, аби воно було якнайближчим його серцю" [9, с. 259]. Та й взагалі, будувати наукове визначення нації (відповідно – фіксувати узагальнені уявлення про неї, відобразити її природу за допомогою змісту, сенсів-значень поняття) спираючись на націоналістичні доктрини – це сумнівний та малопродуктивний дослідницький підхід. Оскільки, як яскраво зазначив англійський історик Е.Кедурі – якій визнав націоналістичні рухи екстремістською руйнівною силою, а їхню ідеологію "логічно абсурдною", такою, що "змішує принципи з інтересами", та гостро реагуючи "на державний націоналізм Муссоліні та Гітлера", – що "в сучасному світі ... дуже часто правильніше сказати, що національна ідентичність є витвором націоналістичної доктрини, ніж те, що націоналістична доктрина являється еманацией або вираженням національної ідентичності" [Цит. за: 19, р. 9].

А загалом, у процесах створення концепту нації теоретиками націоналізму відчутно виражена тенденція впливу індивідуальних ідейних, ментальних, світоглядних, ідеологічних і політичних, а в ряді випадків і геополітичних орієнтацій, симпатій, установок, цінностей та ідеалів, факторів політичної кон'юнктури тощо. У результаті, "націоналістичні автори" (як їх називають деякі впливові західні вчені), як правило, і не прагнуть, і не можуть запропонувати теоретично-цілісного, по-сциєнтистському узагальненого та реалістичного бачення генезису та природи національної спільноти й державності, а відповідно, запропонувати науково виврене формулювання сенсів-значень поняття "нація".

Список використаних джерел

- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: "Канон-пресс-Ц", "Кучково поле", 2001. – 288 с.
- Брюейкер Р. Переобрамлений национализм. Статус нации та национальное питання у новий Європі. – Л.: Кальварія, 2006. – 280 с.
- Вилков В.Ю. Западная националогия XX столетия: концептуальные портреты. – К.: Видавець Карпенко В.М., 2008. – 424 с.
- Вілков В.Ю. Генезис понятия нации. Видання 3-тє. – К.: Видавець Карпенко В.М., 2014. – 372 с.
- Геллер Е. Нації та націоналізм / Нації та націоналізм; Націоналізм. – К.: Таксон, 2003. – 300 с.
- Гринфелд Л. Национализм и разум / Национализм в мировой истории/ под ред. В.А.Тишкова, В.А.Шнирельмана: Ин-т этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2007. – С.105-120.
- Кімлічка В. Лібералізм і права меншин. – Харків; Центр Освітніх Ініціатив, 2001. – 176 с.
- Лекторский В.А. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке (Материалы круглого стола) // Вопросы философии, 2008, № 3. – С. 3-47.
- Майноуг К. Аналомія націоналізму / Націоналізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 254-281.
- Малинова О.Ю. Либерализм и концепт нации // Полис, 2003, № 2, с. 96-111.
- Петренко В.Ф. [Електронний ресурс] Конструктивизм как новая парадигма в науках о человек. Режим доступу: http://vphil.ru/index2.php?option=com_content&task=view&id=338&pop=1&page=0&Itemid=52.
- Росенко М.Н. [Електронний ресурс] Нации в современном обществе: теоретико-методологический анализ // Журнал социологии и социальной антропологии, 1999, т. II, выпуск № 4 /Режим доступу: <http://www.jourssa.ru/?q=ru/all%20issues>.
- Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М.: Праксис, 2004. – 464 с.
- Сміт Е. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія / Пер. з англійської. – К.: "К.І.С.", 2004. – 170 с.
- Степико М.Т. Українська ідентичність: феномен і засади формулювання: монографія / М.Т.Степико. – К.: НІСД, 2011. – 336 с.
- Тишков В.А. Забыть о нации (пост-националистическое понимание национализма) // Вопросы философии, 1998, № 9, с. 3-26.
- Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм / Пер. з англ. Г.Касьянов. – К.: Основи, 1998. – 479 с.
- Энгельс Ф. Какое дело рабочему классу до Польши? // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 16. – С. 156-166.
- Pecora V. Nations and identities: classic readings. – Malden, Mass.: Blackwell, 2001. – 392 p.

