

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Херсонський державний університет

Кафедра філософії та соціально-гуманітарних наук

ЗБІРНИК СТАТЕЙ

до регіональної науково-практичної конференції

«АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ДУХОВНОЇ

КУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ

29-30 травня 2014 року

Херсон – 2014

Рекомендовано до друку на засіданні кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук (протокол № 7 від 01 грудня 2015 р.)

Рекомендовано до видання Вченою радою Херсонського державного університету (протокол № 6 від 19 січня 2015 р.)

Рецензенти:

Андрєєв В. М. – доктор історичних наук, професор.

Бойков О. Ю. – кандидат історичних наук, доцент.

За загальною редакцією:

Поліщук І.Є. – кандидат філософських наук, доцент

Збірник матеріалів Регіональної науково-практичної конференції «Актуальні проблеми розвитку духовної культури в Україні»: Наукове видання. – Херсон, 2014. – 85 с.

Збірник матеріалів є підсумком обговорення на Регіональній науково-практичній конференції проблем розвитку духовної культури в Україні.

Цей збірник може бути рекомендований для студентів, магістрантів та аспірантів, а також для самостійного вивчення вказаної проблематики.

ЗМІСТ

Колодний А. М. Духовні засади християнства – основа можливого поєднання його церков і течій.....	5
Шевченко В. В. Українська релігійна духовність в проблемному дискурсі сучасних викликів.....	12
Филипович Л. О. Духовний розвиток сучасної України: проблеми і перспективи.....	23
Павленко П. Ю. Моральність світська і релігійна: процес оморальнення релігії.....	29
Бучма О. В. Спільнотна духовність релігійних груп.....	36
Бодак В. А. «Духовна диктатура» релігії в культурі.....	44
Чупрій Л. В. Релігійна духовність: зміст і шляхи формування.....	53
Лисий І. Я. Релігія – в культурі чи поза нею?.....	61
Титаренко В. В. Новітні релігійні утворення як форма сучасної масової культури.....	67
Недзельський К. К. Релігія і мораль в духовному бутті сучасної України.....	75
Клімук І. Національно-релігійна ідентичність українця у контексті української національної культури.....	88
Галіченко М. В. Розробка ідеологеми “Москва – Третій Рим” І. Мірчуком та Ю. Бойком.....	92
Петрик А. М. Релігійний фактор внутрішнього протистояння у Речі Посполитій наприкінці XVI – на початку XVII ст.....	96
Корунчак Л. А. Формування правової культури: вплив традицій.....	105
Задорожня Н. О. Правова просвіта як форма правового виховання.....	111
Новікова М. М. Проблеми правового регулювання права на свободу світогляду та віросповідання в Україні.....	118

Томіліна Ю. С. Правове виховання як елемент формування громадянської культури.....	121
Зубенко В. В. Вивчення правових дисциплін як чинник формування світогляду майбутніх фахівців.....	127
Поліщук І. Є. Етичні вчення та їх значення для сучасного українського суспільства.....	132
Полякова Г. М., Шпак Л. М. Навчання мистецьким дисциплінам як передумова розвитку духовної культури молоді.....	139
Гришанов І. В. Модельні інтерпретації наукового знання (сучасні аспекти).....	149
Відомості про авторів.....	160

ДУХОВНІ ЗАСАДИ ХРИСТІЯНСТВА – ОСНОВА МОЖЛИВОГО ПОЄДНАННЯ ЙОГО ЦЕРКОВ І ТЕЧІЙ

Колодний А. М. (м. Київ)

Очікуване християнськими конфесіями здійснення Христової заповіді, щоб *всі були Одно*, залишається лиш благою мрією. Більше того, диференціація християнства на нові його течії і напрямки продовжується майже з геометричною прогресією. При цьому кожна з них діє за принципом: істинне християнство – це ми, а всі інші – єресь. Відтак основна заповідь Христова *любити не лише Бога, а й ближнього свого, більше того – навіть ворога*, не спрацьовує. Ті, хто претендує називатися християнами, ними вже не є, бо ж діють вони в позахристиянському морально-силовому полі й нехристиянськими методами. Оскільки вони не є миротворцями, то назватися *синами Божими* вже не можуть. Екуменічний рух, про який так багато говорять і який одержав навіть міжнародне організаційне оформлення, перетворюється в засіб самопропаганди і вияву ще більшої неприязні, ніж це було у відносинах між християнськими течіями до того. Бо ж, пізнаючи особливості християнського думання й обрядового діяння інших конфесій, кожний суб'єкт цього екуменічного процесу, замість того, щоб визнавати можливим різноманіття шляхів до Бога, виявлення справжньої повноти християнської традиції через її конфесійну різноманітність, зумовлену особливостями соціокультурного розвитку народів, що засвідчив Христос своєю П'ятидесятницею, все більше утверджується в думці і всіляко обстоює свою єдиноістинність.

Католицька Церква, відчуваючи свою кількісну могуть (десь 1,3 млрд вірян) і покликання до місії евангелізації, сповідує принцип єдності в багатоманітті, принцип сестринства у відносинах з іншими християнськими Церквами. Згідно визначення папи Івана Павла II, поняття православний і католик не протиставні, а взаємодоповнюючі, бо ж всі католики є православними за вірою, а всі православні – католиками за любов'ю. Другий

Ватиканський Собор засвідчив можливість відтворення однієї християнської Церкви без зречення конфесій від своєї обрядової самобутності.

Протестанти загалом уподібнюють християнство дереву, стовбур якого не страждає від того, якщо на ньому з'являються нові гілочки і ще більше нових листочків. Це засвідчує його велич і здоров'я. То ж для протестантських конфесій проблема християнського організаційного єднання не постає як актуальна, бо ж в конфесійному різноманітті вони не вбачають щось особливо зле.

Дисонансом цим міркуванням католиків та протестантів є заяви православних, які, визначаючи себе “чистою Церквою”, про інших говорять як про “Церкви відпалих”, церкви в лапках. Діалог з ними вони вважають неможливим, бо ж то нібито є “діалог світла з пільмою”.

Полишимо без належних коментарів ідею єднання католиків, православних і протестантів в одну Християнську Церкву. Це – ілюзія, в яку вірити може хіба що великий християнський утопіст. Як на нас, то нереальним є вже навіть поєднання трьох Православних Церков України – УПЦ КП, УПЦ МП та УАПЦ, хоч, як здається, цього хочуть і владні структури, і деякі церковні діячі, і широка громадськість. Протидіє цьому не лише суб'єктивний фактор (боязнь, явна чи скрита, глав та архієреїв Церков за можливе пониження в статусі при створенні об'єднаної Церкви; особа Патріарха УПЦ КП Філарета, з яким за стіл об'єднавчих переговорів не сядуть керівники інших християнських Церков; прагнення зарубіжних владик взяти на себе вирішення проблем церковного життя України та ін.).

Об'єднавчому процесу протистоїть і об'єктивний фактор. Насамперед слід рахуватися з тим, що Українське і Російське Православ'я – це різні духовно-культурні утворення, які не можна механічно поєднати, як і українця не можна вважати росіянином-москвином. Не знати і не враховувати це може лише невіглас в історії Українського християнства. Московське Православ'я –

конфесія загарбань, ліквідації національних самобутностей іншого (окрім російського) православ'я.

Далі. Історія світового християнства не дає прикладів пізнішого органічного поєднання його виокремлених Церков, течій. Приклад з утворенням Київського Патріархату засвідчує, що там, де єднаються двоє, з'являється троє: окрім поєднання УПЦ і УАПЦ в УПЦ КП дехто з УАПЦ продовжив своє самостійне конфесійне буття. Слід враховувати і те, що національний інтерес Росії, зокрема її прагнення знову відтворити якусь східно-слов'янську державність, її загарбницька антилюдська природа, фашистські прагнення Московського патріарха Кирила вибудувати на Володимировому хрещенні якийсь «русский мир», працюватиме проти розпаду Московської церковно-православної імперії. Через розкол в Українському Православ'ї чітко проглядається дія політичного чинника, який виявляється сильнішим від канонічного, бо ж 34-й канон Вселенських Соборів визначає, що “єпископам *будь-якого народу* слід знати першого серед них і визнавати його за свого Главу”.

Єднанню Українського Православ'я певним чином не сприяє й неоднозначна та очікувальна з певними обіцянками позиція Константинопольського Патріархату. Це виявилось в прийнятті ним під свій омофор Українських Православних Церков Американської Півночі, в його очікувальних діях при одночасних обіцянках виконати роль Церкви-Матері щодо Українського Православ'я, в опікуванні через УПЦ США парафій УАПЦ. Останнє спричинює протистояння на українських теренах на тривалий час православних імперій Москви і Фанари.

Мала б і Апостольська столиця (це б то Ватикан) рахуватися з тим, що не в переговорах з Московським Патріархатом вирішуються справи Українських Церков, а в прямих контактах з ними, бо ж очікувати якусь ефективність у вирішенні міжконфесійних проблем в Україні від цих зв'язків не можна. До

того ж, це є явне втручання Апостольської столиці у внутрішні справи нашої країни.

Аналіз історії релігії в Україні, а також нинішня релігійна ситуація дають підстави для висновку, що утворення Об'єднаної Національної Християнської Церкви в Україні на підставі визнання винятковості однієї з конфесій і згуртування навколо неї інших християнських течій практично і теоретично неможливе. Об'єднання наявних християнських конфесій на якихось паритетних началах не може відбутися з багатьох причин: 1) жодна з християнських конфесій в Україні не є витоковою, оскільки Володимир Великий прийняв конфесійно ще не розділене християнство; 2) час існування кожної з християнських конфесій зовсім не співпадає з часом існування християнства в Україні; 3) поява тієї чи іншої християнської конфесії – це не плід якоїсь суб'єктивної примхи, а відображення об'єктивного процесу історичного розвитку, тому й зникнення їх чи об'єднання можуть відбутися лише на такій же основі; 4) послідовники кожної християнської конфесії сприймають її як єдино істинну національну релігію, тому це, а також сформована міжконфесійна упередженість, унеможлиблюють масовий перехід послідовників однієї конфесії до іншої; 5) денационалізовані українці, а також росіяни та віруючі інших національностей, сприймають як свою національно незорієнтовану УПЦ Московського Патріархату, а тому загроза втрати серед них своїх послідовників перешкоджає останній повернутися до витокового Українського Православ'я; 6) якщо греко-католицизм і український автокефалізм зберегли вірність українському православному обряду й організаційним формам життя, то УПЦ МП діє на основі змосковщеного православ'я і є українською не завдяки своїй суті, а згідно зі своїм територіальним розміщенням; 7) непоступливість у визначенні ідентичності ідеї вселенського християнства, яке нібито прийняв Володимир Великий, служить перешкодою у визначенні шляхів зближення християнських конфесій; 8) небажання керівництва християнських конфесій в Україні втратити нинішні

свої посадові позиції в організаційній структурі новоствореної Церкви та відповідні привілеї і почесні.

Нині склалася сприятлива ситуація для об'єднання двох національних Православних Церков України – УПЦ КП та УАПЦ. Тут вже справа за суб'єктивним чинником. Цьому протидіє лише амбітність деяких діячів УАПЦ і підспудно виявлена позиція УПЦ КП розглядати процес не як об'єднання, а приєднання до неї автокефалів. Водночас на перспективу можна було б вирішити питання Екзархату Російської Православної Церкви в Україні, але тут за Верховною Радою прийняття спеціального Закону про статус Церков України, які мають підпорядкування своїм зарубіжним центрам.

На нашу думку, проблема наявності в Україні водночас декількох православних Церков і їх єднання не є такою актуальною і вагомою, як її прагнуть подати і певні державні структури, і політичні сили, і церковні кола. У всіх затурбованостях єдністю Церков більше політики, ніж болі за стан справ, прагнень, граючи на цих питаннях, здобути політичний капітал і необхідність свого буття. В багатьох західних країнах водночас існує в ряді конфесій по декілька Церков, але держава байдужа до цього, залишаючи вирішення проблеми можливого діалогу й об'єднання за самими Церквами. Ратуючи за об'єднання Православних Церков, у нас в цьому подеколи вбачають ледь не найголовніший чинник національного виживання, закріплення свого місця серед вільних народів світу, духовного відродження. Проте це явне перебільшення функціональної ролі Церкви в поліконфесійній країні і, до того ж, неврахування того внутрішнього духовного стану, з яким ввійшли ці Церкви в етап національного відродження України і на що вони здатні в цьому. До того ж, розколотими на окремі спільноти у нас, окрім православних, є католики, протестанти, мусульмани, іудеї, рідновіри. Питання їх поєднання чогось мало кого цікавить.

Важливо усвідомити те, що Христос не творив свою Церкву як якусь організацію (останнє – людський витвір з волі імператора Костянтина). Відтак

Українська Християнська Церква – це також не якась окрема конфесія чи церковна організація. Скоріше нею є вся сукупність християнських церковних виявів українського народу, на які і в організаційному плані, і в плані богословському була багатою наша історія.

Вирішуючи питання міжконфесійних і міжцерковних відносин, увагу акцентують частіше на тому, що роз'єднує християнські об'єднання, зумовлює їх протистояння, а відтак і неможливість поєднання в якісь організаційні структури, а між тим має бути у християн, як говорив апостол Павло, “один Господь, одна віра, одне хрещення” (Ефес. 4:5). Насамперед треба бути християнином за вірою, а вже опісля християнином за конфесією, церковною організацією. Зближення слід починати з питань, в яких немає відмінностей, а це насамперед сприйняття Біблії в її двох Завітах як Священного писання і визнання Символу віри як догматичної основи богословського вчення.

Відтак у відносинах треба користуватися насамперед однією духовною мовою – християнським світоглядом. Як відзначав ще митрополит Андрей Шептицький, Українські Церкви вирішення своїх проблем не мають ставити в залежність від порозуміння між собою Риму, Москви і Царгороду, а розв'язувати їх самостійно, працюючи на міжцерковне порозуміння в самій Україні. Слушною є також його пропозиція, щоб кожне віросповідання зробило такі можливі уступки, які совість дозволяє і які не йдуть супроти послуху його Святому Законові, супроти обов'язків Богові. Поступки ці має виявляти Церква, а не окремі віруючі.

При цьому актуальним є гасло: “Забудьмо!” – всі взаємні образи, кривди, насилля. Визнаймо статус-кво всіх християнських конфесій і йдімо на діалог з ними без будь-якої боязні чи упередженості. Враховуючи спільність віри і необхідність слідування Христовим принципам любові, важливо, щоб християнські конфесії підтримували між собою посестринські зв'язки, визнаючи той факт, що через хрещення і євхаристію “Ми одні в Христі Ісусі” (Гал. 3:28).

Визнання українцем себе насамперед християнином не є чимось незвичайним, бо ж його релігійна ментальність завжди була відкритою і конфесійно толерантною. До того ж, це визнання має і своє історичне підґрунтя у Володимировому хрещенні, яке не було ще конфесійно визначеним, знаходилося в межах загальнохристиянського світоглядного поля.

Відзначимо й те, що нині в Україні релігійний фактор загалом не працює на її національне відродження. Якщо й прагнуть деякі християнські Церкви прилучатися до певних державницьких акцій, то при цьому вони переслідують скоріше свої корисливі, далекі від релігії цілі. Ще не зазнала відповідних змін богословська і обрядова практика всіх православних Церков у відповідності з традиціями Могілянської доби, специфікою Українського християнства. В православно-церковному житті не відроджується українська вимова церковнослов'янської мови, відсутні принципи соборноправності й відкритості.

Митрополит Андрей Шептицький застерігав, що розз'єднання українців за конфесійним принципом “доведе нарід до повної кризи, якщо представники Українських Церков не знайдуть способу поєднання”. Проте релігійний фактор в Україні сам по собі ніколи не був етноутворюючим і етноінтегративним чинником, не відігравав ролі визначального засобу національного відродження. Пріоритет завжди належав національній ідеї, національним інтересам.

Оскільки ж Україна є поліконфесійною, то національної єдності тут можна досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного і релігійного плюралізму. Християнські конфесії не повинні прагнути до свого монопольного впливу на релігійно-духовне життя всіх українців, а наявні між ними відмінності переносити на національний ґрунт, якщо вони бажають йому служити. Лише сходження до рівня національної ідеї як пріоритетного принципу гарантує підхід до конфесійної відмінності як чогось перехідного чи неосновного в суспільному і релігійному процесі.

УКРАЇНЬСЬКА РЕЛІГІЙНА ДУХОВНІСТЬ В ПРОБЛЕМНОМУ ДИСКУРСІ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ

Шевченко В. В. (м. Київ)

З проголошенням Україною державної незалежності розпочався без перебільшення якісно інший епохальний період її розвитку. Заповітна мрія багатьох поколінь українців жити в незалежній Вітчизні нарешті набула реального втілення, асоціюючись у свідомості мільйонів громадян пострадянської України з віками плеканими надіями на загальнонаціональний мир, злагоду, добробут та щастя. Властиво ейфорією цих почуттів була пройнята атмосфера кардинальних й всеохоплюючих змін, що переважно припали на 90-ті роки ХХ сторіччя. Вони то й передвизначили стрімку динаміку набуття українським народом його субстанційного «я», а конче тієї духовно-релігійної питоменності, що пов'язувалася з потребою себепізнання та самоусвідомлення і знайшла своє вираження в активізації української релігійної духовності. Включеність в означений процес широких верств українських громадян, а зрештою людей різних поглядів, релігій та переконань, як і інтенсивність суспільно-ідеологічних зрушень, сприяли не тільки збагаченню уявлень про духовність, але й фактично спричинили її ціннісно-сміслову ревізію. Через те як з огляду на контамінацію різних смислів духовності, так і в контексті означення українських перспектив її релігійного розвитку уявляється принципово важливим враховувати історично змінний характер духовності, її складну і багаторівневу природу, різнорідні формотворчі чинники та строкате змістове наповнення, що зазвичай поєднується з абсолютними цінностями та править за вихідні релігійні позиції. Однак при цьому в жодному разі і під будь-яким приводом не можуть бути ігноровані горизонтальні аспекти духовності, що різною мірою залежності перебувають під впливом географічних, культурно-історичних, соціально-політичних, ідейно-естетичних та економічних чинників і до того ж мають персонально-суб'єктивну

«забарвленість», включаючи особисту здатність, досвід та діяльнісне спрямування. Як наслідок, слушно зазначає з цього приводу Г. Кнабе, повсякденність «починає судити про всі явища духовного життя за своїми критеріями, а ті, що втягненню й підпорядкуванню не надаються, сприймає як неадекватні цінностям простого людського існування, як такі, що надто над ним підносяться або від нього відхиляються, а тому непотрібні, «заумні», такі, що викликають роздратування» [Кнабе Г. Диалектика повседневности // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 43 – 44].

Відтак демократія як принцип народовладдя в його недосформованому вигляді може обернутися для України ще одним випробуванням на духовну зрілість, яке ускладнюватиметься, з одного боку, доволі низькою політико-правовою культурою суспільного загалу, а з другого – детермінуватиметься об'єктивними труднощами перехідного періоду, який, на жаль, розтягнувся і набув хронічного характеру. Але альтернативи в цьому сенсі Україна не має: вона зобов'язана відповідати і з необхідністю успішно на виклики часу, виявляючи й спростовуючи/утверджуючи хибність/правильність дотеперішніх ціннісно-пізнавальних та діяльнісних орієнтирів, за яких індивідуально-особистісне, групове, суспільне, національне та загальноцивілізаційне вдало б кореспондувалося з множинністю церковно-релігійного життя нашої країни. У цьому контексті процес духовного відродження України на різних її буттєвих зрізах потребує також (наскільки це тільки можливо!) мінімалізації напруження між ідеалом соціальної рівності й різким майновим розшаруванням українського суспільства, загостреним почуттям справедливості й ненаситними «апетитами» кланово-корумпованих структур, мрією жити у вільній і правовій державі та її зухвалим спотворенням численними «майстрами» анархії й безладдя, бажанням відродити українську ідентичність й усвідомленням того, що в сучасній Європі «вже ані традиції, ані релігія, ані ідеологія безумовно не визначають смисложиттєві орієнтири людини» [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти ... / Дис. ... докт. філос. наук. – Х., 2003. – С. 338].

На сучасному етапі актуалізації української релігійної духовності відбувається процес активного «онаціональнення» християнства, актуалізація його українського самовияву. Тому, осягаючи смислове, тематичне та проблемне поле української релігійної духовності, маємо апріорі визнати, що в Україні наявні різні стратегії духовного самовизначення, провідні з яких воліли б викласти у вигляді підсумкових застережень та констатацій і звести до того, що:

– релігія складає вертикаль духовності й покликана єднати людину з Богом, пробуджувати в ній вічне, актуалізувати потребу каяття й спасіння;

– духовність в її релігійному наповненні задає аксіологічну парадигму буття, рятує людину від приреченості на самотність та смерть;

– духовність є багатомірним поняттям, що включає як вертикальні (релігійні), так і горизонтальні (соціально зумовлені) виміри, останні з яких охоплюють фактично всі сфери життя;

– дух і його похідна – духовність – завжди були й залишаються потужним каталізатором та мобілізуючим фактором, тією інтегративною характеристикою життя в усіх його виявах, ціннісні виміри яких навіть сьогодні, з втратою світом теоцентричності орієнтаційних прямивань, здатні відігравати та й зрештою відіграють істотну роль;

– християнство розкрило двоїсту природу людини, в якій дух “є суще як суб’єкт волі та носій блага” (В. Соловйов), а власне людина уявляється образом і подобою Божими, тобто тією духовною істотою, що походить від Бога і прагне повернутися в його царство, туди, де через посередність Віри, Надії й Любові поєднується вічне, досконале, благо;

– з гіпертрофією релігійного начала в новоевропейській духовності людина стала мислитись як самотворний дух, що сам себе визначає і сам себе спрямовує;

– силове поле новочасної духовності, особливо в її екзистенційному інваріанті, засвідчує неабияке розмаїття персональних і надперсональних, сакральних і буденних, інституційних та неінституційних виявів, континуум яких охоплює знання й віру, цінності й оцінки, ідеали й культурно-мистецькі форми освоєння світу;

– «людиноподібнення» як позірна втіха нової духовності вже встигло проявитися в трагічних колізіях буття людини в світі (М. Гайдеггер), то прирікаючи її на свободу й відповідальність як самотету життя (Ж.-П. Сартр), то унеобходнюючи сенс бунту проти абсурду (А. Камю);

– нинішній стан цивілізаційного розвитку загрожує перетворити духовність на фікцію, за якої людина не тільки втрачає доцільність земного життя, але й рацію власного існування;

– розважаючи над відчаєм покинутості та відчуттям втрати самої рації людського існування, що їх спричинив буттєвий абсурд життя без Бога, сучасна Європа чимраз настійніше прагне подолати культ розуму як виклик і хворобу часу, що, зокрема, проявляється у двох взаємовиключних тенденціях: у спробах «реабілітувати» релігійну первинність духовності та в наголошенні імперативності підсвідомо-ірраціонального начала в людині;

– у світлі певних тенденцій за давнього конфлікту між наукою та релігією може бути розв'язаний на користь мудрості, «онтологічна флюїдність та семантична інтертекстуальність» [Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.– Львів, 2001. – С. 17] якої виступає спільною властивістю релігії й філософії, наук природничого та гуманітарного профілю;

– християнська аксіологія в її православному та греко-католицькому модусах складає для України ціннісну самодостатність загальнонаціонального значення;

– уподобуючи духовно-інтелектуальні цінності Західного світу чи ж заявляючи про свою Євроантлантичну стратегію розвитку, провідники України,

а в ідеалі і якомога ширший загал її суспільства, мають бути свідомі специфіки постання й розвитку європейської демократії чи ж в безпосередньому контексті теми – необхідності з'ясування тих трансформацій, що дозволяють говорити про три провідні, а саме класичну (премодерну), неокласичну (модерну) та посткласичну (постмодерну) або в іншій термінології - метафізичну й постметафізичну типології інтерпретації духовності;

– вбачати в християнській цивілізації Заходу тільки євроатлантичного «бога» ситості й благополуччя і не помічати духовної дисперсії, символом віри якої стала редукована до мінімуму релігійність, означає не розуміти сутності «аксіологічної драми ХХ століття як на теоретичному, так і буттєвому рівні» [Степаненко І. В. Духовність: філософські конструкти – С. 275], а з нею й того смислового осереддя духовності, що в постмодерному дискурсі зводиться до філософсько-антропологічних розважань над проблемами «Я – інший» та фактично нівелює роль релігійного чинника;

– усвідомлення того, що Україна є полірелігійною та кількаконфесійною державою, а кожна релігія чи ж конфесія формує власну культуру, традиції, звичаї та життєвий уклад, зобов'язує не тільки до визнання, але й до неодмінного врахування того, що духовність є плюралістичним явищем і в контексті постметафізичної рефлексії виступає заледве чи не єдиним ефективним засобом знеособлення людини, на яке її прирекла «повсякденність» філософії «поцейбічності» та метафізика Dasein;

– процес активізації релігійної духовності не завжди правомірно вважати аналогом відродження, а її якість зводити до морально-етичних виявів на побутовому тлі;

– поставивши собі за мету побудувати відкрите громадянське суспільство, у зв'язку з чим неминує дійде й до «експертно-імпортного» духообміну з тими країнами й цивілізаціями, про які сьогодні маємо лише приблизне уявлення, Україна має пережити своєрідну реформацію, що з необхідністю надає (чи

надасть) самому процесові її церковно-релігійного поступу трансформаційної специфіки;

– у комплексі з традиційно українською проблематикою міжконфесійного та загальнорелігійного порядку новітні виклики можуть справити відчутний вплив на домінуючі складові української релігійної духовності;

– не маючи змирки з соціальним вектором життя, як і сприятливих умов для формування духовності, на перешкоді чому здебільшого стоять фактори економіко-правового та загальноідеологічного порядку, будь-які теоретизування про необхідність її формування та розвитку є приреченими на невдачу;

– дбаючи про вироблення ефективної й максимально дієвої системи заходів, спрямованих на піднесення духовності громадян України і особливо про її релігійний сегмент, слід виходити не тільки з плюралістичної природи самого явища, а також враховувати не завжди усвідомлювану колізію, в дилемі якої важко поєднуються світський характер освітньо-виховної системи держави України та релігійна візія духу й духовності;

– означуючи принципову відмінність теоретичних розумувань з приводу релігійних засад духовності, які нерідко оприявнюються і на вищому державному рівні, та правових положень Конституції України, якими застерігаються світський характер держави, слід було б подбати про зняття означеної антиномічності, над якою нерідко тяжіє зміст примовки: «Ми б хотіли, але не можна, ми б здійснили, так не дозволено ж»;

– щоб скласти цілісний погляд і сформулювати завдання, пов'язані з проблемами та перспективами розвитку української релігійної духовності, Україна має визначатися в речах концептуального плану і вжити належних наукових зусиль щодо вироблення стратегії та усунення перешкод, які стоять на шляху до реалізації прогностичної мети;

– української релігійної духовності в рафінованому, тобто у разі і назавжди сформованому вигляді, не існує; будучи багатомірним поняттям, вона являє собою комбінацію найрізноманітніших смислів, включаючи вірування, світогляд, переконання, потреби тощо;

– свобода совісті та віровизнання є безперечним досягненням Європейської цивілізації, виступає невід’ємним атрибутом її демократії, однак у свідомості значного числа віруючого загалу України сам факт правової рівності практично всіх наявних у ній церковно-релігійних громад означає також їхню рівноцінність або трактується ними як вияв державою релігійного індиферентизму чи формального порушення балансу інтересів пастви традиційних церков України та віруючого загалу інших віросповідань, що об’єктивно не тільки не збігається з внутрішніми порухами частини українства, але й дещо послаблює консолідаційні зусилля в їх націєтворчому спрямуванні;

– духовність є не тільки й навіть не стільки теоретичним поняттям, а своєрідним індикатором життя, його якісною характеристикою; в цьому сенсі говорити слід не так про якісні зрушення в контексті підвищення рівня української духовності, як про створення для цього потрібних економічних, політико-правових та культурно-ідеологічних передумов;

– Україна потребує самокритичного й виваженого усвідомлення того, на якому етапі розвитку знаходиться і що має робити за поточно-перебіжних обставин, а також з огляду на ближчу й дальшу перспективи; бо, попри безперечні досягнення, які стали можливими з проголошенням державної незалежності, маємо доволі підстав для занепокоєння станом справ у духовній сфері: бажаючи уникнути важкого хреста принижень та матеріальних бідувань, а також з мотивів, що минаються з національно-патріотичною свідомістю, мільйони громадян залишили рідну землю; внаслідок зубожіння та соціальної деградації поглиблюється процес девіанізації українського громадянства, за якого борделі «найпривабливіших» країн переповнені «цнотливими» українськими дівчатами, а дитяча безпритульність набула загрозливих

масштабів, і, нарешті, чимало громадян України вже не тільки виснажилась під тягарем нестерпно важких матеріальних скрут, але й поволі зневіряється у перевагах обраного Україною курсу розвитку;

– українське суспільство має бути готове до сприйняття ідей та механізмів реалізації планів, пов'язаних з необхідністю розвитку релігійної духовності, у зв'язку з чим, крім іншого, слід подолати такі ганьблivi для початку XXI ст. і особливо для європейської дійсності явища, як бідність, правовий нігілізм, розчарування, зневір'я та інші фактори, що загрожують моральною деградацією суспільства;

– шукаючи й формуючи автентичні форми національного духу, той ідеальний образ духовності, з яким Україна пов'язує своє майбутнє, ми не маємо права на ігнорацію чи ж зневажання інших типів духовності, що передбачає багатомірне бачення реальності, а також сприйняття її в «різних інтелектуальних перспективах та пізнавальних позиціях» [Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2007. – С. 7];

– поповнюючи спектр вітчизняної релігійної духовності, численні церковно-релігійні відгалуження (= об'єднання), у тому числі й ті, які є забороненими в країнах свого походження або поширення, не без успіху розгортають свою діяльність в Україні, збагачуючи уявлення українського загалу про донедавна мало, а то й зовсім незнані релігійні вірування, серед яких конфуціанство з його ідеєю гармонії Неба та Землі, ведичні системи та дзен-буддизм речників індо-азіатської традиції, феномен сучасного ісламу тощо;

– практика життя постмодерної доби, що, зрештою й піднесла принципи толерантності та плюралізму, уже зараз змушує задуматись над доцільністю правової вседозволеності, за якої, з одного боку, піддаються нівеляції самі критерії національної ідентичності, а з другого – виникає нагальна потреба

чіткого розмежування рольових функцій держави та церкви в делікатній сфері релігійного домобудівництва;

– виступаючи в певному сенсі владно-авторитетними партнерами на етапі утвердження незалежності, Українська держава та наявні в ній церковно-релігійні утворення покликані зняти антиномічну сутність соціального напруження, що узасаднене на привабливо-капіталістичному принципі нерівної усім рівності і під виглядом приватизації (що в народі дістала влучну назву «прихватування») злочинцями в законі й поза ним виступає деморалізуючим фактором для значної частини знедолених громадян;

– церква, крім іншого, чи, точніше, всі наявні в Україні церковно-релігійні об'єднання, покликані виступати совістю нації, бути мудрими порадиниками та натхненниками в усіх можливих потребах;

– за умов, коли значна частина церковно-релігійних інтересів віддана на відкуп парламентарям, які з неодмінністю накладаються й корелюються з їхніми політико-ідеологічними уподобаннями, говорити про повне розмежування або цілковиту незалежність пріоритетів влади і церкви не доводиться;

– визнання другорядної ролі держави в церковно-релігійній сфері, як і застереження від простої і беззмислової свободи, що в гірших випадках провадить до хаосу та безладдя, унеможливить підміну властивих тільки церкві функцій, а отже й практичну ймовірність створення такого державно-церковного альянсу, за якого держава могла б видати себе, – кажучи словами недавнього Папи Римського Бенедикта XVI, – «за Бога» [Ратцінгер Й. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. – Л., 2006. – С. 60], а з тим стати «звіром із безодні, владою антихриста» [Васьків А. Політико-релігійна взаємодія в оцінці кардинала Йосифа Ратцінгера // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Л., 2007. – Кн. II. – С. 323];

– українська релігійна духовність як певна й змінна самодостатність перебуває під доволі потужними впливами внутрішньодержавних та загальноцивілізаційних факторів, по-своєму персоналізуючись в індивідуальній свідомості кожного громадянина України доби інформаційної вседоступності та морально-етичного вседозволення;

– духовність виступає тим капіталом, який завжди вигідно інвестувати й передусім державі, котра зусиллями свого проводу покликана сполучати горизонтальні потреби суспільства з його вертикальними вимірами і в той спосіб максимально актуалізувати ідеальні прагнення громадян;

– зазнаючи неминучих кореляцій, українська релігійна духовність дедалі плюралізуватиметься, однак за всіх можливих трансформацій, включаючи й найрадикальніші, християнство як релігійний стрижень нації й надалі виступатиме домінантною ознакою української релігійної духовності, в якій православний ген України загалом чи ж її греко-католицький імператив мислення в західній частині держави зокрема перекодуванню не нададуться;

– маючи глибинні релігійні обумовлення, українська духовність може розглядатися в субстанційному дискурсі, але з чітким усвідомленням того, що вона різною мірою залежності підлягає впливам соціо-культурних, світоглядно-ментальних та буттєвих факторів й, ототожнюючись з певним ідеальним типом релігійної духовності (православним, греко-католицьким, язичницьким...), не може досліджуватися позаісторично чи ж виступати своєрідним категоричним імперативом у розумінні Істини, Краси, Добра, Справедливості, Гармонії;

– релігійність українського громадянства є фактом доконаним, однак її актуалізація на сучасному етапі є до певної міри кон'юнктурною і може сприйматися як ситуативна відповідь на духовний "голод" радянської дійсності;

– за системної кризи, що її переживає українське суспільство на перехідному етапі свого розвитку, рецидиви атеїстичного минулого

приховують у собі значно менше небезпек, ніж ураза бездуховності з її відсутністю змісту, ідеалів, обов'язків тощо;

– Україна має усвідомити необхідність “автентичного діалогу між минулим і сучасним”(Г.-Г. Гадамер) і, запобігаючи вживленню ембріону “кризи” в її європейському вияві та долаючи конфлікти постмодерних інтерпретацій, прагнути “злиття горизонтів двох, видимої й невидимої, поцейбічної, земної й потойбічної, небесної реальностей» [Цит. за кн.: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Л., 2001. – С. 789];

– Україна потребує ціннісно-сислової ідентифікації духовності як інтегральної й інтегруючої складової, або того солідаризаційно-об'єднувального поняття, релігійні еквіваленти якого є трансцендентно вживленими й не можуть бути заступлені нормативністю антропологічного, культурного та соціального навантаження чи ж обмежуватися рамками соціально-політичної, економічно-правової та екологічної доцільності;

– проголошення Україною державної незалежності, завдячуючи якій стала можливою не тільки актуалізація української релігійної духовності, але і її конструктивний розвиток на вісі «церква – держава – світ», слід сприймати як благо з чітким розумінням того, що саме зараз закладаються демократичні підвалини подальшого поступу України, стратегія її розвитку та механізми реалізації на прийдешні десятиріччя.