В. Ю. Вилков

КОНСТРУКТИВИСТСКИЙ СПОСОБ ВВЕДЕНИЯ ПОНЯТИЯ "НАЦИЯ": НАУЧНЫЙ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРСЫ*В статье представлен анализ основных теоретических и методологических особенностей научного и политико-идеологического конструктивистского способа введения понятия "нация".***Ключевые слова:** конструктивизм, понятие "нация", нация, национализм, идеология.

V.Y. Vilkov

CONSTRUCTIVIST WAY OF INTRODUCING THE CONCEPT OF "NATION": SCHOLARLY AND IDEOLOGICAL DISCOURSES*The article presents analysis of the main theoretical and methodological features of the scientific and political-ideological constructivist way of introducing the concept of "nation".***Keywords:** constructivism, concept "nation", nation, nationalism, ideology.

УДК 321.015

А. О. Ткач, здобувач

**СУПЕРЕЧНОСТІ США ТА КРАЇН ЛАТИНСЬКОЇ АМЕРИКИ
В ТОРГІВЕЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІЙ СФЕРІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ***зовнішньоекономічні відносини США та ЛАКБ, яке розкриває взаємодію країн в регіоні через призму інтересів США та ЛАКБ; оцінка відносин представляється як результат аналізу зовнішньополітичних концепцій і практик обох сторін взаємодії.***Ключові слова:** суперечності, демократія, Латинська Америка, політична система, зовнішньополітичні інтереси, режим, розвиток.

Економічний розвиток регіону залежить не тільки від політичного консенсусу, але і від прийняття загальної моделі економічної і торговельної політики. З моменту скасування загального режиму щодо іноземного капіталу в рамках Андського співтовариства серед держав андського регіону відсутня загальна стратегія економічної політики. Колумбія і Перу по дійсний час дотримуються неоліберальної економічної моделі Північноамериканської зони вільної торгівлі (НАФТА), маючи діючі двосторонні угоди зі США. Венесуела, Болівія й Еквадор схильні до пошуку нових моделей економічної інтеграції. Країни Латинської Америки відіграють активну роль в міжнародних політичних форумах: Бразилія є членом БРІК, три латиноамериканські країни знаходяться в провідному світовому економічному форумі G20 (Аргентина, Бразилія та Мексика).

Актуальність дослідження. Перспективною для регіону представляється відродження держкапіталістичної моделі розвитку, що полягає в національно-орієнтованому розвитку, державному регулюванні експорту, урядовому контролі за фінансовими потоками. Проходження загальної моделі можливо під егідою континентального інституту Співтовариства країн Латинської Америки і Карибського Басейну за умови сильної держави в питаннях регулювання економіки, що також стане основою для рішення проблем фізичної інтеграції.

Дослідження проблеми науковцями. Дослідження проблеми науковцями. Сутність еволюції латиноамериканської політики США досліджується в працях таких авторів як: Р. Арона, З. Бжезинського, І. Валерстайна, Ч. Джонсона, Р. Кокса, Г. Морґентау, С. Хантінгтона С.А. Гоніонського, Б.І., Гвоздарєва, К.С.Тарасова та інших. З поміж сучасних українських учених, що досліджують цю проблематику слід назвати Н. М. Веселу, М.В. Засядьго, Є.Є. Камінського, В.П. Кириченко, О.І. Ковальову, А.І. Кудряченко, Л.П. Неліна, Ф.М. Рудича, Рижкова, С.В.Юрченка, І.А. Хижняка, О.В. Потехіна, О.В. Шевчука, С.В. Кононенко, С.В. Толстова, І.Д. Дудко, О.В. Сушка, М.М. Храмова та інших.

Дослідити складові системи організаційних підходів і прикладних засад удосконалення механізмів регулювання економічних та соціальних процесів на в умовах політичної модернізації країн регіону, досвід латиноамериканських країн, який можна використати в Україні.

Створення регіональних інтеграційних систем стало наслідком неефективності панамериканської системи у

вирішенні проблем розвитку і взаємодії держав Латинської Америки та андського регіону зокрема, так і розвитку континентальної системи з урахуванням нових умов і можливостей. Створене державами андського регіону Андське співтовариство націй стало демонструвати неефективність моделей економічної інтеграції, застосовуваних у рамках інституту, і неспроможність системи як інструмента координації політики держав-членів. Внутрішній політичний розкол пов'язаний з кардинально різною позицією щодо ролі і місця США в регіональних політичних і економічних процесах, а також відмовлення від моделі відкритої економіки і стратегії імпортозаміщуючої індустріалізації в 80-х рр. XX ст. спричинили кризу Андського співтовариства як інституту політико-економічної інтеграції.

Інститут політичної інтеграції є плюралістичним об'єднанням, залишаючи державам, що інтегруються, політичну самостійність і не вимагаючи глибокої соціально-політичної єдності. Саме Боліваризм з національно-орієнтованою політикою інституту може стати об'єднавчою ідеєю для успішної взаємодії в рамках інституту. Ефективна взаємодія Співтовариства також змінює позиції США з головного союзника у вирішенні внутрішніх проблем Колумбії, що, судячи з висловлень Сантоса на форумі СЕЛАК – є прийнятним і можливим. Приклад Перу відбиває тенденцію посилення позицій Китаю як споживача первинних товарів регіону й у даному контексті представляється можливою переорієнтація з Західного і північноамериканського ринків на азійські.

Участь андських держав у створенні Союзу південноамериканських націй відбиває загальну тенденцію переходу від субрегіональних до регіональних комплексних об'єднань більшого масштабу. Включення держав андського регіону в загальнорегіональну взаємодію і поступове входження в систему Меркосур, Унасур і Боліварійського альянсу є наслідком як зміни світової політико-економічної ситуації, так і необхідності спільного влаштування в систему світопорядку, що вимагає значнішого рівня політичного єднання і взаємодії ринків [1, с.67].

Вираженням даної тенденції, а також наслідком прагнення держав регіону до незалежного від західних ринків економічного розвитку стало створення Співтовариства країн Латинської Америки і Карибського Басейну в лютому 2010 р., що об'єднало усі держави Латинської Америки і Карибського Басейну. Процес переговорів на вищому рівні в рамках даного інституту виявив ослаб-

лення позицій США в регіоні. Успішне включення андського регіону в процеси континентальної інтеграції можливо при дотриманні наступних умов: усунення політичних суперечностей, інфраструктурна інтеграція андського регіону, прийняття ефективної і загальної моделі економічної інтеграції і торговельної політики [2, с. 73].

Зниження сили фактора політичних розбіжностей держав андського регіону, що полягають у суперечності "правоцентристських" Перу і Колумбії, і "лівих" Венесуели, Еквадору і Болівії, виявляється у відсутності ідеологічних суперечок на останніх форумах вищого рівня (СЕЛАК). Співробітництво в сфері інфраструктурної інтеграції андського регіону вимагає усунення негативно впливає на процес регіонального розвитку нормативного фактора, – законодавчої і юридичної невідповідності між взаємодіючими державами, а також фактора політичного, що полягає в пошуку консенсусу з місцевими громадами і дотримання їхніх прав у контексті глобальних для регіону будівельних проектів, покликаних прискорити інфраструктурний розвиток регіону.

Подальше вивчення проблем інтеграції в андському регіоні має бути зосередженим на динаміці переговорного процесу – політичної комунікації на вищому рівні, функціональних характеристиках процесу диверсифікованості регіональної інтеграції, змінах у торговельній політиці держав андського регіону.

У латиноамериканській політиці США існують пріоритетні відносини з Венесуелою, Перу, Болівією, Еквадором, Колумбією. Найбільшими експортерами нафти в досліджуваній період були Мексика, Венесуела, Бразилія й Аргентина. Імпортували латиноамериканську нафту переважно США [3, с.5].

Держави Латинської Америки поставляють значну частину імпорту нафтопродуктів у США. Це пов'язано з їхньою географічною наближеністю з Сполученими Штатами; традиційним домінуванням американського впливу на держави регіону; наявними в наявності розвинутими шляхами транспортування нафти; наявністю достатньої ресурсної і транспортної бази для задоволення зростаючого американського попиту.