ДУХОВНИЙ РОЗВИТОК СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ: ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

Филипович Л. О. (м. Київ)

Проблеми, перед якими постала Україна на межі ХХ і ХХІ століть, вражають своєю різноманітністю і глибиною. Чи не найскладнішою виявилася проблема визначення духовного фундаменту перебудови всіх сфер життя, духовної парадигми розвитку українського народу. Природно, що в пошуках шляху свого духовного відродження українство звернулось до релігії та Церкви, оскільки переважна частина його національного буття пов'язана саме з цими феноменами. Але реальність українського життя виявила складність у віднайденні Україною єдино вірної парадигми свого цивілізованого поступу.

Після проголошення державної незалежності, яка гарантувала існування різних, а не тільки раніше дозволених Церков, в Україні виникла абсолютно нова ситуація в релігійній сфері, яку можна характеризувати як свобода релігій чи свобода віросповідань. Утвердження дійсно міжнародних стандартів релігійної свободи в Україні, пошук власної моделі співіснування релігій, людей різних світоглядних орієнтацій стали змістом тих змін, які відбулися в Україні за останні роки в сфері її духовного, зокрема релігійного, самовизначення.

Релігійна карта України, яка раніше була обмежена лише «дозволеними» 9 конфесіями, суттєво збагатилася, релігійне життя українців урізноманітнилося. Нині їх – більше 120.

Ситуація духовного і релігійного відродження - особливого періоду в історії української держави, коли після багаторічної фактичної заборони сповідувати будь-яку релігію народу повернули право (скоріше – народ сам собі його повернув) бути віруючим – призвела до відновлення церковних структур, до збільшення кількості віруючих, до появи нової верстви в суспільстві – священиків, монахів, місіонерів, тобто, як раніше казали, служителів культів. 1989 рік став

роком небаченого зростання кількості релігійних організацій, роком релігійного буму в Україні, коли була зареєстрована державними органами рекордна кількість різноманітних релігійних спільнот. Правда, в наступні два роки спостерігається спад приросту релігійних організацій. В 1992-1993 рр. відзначаємо їх певну стабілізацію з подальшим з року в рік і по-сьогодні вже дуже незначним приростом – 2-5% % щорічно.

Крім традиційних Церков, які використовували для свого відновлення прав *історичні аргументи* (вибір християнської віри князем Володимиром в давні часи, вкоріненість православ'я в культуру і менталітет народу, накладання і тісний зв'язок етнічного і релігійного в історії України, репресивність радянської влади щодо віруючих, ореол мучеництва Церкви тощо), поставали й нові релігії, що мали віднайти для свого утвердження інші важелі. Вони пішли шляхом позитивації свого вчення, не протиставляючи себе православ'ю чи греко-католицизму, навіть класичному протестантизму, а говорячи про те, що ви можете належати до будь-якої Церкви, але потрібно відродити Христову віру. Місіонери підкреслювали, що вони не мають намірів навертати людей до якоїсь Церкви, а лише до Бога, що можливо тільки через активну євангелізаційну проповідь, християнську освіту.

Релігійне відродження для традиційних Церков обернулося декількома розколами, спробами об'єднання, пошуками нових підпорядкувань. Історичні Церкви зав'язли в боротьбі за канонічність, проти прозелітизму. З'явився внутріправославний конфлікт, що вийшов за межі власне релігії; ускладнилися відносини між католиками і православними через відновлення Греко-Католицької Церкви та її претензії на патріархат. Як не дивно, замість релігійного розквіту, збільшення релігійності суспільства, традиційні Церкви увійшли в полосу затяжної кризи, замість культивування братських відносин між християнами з'являється конфліктність у відносинах між ними. Цією ситуацією скористалися нові течії, які зразу ж визначили свою позицію: бути поза внутрішньорелігійним конфліктом в Україні, не втручатися в міжконфесійний конфлікт, не займати в

ньому чийсь бік, не виправдовувати і не засуджувати когось, чим і привабили багатьох українців, що стомилися від багаторічних жорстоких протистоянь. Люди шукали духовних шляхів спасіння, а, зустрівши на ньому віросповідний розбрат, частина з них відвернулася від участі в продовженні, навіть ескалації конфліктів на релігійному ґрунті. Люди не бажали чути, хто правий і хто ні в цій складній і заплутаній історії взаємин різних Церков і їх вірних. Не будучи глибоко обізнаними щодо богословських тонкощів, вони хотіли дізнатися про Біблію, Слово Боже, Священні писання, але вже не від розділених вірою православних.

Свобода у виборі джерела віри, проповідника Божих істин, кола спілкування щодо релігійних питань підкріплювалася настанням свободи в економічній сфері, проголошенням демократичних прав людини в політичних справах, культурі, світогляді, права людини бути самою собою, тобто права на власну ідентичність, власний шлях духовного зростання.

Найбільш інтенсивно традиційні конфесії відроджувалися в Західних областях - найрелігійнішому регіоні країни. Там на сьогодні розміщено більше третини всіх традиційних релігійних спільнот, переважна більшість яких належить до УГКЦ, УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ та РКЦУ. До речі, там вплив новітніх рухів найменший, на відміну від Південних і Східних областей України та міста Києва, які нині є регіонами найінтенсивнішого поширення нових течій. Саме ситуація релігійної свободи дозволила існувати тут неорелігійним організаціям, переважна більшість яких діяла в Донецькій і Запорізькій областях, в Криму і місті Києві.

Як бачимо, поширення альтернативної релігійності носить не всеукраїнський, а регіональний характер і залежить від наявності і сили в тій чи іншій області традиційних Церков. Нові релігії віднаходять територію для свого поширення в найменш релігієзованих регіонах України, що дає підстави стверджувати, що основними послідовниками нетрадиційних релігій стають не віруючі в минулому чи прихильні до якихось традиційних конфесій люди, а колишні атеїсти або агностики.

Нові течії поширені в містах і то переважно Центральних і Південно-Східних областей України. Зруйнована внаслідок урбанізації традиційна релігійність, як і весь традиційний уклад життя з його особливим впливом громадської думки на поведінку людини, виявилися найкращим ґрунтом для поширення саме нових релігій з їх неприйняттям традиції.

Як бачимо, релігійна різноманітність українського народу зросла, але це одночасно привнесло і більшу розділеність українського суспільства за релігійною ознакою. До різнорідності політичної та етнічності додалася ще й полірелігійність. Зростаюча кількість релігійних течій (з 9 до 120) свідчить про плюралізацію суспільної свідомості, релігійного світобачення, а відтак і духовності зокрема. З одного боку, в житті народу України створена унікальну ситуацію реального (практичного) релігійного і світоглядного плюралізму, а з іншого – це небезпечно для відносної релігійної гомогенності українського суспільства, яку навряд чи вдасться зберегти, якщо Україна усвідомлює себе частиною світового, зокрема європейського, співтовариства. Останнє давно вже характеризується як полірелігійне. З одного боку, так, плюралізація зрештою сприяє демократизації держави, входженню України до світової спільноти, яка давно вже не є монорелігійною (навіть Європа, де, на відміну від Америки, існують історичні, традиційні, базові релігії), а з іншого – розмивають етнічну ідентичність, традиційну духовність, створюючи тим самим так звану проблему конфлікту ідентичностей. То ж актуалізованою постає проблема: чи всі існуючі нині в Україні релігії сприяють централізації, духовній консолідації нації? чи не створюють вони плутанину в релігійній сфері, в якій сучасному віруючому важко зорієнтуватися?

В останні 10-15 років екзистенційний простір України збагатився нетрадиційними підходами і способами життя, що будуються на інших світоглядних і взагалі духовних засадах, ніж ті, що були притаманні українцям від роду. Це можна сприймати як загрозу розмиття традиційної суспільної та індивідуальної свідомості, що після багатьох років ідейної інтервенції ще не

відновилася й не зміцніла. В неї включаються деякі інородні уявлення і звичаї. Поява і паралельна присутність альтернативних релігійних явищ струнули традиційний світогляд, традиційну духовність, усталений спосіб мислення, традиційні устої українського суспільства. Українці побачили, що є **інше** і що воно не завжди гірше від українського. За кожною нетрадиційною релігією стоїть інша духовна культура, інші стереотипи, які не збігаються з автохтонними. Світоглядна революція відбувається не просто в змінених умовах, а в умовах ринкової конкуренції. Не дарма сучасну ситуацію вибору релігій порівнюють з маркетом, де попитом користується *дешевший* і *якісніший* товар. Зрозуміло, що ніякий державний контроль за тим, яка релігія має стати масовою, не діє, а між тим повернення до ситуації домінування якоїсь однієї релігії чи Церкви вже неможливе.

Плюральність створює умови вільного вибору релігій, але ці умови не рівні для традиційних і нових релігій (відомо, що перші певною мірою підтримуються владою, особливо місцевою, а більшість альтернативних релігій – переважно одновірцями з інших країн, міжнародними правовими нормами).

Нині в духовному житті України існує непроста ситуація. Статус будь-яких релігій в Україні регламентується «Законом про свободу совісті і релігійні організації», за яким всі релігії рівні перед законом. Але між законодавчою нормою та її реалізацією в складному релігійному процесі в Україні існує багато суперечностей. Закон, утвердивши повагу до прав людини на особистий вибір, не гарантує і не забезпечує баланс інтересів особи і спільноти, що призводить до нехтування загальнонаціональних пріоритетів. Закон, визнаючи рівність всіх релігій, не враховує різні вихідні умови для відродження Церков – нових, з відповідною фінансовою, кадровою підтримкою закордону, і традиційних – обезкровлених, обезглавлених, пограбованих тоталітарним режимом. Закон не передбачає відповідальність держави за наступність духовних традицій, збереження традиційної духовності, традиційного способу життя. Закону байдуже, хто й що буде проповідувати народу як істину, як закон, як мораль, як цінність.

Згідно з законом, будь-яке нове розуміння життя і світу, Бога і людини, не перевірене історичним досвідом народу, чуже, а часто і ворожу щодо українців, має право на існування.

Релігійна свобода, відокремлення Церкви від держави виглядає як норма демократичного суспільства. Але історія державно-церковних відносин переконує, що в Україні Церква повинна мати зв'язки з державою. Тому Церкви вимушені дрейфувати від політики нейтральності щодо держави в бік формування дипломатичних (далеко не партнерських!) відносин з нею: налагоджується зв'язок із місцевими органами влади, центральними її офісами, державними установами, громадськими організаціями. Для релігії в Україні важливим є те, як держава зреагує на ту чи іншу Церкву, бо від цього залежить її успіх, статус її вірних.

Такі непрості умови існування орієнтують Церкви на зміну своєї стратегії і тактики. Тут треба прагнути до посилення не екстенсивності, а інтенсивності свого розвитку, працювати над якісними показниками своєї присутності в суспільстві. Важливо не стільки залучити в свої спільноти нових вірних, скільки підняти духовний рівень вже наявних членів. Хоча кількість людей невіруючих, а скоріше – зневірених, в Україні практично ще є безмежна.

Наявність в релігійному просторі України багатьох релігій зробила свою справу. Сфера міжконфесійних відносин дуже повільно, але піддається змінам: замість відкритої критики один одного в результаті взаємопізнання і співпраці в деяких сферах суспільного буття утверджується більш спокійне сприйняття реальності того, що треба якось співжити, співіснувати, визнаючи один одного.

Прикладом порозуміння і сприйняття іншого є створення Міжконфесійної Ради Церков і релігійних організацій, Української Асоціації релігійної свободи та інших міжконфесійних об'єднань. Завдяки їхнім зусиллям, загальному настрою суспільства на толерантне вирішення проблем, що виникають в релігійній сфері, у України є перспективи бути духовною державою освічених і культурних громадян.

МОРАЛЬНІСТЬ СВІТСЬКА І РЕЛІГІЙНА: ПРОЦЕС ОМОРАЛЬНЕННЯ РЕЛІГІЇ

Павленко П. Ю. (м. Київ)

1. Головні відмінності між мораллю світською та релігійною полягають в тому, що критерієм першої постає людина, світ її буття, суспільство, натомість другої – надприродне, духовно-божественне, Бог як мірило всіх речей. Іншими словами, мораль світська є антропоцентрична, а мораль релігійна – теоцентрична. З огляду на це, світська мораль секулярна, вона завжди рухливо-мінлива, оскільки визначається тими цінностями, які притаманні для суспільства нині. Відтак вона постійно прив'язана до сьогоднішнього дня (залежить від потреб сьогодення – настроїв, моди, доцільностей тощо). В цьому сенсі мораль релігійна стала – ґрунтується на релігійному законі, священних текстах, власне, на одкровенні як екстатичному досвіді. З позиції релігії світська мораль є недосконалою із-за своєї рухливості, змінюваності, а відтак грішною, оскільки, з одного боку, вибудовується на егоїзмі, постає егоцентричною у своїй основі, а з іншого – прив'язана до конкретного суспільного середовища в історико-часовому та культурному вимірі його існування. Якщо джерелом світської моралі постає суспільна воля, вона є продуктом колективної свідомості, то мораль релігійна базується на божественній волі, розуміється Божим продуктом.

Зауважуючи на процесі оморальнення релігії, ми не розуміємо це таким чином, що та чи інша релігія на своїх початках, у своєму початковому, так би мовити, вихідному вигляді постає аморальною і тільки з часом оморальнюється (принаймні, подібне несправедливо було б констатувати про світові релігії). Безперечно, про обстоюванні релігією моральні парадигми можна сперечатись, проте на фоні світських моральних норм релігійна мораль зазвичай вища, благородніша: релігійна мораль з позиції релігії, як і загалом її віровчення, має надприродне, божественне походження, що мусить доводити вічність і незмінність її настанов, вказувати начебто на її позачасовому, універсальному характері.

Говорячи про оморальнення релігії, ми розуміємо під цим процесом те, що фундатор релігійної системи є свідомий того, що з часом оприлюднене ним віровчення (виголошене від імені Бога) зазнає деформації, буде деформоване (то вже інша справа – свідомо чи несвідомо), оскільки завжди буде спокуса знизити завищену релігієтворцем планку духовної досконалості, прив'язуючи віровчення до суто земних як чуттєвих запитів обивателя від релігії і в такий спосіб «пом'якшити» моральні норми, зробити їх не такими строгими, легкими для виконання релігійним загалом, роблячи таку релігію популярною, пошанованою більшістю.

Зазвичай прив'язування релігії до світу передбачає одне – чуттєві насолоди, владу і гроші. Чим більше прихожан має релігія, тим вона багатша, владніша, а відтак має більший вплив на суспільство, на світську владу. Саме в цьому й полягає аморальність релігії, точніше – ділків від релігії, які, як небо від землі, різняться від особи релігієтворця, а їхнє віровчення, їхні світоглядні принципи від тих, які свого часу проповідував основоположник цієї релігії. Так, світоглядний вектор зміщується з небесного на земне, а відтак замість духовного орієнтиром вже постає душевне, чуттєве. В такий спосіб відбувається підміна світогляду, релігійних цінностей цінностями світськими, релігійної моралі – мораллю світською, бодай як би вона там не називалась чи не називали її церковники.

2. Згідно релігійних уявлень, бути моральним мусить означати те ж саме, що й бути вірним Богові: жити, діяти так, у такий спосіб, як би це чинив на місці віруючого сам об'єкт поклоніння, фундатор релігій, його сподвижники. В цьому сенсі під моральністю розуміється обов'язкова поведінка, якої вимагає чи бажає Бог. Таким чином, виконання вимог віровчення, дотримання відповідних традицій, обрядів постає перед віруючим, як його моральний обов'язок, розуміється вчинком, якого бажає Бог, як богоугодна справа. Приклад життя основоположника релігії відіграє в житті віруючих надто важливе значення, якщо не першочергове. Чини так, як би на твоєму місці це зробив Бог, а чи ж «наш пророк», «наш учитель» чи «лідер нашої громади». Все зводиться до того, що для релігійної людини моральні настанови чогось варті лише тоді, якщо існує Бог. У противному разі, за відсутності

об'єкта релігійного поклоніння, буде скасовуватись відповідальність, вчинок для віруючого перестає мати моральну вартість.

В основу будь-якого морального кодексу (приміром, того ж «Кодексу будівника комунізму») покладений, як визначальний принцип, загальний критерій моральної оцінки вчинків, мірилом якого, у свою чергу, є критерій розрізнення добра і зла, морального й аморального поведження. Однак, якщо в релігії критерієм розрізнення добра і зла є віровчення, священні тексти, Бог, то світське розуміння цього, зокрема марксистське, визнає критерієм істини практику (критерій практики знаходить вираження у ступені тієї користі, а чи ж шкоди, яку людина приносить своїми діями оточуючим людям, суспільству). Втім те, що вважається корисним в одних умовах, може оцінюватись як шкідливе в інших. Для релігії (конкретної релігійної системи) такої відносності не існує, бо ж кожна має власний критерій добра і зла, оперує власним ступенем користі чи шкоди. Цієї відносності не існує (вона не виявляється) у монорелігійному суспільстві і проявляє себе лише під час порівняльного аналізу релігій, тобто у полірелігійному середовищі. Так само і за умов вождізму як світської релігії відносності не існує, оскільки критерій добра і зла чітко визначений: добро – це передусім благо для суспільства, зло – злочин проти нього. Наприклад, за більшовизмом, корисним і, відповідно, моральним варто вважати все те, що сприяє перемозі і зміцненню комунізму.

Моральна характеристика вчинків християнина своїм взірцем має життєвий приклад Христа, його чесноти, любов, милосердя, про які він (християнин) дізнається з Нового Завіту. Християнин, чинячи так, виступає одним із тих миротворців, про яких Ісус говорить як про блаженних, тобто щасливих у своєму діянні, а тому вже й святих. Християнин мусить жити, робити, діяти так, як чинив би це на його місці сам Христос. Зрозуміло, що подібна мотивація вчинків людини можлива, згідно християно-богословського бачення, лише за умови тісного містичного поєднання її з Христом, її віри в те, що Христос безпосередньо перебуває в ній, знаходиться в її свідомості. Цей момент несе в собі і психологічний мотив, адже для щиро віруючого християнина зрештою легко реагувати й на будь-

які події не лише особистого життя, а й загалом усього людства. Важливий аспект цих релігійних переживань полягає ще й у тому, що людина фактично, говорячи мовою протестантів, не бере в цьому процесі визначальної участі. Вона не звертається до виконання церемоніальних дій, щоб заробити собі в такий спосіб милість божества, задобрити його якимись жертвоприношеннями, як те виявляється в язичництві.

Християнська мораль тримається на реалізації Любові Христової. Саме на ідеї Любові вибудоване все віровчення християнства, саме воно є його центром. Поза Любов'ю Христовою в житті віруючого християнства (справжнього новозавітного християнства) не може бути в принципі (1 Кор. 13:1-8). Більше того, згідно Нового Завіту саме в Любові, через Любов Бог реалізує себе (свій план, благодать) в житті окремого віруючого, оскільки він сам є вищим Добром (Богом Добрим, Благим), постає досконалою Любов'ю. Це доводило життя первіснохристиянських громад, які існували у братерській рівності та довірі.

3. Якщо говорити про занепад, деградацію моральних норм, обстоюваних релігіями – більшістю релігійних систем, у тому числі й світовими, то це добре відстежується на процесах видозміни, деформації, власне, відступу обстоюваного релігійними організаціями віровчення від початкового, оригінального, яке було проголошене засновником релігії. Це можна називати модернізацією, осучасненням, оновленням чи реформуванням доктрин, але суть їх одна – пристосувати релігію до вимог сьогодення. В цьому немає нічого поганого, коли б не одне «але»: разом з осучасненням віровчення осучаснюються й моральні норми і, як правило, не в кращий бік. Справедливо, що релігії підкріплюють чи переглядають власні доктрини під кутом зору досягнень сучасної науки – природознавства (фізики, хімії, біології та медицини та ін.), історії, археології, релігієзнавства. Однак перегляд моральних норм із позиції сучасного світського суспільства часто веде до їх (норм) деградації, аморальнення.

Примітно, що модернізують зазвичай ті позиції віровчення, які стосуються людини, її місця в сучасному світі, а головне тих, які виступають регуляторами

діяльності, поведінки в сучасному соціумі, зокрема стосуються уявлень про шлюб та сім'ю, статеве життя. Відтак релігійний модернізм не є чисто богословським явищем, бо ж він чіпає свідомість переважної більшості віруючих. Модернізація релігії, викликана в першу чергу тими змінами, які відбулися у свідомості більшості віруючих під впливом економічних та суспільно-політичних умов їхнього життя, є реакцією на процеси, що відбуваються у світі. Вона передбачає, з одного боку, за мету - прив'язати релігію до запитів, потреб сучасного віруючого, а з іншого – забезпечити себе від невідповідності віровчення вимогам сучасності і в такий спосіб застерегти себе від світоглядного збанкрутіння, втрати впливу на людей і, як наслідок, зникнення з релігійної мапи.

Результатом модернізаційних потуг є те, що обстоюване релігійною організацією віровчення не відповідає змісту її Святого Письма або відповідає з суттєвими обмовками, зрозуміти які допустимо виключно у світлі сучасних коментарів. Наразі замість моралі, яку подають священні тексти, популяризується мораль священицька (мораль кліру, церковників, служителів культу тощо), яка, по-перше, виглядає не такою вже аскетичною, як це прочитується у священних писаннях, а по-друге, яка вже є легкою для виконання, оскільки не вимагає від віруючого якихось кардинальних відмов, виснажливих духовних практик і головне – не суперечить принципам, завдяки яким існує світ.

Більшість служителів у християнстві й в ісламі зауважують, що ніякої модернізації в релігії немає, що це, мовляв, не відповідає дійсності і насправді обстоюється «канонічне», «ортодоксальне» віровчення, цілком узгоджене з Писанням. Проте факти засвідчують інше. Головним аргументом проти цієї псевдо-ортодоксії є мораль, дотримання моральних настанов як віруючими, так і кліром. Якщо мораль суперечить тій, яку обстоюють т. зв. Священні тексти, якщо моральна практика відмінна від тієї, про яку повчають Писання, якщо мораль релігійної організації не відрізняється від моралі світської, то це вказує на занепад моралі в релігіях, на практичну деградацію віровчення, зводиться до пустої обрядоводіяльності, театральщини.

Це добре пояснює те, чому за 20 років свободи релігії, Церкви (християнських конфесій) в нашому українському суспільстві так і не сталося «духовне відродження», «моральне становлення», хоча для цього існували всі необхідні умови і головне, якщо говорити про Російську Православну Церкву, була наявна тісна спайка церковного керівництва з владою (як верховною, так і регіональною, місцевою). А все тому, що Церква нездатна виконувати виховну функцію не тільки серед всіх, кого вона оголошує православними, а навіть у середовищі тих, кого називає «воцерковленими християнами», не кажучи тут про світське суспільство взагалі, контроль над яким вона бажає мати в будь-який спосіб, скажімо, через світську школу, нав'язуючи їй курси християнської етики, а насправді курси з катехизації та «Закону Божого», через утвердження теології як гуманітарної науки.

То ж наразі маємо справу з декларативним православ'ям, якимсь обрядовим священнодійством, яке має вигляд масовості «потьомкінських сіл», насправді ж яке не має ніякого ідейного, ідеологічного відношення до православ'я як такого. З якого такого дива суспільство має довіряти свій моральний захист тим, хто не може виховати навіть власних переконаних прихильників? Саме тому ці номінальні, псевдоправославні церковники ненавидять всіх, хто викриває їхню істинну суть, їхнє світоглядне нутро. Не бажаючи виправлятися, не воліючи оцінювати себе за Євангелією, міряти свої справи Ісусом Христом, вони обрали інший шлях – брехливо критикувати в першу чергу релігієзнавців, мужикувато обвинувачуючи їх в якомусь атеїзмі (іншого «злочину» для цього вони просто не відзначають), прагнучи переконати владу заборонити релігієзнавство як науку, вивести його з навчальних закладів. Псевдоправославні добре знають, що справжнє академічне релігієзнавство відкриває очі суспільству на справжнє християнство, поширює неупереджені знання про релігію, призвичаює суспільство терпимо ставитись до інших релігійних світоглядів, у такий спосіб виховуючи повагу до іншого як свого ближнього.

4. Головну парадигму християнської моралі становить ідея гуманізму. Ввесь європейський соціокультурний комплекс мусить завдячувати саме християнству за

те, що воно утвердило в його межах високий гуманізм і цінності, що висновують з християнської традиції. Християнська моральність втілила дещо загальнолюдське, безумовно цінне, а саме – принципи любові до ближнього, поваги до нього як до особистості і визнання за нею її безумовної цінності. Людина, згідно зі вченням Христа, незалежно від того, якою вона є, насамперед уособлює собою божественну істоту. Вектор євангельського вчення спрямований не просто в бік людини – він веде в її серцевину, в її душу.

І якщо релігійні діячі, різного роду служителі, священники і пастори й повчають, що без релігії людина перестає бути «людиною», оскільки вона так втрачає своє моральне обличчя, то тут їм треба ставити зустрічне питання: власне, про яку мораль ви говорите – про теоретичну мораль сакральних текстів, яку не виконуєте самі? Чи може йдеться про вашу мораль – священницьку, зручно у споживацтві прилаштовану до світу і яка подекуди є ще більш аморальніша, ніж мораль світська? Світська мораль, на відміну від священницької чи церковницької, принаймні, хоч не прикидається «святою» чи прагне бути подібною на «праведність»; вона така, яка є, натомість мораль церковників зазвичай пихата, брехлива, а тому *мораллю не є, а є а-мораллю*. Якщо йдеться про священницьку мораль, про мораль церковників, то навряд чи така релігійна мораль зробить людину Людиною, оскільки це аж ніяк не мораль, а аморальність. В цьому сенсі релігія, яка популяризує подібне дійсно потребує оморальнення.

СПІЛЬНОТНА ДУХОВНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ ГРУП

Бучма О. В. (м. Київ)

Якісною характеристикою індивідуального (особи) чи колективного (групи) суб'єкта, конкретним проявом здатностей і потреб до відображення, пізнання, творення і перетворення власного і навколишнього світу в індивідуальній чи колективній свідомості є духовність. Будучи психічною, за суттю, формою зв'язку з трансцендентним і реалізуючись в свідомості індивідів, вона за своїм змістом виходить за межі індивідуальної свідомості, в такий спосіб поєднуючи внутрішньо-психічний і зовнішньо-символічний вияви людського буття. Як комплексне ціле, вона включає наступні елементи: духовну діяльність, духовні потреби, духовні відносини, духовну культуру. Її найважливішими атрибутами є свобода, віра, надія, любов, істина, справедливість, гуманність, моральність.

Традиційно відрізняють світську і релігійну духовність. Специфічною ознакою останньої є релігійна віра, впевненість в існуванні божественного, сакрального. Виявляється вона в релігійних потребах, інтересах, релігійних відносинах, релігійній свідомості, релігійній діяльності, релігійних, поглядах, установках, цінностях релігійного суб'єкта – віруючого чи релігійної групи як об'єднання віруючих на основі та за допомогою спільного духовно-релігійного комплексу. Попри те, що в класичній і сучасній соціології та психології релігії достатньо уваги приділено типологізації, систематизації, соціологічному та соціально-психологічному аналізу релігійних груп та їх відповідним характеристикам (див: Слівак Яцек. Релігійна група та нові релігійні рухи // Соціальна психологія. – 2005. – № 1. – С. 96-106), все ж, визнаємо це, недостатня увага приділяється саме філософсько-релігієзнавчому осмисленню їх (релігійних груп) витокової і функціональної природи та

спільнотної духовності як її фундаментального ядра. Відтак, під таким кутом зору варто розглянути окреслену проблему.