У зв'язку з цими факторами можна стверджувати, що їхнє значення згодом буде підвищуватися, оскільки залежність США від імпорту нафтопродуктів має стійкий і довгостроковий характер. Мексика не входить до цього списку, оскільки є членом НАФТА і знаходиться під контролем американських нафтових корпорацій.

Стабільність південноамериканського напрямку енергетичної дипломатії представляється США важливою у період ескалації конфліктів на Близькому Сході і підвищення ризику зриву нафтових поставок з цього напрямку. Прагнення до досягнення такої стабільності є визначальним моментом при формуванні взаємин з латиноамериканськими країнами.

Як свідчать дослідження, американські нафтові корпорації, що освоювали нафтові багатства країн регіону в першій третині ХХ ст., інтенсивно експлуатували їхні природні ресурси. Латинська Америка перетворюється в сировинний додаток розвинутих капіталістичних країн, насамперед США, і ринок збуту готової промислової продукції. Тенденція до монополізації природних ресурсів американськими монополіями, і особливо нафти, досягала свого піку в роки другої світової війни. В ці роки американські монополії поставили під свій контроль видобуток і переробку нафти, що майже цілком надходить на американський ринок [4, с.5].

Боротьба проти хижачького пограбування нафтових багатств, з метою забезпечення національного суверенітету над природними ресурсами призводить до націоналізації власності іноземних корпорацій. Латиноаме-

риканські країни вибирають стратегію імпортозаміщуючого виробництва.

Націоналізація нафтової промисловості і створення державних нафтових компаній були спрямовані на зміцнення позицій держави в нафтовій галузі і зменшення впливу іноземних компаній. Однак це не призвело до істотного збільшення "самостійності" і незалежності країн при розпорядженні національними багатствами. Це пов'язано з тим, що основним споживачем латиноамериканської нафти були і залишаються США. Вони занепокоєні вирішенням "сфери національних інтересів".

Для багатьох країн Латинської Америки тривалий час був характерним домінуючий стан держави в ролі власника в нафтогазовому секторі: державні компанії є в Бразилії, Венесуелі, Мексиці, Аргентині та в інших латиноамериканських країнах. Донедавна ці компанії мали не лише статус державних, але і національних, що означало, що вони були тісно інтегровані в систему як державного управління, так і державних фінансів. У Мексиці і Бразилії споконвічно державний статус національних нафтових компаній був навіть закріплений у конституціях цих країн. У Бразилії, Мексиці і Венесуелі держава дотепер має державну власність у нафтогазовому секторі і бере участь у його фінансуванні. Однак із середини 90-х років пряма державна участь була істотно скорочена, держава стала більше брати участь у нафтовій галузі побічно.

Латиноамериканський ринок енергоносіїв досить привабливий для транснаціональних енергетичних компаній завдяки наявності величезних обсягів щодо дешевих енергетичних ресурсів, великого споживачого ринку зі зростаючим попитом на енергоносії і мірам, прийнятим національними урядами із залученням іноземних інвестицій [5, с.17].

Країни Латинської Америки в процесі глобалізації активно втягуються у процес міжнародного енергетичного співробітництва, форми якого постійно еволюціонують і ускладнюються, але не завжди відповідають інтересам самих держав-енергопоставників.

Особливий інтерес представляє вплив нафтового фактора на взаємини Венесуели і США.

Прихід до влади президента Уго Чавеса спричинив перегляд колишньої проамериканської політики в галузі зовнішньої торгівлі енергетичною сировиною. Цей фактор поряд з іншими кроками Чавеса, що суперечать американським інтересам у регіоні Латинської Америки, став причиною охолодження відносин.

Однією з можливостей здійснювати справді незалежну політику для Венесуели можна вважати її членство в ОПЕК.

Президент Чавес здійснював активні зусилля з вироблення єдиної політики всіх держав – членів Організації країн – експортерів нафти для підтримки стабільно високих цін на експортовану нафту. Країна стала ініціатором прийняття нової стратегії цього нафтового картелю, "коридору цін".

Для росту нафтових цін минулого й об'єктивних причин, найважливішими з яких є поживлення світової економіки та напруженість ситуації в самому нафтоносному районі світу – арабському Сході. Однак без енергійної діяльності венесуельських представників в ОПЕК і поза його цей ріст міг би бути значно скромнішим. Помітно підсилюється економічне співробітництво Венесуели з Індією, Китаєм, Кубою і Росією, але знизився рівень довіри в економічних відносинах із США [6, с.3].

Уряд Чавеса здійснював пошук оптимальної моделі розвитку держави в сучасних умовах глобалізації. Для цього були об'єктивні і суб'єктивні можливості – найбагатші природні ресурси, у першу чергу великі запаси

нафти, якими слід розумно розпорядитися, спираючи на значний кадровий потенціал і великий авторитет лідера країни.

На міжнародній арені Венесуела виступала проти гегемонізму і прагнення однієї наддержави диктувати правила поведінки іншим суб'єктам світової сцени. Вона виступала за багатополарність, за використання благ глобалізації в інтересах не тільки фінансового капіталу і високорозвинених країн, але і всіх діючих осіб, утягнених у цей процес. Роль нафтового фактора в зовнішній політиці Венесуели помітно зростає.

Венесуела здійснила спроби посилити політичну вагу в зоні Карибського басейну, використовуючи свої нафтові ресурси, що втілювалося в підписанні Каракаської угоди. Нафтова тематика виявилася в контексті переговорів між Венесуелою, Аргентиною і Бразилією про формування нового інтеграційного об'єднання на південноамериканському континенті.

В Бразилії з президентом Луїсом Ігнасіу да Сілва з'явилася можливість створення нової вісі енергетичної взаємодії на Американському континенті. Бразилія планувала за 20 років збільшити свій нафтовидобуток майже в чотири рази. Уго Чавес у ході особистої зустрічі запропонував бразильському лідерові створення панамериканського нафтового картелю Petroamerica за зразком ОПЕК, але в регіональному масштабі. Певні кроки з його реалізації здійснювалися.

Розвитку регіонального енергетичного співробітництва сприяють інтеграційні процеси усередині Латинської Америки, що встановлюють спрощені процедури експорту-імпорту енергоресурсів для країн-учасниць. У 2004 р. було створено Південноамериканське співтовариство націй (ПАСН) і вже існуючі інтеграційні угруповання, наприклад МЕРКОСУР, Андське співтовариство і КАРИКОМ розроблені проекти з створення єдиних енергетичних мереж, мегапроект південноамериканського газопроводу або "енергетичного кільця", багатовекторний проект IIRSA. Енергетика є однією зі сфер, спільний розвиток якої може становити взаємний інтерес для країн ПАСН [7, с. 87].

Інтеграційні процеси в енергетичному секторі підвищують надійність ринку і сприяють консолідації зовнішньополітичних зусиль усіх країн – учасниць інтеграційних об'єднань. Однак при реалізації інтеграційних процесів необхідно з обережністю підходити до використання нафтового фактора. Неприпустимо перетворювати його у важіль політичного тиску або особливо виділяти нафтові аспекти з загального пакета питань. З огляду на крайню хворобливість проблеми забезпечення енергоресурсами для будь-якої сучасної держави, доцільним є вироблення тонкішої і делікатнішої стратегії, яка спрямована на досягнення балансу інтересів учасників інтеграційного процесу.

Здійснюється інвестиційна діяльність у країнах Латинської Америки з погляду зовнішньоекономічної стратегії найбільших інвесторів у регіоні – США і Європейського Союзу через їхню конкуренцію.

Посилення позицій на зарубіжних ринках, розширення експорту і збільшення обсягів інвестицій – (основні напрямки) зовнішньої складової фінансово-економічної політики США. За рахунок цього ростуть прибутку американських ТНК, відбувається збільшення бюджету і зростання ВВП, створюються нові робочі місця. На досягнення цих цілей спрямовані зусилля як приватних американських компаній, так і могутнього адміністративно-бюрократичного апарату країни.