Перегляд багатьох віковичних тенденцій у розумінні місця одиничного та універсального, загальнолюдського, індивідуального, національного, специфічного та загального викликаний не дефіцитом ідей, а особистісними якостями людини – здатностями, що визначають її як істоту духовну. Зараз “на передній план філософського дискурсу висувається вже не абсолютність світової ідеї – Бога чи матерії як універсальної субстанції, а заперечення будь-якої абсолютизації, тобто принцип монадності. З погляду такого принципу, ціле не виключає плюралістичності форм свого функціонування, кожна з яких може стати індивідуальним виявом загального. Ось чому з погляду екзистенційного та соціокультурного досвіду сучасності не ідея людини взагалі, не її рольові структури та людяність сама по собі, а саме їх заломлення у індивідуальних якостях особи визначають дієвість гуманістичної свідомості (див.: Кримський С. Б. Уособлення як шлях самотворення людини // Філософсько-антропологічні читання – 95. – Вип.1. – К., 1996. – С. 38).

Спільнотна духовність релігійних груп формується і функціонує в органічному зв'язку з економічними, політичними, культурними та іншими елементами суспільної реальності і не може існувати поза цим зв'язком. Щодо цього цікавою є думка П. О.Сорокіна: “Яка величина знань - така й релігія; для первіснообщинної людини ... не могло бути іншої релігії, крім наївно-анімістичної, змінюються знання – змінюється й релігія. Для сучасної, освіченої людини подібна релігія ... неможлива. Зробіть розріз у сучасному суспільстві по відношенню до рівня знань, і ви побачите, що в прошарку з приблизно однаковим рівнем знань однакова приблизно і релігія, в прошарку з іншим рівнем – інша ... звідси практичний висновок: якщо хочете змінити релігію, дайте знань – книг, мікроскопів, телескопів і т.д., інше все прикладеться” (Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С. 528-529).

Будучи поєднаними зі всіма формами життєдіяльності суспільства, всіма його соціальними об'єктами, релігійні групи не тільки обумовлюються ними, але й постають як умова їх подальшого розвитку. Тому вивчення тенденцій і динаміки їх розвитку є необхідною передумовою філософського осмислення не тільки духовних процесів розвитку, а й соціальних, економічних політичних.

Чільне місце в пізнанні спільнотної релігійної духовності займають такі категорії як «релігійні потреби» і «релігійні інтереси». Вони базуються на вірі, впевненості, переконаності в існуванні особливих зворотніх взаємодій між віруючим і надприродними силами, що відбуваються в результаті відповідних культових дій. Щоб реалізуватися, релігійні потреби мають бути осмислені особою. Усвідомлюючись, вони проявляються у вигляді релігійного інтересу, який пов'язує внутрішній та зовнішній світ особи. Релігійні інтереси являють собою той об'єктивний чинник чи детермінанту функціонування релігійних груп, визначають їх місце й роль в системі суспільних відносин, рівень релігійності, особливості структури діяльності, основні цінності і мотиваційні орієнтації, відтворюють спільнотну духовність.

В релігійній свідомості індивіда і групи відбивається притаманна людській спільноті певна система релігійних відносин. Останні, в свою чергу, визначають напрямок їх діяльності, характер побудови міжособистісних стосунків, положення і стан людини в суспільстві.

Чому людина звертається до Бога, шукає зв'язку з трансцендентним? Що спонукає її до цього? З одного боку, релігійна людина хоче віднайти в своїх намаганнях узгодження з надприродними силами, яким підвладне її життя. Саме це й становить найвищу мету віруючої особи. Бо саме такий зв'язок, гарантований беззаперечним єднанням з Богом і безумовною вірою у його всемогутність є запорукою її щастя, внутрішнього душевного спокою і рівноваги. У цьому виявляється особистісний аспект релігійного феномену.

З іншого ж боку, функціональна спроможність релігії виходить далеко за межі індивідуальної свідомості, коли вона виявляється як стверджуючий дієвий чинник для людської спільноти. В такий спосіб релігія набуває суспільного значення: сповідання релігії об'єднує її прихильників в обширний союз, ставлячи перед ними завдання досягти взаємопорозуміння на базі релігії, знайти спільний вияв для своєї віри. Але це можливо лише у тому випадку, якщо зміст релігії набирає певну зовнішню форму, яка завдяки своїй наочності придатна для взаємопорозуміння” (Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 27). То ж і причина релігійного навернення, можливо, криється також і в конфлікті людини й суспільства, особи та соціального середовища. Коли особа відчуває на собі руйнівний, негативний вплив суспільства й не знаходить для себе ніякого порятунку, тоді вона, входячи до релігійної групи, звертається до релігії, сподіваючись віднайти в ній свій головний орієнтир і свободу в світі.

Тому також однією з детермінант спільнотної релігійної духовності може бути криза соціального зв'язку. Для суб'єкта, що недостатньо інтегрований в суспільстві й знаходиться в соціальній ізоляції (відсутність відчуття підтримки з боку суспільства) в соціальному плані особисте життя втрачає сенс. Саме тоді він намагається віднайти його (сенс) в середовищі божественної присутності, в трансцендентному. Релігійна група створює духовно детерміновані умови звільнення особи від власних кризових станів, допомагає вибудувати образ власного Я, наповнити життя смислами, підвищити інтенсивність переживань, позбутися почуття пригніченості.

Спільнотна релігійна духовність ретранслюється в індивідуальній свідомості через передачу в релігійній групі вже випрацьованих релігійних ідей, поглядів, уявлень. Значною мірою підґрунтям для цього є виховання в релігійній сім'ї, а чи ж вплив релігійного оточення засобом групової релігійної думки. Відтак духовність відтворюється у індивідуальній свідомості,

підтримуючись деякими суспільними чинниками через сприйняття відповідної релігійної інформації.

Групова релігійна думка формується на основі загальних інтересів певної релігійної спільноти, поза якою її функціональний зміст набуває інших характеристик. Це можна пояснити тим, що між членами релігійної спільноти є певна духовна єдність, спільність ціннісних орієнтацій і установок. У групі відбувається своєрідний вплив через загальний релігійний погляд на спосіб життя, вчинки віруючих тощо.

Таким чином, відносини в релігійному середовищі можуть виступати регулятором суспільних відносин в локальній спільноті з підвищеною релігійністю. В умовах релігійної групи індивід постійно схиляється до поведінки, яка відповідала б вимогам загальної релігійної думки, особливість вияву якої полягає у тому, що релігійні установки, система релігійної регламентації постає перед віруючими як зовнішня необхідність, якій вони повинні коритися. Поведінка в релігійній групі, як правило, є конформна. Засобом конформності є саме санкція узагальненої релігійної думки найближчого оточення, яка по суті є чи не єдиною суспільною санкцією, застосованою безпосередньо до конкретного індивіда при оцінці його ставлення до релігійних звичаїв. Відповідні норми і принципи поведінки поширюються на всю спільноту як еталон. Член релігійної спільноти сприймає традиційні норми релігійних дій визначеними моральними вимогами у формі повеління згори, від надприродного.

Панування спільнотної релігійної думки детермінує закріплення традиційної поведінки. Це іноді виключає привнесення новизни, релігійної модернізації. Нові ідеї і пропозиції можуть розглядатися як негативні щодо усталеної цілісної структури. За таких умов порушення релігійних традицій сприймається носіями цих форм поведінки як виклик спільноті, замах на авторитет, на смислоутворюючі засади її духовності. Тому сформовані на цій основі емоційно-насичені релігійні погляди, життєві позиції, установки,

ціннісні орієнтації члена релігійної групи можна визначити значною мірою як результат впливу релігійної спільноти.

Почуття духовної єдності з іншими членами спільноти є реальним, соціально-психологічним фактором спілкування в релігійній групі. Небажання бути засудженим, знехтуваним, ізольованим від релігійної спільноти слугує своєрідним запобіжником від порушення регламентованих, певним чином, норм поведінки і життя віруючих.

Релігійним групам притаманна наявність певних загально визнаних її членами норм, які обов'язково повинні бути прийняті новонаверненими. Уся атмосфера в групі спрямована на пристосування, узгодження вчинків, а то й думок її члена із загальними нормами. Тому відношення до віруючого з боку інших членів релігійної спільноти істотно залежить від того, наскільки відповідає поведінка цього індивіда прийнятим загальним зразкам. Атмосфера духовної близькості, дружби, тепла у взаєминах між віруючими створює підвищену контагіозність, але може й викликати негативне відношення до інших поглядів і думок.

Але віруюча особа є не просто об'єктом, що пасивно відображає зовнішні впливи з боку релігійної чи інших соціальних спільнот, а постає ще і як активний суб'єкт, що вибірково відноситься до різних зовнішніх впливів керуючись при цьому певними (переважно релігійними) мотивами. Здебільшого через суб'єктивний чинник індивід може приховувати від інших своє ставлення до навколишнього, поводитись так, щоб не суперечити нормам і звичкам, які характерні тій чи іншій релігійній спільноті.

Як слушно зазначав професор П.Косуха, “на користь релігійного феномену як цінності свідчить ... відповідна поведінка релігійно орієнтованих людей. Якщо вони виконують конкретні релігійні приписи, наприклад, таїнства, то цим самим, звичайно, і демонструють свою особливу прихильність до віри в Бога, практично засвідчують свою релігійність. Це, можливо, навіть і

більше, ніж ідентифікація себе з вірою в Бога на словах, бо така заява часом буває досить таки суб'єктивною. Щоправда, коли спостерігаємо високопоставлених державців або інших відомих людей з свічками в руках під час релігійних святкових богослужінь, це ще далеким буває від щирої віри в Бога. Типовий приклад конформності свідомості і поведінки” (Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. – К., 1994. – С. 43).

Саме соціальні установки зорієнтовують здійснення релігійних поглядів віруючих у вчинки. В свою чергу, відносно стійка система фіксованих релігійних установок віруючого чи система його ціннісних орієнтацій модифікує і стабілізує спільнотну духовність релігійної групи.

Найбільше систематичний, що стосується сутнісних інтересів, а тому найбільше сильний вплив на індивіда має його найближче оточення, передусім ті індивіди, що контактують з ним у першу чергу. Їх добре відношення – важливий фактор в його житті: він враховує їх думку. Можна дійти висновку, що релігійна установка формується під впливом таких чинників, як, зокрема, безпосереднє оточення з пануючими в ньому поглядами, ідеями, переконаннями, традиціями, а також соціальні зв'язки людини, її виховання, освіта і т. ін.

В релігійній установці особи фіксуються її релігійні переконання, які формують впевненість в істиності певних ідей і устремлінь. Так, в переконаннях віруючих існують позитивні установки щодо служителів культури й релігійних проповідників. У більшості віруючих релігійні лідери користуються неабияким авторитетом. З особливою увагою сприймаються їх слова й настанови. Така установка складається й щодо одновірців.

Але релігійна група може формувати й негативну установку, скажімо, до інших думок, поглядів, які йдуть в розріз з усталеними стереотипами, до іновірців чи невіруючих. Це в свою чергу може призвести до деструктивних впливів на особистісну структуру, з одного боку, а з іншого – провокувати

міжгрупові конфлікти на релігійному ґрунті та дестабілізувати суспільний порядок.

Група набуває релігійної якісної визначеності тоді, коли ядром в її смисловій структурі є релігійне відношення, найважливіша риса якого – людиномірність, “тобто опосередкованість специфікою людського буття, зарядженість антропоцентричними смислами” (Лобовик Б. Питання про релігійне відношення та його людиномірність // Релігія і церква в контексті реалій сьогодення. – К., 1995. – С. 41).

Духовна сутність релігійних груп виявляється в релігійній діяльності, де синтезується багатоманітний спектр соціальних зв'язків і форм спілкування індивідів як суб'єктів матеріального та духовного виробництва. Релігійні групи є передумовою і засобом реалізації діяльності (і не лише релігійної) осіб, котрі входять в дану систему. В такому зрізі проблема релігійної діяльності постає як проблема духовності. Бо ж релігійна діяльність формує життєвий світ, творить його смислову організацію, вживлює, вкорінює, натуралізує духовність в структуру світопорядку.

“ДУХОВНА ДИКТАТУРА” РЕЛІГІЇ В КУЛЬТУРІ

Бодак В. А. (м. Дрогобич)

Релігія – це не лише релігійна свідомість та відповідний їй спосіб інтерпретації процесів, що відбуваються у світі, а також і релігійна діяльність, релігійні відносини та релігійні організації. З необхідністю виникаючи в ході об’єктивного процесу становлення людини та суспільства, релігія перетворюється у певний аспект їх існування. Вона має онтологічні основи, включена в контекст всесвітньої історії і зазнає змін відповідно до змін у суспільстві.

Завдяки своїй поліфункціональності релігія впливає практично на всі сфери людської життєдіяльності. Нині, незважаючи на значне нівелювання ролі релігії у сучасному світі, вона не втратила жодної зі своїх функцій. У цьому розумінні можна говорити, що релігія впливає на будь-яку сферу духовної культури, а в деякі періоди історії її “духовна диктатура” в останній стає абсолютною. У релігії виявляються внутрішні, глибинні, приховані від безпосереднього спостереження рівні буття людини і суспільства.

Прямий вплив релігії на суспільство здійснюється у трьох різних формах: 1) вплив ідей і пріоритетів релігійної свідомості; 2) вплив релігійних інститутів, клерикальний вплив на владу, заснований або на візантійському принципі симфонії, або на принципі цезарепапізму; 3) злиття релігійних відносин з національними, державно-правовими, з’ява особливих синкретичних утворень: етноконфесійні громади, теократичні структури тощо.

У різних суспільствах і цивілізаціях, на різних етапах історії, у різних країнах і регіонах позиції релігій, функції і поле їхніх дій неоднакові.

У первісних племенах релігія виконує ті функції, які у більш розвинутих суспільствах виконує держава. При аналізі співвідношення релігії та влади в найдавніших державах виявляється не тільки злиття їх функцій, а й більш глибока їх єдність, що базується, по-перше, на відсутності будь-якої іншої, крім релігійної, картини світу, по-друге, на релігійності самих представників влади,

що могли виконувати також вищі функції верховних жерців і були носіями якихось релігійних титулів.

Особиста віра в наявність якогось надособистого початку є лише елементом контексту розвитку суспільства – культури, науки, мистецтва, політики, економіки, світобачення в цілому. Форми, способи буття релігії як цілісного, соціально-функціонального явища в культурі складаються за участю людини і її волі, з одного боку, і за участю законів самоорганізації, природної селекції ідей, звичаїв, уявлень про світ – з іншого.

Відомий культуролог Є. Бистрицький вказує на “істотний занепад поглядів на практику цілеспрямованого формування *належної* суспільної культури” жодним з культурних інститутів, у тому числі й релігійним, про “відому нездійсненність прагнення формувати людей і спрямовувати їхню життєдіяльність, особливо відповідно до деяких теоретичних уявлень чи не менш загальних духовних ідеалів і ціннісних уявлень, перетворюваних у безособовий кодекс загальних законів, моральних заповідей” [Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К., 1991. – С. 162]. Проте “духовна диктатура” релігії у певні епохи не тільки існувала, але й була абсолютною.

Особливістю релігії є те, що таким широким функціональним діапазоном, як вона, не володіє жодне інше явище культури. У силу своєї поліфункціональності релігія і релігійні інститути завжди мали вплив практично на всі сфери життєдіяльності людини. Причина послаблення цього впливу досить неоднозначна. З одного боку – природно-культурна еволюція суспільства, соціальних відносин, викликаних економічними і політичними змінами, а з іншого – реалізація антропологічного прагнення людини до пізнання, розвиток науки, зумовлений необхідністю економічного і соціального прогресу, виникнення нових засобів отримання знань, що кардинально змінило уявлення людини про світ і власні можливості. Однією з антропологічних причин послаблення “духовної диктатури” релігії у культурі Нового часу є також її ідеологічна спрямованість наприкінці Середньовіччя вже не на

розвиток ірраціональної сторони людської цілісності, а взагалі на придушення її емоційності та раціональності, коли на перший план виходить регулятивна функція релігії, яка уподібнює релігію та державну ідеологію.

Як соціальні, так і релігійні інститути мають специфічні організаційні зв'язки. Водночас вони включені в загальну структуру суспільства й культури. Окремі складові частини мають власну інфраструктуру, але усі ланки стають взаємозалежними знаряддями, частинами цілого. Механізмами контролю за діяльністю індивідів і різних елементів громадської організації є норми релігійного права і моралі, санкції і зразки, авторитети. В певні епохи цей вплив поширювався не тільки на культуру, визначаючи її зміст і напрямок розвитку, а й на соціум загалом.

Слід також враховувати взаємовплив культури на Церкву і Церкви на культуру. Церква є деяким посередником між абсолютним змістом віри і тим культурним (соціальним, інтелектуальним, мистецьким) оточенням, у якому людина живе й сприймає образи віри інших людей. Церква, як організація вірних, самим фактом свого існування впливає на культуру, оскільки вона складається з людей, які у кожній, навіть найменшій релігійній групі будуть представляти людство і свій хронотоп культури.

Вплив релігії і Церкви на суб'єкта культури та на соціальні інститути стає глибоко проникаючим насамперед тому, що, на наш погляд, багатофункціональність релігії може бути прирівняна тільки до багатофункціональності державної влади. Але релігія має ще дві важливі можливості – можливість посилення при аргументації своїх постулатів на вищий авторитет, яким постає Бог, і можливість апеляції до ірраціональної сутності людини, яка прагне до трансценденції власних просторово-тимчасових меж через поняття вічності, гармонії, справедливості. Саме завдяки союзу з владою релігія активно поширювалася, однак розглядати при цьому релігію тільки як засіб зміцнення державної влади гадаємо недоцільно.

Релігія як спосіб і продукт колективної життєдіяльності творить, з одного боку, план людського буття, що не може не виражатися у загальній формі – у

вигляді загальнозначимих норм і систем цінностей, універсальних значень, символів, нагромаджених знань, світоглядних орієнтирів та духовних ідеалів тощо. Крім того, релігія зберігає й охороняє людську спільноту і єдність колективного світу так, що спочатку стає сферою загальнозначимого (“загального”) досвіду як своєрідний об’єкт пізнання чи предмет свідомого засвоєння, а потім освоюється людьми в актах спрямованого формування чи самоформування. Як результат історичного досвіду, релігія дійсно об’єднує, пов’язує людей, поєднує і гармонізує громадське життя. Вона природно входить в індивідуальну життєдіяльність, стає природним способом особистісного буття. Саме тому дилема суспільного й індивідуального планів людського буття в релігії не є власне пізнавальною проблемою співвідношення “загального” і “особливого”, а є також і життєво-практичним завданням, що отримує своє розв’язання у природності людського існування.

Людина – істота суспільна. Суспільство ж історично було організоване в державу. Стає очевидним, що, оскільки раніше іншої картини світу, крім релігійної, не існувало, держава і державні діячі також перебували всередині цієї картини світу, тому, керуючи, не могли не зробити релігію своєю ідеологічною спільницею. Морально-правові норми для обґрунтування також мають потребу в аргументах релігії. Що стосується мистецтва як продуктивної сили в психіці окремої людини, яка перебуває в контексті культури свого часу, то воно переважно виконувало соціальне замовлення з боку панівних у суспільстві потреб, завжди відображало емоційно-світоглядний стан культури. В цьому плані релігійні норми, ідеї і цінності задають емоційно-раціональний та морально-правовий вектори культури, у якій вони є панівними.

Людина давньої культури мала сильніше відчуття трансценденції, тому що емпіричний досвід істотно не змінювався, а інші концептуальні описи реальності були відсутні. Нові концепції, що впливали на релігійні погляди, виникали в тому разі, якщо цього вимагала або реалізація якоїсь з антропологічних сторін людини (емоційна, раціональна), або економічний і

політичний розвиток суспільства. Але релігія не зникла зовсім, вона тільки змінювала свої форми і способи існування у заданих історичних умовах.

Історія свідчить, що релігія впливала на суспільство по-різному в різні епохи її постання і розвитку: 1) релігійна свідомість домінує. Релігійна діяльність складає неодмінну ланку загального ланцюга діяльності. Релігійні відносини “накладаються” на інші суспільні зв’язки. Інститути поєднують у собі владу релігійну і світську; 2) релігійна свідомість не є домінуючою, поряд з нею розвиваються різні форми світської свідомості. Релігійна діяльність поступово виокремлюється із загального ланцюга діяльності і закріплюється за певними місцем і часом. Виявляється тенденція зняття із суспільних зв’язків “печатки” релігійних відносин. Релігійна спільнота продовжує претендувати на збіг з етнічною спільністю, однак йде процес їхньої диференціації. Нерідко проголошується тотожність релігійної і державної приналежності; 3) вплив релігійної свідомості слабшає, домінує світська свідомість. Релігійна діяльність і відносини є лише окремим видом діяльності і відносин. Релігійні групи відмінні від етнічних спільнот і не збігаються з державними. Духовна і світська влади належать до різних інститутів.

Зрозуміло, що про “диктат релігії” у культурі можна твердити тільки в першому випадку. Але про вплив релігії на культуру коректно говорити завжди, поки вона залишається діючою соціальною підсистемою й однією зі структур суспільства й культури, тому що будь-яка діюча структура в системі цілісності обов’язково впливає на всю цілісність. Це відомий принцип когерентності будь-якої системи.

Релігія формує поняття добра і зла, усвідомлення того, що за одні вчинки чекає покарання, а за інші – заохочення. Ідеологія вводить інші поняття – “незаконне”, “дозволене-заборонене”, однак має потребу в їхньому підкріпленні категоріями добра і зла, що належать іншій, ідеальній області. Тому у давньому правовому полі регулятивна функція релігії практично зрівнювалася з регулятивно-правовою функцією держави.

Уявлення тих благ чи покарань, до яких приведе людину той чи інший вчинок, є особливим важелем впливу на поведінку людини й змушує її чинити чи не чинити ту чи іншу дію. Як пише П. Сорокін, “якщо який-небудь вчинок спричинить для даної людини ряд бажаних для неї наслідків (насолада, щастя, користь, вигода і т. д.), то це уявлення про бажані для неї наслідки відповідним чином впливає на психіку людини і змушує її зробити вчинок, який без цього впливу вона не вчинила б... Абсолютно таким же важелем є і уявлення про ряд небажаних для людини наслідків, що випливають з того чи іншого вчинку” [Сорокін Питирим. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992. – С. 15].

Як слушно зауважив М. Мамардашвілі, “це дуже наочно помітно в просвітництві, у будь-яких волонтаристичних маніпуляціях із соціальною матерією”, коли “перетворення” соціального тіла “у безпосереднє царство Боже на Землі, природно, повинне відбутися шляхом масового насильства, тому що люди звичайно опираються цьому і не дають себе “втягнути в істину”. Звичайно ж, це зовсім не означає протилежної вимоги “втягнути” людей у безумство особистого життя, подалі від соціального порядку, культурних ідеалів і наукових досягнень, як зазвичай уявляють собі люди, які звикли мислити суперечностями “досконалого” суспільного та “недосконалого” індивідуального, власне людського [Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси, 1984. – С. 68-69]. Але релігійний диктат здійснюється іншими засобами.

Релігійний диктат здійснювався (а для віруючих здійснюється й донині) і в сфері моралі, і в сфері цінностей. У свою чергу, релігійна мораль регулює принципи соціального життя, відносини людини з природою, ставлення до земного життя і до божественного. Ідеали, відсутні в реальному житті людини й суспільства, але визнані як цінності в релігії сприяють інтеграції суспільства, регулюванню людських відносин.

Але навіть перебуваючи у рамках релігійного світогляду, людина здійснює вчинки, за які повинна бути покараною. Антропологічна даність така, що, крім духовної складової, є ще й раціональна, емоційна, соціальна. Раціональна

частина прагне до встановлення своїх критеріїв добра і зла, дозволеного і недозволеного, в тому числі в соціальній сфері, емоційно-чуттєва сфера найчастіше не стримується (особливо за відсутності внутрішнього морального імперативу). Це складає велику проблему як для суспільства, так і для управління суспільством, яке здійснюється державою. Тому влада без підтримки авторитету релігії втрачає вагому долю свого власного авторитету.

Генетичну єдність влади й релігії, яка визначає як функціональний діапазон релігії в культурі, так і її вплив на культуру, часто пояснюють теологічно. Однак те, що релігія і влада споконвічно існували й розвивалися у єдності, закладено в антропологічних потребах як людини, так і суспільства. Поділ державних і релігійних ролей, ослаблення “духовного диктату” релігії в культурі викликані, з одного боку, розвитком суспільства, економіки, політики, нагромадженням наукових знань, з іншого боку – потребою людини реалізувати весь комплекс потенціалу її психічної структури, що включає в себе як ірраціональну, так і раціональну та емоційну складові. Але з розвитком демократії, свободи совісті, відокремленням церкви від держави держава і релігія, проте, неминуче залишаються у відносинах взаємодії.

У сучасних обставинах Церква не може всередині себе доволіно продукувати культурні форми, оскільки релігійний світогляд у культурі XXI ст. не є домінуючим, існує серйозна альтернатива у вигляді наукового, а також філософського світоглядів. Але збереження і відродження релігійної ідеї в культурі постмодерну за відсутності “духовної диктатури” релігії і відокремлення церкви від держави свідчить про своєрідну самоорганізацію ідей – релігійна ідея, якщо вона дійсно антропологічна, збережеться, незважаючи на те, що поряд з релігійним світоглядом існують не менш сильні конкуруючі картини світу, і людині є з чого вибирати. Питання вже ставиться не як “ вірю чи не вірю”, а як “вірю в це, тому що...”.

На даний час більшість людей, вихованих у традиції відчуженості від релігії, вважають релігійну традицію такою, що відмирає, занепадає і зберігається тільки за інерцією системи ідей та обрядів. Панівними тут є два

погляди: 1) релігія виражає деяку тенденцію в культурі й моральному навчанні, торкаючись величезного культурно-історичного пласту та й тільки; 2) релігія – конгломерат ідей, складних і спеціальних, незрозумілих нікому, крім тих, хто спеціально займається цим предметом.

Дійсний світ культури, охороняючи сьогодні окрему особистість і ті сторони громадського життя, що безпосередньо пов'язані з безпекою людського існування, своєрідно перевертає проблему співвідношення релігії й культури. Мова йде не стільки про формування релігійної культури і світогляду за загальними мірками визнаних культурних зразків, цінностей, значень і т. д., скільки, навпаки, про формування культурного світу, який органічно включає в себе релігію як антропокультурну даність. Мова йде не про релігійне становлення як процес соціалізації індивіда, а про природно-біографічну історію – історичність релігії у світі культури.

У даний час, через інтенсивність духовного життя, людина постає перед необхідністю нового, радикальнішого вибору. Часто вона його робить на користь Бога, незважаючи на цілу епоху наукової революції. Саме через важливість кожної з функцій релігії, обумовлених самою природою людини, суспільного устрою, релігія завжди, за всіх часів мала великий вплив як на духовне життя окремої людини, так і на світське життя держави. Тому “духовна диктатура” завжди проявлялася у світському житті: Церква і служителі культу, спираючись на генетичну єдність релігії і державної влади, впливали на світське життя. Остання не могла цілком ігнорувати цей вплив, не дискредитуючи при цьому релігійних догматів. Дискредитувати ж їх було неможливо, не запропонувавши народу іншої релігії чи іншого повноцінного й дуже переконливо аргументованого опису світу.

Чи змінилося щось у сучасному світі, коли людина відчула себе у відносній біологічній та соціальній безпеці, яку тепер гарантують наука й суспільство? З розвитком науки і державних інститутів змінилися взаємини релігії і влади, релігії й економіки, релігії і мистецтва, релігії і моралі, але не генетичні відносини релігії і культури. “Духовна диктатура” релігії вже нереальна, поряд з

релігійним світоглядом існує науковий. Але ані наука, ані мистецтво, ані ідеологія не спроможні самотійно надати сенсу людському життю, яке трансцендентує просторово-часові границі як людського буття, так і буття культури.

РЕЛІГІЙНА ДУХОВНІСТЬ: ЗМІСТ І ШЛЯХИ ФОРМУВАННЯ

Чупрій Л. В. (м. Київ)

Перш ніж з'ясувати природу і зміст релігійної духовності, визначимося у розумінні духовності взагалі. Існує досить багато визначень цього поняття. Одні розглядають духовність як смисловий еквівалент категорії духу, репрезент всієї змістовної насиченості феномену духовного. Відтак вона тоді обіймає надзвичайно широкий спектр різних явищ - від конкретних духовних утворень (знання, ідеал, мета тощо) до об'єктивних, предметних і соціально-інституалізованих форм духовного життя. Інші ж визначають духовність як принцип самобудови особистості, здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт людини на морально-етичній основі, створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність особистості, її свобода від жорсткої залежності перед постійно змінюваними ситуаціями.

Духовність передбачає не просто орієнтацію на загальнолюдські цінності, а й здатність будувати своє життя відповідно до них, ставити високі цілі та досягати їх. Вона охоплює водночас різні сфери людської діяльності, свідомості, мислення у їх єдності. Духовність за своєю сутністю – це спрямованість на свободу і творчість та їх реалізація. М.Бердяєв визначає духовність як вільну творчу працю духу у прагненні до свободи, звільнення від пасивності матеріального світу. Мислитель вибудовує таку логічну низку понять: "Свобода – творчість – духовність – особистість"[Бердяєв Николай. «Смысл творчества» (Опыт определения человека. – М., 1916. – С. 8)]. Відтак особистість може реалізувати себе тільки у творчій праці, зорієнтованій на звільнення її внутрішніх потенцій.

Духовність можна поділити на світську та релігійну. Основний критерій, за яким вони відрізняються – наявність в останньої віри, впевненості в існуванні чогось божественного, сакрального. Релігійна духовність – надто складне утворення, яке включає в себе ряд визначеностей. Насамперед вона є особливим станом віруючої людини, пов'язаним з глибинним відчуттям нею

чогось сакрального, понадбуттєвого. До того ж, релігійна духовність постає як зумовлене вірою відображення особистістю навколишньої дійсності на основі високих морально-етичних засад. Ця духовність водночас є також процесом самовизначення, самоутвердження людини в світі, формування високих духовних цінностей на основі віри в існування божественних сил. Вона притаманна як окремій особі, так і великим спільнотам в цілому. Кожний народ, нація має особливу релігійну духовність, яка формується на основі як зовнішніх чинників буття (географічних, історичних, господарських та ін.), так і внутрішніх (особливостей емоційно-психологічної сфери, загалом ментальності даного народу [Колодний А. М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996. – С. 3].

Крім того, слід відрізнити буденну й богословську релігійну духовність. В основі як світської, так і релігійної духовності лежить моральність.

Моральність в світській духовності спрямована на дотримання високих морально-етичних цінностей. Проте вона витікає тільки з внутрішнього світу особистості і формується під впливом культури певного суспільства. Відповідно до рівня розвитку спільноти вона може перебувати на різних етапах свого формування. Моральність первісного суспільства значно відрізняється від моральності сучасності. Моральні норми та цінності в будь-якому суспільстві підтримують певний рівень культури життя його спільноти. Як зазначає Ж.-Ж. Руссо в своєму "Суспільному договорі", норми моралі створені людством в процесі його розвитку з метою забезпечення нормального співіснування громадян країни. Ці цінності постають засобами підтримки порядку і толерантного співжиття в громадянському суспільстві тоді, коли кожний окремий індивід віддає частину своїх свобод суспільству і дотримується певних моральних вимог, щоб отримати у відповідь захист від людської спільноти. Згідно ідей І. Канта, моральність базується на категоричному імперативі – внутрішньому законі особистості, який регламентує її поведінку. Але джерел його походження, філософ не може визначити: це – сфера "речей в собі", які неможливо досягнути за допомогою розуму.