Процеси глобалізації і структурні реформи в латиноамериканських країнах обумовили зміну ролі регіону в стратегії американських компаній і США. Починаючи з

2001 р. держави Латинської Америки утримували перше місце серед країн, що розвиваються, за припливу прямих іноземних інвестицій з США. За даними на кінець 2007 р. частка регіону в накопичених прямих американських інвестиціях у країнах, що розвиваються, складала 49,6.

В умовах технологічної, фінансової й управлінської переваги північноамериканських корпорацій закономірно прагнення США створити в регіоні максимально відкриту систему, що обмежувала б більш активне втручання латиноамериканських держав в економіку договірними відносинами для захисту їхнього національного капіталу. Інструментом зміцнення позицій північноамериканського капіталу в Латинській Америці повинен був стати проект створення Загальноамериканської зони вільної торгівлі – АЛКА. Цей проект, як відомо, заблокований з ініціативи ведучих латиноамериканських держав.

Регулювання зовнішньоекономічної діяльності в США здійснюється розгалуженим апаратом, що включає в себе понад двадцять федеральних відомств, які не тільки розробляють державну політику на даному напрямку, але і сприяють приватним компаніям у їхній діяльності на закордонних ринках. Крім державних міністерств і відомств у цьому процесі активну участь приймає значна кількість приватних і громадських організацій, які представляють інтереси різних груп підприємців

Відбувається конкуренція інвестиційної політики США та Європейського Союзу в Латинській Америці. З економічної точки зору явище, яке одержало назву "повернення Європи до Латинської Америки" (середина 1980-х років), було обумовлено такими факторами, як прагнення завоювати ринки збуту для своїх готових виробів, використовувати величезні запаси сировинних ресурсів і порівняно дешеву робочу силу, перемістити в регіон застарілі, екологічно несприятливі виробництва.

В зміцненні співробітництва з країнами США були зацікавлені латиноамериканські держави, які намагалися обмежити залежність від США шляхом диверсифікованості зовнішньоекономічних зв'язків. Інвестування капіталу також розглядалося як необхідна умова для модернізації технологічної бази, одержання додаткових фінансових ресурсів, будівництва промислових і сільськогосподарських об'єктів, для вирішення проблем безробіття.

Частка Латинської Америки в прямих інвестиціях США протягом усього докризового періоду мала стійку тенденцію до підвищення. Пік припливу прямих іноземних інвестицій з ЄС до регіону на 2000 рік. За даними на 2006 р., до десятка найбільших нефінансових компаній у Латинській Америці сім належали європейцям, і лише три – США.

Кризова явища XXI ст. загальмували темпи взаємодії між США, ЄС та Латинською Америкою. У поточному десятилітті переговори з створення міжрегіональної асоціації перейшли на новий етап. В основу переговорного процесу покладений принцип вільної торгівлі, який має установлюватися договірними відносинами як з окремими країнами регіону (Мексика, Чилі), так і різними інтеграційними структурами (Меркосур, Андське співтовариство націй (АСН) та ЦАОР з метою інтеграції на паритетних засадах.

Список використаних джерел:

1. Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe; Política Comercial de Estados Unidos en el gobierno de Obama: implicaciones para los estados miembros del CELA 2010, consultado el 10 de diciembre de 2011, http://www.sela.org/attach/258/EDOCS/SRed/2010/03/T02360000394_0-0-Politica_comercial_de_EEUU_en_el_gobierno_de_Obama.pdf.pdf. – p. 67-88.
2. Santos, Marcelo (2010). "Passado e Presente nas Relações Colombia-Estados Unidos: a estratégia de internacionalização do conflito armado colombiano e as diretrizes da política externa norte-americana". Revista Brasileira de Política Internacional 53(1): p. 98.

3. Romano, S. & Delgado-Ramos, G. 2010. "Poder Inteligente", discurso de la Pax Americana en el gobierno de Obama: continuidades y discontinuidades. Disponible: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=112035>. Revisado: 31 de agosto de 2010. – p. 114.
4. Oppenheimer, Andrés 2012 "Obama debe mirar más al sur", en La Nación (Buenos Aires) 17 de enero. – p. 3-5.
5. Olsson, G. 2007. Poder político e sociedade internacional contemporânea. Colegao Relagoes Internacionais e Globalizagao, Núm. 14. Brasília; Editora Unijuí. – p. 79.