В релігійній духовності моральність, як її складова, також передбачає дотримання високих духовних цінностей, але шляхи їх формування дещо інші. Ще в античності більшість філософів відзначали, що добродійності даровані людині вищим сакральним світом. Платон вищими цінностями вважав Благо, Добро, Істину, Красу. Вони існують тільки в божественному світі об'єктивних ідей, а всі прояви цих цінностей на Землі є лише намаганням наблизитися до них. Арістотель вважав вищими етичними цінностями розсудливість, мудрість, добродійність; вони наявні в душі кожної людини і їх потрібно лише виявити й розвинути, що й повинне здійснити громадянське суспільство. Лейбніц вважав, що всі цінності в стислому, потенційному стані знаходяться в душі людини, яка є самодостатньою, вічною, неподільною, саморухомою монадою, яка створена Богом. Людина, розвиваючись і формуючись як особистість, повинна їх актуалізувати. Сучасна богословська думка вказує на те, що всі моральні цінності даровані нам Творцем, який є вищою універсальною цінністю, взірцем духовної досконалості. Таким чином, моральність є складовою частиною як релігійної, так і світської духовності.

Вершиною морального відношення до світу є святість. Як відзначав Е. Дюркгейм, святість є найважливішою цінністю, яку тільки може визнавати людина. Проте не можна святість розглядати тільки як цінність. Святість – це шлях, яким досягається духовність. В широкому розумінні вона включає в себе весь комплекс цінностей, які належать віруючій людині, але в їх найбільш глибоких виявах. Святість віруючої людини – це насамперед дотримання високих моральних заповідей, дарованих людині Богом, шлях наближення до його Царства. Тому святість для християн постає в основному в ролі засобу єднання їх з Церквою, котра робить їх співпричетними до Бога, святих, життя у Христі.

Але не у всіх конфесіях святість позначає єдність віруючих в лоні церкви. Так, у протестантів вона передбачає насамперед наявність глибокої віри в душі кожного, яка, власне, й спрямовує все його життя. Найбільш повно цим

поняттям користуються в православ'ї, де всі грані буття віруючого спрямовані на досягнення вищої святості, духовності, взірцем якої є Бог.

Три святі речі традиційно виділяються в християнстві: проповідництво, життя й служіння, дотримання яких зміцнює Церкву і наближає віруючого до вищого Божественного світу. Тільки через святість, дотримання високих моральних цінностей людина може досягнути глибин свого власного духу.

Людина прийшла в цей світ, щоб зрозуміти мету свого перебування в ньому. Саме духовність визначає шлях, по якому потрібно йти, щоб вирішити це основоположне питання. Людина народжується, щоб пізнавати себе, досягти вершин досконалості, довершеності і змінювати навколишній світ, проектуючи на нього свій дух й одухотворяючи в такий спосіб його своєю Красотою, Добром і Любов'ю. Це і є шлях співтворчості, співбуття людини з Богом, яка, проходячи через труднощі й випробування, загартовується і розвивається. Головним завданням цього буття є прагнення досягнути, як зразка, досконалості буття Христа, який, згідно християнського бачення, був досконалим, як досконалим є Отець Небесний. Це досягається шляхом святості, яка і є нібито основою нашої духовності.

В праці німецького дослідника Р. Отто "Святе" – це поняття для позначення чогось глибинного, божественного, що викликає почуття благоговіння і жаху. Воно протиставиться профанному як чомусь зовнішньому, неістотному. У римлян цей термін застосовується для позначення всього, що знаходиться перед культовими спорудами. Сакральне - це щось чисте, глибоке, благородне, на противагу нечистому і потворному. Сакральне за своєю сутністю є чимось унікальним, відстороненим, незвичайним. Поняття святе близьке за своїм змістом до поняття священне. Якщо ми візьмемо найбільш поширені визначення цих понять, то побачимо, що священне наділене абсолютною довершеністю, святістю, визнане божественним, пов'язане з релігійним культом, а святе є божественним, наділеним вищою досконалістю та силою, тим, що глибоко шанується. Отже, характеристики, які позначаються

цими поняттями, мають відношення до вищого, божественного, духовного. Всі вони лежать в основі релігійної духовності.

Досить тісно релігійна духовність співвідноситься з такими поняттями, як духовність, душевність, тілесність. То ж визначимо їх змістовну наповненість. Душевність і духовність відрізняються між собою. Душа (грецьке - психея) - це певна нематеріальна сутність, що є носієм життя. Вона є сукупністю психічних властивостей людини. Дух в філософському плані – це самосвідомість людини як суб'єкта пізнання, волі й дії. Він є вищим началом людини, її глибинною сутністю. В християнстві Дух – це іскра Божа, частинка Святого Духу в людині, яка постійно прагне до свого Творця. В християнстві виділяється тріада: душа, дух, тіло. Душа пов'язана з вірою та серцем як осередком віри, а дух - з розумом та мисленням. Тому душевність – це насамперед емоційність, чуттєвість, здатність сприймати моральні проблеми і втілювати їх в життя. Духовність можна пов'язувати з такими поняттями, як зрілість, мудрість, бо ж, пройшовши ряд випробувань, людина набуває життєвого досвіду і глибину буттєвого розуміння. Душевність включає в себе насамперед емоційні переживання щодо тих чи інших проблем, а глибина цих переживань безпосередньо витікає з рівня їх усвідомлення, що й здійснюється через духовність. Отже, не можна протиставляти душевність і духовність, оскільки вони є взаємопов'язаними компонентами будь-якої особистості.

Важливим елементом особистості є також тілесність, плотність. Тіло, згідно релігійних поглядів, – це та матеріальна оболонка, в якій перебуває душа та дух людини. Воно протипоставиться душі, оскільки спокушає її тілесними насолодами. Але водночас тіло є "храмом Духа Святого", тому про нього потрібно піклуватися і тримати в чистоті. Хоч тіло й спокушає душу до здійснення гріхів, але в той же час воно є стимулом її зростання, бо ж, проходячи тілесні випробування, людина зростає духовно. В кінці ж часів буття на Землі, згідно християнських канонів, тіло воскресне разом з душею і духом й буде складати цілісну істоту, якою став Христос після свого воскресіння. Таким

чином, духовість, душевність і тілесність становлять нерозривну єдність духовності особистості.

Вводячи в науковий обіг поняття "духовість", український мислитель Ст. Ярмусь визначає її як свідому активність людського духу, яка веде й підносить людину до ідеалу добра, до того, що її облагороджує. Він зазначає, що це все те, що допомагає людині проявляти у собі прагнення й стремління до вищого ідеалу, до божественного світу. Сама духовість, на думку Ст. Ярмуся, об'єднує активність розуму, серця і духу особистості, тобто всі прояви її життя, натхненного ідеалом Найвищого Добра, Благодатного Божественного Духу. Найзріліша духовість людини складається з її активності, яка постає із Віри, Надії і Любові [Ярмусь Степан. Духовість українського народу. – Вінніпег, 1980. – С. 10].

Таким чином, релігійна духовість - це така активність людського духу, яка спрямована на досягнення вищих цінностей - Добра, Істини й Любові. Ст. Ярмусь та деякі інші зарубіжні дослідники, зокрема французький вчений – отець Люїс Буєр виділяють два рівні релігійної духовості. Ними є насамперед офіційна церковна духовість і духовість, що виражається через різні народні традиції та повчання. Ст. Ярмусь пов'язує виділення цих двох рівнів з аспектами сприйняття релігії та розуміння її сутності. Критерієм першого є церковно-віросповідна нормативність, а критерій другого полягає в етико-фідеїстичному прагматизмі [Там само. – С. 12].

Церковно-віросповідний рівень духовості передбачає насамперед знання й виконання різних норм (догмати, канони, церковний устав, церковний молитвослов), які потрібні для правдивого сповідання християнського вчення. Проте на цьому рівні не можуть бути всі послідовники певних віровизнаних. Так для нашого народу не є властивим дуже глибоке знання Священного Писання, але це не заважає йому мати досить глибоку віру.

Відтак духовість не є принципово відмінною від духовності. За своєю суттю вони є синонімічними. Духовість в собі передбачає насамперед власну діяльність духу людини з наближення до Божественного, а також такі емоційні

компоненти, як Віра, Надія та Любов, які скоріше можна пов'язати з душевними переживаннями. Духовність є, власне, першим рівнем духовності поруч із душевністю та тілесністю. Саме вживання цього терміну пов'язано з особливостями мови представників діаспори. В цьому контексті ми можемо вважати, що ці явища однопорядкові.

Продовжуючи аналіз релігійної духовності особистості, слід зазначити, що вона виявляється через релігійну свідомість, релігійний світогляд, систему прийнятих нею релігійних цінностей.

Основними шляхами формування релігійної духовності є розум, воля та почуття. Розум лежить в основі перших двох етапів формування релігійної духовності, а саме світорозуміння і світосприйняття. Почуття ж лежать в основі світопереживання, а воля – в основі світоперетворення. Але, перш ніж виявляти певну активність, людина повинна насамперед усвідомити, чому вона діє і для чого, тобто потрібно виділяти також зацікавлення, потреби й цінності, якими керується людина при виборі мети. Головним спрямовуючим елементом при цьому все ж є віра, яка й структурує всі ці елементи, поєднуючи їх в єдину цілісність.

Підсумовуючи, слід зазначити, що релігійна духовність - це досить складний феномен, який може мати декілька визначень. Це насамперед глибинні стани віруючої людини, які пов'язані з відчуттям чогось Божественного, сакрального, понадбуттєвого, і відображення переживань, перетворення навколишньої дійсності, що здійснюється на основі високих морально-етичних засад. Релігійна духовність це також і процес самовизначеності, самовиявлення віруючої людини в світі, формування у неї високих духовних цінностей. Вона не може зводитись ні до релігійності, ні до моральності, ні до душевності, ні до духовості. Вони є її складовими частинами.

Етапи формування релігійної духовності – це світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння, світопереживання і світоперетворення. Шляхи формування релігійної духовності – розум, почуття і воля, які об'єднуються

релігійною вірою. Основою релігійної духовності є поняття священного, яке об'єднує в собі весь комплекс цінностей і є тим абсолютно довершеним, досконалим, святим, до чого прагне віруюча особистість.

РЕЛІГІЯ – В КУЛЬТУРІ ЧИ ПОЗА НЕЮ?

Лисий І. Я. (м. Київ)

У структурі культури, тлумаченої як система історично розвинутих надбіологічних програм людської життєдіяльності, які забезпечують відтворення і зміни буття людини у всіх його іпостасях, розрізняють багато її форм. Але в сучасному гуманітарному знанні зберігає свою проблемність питання про належність релігії до культури. І в філософії, і особливо в теології дискутується питання: чи правомірно розглядати релігію як форму культури? Зосередимося на цій проблемі.

Принаймні значна частина теологів заперечує належність релігії до культури, бо переконана, що релігія є не витвором людського духу, а даром Духа Божественного. На тому, що релігія повинна розглядатися поза межами культури, наполягають і деякі представники світської теоретичної думки. Певна їх частина (атеїсти) намагаються доказати функціональну несумісність культури і релігії, тобто знаходять у них діаметрально взаємовиключні функції. Інша частина бачить у релігії часовий витвір людського духу, належний до міфологічної стадії розвитку людської свідомості, а тому рудиментарний в сучасному соціумі, в усякому разі несумісний у ньому з наукою.

Проте добре відомо, що насправді в сучасному світі релігія – попри всі її історичні модифікації та трансформації – присутня, так би мовити, повноцінно, а не якимось атавістичним способом. Варто наголосити, що й міфологічна свідомість виявилася не суто часовою, стадіальною в людському саморозвитку, а необхідним складником духовного життя людей на всіх (принаймні дотихчасових) стадіях історії людства. Звичайно, у наших найдальших пращурів міфологія була єдиним синкретичним засобом їх духовної орієнтації у світі, визначником їхньої діяльності й поведінки. Але й на початку XXI ст. вона – вже як один із множини чинників – також певною мірою визначає поведінку наших сучасників. Навіть ті уявлення, які та чи та людина вважає найдостовірнішими, іноді містять елементи міфології.

Немає підстав для спростування тієї думки, що в релігії (як і, до речі, в усіх інших культурних формах), крім властиво культурних, можна натрапити і на акультурні відрухи. Ще Тома Аквінський, наприклад, стверджував, що в християнській релігії, в самій постаті Ісуса Христа як втіленні найсокровенніших культурних устремлінь людства, є й таке, що не може вважатися ані продуктом культурного розвитку, ані прямим внеском до культурної скарбниці. Проте навіть зосередження уваги саме на таких моментах не створює підстав для виведення релігії за рамки культури.

Ще одним аргументом на користь того, ніби релігія не належить до творінь людського духу (чим якраз, поза сумнівом, є культура в усіх її формах), служить думка про те, що релігійні символи виводять за межі сущого, поцейбічного буття; вони, як зауважив П. Тілліх, орієнтують людину на вищі верстви реальності. З останнім твердженням можна погодитися, але при тому не варто нехтувати тією обставиною, що походження цих символів, як і символів мистецьких тощо, - людське. Більше того, сама релігія є справою людською, хоча й використовується вона людиною, щоб спрямовувати себе до трансцендентного. Річ у тім, що трансцендентним є об'єкт релігійного відношення, предмет релігійної віри, але не сама віра, яка є коли й не основою чи ядром, як наполягають теологи, то все таки необхідним складником людської духовності. Навіть якщо трактувати релігію як форму, що виражає надлюдську реальність, то ніхто не сперечатиметься про те, чи йдеться в такому разі про людську форму.

Разом із тим не можна відмовити у резоні такій думці П. Тілліха: «Кожний релігійний акт не лише в ситуації організованої релігії, а й у найсокровеннішому відрухові душі, *сформованому* (курсив мій. – І. Л.) культурою». У цьому твердженні форма мислиться в її аристотелівському – продукуючому – сенсі. І це спонукає відповідно відкоригувати прочитання згаданих раніше теологічних суджень.

Віра не трансцендентна культурі, як це стверджував свого часу С.Аверінцев (Див.: Православная община-45. – 1998. – № 3. – С.63), тому що

універсальна чи навіть тотальна в межах людського світу культура охоплює не тільки світське, профанне, а й сакральне. Якщо сакральною вважати релігію, то вона не опиняється через свою сакральність (чи причетність до сакрального) поза культурою, бо культура не є чимось партикулярним, зокрема, тільки профанним, як вважає, наприклад, Ван дер Леєв, трактуючи культуру як секуляризований культ. Зрештою, подібну позицію знаходимо у тих теологів, які, погоджуючися з тим, що людський світ постійно перебуває у становленні, у переході з хаосу в космос, визнають, що в хаосі Бога немає: його цариною є тільки космос, тобто впорядкований світ культури.

Але теологічний погляд на цю проблему неоднорідний. В ньому знаходимо низку проблематизуючих моментів, тому він вартий спеціальної уваги. Певна частина теологів, звертаючись до історії релігії, передовсім християнської, намагається доказати, що релігійне відношення (а, як відомо, релігія – це не тільки релігійна свідомість чи відповідна діяльність, а й релігійні відносини) здійснюється не в царині культури, що релігійне життя є життям поза культурою. Адже для них світ суцього є «царством пільми», а культура – осередком спокуси та ідолопоклоніння. Ця позиція виявилася ще на етапі становлення християнства в його протистоянні юдейській культурі та культурі античності. Але, осмислюючи цю обставину, варто пам'ятати про історичні особливості формування християнської культури, яка – попри протистояння – асимілювала в цьому процесі здобутки юдейства і греко-римської цивілізації.

Хіба не цим, до речі, зумовлене постання груп «християн-ухильників», які категорично зрікалися християнізованої культури, але й у цьому зреченні зверталися до засобів, продукованих нею. Такого роду релігійний радикалізм демонструвало свого часу середньовічне чернецтво, закликаючи полишити «світ» із його «скверною» культури. Водночас воно творило особливу (не будемо тут зараз судити, ущербну чи функціонально оптимальну) монастирську субкультуру. Можна згадати й заклики християнських місіонерів до «новонавернених» народів забути традиції і звичаї предків, але, з іншого боку, слід мати на оці реальну абсорбцію християнізованою культурою цих

народів «поганських» традицій і звичаїв, про що добре відомо з історії української культури.

Як би не таврував діячів культури як «слуг гріха» Тертуліан, як би мальовничо не зображував він у своїх видіннях Страшного суду світських мудреців, поетів, музикантів у язиках пекельного полум'я, проте й він, як слушно констатує Х. Р. Нібур, «не зміг відділити ні себе, ні церкву від опори на культуру та участі в ній, хоча вона й була поганською». І дотепно узагальнює: «Як би там не було, а вийти з культури нам не легше, ніж із природи...» (Див.: Христос и культура: избранные труды Х. Р. Нибура и Р. Нибура. – М., 1996. – С.41). Тож з'ясовані нами обставини надають додаткової значущості досить тривіальному висновкові про те, що людині, оскільки вона залишається собою, не дано «реставрувати» якийсь первісний (умовно кажучи, до-культурний чи то без-культурний) погляд на світ.

Інший напрям теологічної думки, репрезентований у християнстві гностиками і «культурним протестантизмом», бачить у релігії частину тієї культурної спадщини, що повинна оберігатися і передаватися від покоління до покоління. Властиво релігія, з цієї позиції, санкціонує всі кращі досягнення минулого і сучасності, спрямовує рух людства до високої мети. Представники цього напрямку вважають, що царство трансцендентного треба мислити як безпосереднє продовження в сутності і в часі земного життя. Певна поступка «культурі» (точніше – профанному в ній) з боку християнства полягає в готовності цих його речників бачити в розумі прямий шлях до Бога і не наголошувати на відмінностях між мораллю спасіння та етикою соціального консерватизму чи соціального прогресу.

Не тільки християнство (воно, звісно, передусім щодо європейської культури), а й інші світові релігії справді відіграли особливу роль у справі творення систем культури. Наприклад, слід визнати, що до появи мусульманства арабська культура не мала виразної визначеності, що мусульманська релігія стала тим осередком, навколо якого розгалузилася багата і своєрідна арабська цивілізація. Аналогічне можна сказати і про

китайську культуру, особливо про роль конфуціанства в її самоідентифікації. Але це не означає, з одного боку, ніби до мусульманства не було арабської культури чи що китайська культура почалася з конфуціанства; з іншого боку, ніби йдеться про якусь безсумнівну універсальну закономірність розвитку культури.

Тим більше не впливає із зазначених обставин характерний для християнських культурологів ХХ ст. (П. Флоренський, П. Тілліх та ін.) висновок про те, що релігія – це своєрідна над-культура, що культура є всього лише формою релігії чи сумою таких форм, тоді як релігія, відповідно, становить субстанцію культури і наділяє її сенсом. Адже у такому випадку ми знаходили б у культурі тільки релігійні смисли, тоді як кожен добре знає, що насправді це не так.

Є ще в теології, так би мовити, центристська позиція. Її виразники або прагнуть до синтезу релігії і культури як різноприродних, але приречених на єдність сутностей: так само як Христові дві природи – божественна і людська – перебувають нероздільно і незлитно, так і культура водночас і божественна, і людська, а релігія не може не використовувати культуру мирян, але не повинна, як учив Аквінат, затримуватися на ній. Або утверджують двоїстість релігійної людини, яка впродовж життя є громадянином двох світів і вимушена розриватися між вимогами двох різних авторитетів – церкви і культури, вимогами, які, як казав М. Лютер, не можна узгодити, але яким необхідно підпорядковуватися.

Або, визнаючи, що спотвореність людської природи не тільки виявляється в культурі, а й утверджується і передається нею, Августин, а згодом і Кальвін шукали вирішення проблеми на шляхах переображення. Христос переображує людину через її культуру і суспільство, а не у відокремленні від них. Адже тільки тут, з їхнього погляду, людина здатна відвернутися від себе і прийти до Бога.

Скільки б не віднаходили ми таких дискусійних моментів у міркуваннях теологів та релігійних філософів, як би не побоювався дехто із них «культурної

асиміляції» релігії, переважають серед них ті, хто не протиставляє релігію культурі. Вони, як правило, визнають, що релігія не може дати людині весь комплекс тих настанов і орієнтирів, які необхідні для регулювання мирського життя; що, зрештою, людина не може бути винятково релігійною, не будучи ні знаючою, ні політичною, ні моральною, ні естетичною і т. д.; що віра мусить виражати себе за допомогою ідей, слів, образів – надбань культури. Отже, теологія сьогодні, як і філософія, стверджує правомірність теоретичного моделювання релігії в системі культури.

НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ УТВОРЕННЯ ЯК ФОРМА СУЧАСНОЇ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

Титаренко В. В. (м. Київ)

Питання про взаємопов'язаність культури і релігії в різних їх аспектах завжди цікавило мислителів різних епох і філософських напрямків. Короткий аналіз різних концепцій, поглядів та тверджень, навіть перелік праць та їх авторів зайняли б не одну сторінку тексту. Але як в сучасній культурології, так і в академічному релігієзнавстві, в рамках вітчизняної школи і в світовому науковому співтоваристві єдиного погляду чи відповіді на це питання не існує.

Метою даної статті буде аналіз новітніх релігійних утворень (на прикладі неохристиянських харизматичних громад) в парадигмальному контексті масової культури, з'ясування місця і ролі новітньої релігійності серед культурних феноменів сьогодення. Щоб відповісти на запитання: чи можна вважати нові релігійні утворення формою масової культури, слід, в першу чергу, проаналізувати саме явище масової культури, його природу, генезис, завдання, які воно вирішує, методи, якими послуговується та його практичні вияви. Оскільки «масова культура» - це термін, який використовується в сучасній культурології, постановка питання в такому ракурсі ще не поставала об'єктом релігієзнавчих рефлексій.

Термін «масова культура» позначає специфічний різновид духовного виробництва, орієнтованого на «середнього» споживача. Тут йдеться про можливість широкого тиражування оригінального продукту. [10]. Цей своєрідний феномен ХХ століття став можливим завдяки засобам масової комунікації. Вважається, що до ХХ ст. масової культури не існувало. Але на початку третього тисячоліття культура перестає бути об'єктом, і стає «способом прожиття» (the way of life) сукупністю екзистенційних практик, яка формує ідентичність суб'єкта, класа, раси, гендера, віри тощо.

Для сучасного життя характерним і домінуючим є включення, інтеграція людини у різноманітні масові організації: політичні, спортивні клуби, професійні асоціації, релігійні організації. Кожна з таких організацій потребує від своїх членів дотримання певних стереотипів поведінки. Саме слідування певному стереотипу, «кодексу» мислення, дії, грає об'єднуючу роль в масових організаціях. Цей стереотип дозволяє людині ідентифікувати іншу людину як «свого», або ж як «чужинця». Специфіка цих стереотипів в релігійних організаціях є для нас особливо цікавою, бо вони складають специфіку об'єкта нашого дослідження.

Цікаво, що велика кількість людей взагалі (будь-які масові заходи громадського характеру) та масові релігійні зібрання зокрема, мають свої специфічні характеристики. Психолог і психіатр В.Леві, ґрунтуючись на власній практиці, вважає, що переконати в чомусь велику кількість осіб легше, ніж окремого індивіда. Згідно з його теорією «розкиду вірогідностей», специфіка цього явища полягає в тому, що серед маси присутніх осіб завжди знайдеться хтось такий, хто «відчує», «повірить»; хтось, на кого здійснюваний вплив подіє [4]. Далі спрацьовує механізм взємонаслідування, взаємопереконання, взаємоіндукція. Відтак вступає в дію ланцюгова реакція, яка по суті перетворює малу вірогідність в більшу, більшу ще в більшу і т.д.

Говорити про «масовість» в масовій культурі не доводиться, але цікавим і доцільним видається аналіз спрацьовування таких механізмів в релігії. Звернемося за прикладом до «наймасовішого» напрямку НРТ – харизматичного. Заслуговує на увагу той факт, що на кожному харизматичному зібранні розміщення присутніх проводиться так, щоб між ними не було вільних місць. З одного боку – компактність розміщення присутніх має свої переваги, однак, з іншого боку – включення механізмів поведінки, характерних для великої кількості людей, відбувається позасвідомо і з необхідністю. [Див.: 3].

Форма проведення харизматичних зібрань побудована так, щоб усі присутні стали безпосередніми учасниками богослужіння. В основному дія

відбувається у великих залах з використанням аудіо- і відеоапаратури. Розглядаючи психологічні особливості харизматичних зібрань, слід відмітити значимість місцезнаходження діючих осіб – розташування на сцені ведучого, хору, музикантів. Цей етап цілком можна назвати «розігрів». На цьому етапі важливими є не слова і тексти пісень, а розосередження уваги присутніх з їх особистих проблем, а зосередження на тому, що відбувається навколо. І ведучий і хор діють разом, поперемінно акцентуючи на собі увагу присутніх. Важливу роль в цьому грає голосна і ритмічна музика. Принагідно згадаємо, що будь-які масові музичні заходи теж починаються з так названого «розігріву». Найпопулярніші виконавці, як правило, з'являються на сцені пізніше.

Сценарій богослужіння розгортається далі наступним чином. Ведучий проголошує: «Ми тут, щоб разом з вами прославити Бога. Ми будемо служити Йому: у танці, в пісні... ви нас підтримаєте? Але для того, щоб танцювати потрібно встати: устаньте всі!». Тобто, присутніх спонукають до співпричетності до того, що відбувається. З метою викликання у присутніх «Так-реакції» проголошуються очевидні ствердження (трюїзми). Ведучий пропонує їх декілька, одне з яких – бездоказове, інші - істинні, але завдяки тому, що вони впливають одне з одного, людина по інерції погоджується з усіма: «Ісус - це живий Бог!.. Він - живий!.. І я живу, тому, що Він - живий!.. Він - живе в мені!.. Він буде жити у вас!..» Таким чином відбувається взаємоіндукція того, хто промовляє і слухачів.

Звернемо увагу на два останніх твердження. «Він - живе в мені», - ведучий ототожнює себе і Бога, харизматичну церкву і Бога, харизматичну церкву і присутніх. З цього моменту фрази на зразок: «Ми хочемо, ми прийшли..», означають: «І ти теж, разом з нами». Таким чином, протягом всього зібрання на присутніх поширюються думки і дії, характерні для членів харизматичної церкви, їхня свідомість стереотипізується. В.Бехтерев, описуючи подібні масові зібрання, підкреслює «... взаємовплив, який на таких зібраннях здійснюється ... окремими членами один на одного піднімає почуття захоплення до

надзвичайного напруження, котре неможливо досягти за інших умов окремим членам. Цей же взаємовплив згуртовує окремих членів сект на зібраннях в одне ціле, в одну особистість, яка живе однією думкою, вимовляє одні і ті ж слова, виконує однакові за суттю жести і рухи тіла.» [2].

Звичайно, ніхто з присутніх на харизматичному зібранні не може стверджувати, що його, скажімо, загіпнотизували. Оскільки, гіпноз асоціюється з цілком визначеними діями – суггестологія, сон, безпам'ятство. Але всі вони тою чи іншою мірою відчували себе в «зміненому стані свідомості». І ця зміна відбулася повільно, непомітно для них. Однак це не є прерогативою тільки харизматичних богослужінь. Якщо зняти релігійне забарвлення – за такою ж самою схемою, з використанням тих самих методів і включенням тих же механізмів проводяться й інші масові заходи – концерти поп- і рок-виконавців, передвиборчі агітаційні заходи, прямий продаж в сітьовому маркетингу тощо. Отже, можна стверджувати, що основним завданням таких заходів є формування стереотипної масової свідомості певного (в нашому випадку релігійного) спрямування.

Що ж собою становить масова свідомість? Це – шаблонне, персоналізоване усвідомлення актів розвинутого індустріального суспільства, яке формується під масованим впливом засобів масової інформації і стереотипів масової культури. Для нас привабливим постає й інше розуміння масової свідомості, а саме - позначення однієї з форм дотеоретичного світорозуміння, заснованої на подібному життєвому і пережитому релігійному досвіді людей, включених в однотипні релігійні структури. Основні установки масової свідомості становлять собою набір емоційно-образних суджень про реальність і конкретно-практичні моделі поведінки, що ми й спостерігаємо в повній мірі на харизматичних богослужіннях. В якості основних складових масової свідомості можна виокремити такі – за формою і за суттю. Назвемо деякі характеристики кожної з них. **За формою:** 1) великі зали та масовість богослужінь (чи інших заходів нерелігійного характеру), 2) використання відео і аудіоапаратури з

метою введення людей в змінені стани свідомості (низькі частоти музичних звуків, використання ударних установок), 3) присутність стихійно-екстатичного начала, 4) викликання «Так»-реакції. **За суттю:** 1) конкретно-ситуативні програми діяльності, неявне незнання, 2) повсякденні побутові установки і рецепти у вигляді простих тверджень і рекомендацій, 3) картина світу в цілому, ґрунтована на даних, які виходять за рамки безпосереднього досвіду і надані домінуючою релігійною або нерелігійною системою.

Отже, складові масової свідомості є одними й тими ж самими незалежно від ідеологічної спрямованості формуючих її стереотипів. В цілому такий підхід до окремо взятого індивіда спрощує складну систему ціннісних орієнтацій людини і багатоманіття відтінків світовідчуттів до елементарних опозицій (прихильники цієї релігійної/нерелігійної системи – «наші», неприхильники, навіть якщо вони не проявляють відкритої ворожості – «не наші»), а також замінює детермінованість явищ і подій простими і, зазвичай, фантастичними поясненнями («світова змова», «гнані, бо праві», «діяльність чорних сил», «підступи ворогів істини» тощо). Зрештою, це звільняє індивідів, не схильних до складних інтелектуальних рефлексій від зусиль по раціональному вирішенню проблем і дає вихід емоціям.

В сучасному постмодерному світі можна виокремити загальну тенденцію трансформації масової релігійної свідомості – її загальну психологізацію (вона є «візитною картою» новітніх релігійних рухів, зокрема неохристиянського спрямування) і знову ж таки - стереотипну психологізацію, виклик стереотипних психічних реакцій спрощеного типу. Об'єктивні явища в соціально-економічному, політичному, культурному та ідеологічному житті сучасного суспільства обумовлюють «масову індивідуалізацію» релігійної свідомості. Досягнення принципової догматичної мети певної конфесії, наприклад спасіння душі тощо, заміщується на досягнення певного психотерапевтичного результату – катарсису, втішення тощо. В свідомості основної маси віруючих, акцентуються питання не стільки пояснення релігією картини світу, скільки

задоволення духовно-моральних потреб індивіда, спілкування людей на особистісному рівні, відволікання від буденних турбот і життєвих негараздів, зняття стресового стану людини, пояснення їхнього призначення і сенсу життя, для декого - стимулювання дотримання національних, сімейно-побутових традицій, можливість емоціонального виходу почуттів. Отже, відбувається зміщення з питань, що стосуються класичної (біблійної) релігійної картини світу (хоча й він цілком не ігнорується) на питання сенсожиттєві.

Отже, і нові релігійні рухи, що характеризуються масовістю і власне масова культура виникають як засіб маніпулювання масовою свідомістю в інтересах пануючих структур чи окремих осіб. Це своєрідна спроба задовольнити природне людське прагнення до ідеалу посередництвом стійких світоглядних кліше, яка формує неявний кодекс світорозуміння і моделі поведінки. Як правило, оперують вищезазначені явища базисними архетипічними уявленнями і почуттями (це і бажання любити, і страх перед чимось невідомим, прагнення до успіху, надія на чудо тощо), створюючи на їх основі продукцію, розраховану на миттєву емоційну реакцію споживача.

Однак варто зупинитися на тому, що аналіз нових релігій як форми маскультури не означає ототожнення масової культури з осередком пошлості та виявом дурного смаку, який не має нічого спільного з справжнім мистецтвом. По суті вона є феноменом людської історії, який виник в силу того, що в ХХ ст. культура стала уявлятися сукупністю знань, прийомів і методів, технік і технологій дій, тобто чимось зовнішнім по відношенню до людини, чимось таким, чим можна оволодіти, що можна вивчити, засвоїти, при цьому прийнявши до відома, що, за необхідності, чи, правильніше сказати, коли така необхідність відпала, можна це й відкинути.

Отже, нові релігійні утворення, особливо ті, що характеризуються масовістю, при глибшому аналізі постають формами сучасної масової культури в її маргінальних формах. Однак, на нашу, думку, вони скоріше є проявом маргінальної культури. Маргінальна культура оперує технікою гранично

простою, відпрацьованою попередньою культурою. Вона орієнтована на середню мовну семіотичну норму, на просту прагматику, оскільки вона звернена до величезної аудиторії. Користуючись термінами семіотики, можна сказати, що жанри маргінальної культури повинні мати твердий синтаксис, тобто внутрішню структуру, в той же час вони можуть бути збіднені семантично, в них просто буде відсутній глибокий зміст. Це той фактор, який є присутнім у проповідях на харизматичних богослужіннях, в друкованій продукції, в євангелізаційних програмах на телебаченні. І найхарактернішим, на нашу думку, для нових релігій є формування зацікавленості їх продуктом, щоб вони мали й комерційний успіх, щоб їх «купували». Так, пропонувати харизматами своїх релігійних поглядів подібне, скористаємося термінологією А.Баркер, на «релігійний супермаркет», де необхідно практику своєї конфесії правильно «подати» і «продати», що й здійснюється за допомогою вільного витлумачення біблійних текстів. Зацікавленість, в свою чергу, задається твердими структурними умовами тексту. Сюжетна і стилістична фактура продукції маргінальної культури може бути примітивною з точки зору елітарної фундаментальної культури, але вона не повинна бути погано зробленою, а навпаки, в своїй примітивності вона повинна бути досконалою – тільки так їй може бути забезпечений успіх, відповідно й комерційний. [7].

Отже, відповідаючи на поставлене на початку статті запитання: «Чи можна вважати нові релігійні утворення формою маскультури?» ми можемо відповісти ствердно, але з тією поправкою, що вони постають формою маргінальної культури. В своїх завданнях, використовуваних методах та практичних виявах вони є тотожними. Специфіка ж новітніх релігійних утворень як форми маскультури в контексті розглядуваної проблематики полягає власне в об'єкті віри – віри в **надприродне** (Бога), що виражає наддосвідну реальність, яка відкривається в містичних переживаннях та своєрідно проявляється через індивідуальний релігійний досвід, бо «саме тут, - як зазначає П. Яроцький, - проходить вододіл між народною казкою і релігійними уявленнями, між мистецтвом і релігією».

Список використаної літератури:

1. Академічне релігієзнавство. П-к. / За науковою редакцією А. Колодного/. – К. «Світ знань», 2000. – С. 778-779.
2. Бехтерев В.М. Гипноз, внушение, телепатия. – М., 1994. – С.156-171.
3. Бехтерев В. Избранные работы по социальной психологии. Сост. А.Кольцова. – М.: Наука, 1994.
4. Леви В. Искусство быть собой. – М., 1990. – С. 227.
5. Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. – С.221-225.
6. Соммер Д. Салас. Мораль XXI века / Пер с исп., М.: ООО Издательский дом «София», 2004. – С.37.
7. Усманова А. Р. «Культурные исследования» // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Интерпресссервис; Книжный Дом, 2001. – С.397.
8. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.

РЕЛІГІЯ І МОРАЛЬ В ДУХОВНОМУ БУТТІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Недзельський К. К. (м. Херсон)

Віддавна одним із основних факторів формування духовності українського народу виступала релігія і Церква, тому не випадково тотальний наступ бездуховності, що аж ніяк не зупинився в незалежній Україні після краху комуністичної ідеології, супроводжується кризовими явищами в сфері релігійно-церковного і конфесійного життя. Причино-наслідкові зв'язки тут очевидні, які досить ґрунтовно і всебічно експліковані аналітиками у спеціальних релігієзнавчих та богословських виданнях з глибоким усвідомленням необхідності відродження єдиної помісної Церкви.

Релігійний чинник відігравав істотну роль в формуванні духовної культури України. Як зазначає І.Огієнко (митрополит Іларіон): “Єдиним і майже безконкурентним творцем української культури аж до кінця XVIII віку була Українська Церква та українське Духовенство, що створили своєму народові літературу, науку, школу, друкарство, музику, малярство, світську інтелігенцію й т. ін., а також створило йому добрі людські умовини соціального життя” [1, 39].

У наш час багато говориться і пишеться про те, в яких формах проявляється духовна криза українського суспільства, тому було б зайвим ще раз повторювати те, що добре усім відомо. Набагато важливіше зрозуміти глибинну суть такого феномену, як “духовність”, а вже на підставі цього визначити шляхи морального та духовного оздоровлення населення посттоталітарної України. Не вдаючись до детального аналізу природи і структури духовності зазначимо, що у духовно розвиненій особі ідеальне стоїть над матеріальним, тобто в “піраміді” її цінностей моральні, естетичні та інтелектуальні є визначальними стосовно задоволення так званих первинних, фізіологічних потреб. З цього приводу доречно навести вислів Вол. Соловйова,

який вже став крилатим: “Сказано – не хлібом єдиним, але не сказано – без хліба”. Пояснити це можна так: духовне багатство спільноти визначає матеріальний добробут, а не навпаки.

Якщо філософи доби Просвітництва проголосили гасло звільнення людства від духовної диктатури церкви та релігії, то з другої половини ХХ століття, коли почали реально відчуватись негативні впливи сцієнтизації та технократизації на духовну складову культури, з’являються заклики звільнити народи від “гніту” з боку науки та учених. Зокрема, П.Фейєрабенд, – автор відомої “анархістської” теорії пізнання, – погоджується із тим, що ми “зобов’язані науці неймовірними відкриттями”, що наукові ідеї “прояснюють наш дух та поліпшують наше життя”. Але водночас зауважує на тому, що “наука витісняє позитивні досягнення більш ранніх епох й внаслідок цього позбавляє наше життя багатьох можливостей”[8, 138].

Філософ нагадує, що існує багато способів буття-у-світі, кожний з яких має як свої переваги, так і недоліки, і що всі ці способи потрібні для того, щоб зробити нас людьми у повному сенсі цього слова, вирішуючи проблеми нашого спільного існування у світі. Відтак П.Фейєрабенд намагається реабілітувати релігію, яка здатна стати нашим світоглядом й правильно спрямовувати наші почуття: ”Тільки релігія здатна загнуждати багатоманітні прагнення, ... й спрямувати їх до певного гармонійного розвитку” [8, 139].

Отже, незважаючи на пророцтва мислителів-атеїстів ХІХ – початку ХХ століть про кінець людини *homo religious* в світі сцієнтизованому та технократичному, або, по іншому, в ситуації постмодерну релігія та Церква продовжують відігравати важливу роль в духовному бутті людства, а відтак і в житті українського народу. Але не завжди Церква виконує свій творчий потенціал у відродженні релігійної духовності, незважаючи на те, що де-юре вона може повертати собі колишній авторитет. То ж визначимо основні причини через які Українська Церква (як певна цілісність в специфічно

українському різноманітті віровчень і конфесійності) виявилася неспроможною дати належні відповіді на виклики часу.

1. “Візантизація”, що виразилася передусім в політизації релігійно-церковного життя (цезаропапізм), яка відбувалася насамперед через зросійщення Українського Православ’я після 1686 року, коли обрання Київських митрополитів потрапило під контроль Московського Патріархату. Митрополит Іларіон стверджує: «Заволодівши неканонічно Українською Церквою з 1686 року, Московська Церква силою накидала їй свій безбожний цезаропапізм, цебто повну залежність Церкви від світської влади. Але з апостольських часів існує вимога розділяти світське і церковне» [1, 21-22]. Цей процес досяг свого апогею з 1721 року, тобто внаслідок створення світського органу управління церковними справами під орудою Петра I – Святійшого Синоду. “З часів Петра Великого наша російська православна Церква перетворилася в атрибут російської великодержавної політики, стала атрибутом серед інших закладів, потрапила у систему державних установ і увібрала у себе ідеї, звички і смаки влади” [2, 17].

2. Активні протидії оновлюваним процесам в Українському Православ’ї, передусім з метою дискредитації і недопущення до практичної реалізації ідеї створення єдиної помісної Церкви в Україні з боку Московського Патріархату, який перетворився на духовного рушія “збирання руських земель” під гаслами неоповіністичної ідеї “Русского мира”. Підривна діяльність Московського Православ’я проти Української Церкви особливо активізувалася після обрання патріархом Кирила. Український релігієзнавець П.Ю.Павленко зазначає, що в “середовищі РПЦ нав’язуються цінності, чужі духу як християнства взагалі, так і православ’я зокрема: поширюється якась рабовласницько-феодальна доктрина про щасливе імперсько-монархічне майбутнє Росії – оновленої Російської імперії як носія Світла, Добра і Любові” [3, 343-344].

3. Трагічні наслідки боротьби більшовицької влади проти релігії, яка свідомо зіштовхувала різні конфесії, провокувала їх очільників на

внутріцерковні конфлікти з тим, щоб вони на підставі абсурдних взаємозвинувачень, нищили одна одну. Відтак загострилися внутріцерковні і міжконфесійні суперечки, які найчастіше іменують “чварами” (Блажейовський), що свідчить про переважно їх дріб’язковий характер. Найгірше, що ці суперечки з великим успіхом використовують вороги України, штучно їх активізуючи у необхідний для них момент.

4. Низький у цілому моральний стан духовенства та церковнослужителів, приклади чого наводить український релігієзнавець Павленко Ю., який зазначає, що в самій Церкві немає справедливості у розподілі матеріальних благ. “Не секрет, що церковне керівництво й понині закриває очі на такі факти, коли церковна споруда громади ще будується, а її (громади) священик вже їздить на “крутому” авто чи мешкає в “елітному” будинку. А з яких ресурсів “новоспечені” служителі практично за декілька років стають заможними людьми? Зрозуміло, щ тримаючи на оці зміст Євангелій, постать Христа, виглядають вони далеко не по-християнському” [3, 341]. Нерідко священик може відмовитись поховати померлого чи охрестити новонародженого через заборгованість родини перед церквою. А багатства Церкви виставляються напоказ настільки відверто, що останнім часом це викликає неприйняття самих священиків. Й таких фактів не меншає.

Але ж священик повинен мати високий духовний авторитет, бути моральним еталоном для наслідування. Цілком слушно Іларіон (Огієнко) називає духовенство “будівним класом Держави”, тому що віддавна це був “освічений стан”. Звідси вимога: “Освіта ієрархів Української Церкви має бути більш високого рівня (вища богословська освіта, ніж освіта світської інтелігенції, інакше священики не матимуть необхідного авторитету” [1, 38].

Буття релігії для людини, це передусім чуттєве буття – буття у почуттях і переживаннях певного характеру. Таке буття цілком природно співвідноситься з поняттям духовності. Духовність в людині не стільки виражається в раціонально-понятійній формі, скільки проявляється у почуттях, емоціях,

стійких настроях. Сама ж духовність активізує інтелектуальні здібності в людині. З релігійної точки зору в “одухотвореній людині” відбувається зустріч душі з божественною благодаттю.

Центроутворюючим фактором духовності є мораль, остання, власне, проявляє себе лише в суспільстві, що має високу духовну культуру. Відтак духовність не може існувати без такої необхідної передумови, як свобода. “Для Бердяєва головним атрибутом духовності є свобода, що споріднює людське та божественне і виявляється в творенні не лише об’єктів культури, а й власного життя” [4, 179). В сучасній українській філософії обрії духовності окреслюються через такі екзистенціали, як “віра, надія, любов” (Шинкарук, Кримський), що вияскравлює духовність як онтологічне осердя людини.

Ще Сократ, а пізніше Кант стверджували, що мораль є основою культури, а отже, там де руйнується мораль суспільства, там в цілому занепадає його культурне і економічне життя. Дійсно, релігія тією чи іншою мірою впливає на формування моральної свідомості суспільства і цей вплив може бути як безпосереднім, так і опосередкованим. Безпосереднє засвоєння релігійних моральних принципів і приписів, – а для християнського світу їх джерелом є Євангеліє, – відбувається через пряме релігійне виховання.

Доведено, що сенситивний, тобто найбільш чутливий для розвитку релігійних почуттів і переконань період у житті індивіда припадає на пору раннього дитинства і юності. Отже важливо в якому середовищі, в релігійному чи секуляризованому, виховується молодь. Для посткомуністичної України в цьому плані існує проблема, яка виникла ще в добу так званого “войовничого атеїзму”, апологети якого вдавалися не лише до відкритого руйнування християнських святинь і нищення книг релігійного змісту, але насамперед руйнування традиційної для українського суспільства моралі. Негативні наслідки цієї боротьби проявляються і у наш час.

Саме суспільна мораль зазнала найбільших втрат в період насильницької атеїзації радянського суспільства, яка виходила за межі будь-якої моралі.

Природно, що в атеїстичному комуністичному середовищі оживали й набирали руйнівної сили монстри аморальності – нетерпимість до інакомислення, заздрісність, лицемірство, печерний кар’єризм, неповага до старших і більш досвідчених з боку атеїзованої молоді, використання практики доносів на ближніх задля вирішення егоїстичних інтересів особами сумнівної моралі тощо. Замість Декалогу і “Наслідування Христу” Фоми Кемпійського нав’язувалися аморальні за своїм змістом повчальні книги: “Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата”, “Как закалялась сталь”, моралізування про “подвиг” Павлика Морозова, де у відвертій формі попирались загальнолюдські моральні принципи “не убий”, “поважай батька і матір”, “не чужолож”, “не пожадай чужого майна”, “не чини перелюб” тощо. Навіть вимозі “не сотвори собі кумира” подбали знайти заміну у вигляді сліпого поклоніння “вождям” пролетаріату – криниці Мавзолею, поховання Кремлівської стіни, у піснях-гімнах на зразок «Ленин всегда живой». Це красномовні факти, які неможливо приховати і які свідчать про те, як цілеспрямовано нищилася традиційна мораль суспільства. Революція у моралі редукувала по суті до гасла таліону – “око за око, зуб за зуб”. З давніх давен добре відома дидактична істина, – добре прищеплюється до душі людини повільно, а погане – швидко. Тому не завадило б ініціаторам проведення революції в “головах людей” усвідомити, що її наслідком буде неминуче повернення в стан печерної моралі.

Ясна річ, що в сучасному секуляризованому суспільстві релігія виступає не єдиним культуротворчим чинником, а одним із багатьох, поступаючись позиціями раціоналізованої філософії, теоретико-експериментальній науці та світським формам мистецтва. Ідея гармонії не випадково спадає на думку згаданого вище П. Фейєрабенда, коли він намагається з’ясувати перевагу релігійного світогляду перед науковим. Річ у тому, що саме поняття “релігія” виникає із ідеї зв’язку, зв’язування людини в вищу сутність буття – Богом (зв’язок по вертикалі: світу земного і світу божественного як світу нижчого зі світом вищим). Й ідея Церкви теж впливає з ідеї зв’язку – інтеграції віруючих у “божественну спільноту”, але це вже зв’язок, так би мовити, “по горизонталі”.

То ж духовність (в даному випадку духовність релігійна), як результат перетину двох ліній зв'язку – типів “людина-Бог” та “людина-людина”, – в самій своїй основі покликана інтегрувати, консолідувати суспільство, гармонізувати усі його суперечливі складові, створюючи таким чином із різноманіття протилежностей, протиріч, антагонізмів, із атомізованих індивідів – життєспроможну духовну спільноту.

В ситуації постоталітаризму та постмодерну найбільших втрат зазнає саме функція інтеграції, як одна з найважливіших функцій релігії, адже тотальний наступ бездуховності виявляється насамперед в дезінтеграції, хаотизації, переходу у стан безладу суспільного буття на всіх його рівнях. Априорі не може аморальне суспільство бути консолідованим. Духовне у будь-якому його вираженні покликане консолідувати суспільство, – в такому сенсі вона ніби пом'якшує, нівелює дезінтеграційний вплив матеріального аспекту буття, виступаючи його антиподом. Між тим сучасні умови життя не лише не повертають християнству колишньої апостольської єдності, зводячи нанівець усі зусилля апологетів екуменічного руху, а ще більше загострюють ситуацію. Йдеться про подальшу диференціацію суб'єктів релігійного культу, як однієї з характерних тенденцій сучасної цивілізації постмодерну.

Насправді, перша схизма у християнській Церкві відбулася ще 1054 року, коли виникли дві ворогуючі між собою течії – православ'я та католицизм. Тобто в рамках великого і єдиного християнського світу виникло два його суб'єкти – православний та католицький народи. Друга схизма призвела до подальшого роздрібнення єдиної Христової Церкви, – з'являється протестантизм, як третій великий напрям, в якому відразу формуються великі відгалуження – лютеранство, кальвінізм та англіканство, а згодом відбувається поділ на численні протестантські общини. Тенденція стає ще більш виразно прозорою з огляду на те, що й в рамках православ'я та католицизму з різних причин виокремлюються різні їх напрямки та конфесії (зокрема, більше ніж півтора десятка православних автокефальних церков, греко-католицька та

римо-католицька церкви, УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ тощо). На додаток попри заклики до єднання, реальна ситуація демонструє зворотню тенденцію, яку можна охарактеризувати як “повзучу третю схизму”, суть якої полягає в атомізації суб’єктів єдиного християнського віровчення – появу такого феномену як особиста віра.

Особиста віра – парадоксальна суміш, постмодерністська мозаїка свідомості індивіда, який дивним чином ідентифікує себе з певним віровченням, не маючи найменшого уявлення про його суть. Соціологічні опитування свідчать про те, що “більшість громадян Росії та України вважають себе православними, але водночас не можуть назвати ні головних положень Нагорної проповіді, ні Заповідей декалогу, не знають суті головних християнських свят, як то Різдво, Великдень, не дотримуються постів, не причащаються, не відвідують літургій. Подібна безграмотність плідний ґрунт і водночас інструмент для поширення різного роду модернізаційних, псевдорелігійних теорій”[3, 344].

Інтегративна функція духу (релігії як одухотвореної суспільної інституції) передбачає гармонізацію зусиль, адже люди різні за своїми здібностями, і ці здібності мають бути гармонійно інтегровані і гармонізовані з тим, щоб вони стали потугою здатною до адекватних відповідей на виклики історії. Насамперед має бути гармонія між творчою меншістю (пасіонаріями) та пасивною більшістю – інертною масою. Завжди має бути хтось, хто слугує еталоном моральної поведінки, святості.

Наслідком тотальної секуляризації в ситуації постмодерну є обездуховлення трудової діяльності людини – найважливішого джерела матеріального добробуту суспільства. Пояснимо це на прикладі відомої притчі: перехожий спостерігає за трьома робітниками, які переміщують вантажі у тачках на будівництві й цікавиться у кожного з них, що той робить. Перший відповідає – “цеглу вожу”, другий – “гроші заробляю”, третій – “храм будую”. Неважко зрозуміти, що перші дві відповіді характерні для суспільства, в якому

немає чітких моральних і духовних орієнтирів, а тому трудова діяльність мотивується тільки власними інтересами робітника, або суворими наказами начальника, які бездумно виконуються з остраху отримати покарання за непослух. Натомість третій робітник глибоко усвідомлює соціальну значимість своєї праці, навіть якщо вона на перший погляд виглядає досить примітивною. Для нього цінність його праці визначається не стільки тим, що вона дає йому можливість підтримувати своє біологічне життя, скільки моральним задоволенням від думки, що вона, ця праця потрібна іншим людям, майбутнім поколінням. А якщо він ще й віруючий – то радується, що догоджає Богові, підкріплюючи свою віру сумлінною працею у служінні своєму народові.

Звернемося до тих давніх часів, коли лише почала зароджуватися духовність в її синкретичній формі й зазначимо, що аж ніяк не випадково виникнення моралі у первісному суспільстві пов'язують із двома сферами суспільних відносин: сімейно-шлюбними та трудовими. І саме в цих сферах обездуховлене суспільство зазнає найбільших втрат в сучасному світі. Для українського посттоталітарного суспільства тривожним симптомом є прогресуюча втрата професіоналізму, який є інтегральною функцією поєднання високих морально-особистісних та ділових якостей виконавця. В духовному суспільстві професіоналізм – висока майстерність у виконанні своєї роботи трударем, – виступає як одна з найвищих соціальних цінностей життєдіяльності суспільства. Саме поняття “майстерність” має духовне походження, – від “містерія”, що означає утаємниченість, присутність елемента у виконанні трудових операцій ґрунтується на глибоких знаннях своєї справи, продуктивно осмисленому досвіді та глибоко усвідомленій відповідальності за результати своєї роботи. Тож професіоналізм тісно пов'язаний з морально-етичними поняттями совісті, честі, гідності і справедливості.

Втрата професіоналізму – це, насамперед симптом втрати морального відношення до суспільно корисної праці, вихолощення духовного чинника із сфери трудових взаємовідносин, що проявляється і у безвідповідальності

виконавців, і в неморальному, несправедливому відношенні чиновників до підлеглих, і у пануванні принципу “поменше працювати, побільше отримувати”. І тут слід шукати причину не в одній лише індивідуальній свідомості окремих виконавців, а в загальному настрої суспільства щодо відношення до людей праці, що в моральному сенсі проявляється в настроях осуду неробства й, водночас, морального заохочення працелюбності.

Вихолощення духовного чинника, високої моралі із трудової сфери призводить до несправедливого розподілу матеріальних благ між трудящими членами суспільства. Дивним чином тут усе поставлене з ніг на голову: цінується не той хто в чесній праці виробляє блага, а той – хто ділить зароблене. Це – закладені в теорію соціалізму небезпечні ідеї, про що попереджав свого часу С.Л. Франк: “Соціалізм і є світоглядом, в якому ідея виробництва витіснена ідеєю розподілу” [6, 99]. Однак, очевидно, що особлива шана до тих, “хто розподіляє” з’являється не випадково, а ґрунтується на традиціях православної гетерономної моралі, зокрема уявлення про примітивну справедливість – відібрати у багатого, та віддати неїмущому. Соціалізм лише довів до абсурду цей принцип, проповідуючи аморальну у своїй суті ідею “зрівнялівки” у сфері розподілу, створивши пільгові умови розподілу заробленого для нероб.

Натомість католицизм приділяє виключно велику увагу проблемам праці і людської життєдіяльності, етиці та моралі. В Енцикліках папи Лева XIII (“Про нові речі”) та Іоанна Павла II (“Трудом своїм”) розглядаються болючі питання сучасності пов’язані з приватною власністю, відношеннями роботодавця та робітника, захисту прав інвалідів праці і безробітних тощо. В своїй Енцикліці Іоанн Павел II розробляє розділ “Елементи духовності праці”, в якому підкреслюється вищий сенс трудової діяльності людини [5]. Папа Лев XIII чітко висловлюється з приводу відношення до приватної власності, вважаючи її феноменом природним, розкриває сутність взаємних обов’язків між роботодавцями та робітниками, що випливають із принципу справедливості [5,

71-73]. Натомість Православна Церква займає відсторонену в цьому плані позицію.

Негативні явища не обійшли стороною й такий специфічний феномен духовної культури, як релігійне свято. Можна констатувати, що практично втрачені глибокі духовні смисли найважливіших християнських свят – Різдва Христового, Водохреща, Пасхи, Святої Трійці та ін., які здебільшого “шанують” тому, що це легітимний привід влаштувати веселу “гулянку” з уживанням безмірної кількості алкоголю. Насправді ж суть християнського свята полягає у тому, щоб повертати душу людини із стану буденної марноти в стан духовно піднесеної активності, спонукати до роздумів про вищі сенси буття. Нині поняття “святковість”, як стан особливого піднесення духу, майже невідоме сучасній людині, навіть якщо вона вважає себе віруючою.

Симптомом духовної деградації суспільства є множення свят, як офіційних, так неофіційних, що визначається або “політичною доцільністю”, або вимогами гедоністично орієнтованої постмодерної культури. Власне це вже й не свято, а стан, який влучніше передається російським поняттям “праздности” (“ничегонеделания”, “праздного времяпрепровождения”) без жодного духовного зусилля. Варто з цього приводу нагадати негативний досвід “Вічного Риму”, який, відчуваючи свою близьку загибель, йшов на поводу знедаланої маси, що вимагала “хліба і видовищ”. Як зазначає дослідник пізньоантичної естетики В. Бичков: “У середині II ст. н.е. на свята у Римі припадало 180 днів на рік” [9, 19]. Коментарі, як кажуть, тут зайві.

В бездуховному суспільстві усе представлене в перекрученому вигляді, коли виявляються зміщеними, або взагалі втраченими сенси суспільно значимої діяльності. Це – вплив аморальності, в якій добро і зло не мають між собою чіткої демаркаційної лінії. Втрачає духовні елементи трудова діяльність і вульгаризується свято, не розвиваються гармонійні зв’язки між багатими та бідними, представниками фізичної та розумової праці, чоловічою та жіночою статями, старшим та молодшим поколіннями, минулим та сучасним тощо. І це

не дивно, адже порядок, гармонія, злагода є корисними плодами духовності, високої суспільної моралі.

Втрата віри у Бога, у вищі сили буття викликає ланцюгову реакцію втрати довіри у стосунках між людьми, що особливо гостро відчують діячі мистецтва: “Не ймуть віри урядам і партіям, державі і начальникам, ближньому і далекому, батькам, дітям, вчителям, лікарям, пророкам, самим собі...” [7, 4]. Власне моральний стан сучасного українського суспільства влучно характеризує крилатий вислів, що з’явився у Росії в ХІХ столітті: “Бували важчими часи – підліших не бувало!”.

Таким чином можна зробити висновок, що духовна криза, яка вразила посттоталітарну Україну, виявляється насамперед в особливо чутливих до моральності сферах, передусім в сфері сімейно-шлюбних відносин та трудової діяльності. Та все ж своєрідним лакмусовим папірцем кризового стану моралі і духу українського суспільства, маніфестацією його духовного нездоров’я є хронічні міжцерковні та міжконфесійні конфлікти, низький стан внутрішньої культури духовенства і церковнослужителів. Біблія пояснює як вийти з цього стану: “Лікарю, – зцілися сам!” (Лк: 4, 23). Перш ніж піднімати духовний стан суспільства, Церква сама має виправитися й наслідувати Христа згідно з моральними приписами Євангелія.

Список використаної літератури

1. Іларіон. Ідеологія Української Церкви. – Холм, 1944.
2. Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. – М., 2002.
3. Релігія в контексті духовного життя. Колективна монографія / За ред. проф. Колодного А.М. – К., 2012.
4. Філософський енциклопедичний словник / голова редколегії В.І.Шинкарук. – К., 2002.
5. Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 годов. – К., 1993.
6. Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990.

7. Заболотна В. Театральні сновидіння на межі століть // Український театр. – 2000. - № 1-2. – С. 2-5.
8. Фейерабенд, Поль. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.
9. Бычков В.В. Эстетика поздней античности. – М., 1981.

НАЦІОНАЛЬНО-РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНЦЯ У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Клімук І. (м. Луцьк)

Релігія є специфічною сферою людської життєдіяльності, а форми, в яких вона проявлялась на різних стадіях історичного процесу, мають виразну національну специфіку. Немає релігії позанаціональної, оскільки кожна з них формується в межах конкретного народу, набуваючи при цьому унікальних рис. Ідентичність як наслідок ототожнення індивіда з певною спільнотою, зокрема з національною, може водночас визначати й інші види ідентичностей, наприклад релігійний вибір людини. Відтак національна ідентичність, обумовлюючи релігійну, становитиме ідентичність національно-релігійну.

Проблема національно-релігійної ідентичності громадян України в контексті української національної культури є надзвичайно актуальною і невідкладною, оскільки наукове осмислення подібних проблем диктується нагальними потребами Української держави. Зокрема, в сучасних процесах націєтворення, відродження та збереження історичної пам'яті, культурної самобутності.

Відомо, що релігія є явищем поліфункціональним, багатогранним. Релігійні уявлення, вірування притаманні окремим племенам, народностям та модерним націям. Як справедливо зауважує А. Колодний, «релігійні ідеї, маючи понадетнічний характер, що характерно зокрема для християнства, все одно реалізуються в національній формі, бо ж носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу. Етноконфесійна специфіка релігії, яка формується через взаємодію з етнічними чинниками, суттєво допомагає усвідомленню нацією своєї самоцінності й самодостатності» [Колодний А. М. Національна Церква як вияв національної ідентичності: український контекст // Релігійна свобода. – К., 2002. – С. 22]. Самобутні релігійні системи, що склалися впродовж віків і формувалися в межах конкретних етносів, суттєво впливали на

етнічну, а згодом і національну ідентичність. Релігія відігравала й відіграє ключову роль системоутворюючого чинника культури народу, а національно-релігійна ідентичність кровно пов'язана з нею. Питання визначення національно-релігійної складової як важливого феномена, що значною мірою обумовлює процес творення української національної культури, є одним з важливих завдань, що потребують подальшого осмислення.

Розглядаючи релігійну ідентичність, дослідник Р. Процюк визначає її як елемент національної ідентичності, яка формує націю як уявну спільноту. Він релігійну ідентичність трактує у двоякому розумінні: 1) як стан спільності уявлень у суспільстві щодо його релігійної сфери; 2) як процес формування такої спільності в перехідних суспільствах, що перебувають на етапі формування політичних націй. Дослідник відзначає, що релігійна ідентичність не визначає цілковито ідентичності національної, однак усуває низку вагомих причин у її становленні» [Процюк Р. Релігійна ідентичність нації // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2004. – Вип.6. – С. 122-130]. Відтак національно-релігійна ідентичність українців постає як поєднання національного з релігійним.

Релігія в своїх інституційних проявах є національною тоді, коли функціонує на території України та відображає основні національні інтереси країни. Лише така в своїй основі релігійна ідентичність може називатися національною і сприяти як поступові українського соціуму загалом, так і української національної культури зокрема.

Не можна зараховувати до національно-релігійної ідентичності українців, належність до тих Церков, які за назвою лише українські, але знаходяться в підпорядкуванні центрам інших країн. Такі Церкви декларують не важливість національного виміру, але при цьому насаджують традиції тієї національної культури, під юрисдикцією центру якого знаходяться. Національно-релігійна ідентичність є важливим чинником національної консолідації, збереженню і розвитку українських національних культурних традицій. Чим усвідомленіша

національно-релігійна ідентичність, тим стійкішим є суспільство перед втратою та нівелюванням своєї ідентичності, релігійних та культурних традицій.