6. Morgenfeld, Leandro 2013b "¿Qué puede esperar América Latina de Obama en los próximos cuatro años?", en Tiempo Argentino (Buenos Aires) 21 de enero.
7. Ezcurra, Ana María 2013 La era Obama. Estrategia de seguridad y política exterior (Buenos Aires: EDUNTREF). – 114 p.

Надійшла до редколегії 08.10.15

A. O. Tkach

**ПРОТИВОРЕЧИЯ США И СТРАН ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ В ТОРГОВО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СФЕРЕ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Проанализированы внешнеэкономические отношения США и стран Латинской Америки, которое раскрывает взаимодействие стран в регионе через призму интересов и стратегий США и ЛАКБ, оценка отношений представляется как результат анализа внешнеполитических концепций и практик.

Ключевые слова: противоречия, демократия, Латинская Америка, политическая система, внешнеэкономические интересы, режим, развитие.

A. O. Tkach

**CONTRADICTIONS OF THE USA AND COUNTRIES OF LATIN AMERICA ARE IN A TRADE AND ECONOMIC SPHERE
IN THE PERIOD OF GLOBALIZATION**

Research of foreign-policy relations of the USA and Latin America carried out political science, that exposes co-operation of countries in a region on bilateral, the estimation of relations appears as a result of analysis of foreign-policy conceptions and practices of both parties of co-operation.

Key words: contradictions, democratic political regime, liberal state, democracy.

НАШІ АВТОРИ

Басаурі Зюзіна Анна Марія – кандидат філософських наук, викладач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова (Україна, Київ)

Бойчук Наталія Василівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Україна, Чернівці)

Бондар Олег Володимирович – аспірант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Бортнікова Олена Геннадіївна – докторант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Вергелес Костянтин Миколайович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова (Україна, Вінниця)

Вілков Вячеслав Юрійович – кандидат філософських наук, доцент, ст. наук. співробітник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Гулакова Марія Анатоліївна – аспірантка кафедри історії і філософії релігії Інституту філософії Санкт-Петербурзького Державного Університету, старший викладач петербурзького Інституту Іудаїки (Росія, Санкт-Петербург)

Добродум Ольга Вікторівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Київського національного університету культури та мистецтв (Україна, Київ)

Задоянчук Оксана Олександрівна – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Конотоп Людмила Григорівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Кришмарел Вікторія Юріївна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту педагогіки НАПН України (Україна, Київ)

Левицька Оксана Михайлівна – аспірантка кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова (Україна, Київ)

Лещинський Антон Вікторович – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П.Драгоманова (Україна, Київ)

Мартич Руслана Василівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка (Україна, Київ)

Москальчук Марина Миколаївна – аспірантка Центру гуманітарної освіти НАН України (Україна, Київ)

Папаяні Іван Володимирович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач сектору реєстрації статутів та статистичного обліку релігійних організацій Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України (Україна, Київ)

Предко Денис Єрофейович – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Присухін Сергій Іванович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана (Україна, Київ)

Рубанець Олександра Михайлівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут" (Україна, Київ)

Сидоренко Лідія Іванівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та методології науки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Стрелкова Юлія Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент; заступник завідувача кафедри рекламного та виставкового бізнесу Інституту реклами; завідувач навчально-методичним кабінетом (Україна, Київ)

Ткач Анатолій Олегович – здобувач кафедри суспільно-політичних наук, глобалістики та соціальних комунікацій Університету "Україна" (Україна, Київ)

Хромець Віталій Леонідович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Україна, Київ)

Цвібель Анастасія Олексіївна – аспірантка кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Швед Зоя Володимирівна – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Якуша Павло Олександрович – аспірант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ)

Ямчук Павло Миколайович – доктор філософських наук, професор, професоркафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету садівництва (Умань, Україна)

Наукове видання

ГОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(4)

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 13,2. Наклад 300. Зам. № 215-7502.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл11.
Підписано до друку 26.10.15

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](http://vpc.univ.kiev.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02