Співвідношення релігійної ідентичності та процесів збереження самобутності української національної культури дозволяє зробити висновок: релігія загалом не є чинником що обумовлює розвиток чи нівелювання української культурної традиції. Релігійна ідентичність лише за умови приналежності до національної спільноти, яка проголошує збереження та розвиток національних пам'яток культури може виступати таким фактором впливу. І тут слушно професор А. Колодний відзначає, що «проблема національної релігії постала ще й тому, що відродити всеціло українську культуру можна лише за умови включення до неї всіх складових духовності нашого етносу, в тому числі й тих, які тривалий час розглядалися як щось акультурне, чуже для нього. Це було у нас з релігією, яку всіляко прагнули вивести за сферу складових української культури»[Там само. – С. 21].

У даному контексті процеси розбудови української державності і розвитку української національної культури тісно пов'язані з національно-релігійною ідентифікацією. Релігійна складова є важливою в політичних, економічних, духовних та культурологічних проблемах, що постають сьогодні на теренах України.

Аналізуючи національно-релігійну ідентичність, вітчизняна дослідниця Л. Филипович відзначає: «Традиційно вважається, що релігійне і національне визначення має збігатися, а отже і підтримувати одне одного. Якщо ти українець, то мусиш належати до православ'я, якщо поляк – то до католиків, якщо німець – то до лютеран. Але ідеал тотожності національності і релігійності в реальному житті ніколи не здійснювався, а тим більше не здійснюватиметься в нових умовах» [Филипович Л. О. Українські візії релігійної свободи і національна ідентичність // Релігійна свобода. – К., 2002. – С. 33]. Як об'єктивна дійсність постає формування й функціонування великої кількості національно-релігійних ідентичностей, оскільки Україна є

поліконфесійною державою. Відтак релігійними ідентичностями українців є протестант-українець і даос-українець, що не завжди визнається більшістю дослідників. Головними ж умовами української національності таких релігійних ідентичностей є не ігнорування та нівелювання українських інтересів, а навпаки їх пріоритетність.

Розкриваючи питання національно-релігійної ідентичності українців, зауважимо, що це не є якась визначена державою релігійна ідеологія, якої дотримуються усі громадяни України. Національна зовсім не означає єдина для всієї нації і, звичайно, не є аналогом національно-державної релігії, хоча друга, природно, може формувати національну церкву. Тобто, національно-релігійна ідентичність не має конкретного віросповідання в українському соціумі. До таких конфесій, які сприяють розвитку та збереженню самобутності української національної культури, можна віднести Українську Православну Церкву Київського Патріархату, Українську Автокефальну Православну Церкву, Українську Греко-Католицьку Церкву. Функціонуючи впродовж тривалого часу на теренах України, виживаючи в умовах складної та трагічної історії українського народу, вони завжди були провідниками збереження української нації, її культури. Впродовж століть християнство було духовною основою української культури, а сама культура до певного часу репрезентувала себе переважно у формах церковної літератури, архітектури, музики, народної релігійної обрядовості. Нині конфесійний вплив на культурний розвиток суттєво обмежений і неоднозначний. Релігійні організації, котрі безпосередньо пов'язують себе з історією Українського народу, намагаються сприяти його національно-культурному відродженню. Однак на заваді постають різноманітні труднощі організаційного, матеріально-фінансового, ідеологічного характеру.

Розглядаючи національно-релігійну ідентичність українців у контексті української національної культури, відзначимо, що вона відіграє важливу роль в її утвердженні, сприяючи розвитку самобутніх традицій, відродженню національної історичної пам'яті, що є основою культури народу.

РОЗРОБКА ІДЕОЛОГЕМИ “МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ”

І. МІРЧУКОМ ТА Ю. БОЙКОМ

Галіченко М. В. (м. Херсон)

Після завершення Другої світової війни значна кількість українських вчених опинилася у діаспорі. Вони були змушені залишити Україну через несприйняття політики комунізму, боротьба з яким зумовила необхідність звернення уваги на вивчення проблем ідеології, зокрема, на аналіз ідеологеми “Москва – Третій Рим”. Можемо стверджувати, що українські вчені сприйняли та розвинули ідеї М. Бердяєва щодо тоталітарної сутності ідеологеми “Москва – Третій Рим” [1].

Аналіз ідеологеми “Москва – Третій Рим” зроблено у розвідці відомого українського філософа І. Мірчука “Історично-ідеологічні основи Теорії III Риму”. Автор наголошує, що імперіалістична політика більшовиків пов’язана з реалізацією ідеї “Третього Риму.” Для І. Мірчука безапеляційною є теза М. Бердяєва щодо перенесення завдань “Третього Риму” на III Інтернаціонал. Російський комунізм, на думку І. Мірчука, є наскрізь національним твором, початки якого треба шукати у традиціях розвитку російського народу. Саме тому, аби зрозуміти духовну ситуацію східноєвропейського простору, потрібно дослідити історію поширення християнства у цьому регіоні [3, с. 5-6]. Дослідник робить спробу окреслити історію Київської Русі у контексті протистояння між Римом та Константинополем, а також порівняти візантійські та татарські впливи на процес формування Московської держави. Ідеї Філофея, на думку І. Мірчука, стали ідеологічною основою політичних змагань цілого московського народу, дороговказом, що дав напрям історичним діям, символом цілого духовного життя не лише XVI чи XVII ст., але для усіх майбутніх поколінь аж по сьогодні [3, с. 21]. Звернення Філофея до московського князя Василя III розуміється як підпорядкування церкви державі, як запорука імперіалістичних змагань російського народу. Релігійний чинник

повністю підпорядковується національно-державним інтересам. Таким чином, месіанська ідея стає запорукою побудови могутньої, тоталітарної держави, у якій церква знаходиться у підпорядкованому становищі. І. Мірчук висловлює гіпотезу щодо світського характеру зазначеної ідеології. Вона формується у середовищі імперіалістично налаштованих світських кіл, які за допомогою Філофея надають їй релігійного забарвлення [3, с. 22]. Проте, жодних доказів цієї гіпотези не наведено. Реалізацію ідеології “Москва – Третій Рим” І. Мірчук вбачає в ототожненні політики Івана IV, Петра I та Леніна. Таким чином, антицерковна політика зазначених правителів стає підґрунтям для обґрунтування дієвості даної ідеології, основний зміст якої обмежується підкоренням церкви державі. Теоретичним оформленням ідеології “Москва – Третій Рим” у XIX ст. постало слов’янофільство. Фактично І. Мірчук використовує такий самий підхід як і І. Кіріллов, який будь які месіанські погляди у російській історіософії вважав апіорі проявами ідейного спадку Філофея. Цей прийом є достатньо сумнівним, адже як переконливо довела Н. Сініцина, жоден зі слов’янофілів не був знайомий з ідеологією “Москва – Третій Рим” [4, с. 15]. На окрему увагу заслуговує твердження І. Мірчука щодо причетності Москви до падіння Візантійської імперії. На його думку, негативна реакція Москви на підписання Флорентійської унії посприяла її провалу, а відтак і залишила Візантію без допомоги Заходу перед османською загрозою. Надалі головним завданням для Москви є знищення Першого Риму [3, с. 39]. Прикладом наслідування більшовиками ідеології “Москва – Третій Рим” є союз між державою та церквою започаткований у роки Другої світової війни. Радянський союз вбачає свою місію у поширенні ідей комунізму на увесь світ. Ця місія, на думку І. Мірчука, є ідентичною щодо прагнення поширити незіпсований російський варіант православ’я на інші держави [3, с. 55]. Таким чином, робота І. Мірчука є досить заідеологізованою переробкою ідей М. Бердяєва.

У 1957 році у Парижі було надруковано працю Юрія Бойка (Блохіна) “Теорія III Риму в Московській Православній церкві після останньої війни”.

Автор звернув увагу на суттєві зміни у церковній політиці Радянського Союзу після завершення Другої світової війни, зокрема, інтронізування патріарха у 1945 році та святкування 500-річчя утвердження автокефалії Російської православної церкви у 1948 році. Ці зміни пов'язані з усвідомленням необхідності використання Російської православної церкви як засобу закріплення політичної та духовної гегемонії Москви у світі [2, с. 6]. Православна церква у Радянському Союзі починає виконувати зовнішньо та внутрішньо політичні завдання. Це дозволяє стверджувати, що формується певна симфонія між державою та Церквою. На думку Ю. Бойка, саме симфонія є істотною традиційною прикметою Теорії III Риму, а це, у свою чергу, дозволяє стверджувати, що у Радянському Союзі здійснюється реалізація цієї теорії [2, с. 11]. Автор вважає, що ідея III Риму розвивається шляхом догматично-канонічного протиставлення усім неправославним Церквам та вивищення над іншими православними Церквами, сполученим з удаваним "смирінням" [2, с. 16-17]. Головним супротивником для Москви постає католицький Рим. Оригінальною є думка Ю. Бойка стосовно того, що ідея "Третього Риму" не потребує систематизованого викладу, а культивується з боку діячів церкви як відчуття, міф, візія прийдешнього, вона виступає у екзальтованих натяках чи просто відвертих гаслах у найбільш урочистих моментах церковного чи загальнополітичного російського життя. Вона є духовно-мобілізаційним чинником для росіян, народу, який перейнятий месіанською свідомістю [2, с. 19]. Таким чином, можна стверджувати, що доцільно сприймати ідею "Москва – Третій Рим" саме як ідеологему, тобто елемент певної ідеологічної системи, ніж як завершену церковну чи політичну теорію. Ідея "Третього Риму" дозволяє обґрунтувати богообраність російського народу, унікальність його історії та пояснити підкорення інших народів як їхнє прилучення до здобутків прогресивної цивілізації. Саме у цьому і полягає особлива небезпека цієї ідеологеми, яка сприяє зростанню націоналізму у Росії та робить неможливою співпрацю із Заходом. На думку Ю. Бойка, участь

Російської православної церкви у екуменічному русі є спробою залучити інші християнські конфесії до московського варіанту православ'я.

Загалом робота Ю. Бойка має кращу фактологічну базу, ніж праця І. Мірчука, зокрема, автором аналізуються матеріали “Журналу Московської патріархії”. До суттєвих недоліків варто віднести відсутність історіографії проблеми (виняток М. Бердяєв), не бажання автора дослідити есхатологічні та месіанські мотиви ідеологами “Москва – Третій Рим”; твердження щодо переваги національного чинника над вселенським є аксіоматичним, тобто сприймається автором безапеляційно.

Отже, 50-ті роки ХХ ст. стали періодом захоплення українськими вченими ідеологією “Москва – Третій Рим”. Проте зазначена проблематика не знайшла подальшого розвитку у діяльності І. Мірчука та Ю. Бойка.

Список використаної літератури:

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Николай Александрович Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
2. Бойко Ю. Теорія III Риму в Московській Православній церкві після останньої війни / Юрій Бойко. – Париж, 1957. – 30 с.
3. Мірчук І. Історично-ідеологічні основи теорії III Риму / Іван Мірчук. – Мюнхен : Церковно-археографічна комісія апостольського візитатора для українців у Західній Європі, 1954. – 64 с.
4. Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV – XVI вв.) / Нина Васильевна Сеницына. – М. : Изд-во «Индрик», 1998. – 416 с.

РОЛЬ РЕЛІГІЙНОГО ФАКТОРУ У ДЕСТРУКТИВНИХ ПРОЦЕСАХ В РЕЧІ ПОСПОЛИТІЙ НАПРИКІНЦІ XVI – I ПОЛОВИНІ XVII СТОЛІТТЯ

Петрик А. М. (м. Херсон)

XVI століття стало часом революційних змін у всіх сферах життя європейських народів. Почавшись з Великих географічних відкриттів що дали життя новій державній формації – міжконтинентальним імперіям Іспанії та Португалії, продовжившись «Блискучим віком» османів Сулеймана Кануні 16 століття епохально і безповоротно змінило як розподіл політичних потуг у Європі так і долю цілих народів, що злетівши у попередні століття на вершину регіональної гегемонії втрачали не лише наддержавний статус але і саму незалежність. Так під ударами турецьких орд припинило існування блискуче та могутнє Угорське королівство, лише як спомин в історії лишилися звитяги доби Лайоша Великого, Хуньяді та Матяша Корвіна. Забувши славу Штефана Великого на звичайного васала Порти перетворилося Молдавське князівство, впала Валахія, підставило шию під турецький плуг і новоутворене Трансильванське князівство. Батьківщина Ренесансу, сонячна Італія, «прекрасна дочка» Європи перетворилася на зруйновану пустку в результаті кровопролитних Італійських війн (1494-1559 рр.) стала розмінною монетою в грі молодих династичних імперій Французьких Валуа та Австро-іспанських Габсбургів. Маленький острів, далека і тоді ще зовсім не «Велика» Британія стала купеллю для немовляти що скоро підросте і під залізною рукою двох Генріхів і однієї Єлизавети з Тюдорівської династії заявить власне право на світову гегемонію.

На схід від німецьких рівнин, у далеких північних лісах і болотах на землях колишньої Золотої Орди народжувалася нова держава, що поєднавши в собі елементи візантійського абсолютизму та східної монгольської деспотії, ввібраши у себе весь 250 річний досвід монгольського рабства одразу ж заявила претензії як на спадщину Чингізідів так і на відвічні землі Київської імперії,

«Корони Святого Володимира». Московія країна ведмедів та горілки, незрозуміла пересічному європейцю держава безжалюмих тиранів та безвольної маси білих рабів, протягом 200 років пройде шлях від екзотичного краю описаного Сігізмундом Герберштейном у бестселері «Записках про Московію» до найбільшої у Європі військової потуги і як слідство постійної загрози для Західних країн.

У минуле йшла епоха лицарів, великих феодалів приходив час держав нового типу об'єднаних навколо єдиного монарха. Змінювалася аристократія, втративши суверенність колишні феодалські володарі поволі трансформувалися в у вірних підданих, опору правлячих династій.

Та навіть не це становило основну ознаку нового часу. Похитнулися основи Католицької церкви. Над Європою починалася буря, грози релігійних війн струснули саму основу світобачення сформованої попередніми століттями. Те що почалося у Чехії на початку XV століття, вчення Гуса, всі ці чашники і таборити, страшний сон Священної Римської імперії, що міг закінчитися падінням влади Риму на Сході Європи закінчилося нічим, сварки і міжусобиці в таборі послідовників Гуса все ж показали, що був це поки що сон хоча й кошмарний. Нова загроза Папському престолу почалася з тихого, легенького вітерцю що повіяв він перед Замковою церквою у Вітенберзі 31 жовтня 1517 року, коли син мансфельдського шахтаря Мартін Лютер запротестувавши проти практики індульгенцій (відпущення гріхів за гроші, що практикувалася Ватиканом для збору коштів на будівництво Собору Святого Петра в Римі) вивісив на церковній брамі легендарні 95 тез. Пройде зовсім небагато часу і вітер стане ураганом який зміне католицьку Європу у прірву страшних релігійних війн. Протестантизм у різноманітних його проявах: лютеранстві, кальвінізмі, англіканстві, цвінгліанстві дуже швидко буде взятий на озброєння різношерстими елітами Скандинавії, Північної Німеччини, Трансильванії, Британських держав, Швейцарії. Він стане фундаментом національної ідеології «Помаранчевої» Нідерландської республіки, символом суверенності, та окремішності фландрійського світовідчуття, прапором боротьби проти

абсолютизму Карла та Філіпа Габсбургів. Повсюдна втрата позицій Ватикану і марш-кидок протестантизму створив загрозу загибелі старої європейської моделі функціонування державно-політичних організмів, поєднаних у систему чітко ієрархічно структуровану з безумовним атрибутом легітимності- верховну владу Папи [4].

Саме у цей час випробувань для Старого Світу, на Сході Європи постає нова політична формація, покликана стати бастионом католицизму та головним захисним валом Християнської цивілізації. На величезних просторах від Бальтійського Помор'я на півночі до Причорноморського Дикого поля на півдні, від стрімкого Одеру на заході до безкраїх лісів Смоленщини на сході постала Річ Посполита – унікальна за своєю будовою дворянська республіка, перша у світі країна з номінальною владою виборного монарха і з необмеженими преференціями законодавчого органу – сейму. Народилася вона 1 липня 1569 року, коли нарешті було ратифіковано угоду у Любліні і дві найпотужніші держави регіону Королівство Польське та Велике князівство Литовське об'єдналися в єдиний організм. Це стало початком кінця литовської незалежності і початок великодержав'я Польщі. Литва просто розчинилася у «морі польскості» а разом з власною волею віддала вона у придане і чималий посаг – Україну, новий парадіз, землю що тече молоком і медом, як називали край над Дніпром хтиві і водночас мрійливі польські аристократи М. Рей та М. Кохановський. Нарешті Польща схопила обережних литовських магнатів «за бороду», вдало використавши тяжке положення Великого князівства у Ливонській війні (1558-1583), зігравши на страхах офіційного Вільно перед загрозою московського поневолення. Не доклавши жодних військових зусиль Ягеллони отримали гегемонію про яку мріяли від 1385 року. Польща «покинувши глядацьке місце, ступила на підмостки світової історії». Войовнича шляхетська республіка водночас об'єднавши під своєю владою народи Східної Європи стрімко сходила на політичний Парнас і приєдналася до компанії великих держав [7].

На Річ Посполиту з надією дивилися обидва ворогуючі релігійні табори Європи. Католики вбачали у Польщі силу що на ряду з Іспанією зуміє переломити хід протистояння на користь Папи, протестанти всіх мастей сподівалися на лояльність Краківського двору, адже ще з початку Реформації, Польща і особливо Литва стали місцем порятунку для цілих протестантських громад з Західної Європи, більше того багато хто з місцевої магнатерії – великих феодалів-«королевьят» сповідували протестантизм у різних формах, як от сім'ї Фірлеїв, Радзивілів та Сапіг. Їх приватні двори стали осередками кальвіністського та аріанського рухів.

Ще у 1548 р. у Польщі поселилися вигнані з Австрії і Чехії «чеські брати», близькі до лютеран, в 1573 р. вони організували вже 31 общину. В останній чверті століття у лютеранство перейшло майже 40% католицьких парафії Великої Польщі. Став масовим і кальвіністський рух, особливо у Галичині та Малопольщі. Тут діяло близько 297 кальвіністських общин, вже у 1544 р. церковна організація була оформлена на соборі [8].

Формується окрема організація Польських братів, що вийшли з Кальвіністської церкви. Їх почали називати аріанами за іменем одного з ранньохристиянських єретиків – Арія. Особливістю учення аріян була відмова від догмату Трійці. При вступі до общини практикувалося повторне хрещення тому аріан в Україні називали «новохрещенцями». Аріанство пропагандувало і ідеї соціальної рівності, зокрема необхідність звільнення селян від особистої залежності [1].

Великий вплив Реформація справила і на польське католицьке духовенство. Саме у католицькому, шляхетському середовищі виник проект створення «Народного костела» який мав би об'єднати під головуванням Папи католиків та протестантів. Це була перша спроба досягнення міжконфесійного миру у Речі Посполитій. Унаслідок виник так званий Варшавський компроміс 1573 року. Представники католицької шляхти і протестантських общин взаємно гарантували збереження міжконфесійного миру і запобігання громадянської

війни. Цей пункт став частиною Convecta Pacta, пакету обов'язків котрі брав кожний новообраний король.

Втім ідеї мирного співжиття так і не були реалізовані в повну міру. З приходом до влади в Речі Посполитій Сигізмунда III, позиція католицької партії більш радикалізувалася. Було взято курс на перетворення держави з полі конфесіональної на моно конфесіональну – перероблена ідея «Народного костюлу» полягала у приведенні під владу Ватикану як протестантів так і православних. Величезну роль у проведенні політики нетолерантності зіграла позиція ієзуїтів, палких прибічників Контрреформації. Саме під їх впливом Сигізмунд III прийняв проект Берестейської церковної унії 1596 р. одним з авторів церковної унії виступив духівник короля П. Скарга. Однак унія яка мала підпорядкувати православних Риму і тим забезпечити мир на «східних кресах» Речі Посполитої насправді лише запалила вогнище міжконфесійної боротьби на землях України та Білорусі і активізувала деструктивні процеси в польському суспільстві. Відповіддю на унію стає радикалізація Православного крила української шляхти і особливо козацтва що займало все більш непримиренну позицію по відношенню до католиків.

Діяльність контрреформаторів направлялася проти всіх протестантських деномінацій. Від словесної полеміки католицька партія переходить до активних дій. У 1600-х рр.. розгорнулася кампанія по закриттю протестантських храмів. У 1606 р. у місті Познані було зруйновано лютеранський і чеський собори, у Кракові було розорено протестантське кладовище. В ніч з 17 на 18 квітня, в так звану «Ніч ієзуїтів» в сеймі було зірвано прийняття сеймової конституції яка мала захистити права протестантів. П. Скарга за ніч обійшов більшість сенаторів та умовив їх проголосувати проти конституції. Відповіддю став початок так званих «віросповідальних заколотів», повстань «дисидентів» що прокотилися по всій Речі Посполитій. Провал ідеї «Толерантної» конституції спровокував утворення Сандомирської конфедерації та початку неоголошеної релігійної війни, яка фактично стала першим акордом громадянського протистояння в Речі Посполитій. У 1607р. ієзуїти були вигнані протестантами з

Торуня та Гданська, міста на деякий час були захоплені лютеранами [6]. У 1633 р. вуличні бої розгорнулися в Люблині між кальвіністами та студентами ієзуїтського колегіуму. Обидві сторони використовували холодну зброю та рушниці, в результаті загинуло багато людей, опонентів зупинило лише введення до міста кварцяного війська.

Остаточно з толерантністю в Речі Посполитій було покінчено у 1658 р., коли за межі держави вигнали аріан. Що стосується стосунків між католиками та православними то вони склалися, ще більш трагічно [5].

Вже у 1583 р. у Львові було проведено серію арестів православних священників та активістів, які протестували проти впровадження календарної реформи. У 1595 р. католики-домініканці добилися від магістрату заборони використовувати дзвони православними у святкові та недільні дні. Почалися масові маніфестації членів Львівського Успенського братства відповіддю на які стала нова хвиля арештів. Масові виступи православних відбулися у 1596 р. у Вільно і інших литовських містах. Відомий історик М. Косіан зазначав що Вільно як і інші великі міста були поділені на ворогуючі табори, і час від часу виникали збройні сутички між опонентами. Прийняття унії лише поглибило кризу. Ареною протистояння між уніатами та православними стали Україна та Білорусь. Фактично боротьба проти уніатів стала фундаментом на якому почала будуватися українська національна ідея, ідея сакральної єдності істинно віруючих православних людей навколо захисту святої Руської землі, що пізніше вилилося в козацьку реконкісту доби Хмельницького.

У 1608-1609 рр. завдяки допомозі Сигізмунда III та магістрату єпископу Потію змусили прийняти унію майже всіх православних приходи Вільно. Відповіддю стали виступи православних під проводом шляхтича Сенчило. Несподівано сторону православних прийняли литовські шляхтичі-протестанти. Втім королівський суд прийняв сторону католиків. Протягом наступних десяти років внутрішня релігійна ситуація в Речі Посполитій значно погіршилася. У 1610 р. в Києві масові демонстрації переросли у міжконфесійні зіткнення, на уніатського єпископа Антонія Грековича було здійснено замах. І знову

протестанти підтримали православних. Польський уряд не врахував дану тенденцію, і знову зайняв про католицьку позицію. У 1618 р. уніатський архієпископ Й. Кунцевич не був допущений жителями Могилєва до місцевого кафедрального собору. Спроби уніатів «прорватися з боєм» завершилися збройними сутичками. Єпископа оголосили «відступником» та «папістом». У 1619 р. незважаючи на заступництво ряду православних та протестантських магнатів, королівський суд засудив організаторів виступу, могилівських міщан до страти [7].

Остаточного піку ескалація релігійного конфлікту досягла у 1623 р. коли під час відвідування Вітебська Й. Кунцевич був вбитий радикальною групою православної шляхти. Королівські війська зайняли Вітебськ, його жителі були звинувачені у державній зраді, 19 чоловік стратили, ще 74 були засуджені заочно[3].

Практика жорстких репресій проти дисидентів призвела до формування добре організованої опозиційної групи православної та протестантської шляхти яка в цілому за чисельністю та фінансовими і військовими можливостями не поступалися католикам.

Православно-католицькі конфлікти в Речі Посполитій мали серйозну відмінність від анлогічних релігійних війн у Західній Європі. Типологічна відмінність полягала у тому що дуже скоро протистояння між православними і католиками (в першу чергу в Україні) мало етнорелігійний характер: православні виступали на захист «грецької віри», а боротьба проти унії була боротьбою за національну церкву і відродження національної держави у формі чи то нового Київського князівства чи військової республіки. Вже з перших козацьких повстань Косинського і Наливайка національно-релігійні гасла стали пріоритетними для бунтівних мас. Вся перша половина XVII століття стала часом безперервної збройної боротьби українського козацтва очолюваного здебільшого представниками православної шляхти проти католицького крила і де-факто королівської влади, що вперто продовжувала стояти на боці латинян не розглядаючи навіть можливість компромісу з українцями. Революція 1648 р.

що змела польську владу з українських земель сприймалася сучасниками-поляками саме як релігійна війна. Батько-засновник нової української державності Б. Хмельницький аргументуючи справедливість збройного виступу часто вказував на необхідність порятунку православ'я. Всупереч розповсюдженій в радянській історіографії думці про козацько-селянський характер православного руху а пізніше і Національно-Визвольної війни саме українська шляхта відіграла вирішальну роль у формуванні національної «партії війни» і стала рушійною, керівною силою революції 1648 р. Стереотип про тотальне ополячення української шляхти є здебільшого надуманим. Виходячи з досліджень сучасних науковців, в першу чергу Н. Яковенко та Г. Литвина не зважаючи на 80-річний католицький наступ більш ніж 90% української дрібної і середньої шляхти та більше половини магнатів залишилися православними. Більше того значна частина дворянства відносилася до радикальної групи, яка і стала одним з ініціаторів початку «Великої війни» проти єретиків-поляків[2].

Недальновидна політика правлячих кіл Речі Посполитої, однобокість світогляду, пихатість не дозволили польському дворянству перетворитися на скріплюючий цемент держави нового типу. Проект «Річ Посполита», країна майбутнього побудована на принципах станової демократії, ліберальності та віротерпимості зазнав невдачі.

Список використаної літератури:

1. Дмитриев М. В. Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. – М., 1990.
2. Дмитриев М. В. Религиозные войны в Речи Посполитой . К вопросу о последствиях Брестской унии 1596 года // *Studia Slavica et Balkanica Petropolitana*. – 2008. - № 1 (3).
3. Довбищенко М. Епізоди з історії унії в Могилеві (малодосліджені аспекти релігійних рухів на Білорусі кінця XVI – першої половини XVII ст.) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – 2003.

4. Gmiterek H. Tumult wyznaniowy w Lublinie w 1633 roku // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – T. L. – Warszawa, 2006.
5. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій. – Львів, 1995.
6. Kempa T. Wobec kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. – Toruń, 2007.
7. Sobieski W. Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go. – Warszawa, 1902.
8. Капраль М. Національні громади Львова XVI-XVIII ст. (соціально-правові взаємини). – Львів, 2003.

ФОРМУВАННЯ ПРАВОВОЇ КУЛЬТУРИ: ВПЛИВ ТРАДИЦІЙ

Корунчак Л. А. (м. Херсон)

Правова культура – багатозначна характеристика однієї з найважливіших сторін життя суспільства. Це більш висока і ємка форма правосвідомості. Однак, якщо правосвідомість характеризує тільки духовне життя суспільства, то правова культура включає в себе як духовні характеристики, так і «матеріальні» здобутки права – юридичні установи, їх організацію, відносини; як роль права, судової, нотаріальної, арбітражної та інших систем в суспільстві, так і стиль, культуру їхньої роботи, відносин з громадянами, захист їх законних інтересів, знання й дотримання законів у суспільстві; як співвідношення правової культури з іншими системами загальної культури (політичної, наукової, художньої), так і форми розгляду спорів у суді, роботу законодавчих органів та інше.

Правова культура складається синергетично, відображаючи стан, умови існування різних суспільств, етапи цивілізаційного розвитку людства. Це один із критеріїв самобутності національної правової системи, оскільки, в першу чергу, зумовлюється менталітетом народу. Однією із функцій правової культури є функція правової соціалізації, завдяки чому відбувається наслідування в праві, тобто передача новим поколінням накопиченого досвіду, традицій, культури для ефективного використання своїх суб'єктивних прав і дотримання юридичних обов'язків. Національні традиції, історичний досвід попередніх поколінь значною мірою визначають поведінку і діяльність особи в соціальному середовищі. На особистісному рівні домінує несвідоме копіювання базових цінностей права, які дозволяють особі ідентифікувати себе з певною культурою та суспільством. З іншої сторони, рівень правової культури визначається сприйняттям та засвоєнням успадкованого правового досвіду (правових пам'яток, правових традицій, доктрин).

Норми культури за своєю суттю є тим значеннєвим полем, в межах якого відбувається становлення та розвиток певного типу суспільної, національної правосвідомості. Кожна культура – це певна система норм, що становлять аксіологічну матрицю щодо розвитку певної нації. Культура зумовлює стиль поведінки, підґрунтя оцінок, правила спілкування з іншими людьми тощо. Імперативність вимог культури досить очевидна, вона виявляється у суспільній (правовій) психології через оціночні судження щодо певних подій та явищ. Вона існує у формі громадського схвалення чи несхвалення вчинків та висловлювань, у пануючих естетичних смаках, у правовій чи політичній системах, у релігії, тобто у всій сукупності ментальних особливостей національної самосвідомості народу[1, с.62].

Водночас, наскільки очевидна імперативність культурних цінностей, настільки ж реальна їх необов'язковість. Значущість будь-якої моральної, правової, естетичної чи політичної ідеї ще не робить її неминучою для людини[2, с.118-124].

Найважливіше місце в процесі дослідження правової культури і аналізу її впливу на розвиток правової системи посідають цінності, оскільки вони безпосередньо впливають на інтереси і цілі окремого індивіда, їх груп і суспільства в цілому. У правових цінностях і традиціях сконцентовано позитивний досвід попередніх поколінь, який дозволяє суспільству обрати оптимальний шлях подальшого державно-правового розвитку. Саме тому правова культура відображає нерозривну єдність минулого (історична традиція), сучасного стану правової системи і суспільних уявлень про її майбутній (бажаний) стан[3].

У акті засвоєння і оволодіння творчою діяльністю попередніх поколінь, який сконцентований, «опредмечений» у культурних цінностях, у культурній спадщині, і виражається спадковість у розвитку культури[4, с.98].

При цьому розвиток правової культури і правової системи відбувається відповідно до цілей і існуючих правових традицій. Одночасно, поважаючи, визнаючи і схвалюючи історичну традицію, суб'єкт є вільним у питанні її зміни відповідно до потреб розвитку правової системи. Безпосередня пов'язаність правової культури з історичною традицією не означає непорушність і незмінність останньої. Але в таких випадках необхідність змін потрібно розглядати досить обережно: відмова від правових цінностей, якщо вони дійсно є цінностями, відкриває шлях до руйнації правопорядку, тоді як наступність у праві в поєднанні з поступовим оновленням правового матеріалу є запорукою нормального функціонування механізму правового регулювання, відображенням зв'язку старого з таким, що тільки народжується в процесі безперервного розвитку правової системи.

Г.Тард стверджував, що соціальний організм існує на принципі наслідування. У праві, як уже відзначалось, наслідування здійснюється, головним чином, за допомогою правової традиції. Вона виступає як система правового надбання суспільних, культурних, релігійних та інших цінностей, що охоплюються правом і мають визначальний вплив на нього. Ці цінності передаються від покоління до покоління у вигляді концептуальних образів, ідей, понять, зразків поведінки, які закріплені в культурі, як закономірні, істинні, загальноживані, перевірені та справедливі складові. Правове наслідування «чужих» правових цінностей часто проходить у вигляді інтернаціоналізації, зближення, конвергенції, уніфікації, гармонізації, апроксимації, акультурації та рецепції елементів паралельних правових систем і правових сімей у національну правову систему.

Слід відмітити, що погляди вчених щодо природи правових традицій України різняться в залежності від наукових течій та шкіл. Зокрема, на сучасному етапі розвитку правової науки сформувалося два основних філософсько-правових підходи щодо розуміння значення, місця і ролі правових традицій України в правовому розвитку України. Перший стверджує, що в

Україні відсутні власні правові традиції, а існуючі традиції вказують на належність правової системи України до складу романо-германської правової сім'ї (прихильниками цього підходу є О. С. Бодрук, А. Л. Луць, М. М. Марченко, О. Ф. Скакун та ін.). Інший підхід стверджує, що Україна має власні правові традиції, які справляють визначальний вплив на розвиток права в Україні та вказують на переважну належність правової системи України до особливої «східної», «слов'янської», чи то «євразійської», правової сім'ї, до складу якої також входять Росія і Білорусія (М. М. Алексєєв, Ю. М. Оборотов, Н. М. Оніщенко, Л. С. Явіч).

На нашу думку, правові традиції України поєднують в собі риси західної правової традиції з властивостями східної правової традиції. Наявність рис східної правової традиції відображається в правовій культурі та правовій системі України через існування особливих способів соціальної регуляції, пов'язаних з правовим менталітетом та правовою свідомістю народу України. Зокрема, до специфічних рис правової культури та правової системи України можна віднести самостійне існування традиції права, невіддільність права від держави та моралі з елементами православ'я, перебування приватного права під повним впливом публічного права, відсутність прямої дії закону в зв'язку із значним масивом підзаконних нормативно-правових актів тощо.

При цьому, на сучасному етапі розвитку правові системи, взаємодіючи одна з одною, перебувають у процесі безперервного культурного обміну. Прослідкувати конкретні види їхньої взаємодії інколи досить важко, оскільки взаємний вплив правової думки не завжди можна встановити в текстах законів, як важко встановити і справжнє джерело тих чи інших ідей та новацій. Унаслідок рецепції зарубіжного права й одночасної трансляції власного правового продукту, а стосовно держав-членів ЄС ще й імплементації норм європейського права в національні системи права, відбувається взаємопроникнення компонентів різних правових культур. Це сприяє як об'єктивному оцінюванню власного правового досвіду, так і створенню

передумов для подальшого розвитку і удосконалення окремих елементів правової системи. В умовах правової глобалізації така фрагментарна правова акультурація є явищем природним і здатна суттєво сприяти модернізації правової системи [5, с.44].

Таким чином, правова культура вбирає в себе не лише систему цінностей, традицій, вироблених і апробованих протягом історії конкретним народом, але й здатна акумулювати правові надбання, накопичені іншими народами. Не виняток у даному випадку й Україна. Разом з тим відзначимо, що пізнання оточуючої правової дійсності виключно крізь призму традицій і цінностей чужої правової культури, не співставляючи отримані результати з власними напрямками розвитку і правовими надбаннями, призводить лише до трансляції чужих поглядів і стереотипів, не збагачуючи при цьому національну правову культуру. Більш ефективним є рівноправний діалог різних правових культур: по-перше, він долає замкнутість і однобічність підходів та поглядів кожної з культур, по-друге, не спричиняє їх злиття, кожна з культур зберігає свою органічну єдність, цілісність і неповторність.

Список використаної літератури:

1. Пасько І. Т. Громадянське суспільство і національні ідеї. (Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси) / І. Ф. Пасько, Л. І. Пасько. – Донецьк, 1999.
2. Старков В. Н. Понятие «политическая культурная традиция» в контексте социально-философского исследования властных отношений / В. Н. Старков // Вестник НГУ. – сер.: Философия и право. – Новосибирск, 2004. – Т. 2. – Вып. 1. – С. 118-124.
3. Акимова В. Живительная сила традиции / В. Акимова // Зеркало недели. – 2007. – 16 июня (№23 (652)).

4. Баллер Э. А. Преемственность и развитие культуры / Э. А. Баллер. – М.: Наука, 1969.

5. Жалинский А. Введение в немецкое право / А. Жалинский, А. Рёрихт. – М.: Спарк, 2001.

ПРАВОВА ПРОСВІТА ЯК ФОРМА ПРАВОВОГО ВИХОВАННЯ

Задорожня Н. О. (м. Херсон)

Необхідним елементом доступу громадян до права у демократичних країнах є правова просвіта, яка в першу чергу має правозахисний зміст, але разом з тим формує і позитивне ставлення громадян до державних інститутів. Термін «правова просвіта» запроваджено у нормативну практику Указом Президента України «Про заходи щодо відзначення другої річниці Конституції України» від 17 червня 1998 р. Необхідно з'ясувати поняття, природу, функції і значення правової просвіти громадян, її особливості і можливості розвитку.

Насамперед треба чітко визначитись у тому, що вкладається в поняття «правова освіта» і «правова просвіта» громадян. У «Програмі правової освіти населення України» 1995 р. зазначається, що «правова освіта населення — процес засвоєння знань про основи держави і права, виховання у громадян поваги до закону, до прав людини, небайдужого ставлення до порушень законності та правопорядку. Правова освіта — це необхідний елемент правової культури.» І далі: «Усі громадяни мають право на набуття необхідного їм мінімуму правових знань» [2, с. 28]. «Освіта» є процесом розвитку і саморозвитку особи, пов'язаним з оволодінням соціально значимим досвідом людства, втіленим у знаннях, вміннях, творчій діяльності і емоційному цілісному ставленні до світу. Головний шлях набуття освіти — навчання і самоосвіта.

Отже, між поняттями «правова освіта» і «правова просвіта» є суттєва відмінність. І те, про що йдеться в Програмі 1995 р., є не стільки правовою освітою, скільки правовою просвітою населення України. Тому сьогодні мова повинна йти про підготовку Концепції правової просвіти, а не правової освіти громадян України, з метою надання їм послуг у справі набуття ними необхідних для життєзабезпечення правових знань.

Концепція правової просвіти громадян України повинна мати мету забезпечення конституційного права громадян на правову просвіту, яка

включала б знання ними певних правових стандартів поведінки у відносинах із сім'єю, власниками підприємств, територіальними громадами, політичними партіями, громадськими і конфесійними організаціями, трудовими колективами та іншими інститутами внутрішньополітичного і міжнародного життя, а також правові знання зі спеціальних питань статусу окремих соціальних груп.

Питання про правову просвіту громадян України є особливо актуальним у зв'язку з необхідністю виховання громадян у дусі законослухняності та активної їх участі у формуванні правової держави; їх забезпечення інформацією щодо чинного законодавства і практики його застосування; ефективної профілактики правопорушень, які скоюються на ґрунті правового нігілізму, цинізму та аморальності; формування у громадян правової культури європейського типу.

В умовах реформування українського суспільства, його правової системи права просвіта громадян є інноваційним інструментом, засобом, що прискорює модернізацію застарілих правових форм регулювання суспільних відносин, спрямовує правове життя у русло правового конструктивізму та збалансованості різних інтересів. Система правової просвіти громадян повинна мати два основних компоненти: стандартний, розрахований на всіх громадян, і спеціальний, розрахований на окремі категорії громадян.

Стандартний компонент правової просвіти громадян має передбачати необхідний мінімум правових знань, які необхідні їм як членам суспільства, з конституційного, адміністративного, цивільного, сімейного, господарського та деяких інших галузей права. Спеціальний компонент правової просвіти громадян має передбачати програми правової просвіти для окремих категорій громадян: пенсіонерів, молоді, підприємців, чорнобильців, жінок, споживачів послуг і продуктів, громадських активістів, державних службовців, вчителів, медиків та ін. [2, с. 29].

Правова просвіта є справою не тільки держави, але й громадянського суспільства. Тому у забезпеченні і здійсненні правової просвіти громадян беруть участь державні, громадські, релігійні, муніципальні й інші організації

та інститути. Функції організації і координації правової просвіти громадян на себе повинен взяти орган управління, який мав би державно-громадську природу і міжвідомчі функції. Ним міг би бути відповідний всеукраїнський Фонд з розгалуженою системою регіональних організацій, що підняло б рівень і політичну вагу керівництва правовою просвітою громадян порівняно з нині існуючою Всеукраїнською координаційно-методичною радою з питань правової освіти як дорадчим органом при Міністерстві юстиції України.

Для того, щоб урегулювати питання правової просвіти громадян належним чином, необхідно прийняти спеціальний нормативно-правовий акт. Таким актом міг би бути, наприклад, Указ Президента України «Про організацію правової просвіти громадян України». Але були й пропозиції щодо прийняття Закону України про державну підтримку правової просвіти (освіти) громадян. Таким чином, очевидно, що Концепція правової просвіти громадян України може бути базою для розроблення державної та регіональних програм правової просвіти громадян, нормативно-правових актів з питань забезпечення правової просвіти громадян та створення організаційних структур, покликаних сприяти розвитку просвіти громадян.

Для реалізації майбутньої Концепції правової просвіти громадян важливими є три компоненти: ідеологія, фінанси і кадровий потенціал. Вкладання коштів у правову просвіту громадян має бути вигідним і громадянам, і державі, і суспільству. Адже належна і ефективна її організація сприятиме розвитку соціально-правової активності громадян, яка дасть імпульс оновленню влади, встановленню довіри до неї громадян.

І. Голосніченко зазначає: „Побудова правової держави без поліпшення правової культури та підвищення рівня правосвідомості громадян України є неможливою. В цій справі, безумовно, відіграє надзвичайну роль правляча політична еліта, адже саме на прикладі її представників формується якоюсь мірою правосвідомість і правова культура наших людей" [4, с. 25].

Крім політичної еліти, до складного процесу правового виховання населення України мають долучитися також найкращі представники наукової,

педагогічної та творчої інтелігенції. Саме вони, носії та хранителі культури України, мають відіграти одну з головних ролей у збереженні та розвитку культури в цілому і правової культури зокрема.

Юристи-теоретики і юристи-практики як знавці та безпосередні учасники процесу розвитку права в Україні мають можливість своєю науковою діяльністю та конкретними вчинками вплинути на правове виховання населення України. Від якісної роботи юриста залежить визнання громадянином цінності права у сфері суспільних відносин: знання права, розуміння його принципів, уміння трактувати ті чи інші положення закону [8, с. 197-198].

Л. Горбунова зауважує: „Система... освіти і виховання має бути безперервною, починаючи з дошкільного закладу, продовжуючи у школі, у вузі... Молода людина часто припускається помилок в поведінці, здійснює невинуваті вчинки тільки тому, що не знає, як правильно поводитись в тій чи іншій ситуації" [5, с. 154]. Подібну думку висунув ще давньогрецький філософ Сократ: людина вчиняє погано тому, що не знає, як саме вона має вчиняти. „Оскільки моральне зло йде від незнання, значить, знання — джерело моральної досконалості" [1, с. 107].

Що стосується сучасної України, то правове виховання дитини не тільки має здійснюватися починаючи з дошкільного закладу, а й бути частиною виховання у сім'ї. Для реалізації цієї мети доцільним є створення серії підручників з правового виховання для дітей дошкільного віку, розроблених під контролем Міністерства освіти і науки України та провідних дитячих психологів. Ці підручники можуть складатися з наглядних картинок, коміксів, повчальних історій, які підводять дитину до висновку про необхідність виконання норм права і моралі, поваги до інших людей, бережного ставлення до природи.

Вивчення правознавства має починатися з початкових класів та викладатися протягом усього періоду навчання у школі. Такий підхід дозволить

створити систему безперервного правового виховання і, певною мірою, контролювати процеси психологічного розвитку та дорослішання школярів.

В. Головченко і А. Потьомкін відзначають зниження рівня правової свідомості української молоді „порівняно з періодом кількарічної давності, коли саме молодь становила найбільш масову й активну силу в боротьбі за незалежність України". Сьогодні „ставлення деякої частини студентів до себе і оточуючих знаходить прояви у відкритій неповазі до людей, незалежно від їх віку або соціального статусу, що призводить не лише до порушення дисципліни, а й прав та свобод людини і громадянина... З великим побоюванням треба нам усім ставитися до зростаючої бездуховності, особливо серед молоді... Без цілеспрямованого виховання (у тому числі й правового) держава аж ніяк не може обійтися" [3, с. 100-103].

Відмінність етапу правового виховання студентів від попередніх етапів вбачається в орієнтації його на надання більшою мірою практичних знань, ніж теоретичних. Для людей віком від 17 до 23-25 років важливішим є знання конкретних механізмів поведінки у конкретних ситуаціях, в яких вони з великою ймовірністю можуть опинитися в майбутньому, і труднощів, з котрими вони можуть зустрітися. Серед цих ситуацій: влаштування на роботу і захист своїх трудових прав, купівля-продаж і оренда нерухомості та земельних ділянок, відносини із правоохоронними органами та судом.

Важливим є формування та розвиток правової культури працюючої частини населення. На місцях роботи людей мають бути особи, які проводили б курс підвищення правових знань працівників (юрисконсультанти або інші особи, котрі можуть виконувати такі функції) [6, с. 92]. Завдяки такому підходу працівники зможуть отримувати нові юридичні знання та разом з лектором знаходити відповіді на свої питання. Альтернативою таким заняттям можуть бути лекції у спеціальних консультативно-правових центрах, при проведенні яких працівники цих центрів або запрошені лектори висвітлювали б певні юридичні теми, відповідали на питання, що цікавлять окремих осіб або підприємства, які ці особи представляють.

А. Кутиркін вбачає можливим поділ правового виховання на такі п'ять етапів: 1) виховання дітей дошкільного віку; 2) виховання дітей шкільного віку; 3) виховання молоді; 4) виховання дорослих осіб; 5) виховання працюючої частини населення (цей етап включає роботу з особами різних вікових категорій). Конкретними групами осіб, які можуть вважатися об'єктами правового виховання, є діти дошкільного віку, діти шкільного віку, молодь, дорослі особи, працююча частина населення [7, с. 124].

Автори підручників з теорії держави та права називають такі основні суб'єкти правового виховання: органи держави, державні службовці, політики, юристи, викладачі, журналісти) [8, с. 142]. Доцільним є віднесення до основних суб'єктів правового виховання також батьків (для цих осіб безпосереднім об'єктом виховання є їх власні діти) та студентів, головним чином, юридичних навчальних закладів і юридичних факультетів (для них об'єктом виховання можуть бути інші студенти, учні шкіл тощо).

Список використаних джерел:

1. Введение в философию: Учеб. для вузов. В 2-х ч. Ч. 1. / Под общ. ред. И. Т. Фролова. – М., 1989. – 367 с.
2. Годованець В., Кампо В., Тертичний В. Правова просвіта громадян України: методологічні проблеми розроблення Концепції // Право України. – 1999. – № 1. – С. 27-30.
3. Головченко В., Потьомкін А. Правові механізми формування правосвідомості студентів // Право України. – 2006. – № 4. – С. 100-105.
4. Голосніченко І. Правосвідомість і правова культура у розбудові української держави // Право України. – 2005. – №4. –С. 23-26.
5. Горбунова Л. Роль правової освіти в утвердженні верховенства права // Право України. – 2006. – № 4. – С. 154.
6. Кінаш Ю., Кутиркін А. Адміністративна відповідальність за куріння у заборонених місцях // Право України. – 2007. – № 4. – С. 92.

7. Кутиркін А. Шляхи розвитку теорії та практики виховання населення України // Право України. – 2008. – № 1. – С. 122-125.
8. Скакун О.Ф. Юридическая деонтология: Учебник. – Х., 2002. – 504 с.

ПРОБЛЕМИ ПРАВОВОГО РЕГУЛЮВАННЯ ПРАВА НА СВОБОДУ СВІТОГЛЯДУ ТА ВІРОСПОВІДАННЯ В УКРАЇНІ

Новікова М. М. (м. Херсон)

Визнання Конституцією України людини, її життя і здоров'я, честі і гідності, недоторканості і безпеки найвищою соціальною цінністю (ст. 3), сприяло формуванню антропоцентричної моделі розвитку української правової системи. Це вимагає формування гуманітарної політики держави, спрямованої на розвиток і максимальне розкриття потенціалу кожної людини, реалізації її як творчої особистості, повноцінного члена українського суспільства. З огляду на це, очільне місце у формуванні «здорової» громадянсько-правової позиції займає духовний розвиток людини, її світогляд. Ґрунтовні дослідження права на свободу світогляду та віросповідання на фоні розвитку галузей українського права здійснювалися такими вченими як В. Гаєва, І. Компанієць, В. Малишко, М. Марчук, Л. Ярмол та інші. Це свідчить про актуальність обраної для дослідження теми.

Питання важливості для держави релігійної особистості розкриває О.В. Морозов, пов'язуючи право на свободу релігії з правосвідомістю – усвідомленням особою істинності та цінності права та правопорядку. Вчений акцентує увагу на тому, що правосвідомість релігійність дає свої дари: вищий поклик, абсолютне розуміння цінності, цілісність характеру, силу натхнення і життєвий героїзм. І це означає, що у душі релігійної людини пробуджуються саме ті необхідні сили, які необхідні для розквіту благородної державності, де зріла правосвідомість виступає зрілим проявом релігійності [1, с. 48].

Характерною рисою особистісного права на свободу світогляду і віросповідання є те, що людина, як суб'єкт правовідносин, не може відмовитися від реалізації цього права. Кожній особі притаманні певні світоглядні переконання, у тому числі релігійного характеру – від глибокої віри

у надприродні сили до їх заперечення. У зв'язку з цим право особи на свободу світогляду та віросповідання потребує державної підтримки та захисту у вигляді належного правового регулювання, системи правових гарантій.

Не дивлячись на те, що Україна обрала шлях світської держави, історично можна простежити толерантне відношення до права людини на свободу світогляду та віросповідання у ході формування системи права України. Наприклад, у проектах Конституції ЗУНР доби державного відродження 20-х років ХХ століття можна простежити чітке закріплення права людини на свободу світогляду та віросповідання [2].

Однак, якщо відходити від положень сучасної Конституції України, реалізація права на свободу світогляду та віросповідання значно віддалена від ідеальної. Основним законодавчим актом, що здійснює регулювання вищезначеного права є Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [3]. Одразу ж впадає в око невідповідність назви права, визначеного Конституцією (право на свободу віросповідання) і законом (право на свободу совісті). Відповідно до дефініцій «Тлумачного словника української мови» совість є усвідомлення й почуття моральної відповідальності за свою поведінку, свої вчинки перед самим собою і людьми. У свою чергу, віросповідання – це відношення людини до божественного начала, свідоме відношення до релігій, що існують в світі, участь у відправленні релігійних обрядів [4, с. 427, 436]. Виходячи з логіки співвідношення даних понять можна говорити про те, що совість є похідним елементом світогляду людини, оцінка нею своїх на підставі сформованих протягом життя переконань та поглядів, у тому числі релігійних. Однак назвати ці поняття тотожними неможливо.

Цікавість викликає і власне тлумачення законодавцем поняття «право на свободу совісті». У ч.ч. 1-2 ст. 3 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» визначається, що кожному громадянину в Україні гарантується право на свободу совісті. Це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором і свободу

одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання[3]. Таким чином, власне право на свободу віросповідання підмінене у ч. 1 ст. 3 Закону на право на свободу совісті. Отже, аби відбити сенс та зміст означеного Закону, його назву необхідно замінити – «Про свободу віросповідання та релігійні організації».

Таким чином, можна говорити про те, що не всі питання правового регулювання права на свободу світогляду та віросповідання є вирішеними в Україні. Окремі аспекти стосуються працевлаштування осіб, які працюють на релігійні організації, зокрема останні є неприбутковими організаціями та не можуть здійснювати працевлаштування фізичних осіб. Невирішеним є питання щодо порядку встановлення неможливості або дозволу несення військової служби громадянином України через його релігійні переконання (що є особлива актуальним через військові дії на Сході України) тощо. У зв'язку з цим реформування правової системи у контексті євроінтеграції вимагає від науковців та законодавців більшої уваги до можливості правової реалізації права на свободу світогляду та віросповідання в Україні.

Список використаної літератури:

1. Морозов О.В. Правосознание и религиозность / О. В. Морозов // Общество и право . – 2003. – № 2. – С. 45-49.
2. Стецюк П. Конституційно-правові ідеї в Україні доби державного відродження / Петро Стецюк [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lawyer.org.ua/?i=211>
3. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23.04.1991 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12>
4. Івченко А. О. Тлумачний словник української мови / А. О. Івченко. – Харків: Фоліо, 2001. – 540 с.

ПРАВОВЕ ВИХОВАННЯ ЯК ЕЛЕМЕНТ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Томіліна Ю. Є. (м. Херсон)

Демократичне суспільство – це насамперед розвинуте громадянське суспільство. Досвід європейських держав доводить неможливість ефективного розвитку держави без існування громадянського суспільства. «Громадянське суспільство – суспільство зрілих громадян із високим рівнем економічної, соціальної, духовної політичної культури, яке спільно з державою утворює розвинені правові відносини. Це суспільство вільних громадян, яке вільне від держави, але взаємодіє з нею заради суспільного блага. Сутність громадянського суспільства полягає в забезпеченні законних прав людини» [1, с.14]. У такому контексті особливої актуальності набуває процес формування особистості – свідомого, відповідального, компетентного громадянина. Метою громадянського виховання є громадянська культура. Громадянська культура особистості розглядається як інтегративне явище, що характеризується ступенем оволодіння особою загальнолюдськими гуманістичними цінностями, культурними і духовними традиціями свого народу, готовністю людини до виконання громадянського обов'язку. Основу громадянської культури особистості складає громадянськість – якість, що характеризує людину як свідомого та активного громадянина. Складовими громадянської культури є національна культура, культура міжнаціонального спілкування, політична і правова культура.

Основу громадянського суспільства складає право. Проникнення верховенства права у всі рівні суспільного життя є запорукою розвитку демократичного суспільства. На жаль, як констатують дослідники, в українського громадянина не склалася одна з найважливіших передумов становлення громадянського суспільства – внутрішня, особиста і культурна потреба у верховенстві закону в усіх сферах суспільного життя, коли

наглядачем за своїми діями виступає сам суб'єкт. А основним джерелом існування громадянського суспільства є свобода [3]. Так, суспільство в Україні ще не є громадянським. Однак воно може стати таким, якщо громадяни усвідомлять себе основною автономною одиницею суспільства, яка, самовідтворюючись, відродить і суспільство. Все залежить тільки від особистості, а держава у цьому процесі виконує лише допоміжні функції [1; 5, с. 93]. Аналіз самоврядної особистості як основи і чинника громадянського суспільства наочно засвідчує, що особистість стає висхідним пунктом суспільного життя лише за наявності комплексу невід'ємних прав. Праве виховання постає тут як один із визначних факторів.

У сучасних умовах є цілком очевидним, що успішне вирішення економічних, політичних і соціальних завдань неможливо без підвищення правової культури суспільства, виховання у кожного громадянина поваги до закону, формування готовності безпосередньо і активно брати участь у втіленні нормативних положень у повсякденне життя. Правова культура є віддзеркаленням рівня прогресивного розвитку суспільства. Вона опосередкує всі основні сфери правового життя суспільства: правотворчість та законодавство; правосвідомість та реалізацію права; утвердження громадянського суспільства та держави.

Сучасна правова культура – це правова культура розвинутого та ефективно працюючого громадянського суспільства та правової держави. За своїм змістом та головною метою вона має являти собою культуру визнання, захисту та здійснення прав і свобод людини і громадянина в якості найвищих цінностей.

Американський юрист Л. Фрідмен у роботі «Вступ до американського права» зауважує: «Правова культура – це барометр суспільного життя, що одночасно є і суспільною силою яка визначає з якою періодичністю певний закон застосовується чи порушується на практиці, як його уникають або як їм зловживають. Правова система без правової культури не діє.» [6] Можна стверджувати, що поки правова культура українських громадян не виросте до необхідного рівня, поки ідея прав і свобод людини не стане моральною

потребою, національною ідеєю, здатною об'єднати суспільство, надати поштовх до нового правового, політичного, соціального, економічного та культурного будівництва, не будуть реалізовані в реаліях процедури та інститути забезпечення прав та свобод людини.

В сучасній літературі правова культура не зводиться лише до правосвідомості громадян суспільства. Вона визначається як сукупність досягнень суспільства, його соціальних груп та громадян у галузі регулювання суспільних відносин, яке забезпечує верховенство права в суспільному житті – тобто панування в суспільному житті правових принципів справедливості і гуманізму, захисту прав і свобод людини, її честі і гідності, реальне забезпечення місця людини як вищої соціальної цінності. Розвиток правової культури розглядається як умова розвитку України.

Правовиховна діяльність та її різні види відіграють значну роль у процесах втілення права у життя. Правове виховання є частиною всього процесу формування громадянсько-свідомої особистості, без якого не можна обійтись при реалізації цілей розбудови правової держави. У нашому суспільстві поступово відтворюється атмосфера несприйняття порушень законності, набирає обертів боротьба за утвердження принципів соціальної справедливості. Правового виховання «взагалі», на нашу думку, не може існувати не тільки в історико-культурному контексті, але і по відношенню до різних соціальних груп. Стосовно різних соціальних, вікових, професійних груп правове виховання має різноваріантність і за своєю метою, і за обсягом завдань, і за засобами.

Та головна цінність правової культури полягає не тільки в тому, що вона слугує інтересам держави, але і в тому, що вона відтворює в першу чергу загальнолюдські ідеали гуманізму і справедливості. І так вона виступає невід'ємною частиною громадянської культури. В цьому сенсі процес розбудови правової держави невіддільний від процесу розвитку правової культури населення. Це, в свою чергу, сприяє формуванню демократичного суспільства. Головними напрямками тут є:

- утвердження у суспільній свідомості відношення до права як до особливої загальнолюдської цінності на ґрунті соціальної справедливості і гуманізму;
- удосконалення правотворчої діяльності; врахування різних думок і підготовка альтернативних правових актів, проведення соціологічних опитувань і референдумів.

Для підвищення правової культури громадян і суспільства в цілому потрібен цілий комплекс економічних, політичних, організаційних, адміністративних, виховних заходів, покликаних прищепити повагу до права та стимулювати позитивну правову активність. Успішно розвивається суспільство яке не застигає на чомусь, а використовуючи все найкраще з минулого, приймає інноваційні рішення. Цінність правового виховання полягає у можливості створювати нові зв'язки до яких прагне суспільство країни, що знаходиться на шляху розбудови демократичної держави. Провідними принципами у здійсненні системи правового виховання є принцип гуманізму (визнання людини як найвищої цінності, захист її гідності, створення умов вільного та всебічного виявлення здібностей особистості) та принцип законності (суворе дотримання законів та заснованих на них нормативних актів всіма державними органами, посадовими особами, громадськими організаціями та громадянами).

Правове виховання – складна та багатогранна діяльність, що проявляється у кількох формах:

- Використання для поширення знань засобів масової інформації. Це дає можливість масового охоплення різних аудиторій, використання тематичних бесід, ведення спеціальних рубрик тощо.
- Усна правова пропаганда. Лекції, бесіди, консультації дають змогу безпосередньо тримати зв'язок із слухачами, обмінюватися думками, вступати в дискусію, оперативно відповідати на запитання.

- Вивчення законодавства у школах, коледжах, вищих навчальних закладах. Це дає можливість створення цілісної внутрішньо узгодженої системи знань.
- Видання літератури з юридичної проблематики.
- Наочна правова агітація дає можливість оперативно реагувати на правопорушення та інформувати про це громадськість, вести профілактичну діяльність.
- Юридична практика. Законотворча діяльність.
- Професійна правова освіта. Підготовка спеціалістів у галузі права.
- Підвищення ефективності роботи правозастосовних органів що сприяє зміцненню довіри громадян до судових та правоохоронних органів.
- Використання витворів мистецтва та літератури, присвячених правовій проблематиці.

Правове виховання – це система засобів, спрямованих на впровадження у свідомість індивідів демократичних правових та моральних цінностей, принципів права, стійкого переконання у необхідності і справедливості норм. З метою ефективного вирішення завдань правового навчання громадян необхідним є об'єднання зусиль державних органів і громадських організацій.

Юридичні установи (органи внутрішніх справ, прокуратура, суд, нотаріальна контора, юридична фірма) покликані організувати конкретну участь юристів-практиків і вчених у роз'ясненні населенню актів законодавства, інформуванні громадян про стан охорони правопорядку.

Такі завдання дозволяють дослідникам пропонувати розробити та прийняти загальнодержавну програму громадянського виховання. Та слід пам'ятати, що такі заходи можуть залишатися формальними. Більш дієвим в цьому сенсі видається демонстрація активної громадянської позиції в першу чергу представниками влади.

Правове виховання є основним засобом формування та підвищення рівня правосвідомості та правової культури громадян, інструментом виховання

громадянина в умовах побудови правової держави. Від його дієвості буде залежати можливість забезпечення наскрізного дотримання прав та законних інтересів людини і громадянина, гарантувати їх реальний захист. Розвиток громадянської особистості дозволить значно прискорити становлення в Україні європейської моделі громадянського суспільства.

Список використаних джерел:

1. Громадянське суспільство в сучасній Україні: специфіка становлення, тенденції розвитку: Монографія / За заг. ред. Ф. М. Рудича. – К.: Парламентське видавництво, 2006. – 412 с.
2. Кутиркін А. Шляхи розвитку теорії та практики правового виховання населення України / А. Кутиркін // Право України. – 2008. – №3. – ст.122-125.
3. Новосад С. О. Категорія особистості в контексті українознавчих досліджень / Світлана Олександрівна Новосад // Українознавство. – 2009. – № 3. – С. 103-107.
4. Требін М. Місце та роль правового виховання в процесі правової культури громадян України / М. Требін // Освіта і управління. – 2010. – № 3. – С. 92-106.
5. Громадянське суспільство в Україні: проблема становлення / В. Ф. Сіренко, С. Б. Боборовік, О. І. Богініч, В. В. Головченко та ін. – НАН України, Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького. – К.: Логос, 1997. – 423 с.
6. Фридмэн Л. Введение в американское право.: Пер. с англ. / Под ред. М. Калантаровой. – М.: Прогресс, 1992. – 286 с.

ВИВЧЕННЯ ПРАВОВИХ ДИСЦИПЛІН ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ МАЙБУТНІХ ФАХІВЦІВ

Зубенко В. В. (м. Херсон)

За час існування самостійної незалежної держави – України закладенні основоположні політико-правові, соціально-економічні та моральні принципи її побудови. Здобуттям державної незалежності Україна розв'язує і повинна розв'язати надзвичайно важливе завдання – створити економіку, спроможну забезпечити гідне життя всього народу. Правова освіта стала потребою сьогодення. Вона покликана сформувати у майбутніх фахівців юридичні знання, правову культуру, діловитість, навчити аналізувати конкретну ситуацію і приймати обґрунтовані рішення.

Проблема виховання фахівця народного господарства двадцять першого сторіччя не нова. На сторінках засобів масової інформації, в науковій літературі відбувалися і відбуваються жваві дискусії, яким має бути спеціаліст галузей народного господарства. Цій проблемі присвячені багаточисельні науково-практичні семінари та конференції, розробляються загальнодержавні і відомчі програми, методичні розробки. Але громадська думка стосовно розвитку нашої економіки, підготовки спеціалістів її галузей бажає бути набагато кращою.

Безперечно, підготовка спеціалістів галузей народного господарства без належного вивчення законодавчого масиву не можлива. Без глибоких знань у сферах правового статусу фізичної та юридичної особи, права власності, його застосування, розв'язання майнових спорів, цивільно-правових засобів захисту прав фізичних та юридичних осіб неможливо досягти позитивних результатів діяльності.

Завдання права полягає у тому, щоб забезпечити розумну впорядкованість соціального життя, оптимальний баланс інтересів і прагнень людей. Але правову культуру фахівець не має права використовувати як інструмент

маневрування чи маніпулювання правовими нормами. Це може завдати шкоду розвитку державної системи. У правовій культурі фахівця виявляються як духовні, так і «матеріальні» засади права – юридичні умови, їх організація, відношення, функції у суспільстві, стиль і культура праці, ставлення до громадян, захист їх законних інтересів, співвідношення з іншими видами культури. Тобто правова культура фахівця діє сукупно, синергетично, відображаючи рівень, умови існування тих чи інших суспільств, етапи розвитку цивілізації людства.

Зокрема, в цивільному праві як навчальній дисципліні розглядається широке коло теоретичних питань. Передусім визначаються основоположні, фундаментальні поняття предмета, методу, функції сучасного цивільного права, характеризуються елементи його системи, правосуб'єктність. Розглядаються питання про об'єкти цивільних прав, договірні та позадоговірні зобов'язання тощо.

Майбутнім фахівцям в галузях народного господарства для засвоєння цього значного законодавчого масиву необхідно виконувати відповідні завдання. Вивчаючи курс сучасного цивільного права, студенти повинні засвоїти зміст цивільно-правових інститутів, об'єктивні закономірності їх розвитку, сутність цивільно-правових категорій, а також набути навичок застосування норм цивільного права до конкретних життєвих ситуацій, вивчати судову практику для засвоєння змісту цивільного законодавства та їх вірного застосування.

В Цивільному кодексі України (ст. 3) зазначено загальні засади цивільного законодавства:

- 1) неприпустимість свавільного втручання у сферу особистого життя людини;
- 2) неприпустимість позбавлення права власності, крім випадків, встановлених Конституцією України та законом;

- 3) свобода договору;
- 4) свобода підприємницької діяльності, яка не заборонена законом;
- 5) судовий захист цивільного права та інтересу;
- 6) справедливість, добросовісність та розумність.

Дотримання принципів цивільного законодавства дає можливість майбутньому фахівцю не порушувати конституційні права фізичних та юридичних осіб, і на підставі чинного законодавства вести свою виробничу чи комерційну діяльність, захищаючи право власності, честь, гідність та ділову репутацію.

Реалізація правових норм залежно від змісту суспільних відносин (власності, товарно-грошових, особистих, немайнових та ін.) розкривають функції цивільного права, які відображають своєрідність форм цивільно-правового регулювання. Так, зокрема, реалізація регулятивної функції забезпечує врегулювання нормами цивільного права відносин власності, товарно-грошових та особистих немайнових. Так, ст. ст. 655-711 Цивільного кодексу України виконують регулятивну функцію, оскільки вимоги зазначених статей регламентують товарно-грошові відносини з приводу купівлі-продажу майна, передбачають права і обов'язки продавця, зазначають правові наслідки порушення умов договору та інше.

Реалізація охоронної функції забезпечує захист порушених прав власності. Так, ст. 386-394 ЦК України визнають право власності, передбачає відшкодування шкоди завданої власникові земельної ділянки, житлового будинку, інших будівель, надають право власнику на витребування майна тощо. Глава ж 82 ЦК України цілком присвячена саме відшкодуванню шкоди, зокрема, стаття 1166 зазначає загальні підстави відповідальності за завдану майнову шкоду. Також приділено увагу і відшкодуванню за завдану моральну шкоду (ст. ст. 1167-1168), а також відшкодування шкоди завданої органами державної влади, посадовими особами цих органів, органів місцевого

самоврядування, органів дізнання, досудового слідства, прокуратури або суду (ст. ст. 1173–1176).

Попереджувально-виховна функція реалізується через наявність інституту цивільно-правової та кримінально-правової відповідальності. Сам факт існування правових норм про відповідальність здійснює позитивний вплив на свідомість суб'єктів цивільно-правових відносин, утримуючи їх від здійснення правопорушень. Відповідальність за правопорушення, що містять склад злочину, свідчить про те, що особа посягає на конституційні права інших людей (наприклад, під час заволодіння чужим майном особа порушує абсолютне суб'єктивне право – право власності на майно).

Становлення ринкової економіки значно підіймає роль таких інститутів цивільного права як позика, кредит та банківський вклад (глава 71 ЦК України), що набули значного розвитку на сучасному етапі розвитку економічних відносин в цілому.

На нашу думку, завдання вивчення правових дисциплін майбутніми фахівцями галузей народного господарства визначаються наступним:

- оволодіння студентами повним обсягом знань відповідно до програми навчальних дисциплін;
- формування у майбутніх фахівців правової культури;
- формування сучасного світогляду, широкої гуманітарної ерудиції, розуміння правових механізмів основ суспільного життя;
- формування практичних правових навичок в економіці;
- засвоєння цінностей суспільства, людства, виховання поваги до них;
- готовність відстоювати зазначені цінності в практичних життєвих ситуаціях.

Формування правового світогляду молоді, яка прийшла на навчання і здобування освіти доцільно розглядати не як одиничний акт початкового етапу її пристосування до нових вимог та умов навчання або завершального етапу – закріплення випускників на відповідних посадах в різних галузях народного господарства за набутим фахом, а як комплексну проблему – ступеневу систему виховної, профорієнтаційної та правової роботи, що починається ще до вступу на навчання до вищого навчального закладу, на рівні базової загальної середньої освіти у спеціалізованих класах загальноосвітніх шкіл та ліцеїв, і не закінчується видачею дипломів про закінчення університету, а полягає у вихованні і становленні особистості майбутнього спеціаліста в галузях народного господарства, формуванні в неї відповідної мотивації до роботи, певних рис характеру та властивостей, знань, умінь і навичок – тобто в досягненні кінцевого результату цього процесу.

Список використаної літератури:

1. Конституція України від 28 червня 1996 року // Відомості Верховної Ради (ВВР). – 1996. – № 30. – Ст. 141.
2. Кисельова Т. Б. Проблеми формування правової культури юристів у контексті реформування правоохоронних органів // Економіко-правові проблеми становлення в Україні громадянського суспільства: Зб. Наук.-метод. Праць. – Херсон: 2002 – С. 179-187.
3. Кирилов В. В. Значення науки цивільного права у підготовці спеціалістів // Актуальні проблеми підготовки спеціалістів. Херсон: ХЮІ НУВС. – 2002 – С. 40-42.
4. Лукашевич В.Г. Проблеми й напрямки формування світоглядних уявлень. // Вісник Запорізького юрид. інституту. – 2003. -№ 4. – С. 327-332.
5. Миронов В. В. Економічні знання в системі становлення майбутніх юристів // Актуальні проблеми розбудови кримінально-процесуального судочинства України. – Херсон: ХЮІ НУВС. – 2003. – С. 212-216.

ЕТИЧНІ ВЧЕННЯ ТА ЇХ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Поліщук І. Є. (м. Херсон)

Сучасна економічна та політична ситуація в Україні, вельми складна і небезпечна, вимагає невідкладного пошуку шляхів інтеграції та стабілізації всіх форм суспільного буття. Однак, дії численних різнорівневих управлінських структур, які до того ж не мають єдиної стратегії, є недостатніми для налагодження нормальної життєдіяльності українського суспільства і кожного його члена. На жаль, буденна свідомість як на рівні суспільної психології, так і на рівні індивідуального світосприйняття, індивідуальних уявлень, найчастіше шукає причини соціальних негараздів де завгодно, тільки не в сфері моралі, тобто моральної свідомості та моральної діяльності. Але як свідчить історичний досвід, корені багатьох суспільних колізій, суперечностей сягають саме до неї.

У зв'язку з цією обставиною є сенс «поринути вглиб віків» і спробувати знайти дієві поради для сьогодення в етичних вченнях минулого. Звісно, сучасне українське суспільство має довгий час небачені масові прояви патріотизму, любові до своєї країни, співстраждання, милосердя. Ці прояви найчастіше мають чуттєву основу, йдуть «через серце», не викликаючи у пересічного громадянина необхідності їх раціонального обґрунтування. Але можна сподіватись, що суспільні відносини, взаємодії суб'єктів різних рівнів будуть складатися більш гармонійно, людяно, якщо почуття спиратимуться на усвідомлення, розуміння сутності загальнолюдських моральних цінностей і норм та необхідності їх проєкцій на різноманітні життєві ситуації та реалізацій в них.

Велика відповідальність за засвоєння моральних цінностей, принципів і норм лягає не тільки на сім'ю (яка навчає дитину насамперед практичними діями, поведінкою), але й на школу – середню та вищу. Важливим позитивним

кроком в цьому плані стало впровадження в останні десятиріччя в програми середньої школи курсів етики, розрахованих на різні вікові групи. Однак, на наш погляд, як із змістовної, так і методичної точки зору цей захід недостатньо ефективний. Ознайомлення з навчальними програмами та шкільними підручниками дозволяє зробити висновок щодо їх низького професійного рівня. Найсуттєвішим недоліком є те, що відсутня загальна стратегія етичного навчання дитини та підлітка, у викладанні навчального матеріалу в різних класах немає чіткої послідовності. Аналогічна ситуація склалася з етикою християнською, яку намагаються впровадити найчастіше як факультативний шкільний курс. Обґрунтованого і зрозумілого учням змісту тут ще менше, навчальні програми складені представниками окремих християнських конфесій, а не професійними вчителями-методистами.

Проблемою є також відсутність базової освіти, ґрунтовної підготовки з дисципліни «Етика» у абсолютній більшості шкільних вчителів. Заклади післядипломної освіти не надають якісної допомоги вчителям з причини відсутності кваліфікованих методистів даного профілю та чітких і послідовних програм підготовки та перепідготовки. Практичні заняття у формі дуже популярних сьогодні тренінгів, «круглих столів» є доречними, але недостатніми без ґрунтового теоретичного знання. Головна ж проблема етичної освіти – відсутність її як такої в українському університеті (звісно, ми не маємо на увазі нечисленні філософські факультети провідних вузів). На наш погляд, найбільш оптимальним і доцільним є впровадження спеціалізації «етика» на деяких педагогічних напрямках підготовки бакалаврів і магістрів гуманітарного профілю, зокрема історичному, філологічному. Крім того етика як філософська дисципліна має бути впроваджена і в навчальні програми фахівців будь-якого напрямку підготовки, оскільки українське суспільство нагально потребує суттєвого підвищення рівня моральної свідомості всієї студентської молоді. На сьогодні ж етика «глибоко захована» в зміст базової дисципліни «Філософія». Зауважимо також, що відсутність попиту на викладання курсів етики у великій мірі спричинила і відсутність великого інтересу професійних українських

філософів до розробок в цій галузі. Звідси і недостатня кількість і якість теоретичної і навчальної літератури з дисципліни. Серед вітчизняних авторів, що займаються проблемами етики та її викладання слід назвати В. Малахова, М. Тофтула, В. Степаненко, Т. Аболіну. У зв'язку з цими міркуваннями щодо актуальності даної дисципліни та вкрай низького її рейтингу (з соціальної, теоретико-методологічної та методичної точки зору), дозволимо собі пригадати та оцінити деякі тенденції, окремі вчення та думки в історії етичної думки, що важливі для сучасного навчально-виховного процесу.

Відомо, що найбільш змістовні етичні вчення формувалися як на засадах абсолютизму, так і релятивізму, із наголосом або на обов'язковості вчинків, поведінки індивіда у відповідності до загальнолюдських норм моралі, або на можливостях більш-менш вільно інтерпретувати ці норми та адаптувати їх до конкретно-історичних умов і окремих життєвих ситуацій. Підкреслимо, що саме адаптувати, а не відкидати повністю їх сутнісний зміст. На наш погляд сьогодні дуже уважно слід поставитися до деяких етичних вчень, які в силу їх індивідуально-особистісної спрямованості не несуть в собі однозначного суто повчального змісту. В цьому плані, скажімо, вчення давньогрецьких софістів не можна звести до тези на кшталт «що для одного є добром, для іншого може бути злом». Релятивістський підхід наголошує (нерідко з деяким перебільшенням) на необхідності визнання за кожною людиною права бути індивідуальною істотою, в певній мірі виокремленою із соціуму (звісно, в античну добу виключно тої, що є вільним громадянином, а не рабом і, звісно, ще не індивідуальності, яка буде «відкрита» в людині Августином в християнську добу). Ця «матриця індивідності» вже в ті давні часи будувалася на достатньо розумному врахуванні як суспільної, всезагальної, родової, так і конкретноособової сутності людини, оскільки тотальне підкорення індивіда роду, суспільству холістичного типу не є зразком влаштування життєдіяльності за моральними засадами.

Саме тому в навчальній практиці слід орієнтувати студентів на те, що чистий абсолютизм чи крайній релятивізм втрачають той моральний зміст, який має не просто декларуватися, але й практично реалізуватися у стосунках, поведінці, діях людей різних часів і народів. Звісно, моральні абсолюти повинні бути присутніми в суспільній та індивідуальній свідомості в якості ідеалів, але слід пам'ятати про необхідність і можливість їх часткових життєвих реалізацій. При викладанні етики необхідно звертати увагу студентів на те, що нехтування загальнолюдськими моральними принципами призводить до анархії в суспільстві, розквіту кримінальних структур, розбрату, проявів агресії. Однак заперечення або призменшення права людини на індивідуальне «доопрацювання», більш-менш вільну інтерпретацію загальних моральних настанов принижують її людську, отже суто моральну гідність.

Ці міркування спрямовують на сприйняття етичних вчень минулого не в їх чистому «неторканому» вигляді, а на вилучення з них прийнятливих для сьогодення ідей та пропозицій (звісно без нищівної критики тих положень, що саме зараз «не працюють», але, припустимо, можуть мати сенс в інших соціокультурних середовищах та ситуаціях). Зауважимо, що вибудовувати «табелю о рангах», наголошуючи на чіткій субординації моральних норм, принципів, ідей, класифікуючи їх за значимістю, не завжди доречно, оскільки саме особливості певного періоду суспільного розвитку, історії різних країн, способів життєдіяльності, ментальності народу, нації викликають потребу в актуалізації етичних вчень і думок того чи іншого спрямування.

В контексті сучасного українського суспільства в якості найбільш важливих ми розглядаємо ідеї ненасильства, свободи та людської гідності, співстраждання і милосердя, квінтесенцією яких є гуманістичний принцип. Дозволимо собі не погодитися з інтерпретацією деякими авторами насильства і ненасильства як суто прикладних етичних понять, що стосуються моральних дій [2, с. 195]. Усілякі діяння, в тому числі моральної чи аморальної спрямованості, починаються із цілепокладання на рівні усвідомленого або

несвідомих потягів і бажань. У зв'язку з цим слід звертати увагу студентів насамперед на необхідність формування внутрішніх засад моральної свідомості, що лише проявляються, реалізуються зовні в життєвих сферах. Усвідомлення, глибоке внутрішнє прийняття моральних принципів — запорука гідної поведінки, що здійснюється без будь-якого примусу з боку інших людей або впливу різних зовнішніх чинників.

Суттєвого значення для морального виховання молоді набуває концепція ненасильства Альберта Швейцера, в основі якої лежить принцип «благоговіння перед життям» [5]. Цей принцип визначає не тільки зміст уявлень, міркувань. А. Швейцер робить його основою своєї життєдіяльності, демонструючи реальний гуманізм (зокрема лікуючи тяжких інфекційнохворих в Африці). Звісно, постає питання щодо можливостей не одиничної, а масової дії такої «цілісної» моралі — в єдності моральної свідомості та моральної діяльності. За А. Швейцером, для цього є важлива передумова — віра, а не тільки чисте знання, тобто усвідомлення необхідності моральних вчинків і дій. Принцип «благоговіння перед життям» базується, на його думку, саме на ній.

До такої моделі виховання індивідів і соціальних груп, зокрема молоді, яка поєднує внутрішнє моральне вдосконалення (через віру і знання) з активною соціальною діяльністю гуманістичного спрямування, тобто реальним творенням добра, має спрямовуватись освіта всіх рівнів в українському суспільстві. При цьому слід враховувати однаково важливу роль всіх складових (віри, знання, діяльності), оскільки чисте знання, тобто виключно усвідомлене переконання без інтуїтивного та чуттєвого сприйняття та життєвих втілень, навряд дасть великий результат в масовому масштабі. В цьому плані велику роль у виховному процесі повинна зіграти «українська філософія серця», зокрема вчення Г. Сковороди із звертанням до внутрішньої сутності, духовності людини, що вказує шлях до щастя, яке не може бути станом аморальним чи імморальним. Не головою, а серцем, на думку П. Юркевича, пізнається божественна мета, яка має реалізовуватися у житті людини.

Зауважимо також, що при викладанні курсу «Етика» є сенс звернутися і до вчень філософів, складність і суперечливість мислення яких не вкладається в звичні для вітчизняної педагогіки дидактичні принципи, що найчастіше розглядають добро і зло з позицій абсолютизму, як «біле і чорне». В якості прикладу наведемо деякі думки А. Шопенгауера.

Добре розуміючи, що усвідомлення теоретичної спадщини цього мислителя потребує достатньо високого рівня філософської підготовки студентів, зокрема розвиненої здатності до самостійного критичного мислення, в навчальному процесі слід орієнтуватися на бачення складності людської сутності, людської натури, яка містить не тільки позитивні моральні якості, але й егоїстичні риси і ще гірші, як зазначає А. Шопенгауер, аморальні — злобу, злорадність, жорстокість. На думку філософа, у егоїстів страждання, що вони причиняють іншим, — є лише засобами для досягнення власних цілей або ж наслідками егоїстичних вчинків. Натомість злоба, на відміну від егоїзму, «безкорислива», в ній страждання інших стають самоцільними. Власні страждання злобна людина послаблює тим, що примушує, страждати інших. На питання, що ж може протистояти злобі та егоїзму, А. Шопенгауер знаходить відповідь: це моральна основа поведінки, тобто співстраждання. На підставі таких міркувань філософ знаходить ті добродії, які складають основу моралі — справедливість та любов до людини. Ю. Перов, аналізуючи творчість А. Шопенгауера, зазначає, що справедливість і людинолюбство — якби два щабелі співстраждання: перша «заперечувальна», спонукає утриматися від шкоди іншим, а друга, «позитивна», потребує активної співдії в зменшенні страждань. Звідси головний принцип етики А. Шопенгауера — ніколи не шкодь і допомагай іншим, скільки можеш [6, с. 9-10]. Філософ наголошує, що нескладно любити людину, якою захоплюєшся. Набагато складніше любити істоту, яка полишена гідностей, егоїстичну, злу, нерозумну, нещасну, обтяжену пороками, страждаючу без надії і перспектив. Щасливим не співстраждають [6, с. 10]. В цих тезах — особливості гуманізму великого філософа, які набувають в нашому суспільстві чималого значення.

Ми зупинилися лише на деяких актуальних для сьогодення етичних вченнях. Дана тема безсумнівно потребує подальшого теоретичного та методичного опрацювання.

Список використаної літератури

1. Аболіна Т. Г., Єфименко В. В. та ін. Етика: Навч. посібник. – К., 1992.
2. Блощинська В. А. Етика. Практикум: Навч. посібник. – К.: Центр навч. літератури, 2005.
3. Малахов В.А. В.А. Етика. Курс лекцій. — К., 1996.
4. Степаненко В. Етика. — К., 1998.
5. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., Прогресс, 1992.
6. Шопенгауер А. Афоризмы и максимы / Авт. предисловия Ю.В.Перов. – Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1990.

НАВЧАННЯ МИСТЕЦЬКИМ ДИСЦИПЛІНАМ ЯК ПЕРЕДУМОВА РОЗВИТКУ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ МОЛОДІ

Полякова Г. М., Шпак Л. М. (м. Херсон)

Розвиток духовної культури – процес, який супроводжує людство у всі часи його існування. Духовність, культура, духовна культура – все це є основою входження молоді людини у суспільство. Прийняття чи не прийняття цінностей оточуючого завжди було показником вихованості, а відтак комфортності існування у певному соціумі. Останні роки у суспільстві активно створюється думка щодо зменшення духовності серед молоді, зростання значення матеріального, відмова від прадідівських цінностей тощо. Але це достатньо поверхневий підхід, який будується на тлі загальнополітичного та загальноекономічного зниження рівня життя. Існуючі у суспільстві проблеми, у першу чергу, знаходять своє відображення у діяльності та оціночних нормах молоді, змінах ідеалів, проявах нігілізму, меркантильності тощо. Це все стає можливим через особливості психічного та соціального розвитку молоді людини, через здатність не тільки бачити, але й порівнювати, «примірювати» на себе ті чи інші моделі буття. І якщо у цих моделях молода людина не знаходить для себе позитивного зразку, не бачить шляху, який би привів до соціально значущої ролі у суспільстві, задовольнив би духовні потреби, то вільну нішу заповнюють негативні дії, цінності, вчинки. Таким чином постає потреба не тільки з'ясувати, чому відбувається знецінення духовності, скільки створювати середовище, яке сприяло б закріпленню духовних цінностей, забезпечувало б умови розвитку духовної культури.

Метою нашої статті є теоретичне обґрунтування умов розвитку духовної культури під час навчання мистецтву. З означеної мети випливають такі завдання:

- рівень духовної культури молоді визначити як педагогічну, соціокультурну проблему сучасної системи виховання;

- визначити духовну культуру як складову процесу навчання мистецьким дисциплінам;

- охарактеризувати особливості мистецької освіти як умови забезпечення культуровідповідності освіти.

Питання щодо теоретичного обґрунтування та визначення основних дефініцій з проблем духовної культури розглядається багатьма вченими – соціологами, психологами, педагогами та ін.. Серед них В. Баранівський, І. Бех, М. Боришевський, Т. Бутковська, І. Зайченко, О. Зеліченко, І. Зязюн, Г. Горак, Б. Кобзар, С. Кримський, Л. Олексюк, Є. Помиткін, О. Рудницька, Л. Сохань, М. Стельмахович, Б. Ступарик, Т. Тищенко, Г. Шевченко та ін.

Крім того цілий ряд публікацій присвячено проблемам практичного втілення вимог часу щодо формування та розвитку культурної духовності української молоді (В. Андрущенко, Н. Богданова, Г. Груць, Л. Губерський, М. Михальченко, В. Огнев'юк, В. Симонов, Ю. Сурмін, Г. Ситник та ін.).

Якщо розглядати духовність як прагнення людини до вічних цінностей, як спосіб людського існування, то можна говорити про її визначальну функцію в єдиній структурі психофізіологічного і соціокультурного життя індивіда. Духовність – це основа наступності поколінь, це конкретний сенс життя людини, емоційно-когнітивна сфера, що забезпечує якісний результат формування особистості.

Високий рівень розвитку духовності дозволяє говорити про наявність усвідомленої мотивації, а відтак і ціннісної свідомості, соціально значущої за своїм змістом діяльності.

Духовна культура базується на поєднанні та порівнянні досвіду поколінь. Враховуючи соціально-економічні та політичні події сучасного українського суспільства, можна говорити, що сьогодні відбувається радикальна зміна досвіду молодого покоління в порівнянні з досвідом їхніх батьків, загострюється проблема наступності поколінь, виникає культурологічний вакуум, при цьому швидка зміна соціокультурних складових не сприяє стабільності в процесі дорослішання.

Рівень духовної культури молоді безпосередньо відбивається на інтенсивності і спрямованості соціально-культурної активності. Духовна культура визначає як ціннісні орієнтації молоді людини у сферах застосування здібностей, так і рівень їх (молоді) прагнень, допомагає зосередити сили на найбільш прийнятному полі діяльності, знайти своє місце в житті. Як наголошує Горіна О. Т.: «Між ступенем засвоєння духовної культури і соціальною активністю існує діалектичний взаємозв'язок». [2].

Філософська основа духовності вказує на її базовий характер у виховних теоріях. Опора на внутрішнє "я" враховує закономірності емоційно-когнітивних процесів і ціннісно-сислового поля особистості, дозволяє вирішувати завдання особистісного росту.

Культура людини є важливим фактором її розвитку, внутрішнім регулятором, який забезпечує становлення особистості, впливає на її життєву позицію. Як зазначав академік С. Б. Кримський: «Через життєві сенси, повсякденну діяльність вона (особистість, людина) створює і передає наступним поколінням ті культурні надбання, які сформувалися і властиві, тільки даній епосі, часу» [5, с. 7]. Тобто, культура виступає як певний аспект суспільства, як прояв розвитку самої людини.

У соціологічних дослідженнях духовна культура пояснюється як сукупність традицій, звичаїв, цінностей і норм, що регулюють життя людини, її ставлення до себе, до інших людей, до світу загалом [8, с. 54].

Педагогічна наука дозволяє характеризувати культуру як сукупність сформованих на основі загальнолюдських цінностей якостей особистості, у відповідності до функціонуючих на даному етапі суспільного розвитку освітніх систем. Таким чином можливо стверджувати, що культура та духовність особистості залежать від рівня розвитку суспільства і визначають парадигму освіти. Важливим є і той факт, що людина здатна не лише пізнавати та відображати, повторювати, копіювати навколишній світ, а й спираючись на свої творчі здібності, вольові якості, соціальну активність, творчо змінювати навколишнє, збагачувати його новими зразками культури.

Наша думка спирається на ідеї О. Климишина, який пояснює духовність як «спосіб самотворення особистості, вибір нею власного образу, своєї долі і соціальної ролі, творення особою самої себе за зразками вищих абсолютів, віри у вищі абсолютні – добро, справедливість, людяність, любов, правду, милосердя тощо, спрямування усіх помислів і дій на них, бажання утверджувати їх у житті. Відсутність такого бажання, недовір'я в ці ідеали є бездуховністю» [4, с. 15].

Цікавою для нашого дослідження є думка Г. Шевченко, що «...духовна культура створює особливий світ цінностей, формує і задовольняє наші інтелектуальні та емоційні потреби» [10, с. 222]. Духовна культура проявляється у суспільній діяльності особистості, яка виконує функції відтворення. Інтенсивний тип відтворення, який базується на емоційно – мотиваційних та ціннісних орієнтаціях особистості, ідеалах, дозволяє "опредметити" культурні надбання і збагатити їх шляхом творчої перетворювальної діяльності. Роль мистецтва у цьому опосередкована тим, що саме мистецтво здатне акумулювати багатогранний соціокультурний духовний досвід людства й духовно-творчий потенціал, узагальнити вираження конкретно-історичного характеру світосприйняття й ставлення людини до світу.

Як зазначає О. П. Рудницька: «У мистецькій освіті завжди відбувається взаємопроникнення знань і продуктивної активності, оскільки жодну інформацію у галузі мистецтва не можна розкрити без залучення людини до самостійної художньої діяльності, всі види якої стимулюють прояви фантазії, образного уявлення мистецька освіта характеризується майже невловимим для формальної фіксації розвитком особистості, тим, що залишається, коли забувається все вивчене. Вона не зводиться до окремих функцій професійного навчання і художньо-естетичного виховання, оскільки є важливим компонентом цілісного духовного розвитку особистості, який визначає можливість підвищення загального культурного потенціалу всього суспільства» [7, с. 26-29].

У цьому сенсі існуюча система мистецької освіти набуває вагомого виховного потенціалу, створює умови для свідомого опанування мистецтва, реалізації власних творчих потреб, розвитку мистецьких здібностей, формування відповідального ставлення до мистецьких традицій тощо. Головна мета мистецької освіти полягає у формуванні різножанрових потреб молоді, у підготовці такого аматора і професіонала, який відчуває і усвідомлює духовну цінність мистецтва у всьому його розмаїтті [7, с. 105].

Цей процес, на нашу думку, має проходити у двох напрямках:

- вивчення мистецтва для загального культурного розвитку, для задоволення потреби організовувати свій життєвий простір за законами краси, для формування через мистецтво світогляду, розвитку естетичних смаків та ідеалів, формування духовної культури в цілому;

- вивчення мистецьких дисциплін для подальшої професійної мистецької діяльності, яка не тільки сприяє загальнокультурному розвитку, а й забезпечує потреби інтелектуального, духовного, професійного характеру.

Зміст підготовки під час вивчення мистецьких дисциплін безпосередньо впливає на формування складових духовної культури: пізнавально – інтелектуальну, соціально – діяльнісну та суспільну (за Горіною О. Т.).

За таким підходом пізнавально – інтелектуальна складова духовної культури проявляється в рівні засвоєння знань щодо становлення та розвитку мистецтва, його основних жанрів, течій та напрямків, творчого спадку видатних діячів мистецтва, формування умінь та навичок художнього сприйняття мистецьких творів та свідомого, адекватного художнього спілкування (за О. П. Рудницькою), використання мистецької складової у всіх сферах життєдіяльності, бажанні професійного навчання мистецтву на рівні особистісних здібностей та самовизначення на навчання та вдосконалення творчих здібностей протягом всього життя.

Соціально – діяльнісна складова духовної культури молодої людини показує рівень готовності її до самостійного життя, активної та свідомої участі у мистецькому процесі, зокрема, навчальному, здатності до саморозвитку,

намаганні передавати мистецький спадок іншим, здійснюючи концертно-виконавську, виставкову діяльність, організації життя за законами краси.

Суспільна (людинотворча) складова духовної культури по суті має суспільно – корисну спрямованість, вказує на наявність та відповідний рівень таких ділових та творчих якостей як індивідуальна самостійність та створення мистецьких образів, які у подальшому перетворюються в образи свідомості, впевненість у своїх діях та вчинках, адекватність розуміння художніх творів, здатність до творчого спілкування з мистецтвом, володіння програмою декодування виразно-сміслових значень художньої мови, ініціатива, активна участь у мистецькому просвітництві та проведенні суспільно-корисних, благодійних мистецьких акцій тощо.

Важливою складовою розвитку духовної культури під час навчання мистецьким дисциплінам має стати врахування системи мотивів, які спонукатимуть до мистецької (творчої, навчальної) діяльності та визначатимуть певний тип поведінки. Взаємозалежність мотивів та потреб, які є рушійними силами духовного розвитку та досліджена в роботах С. Рубінштейна, П. Єршова, Ю. Шарова та ін., дозволяє стверджувати, що будь-яка мистецька діяльність детермінована певною системою мотивів. Серед них найбільш розповсюджені такі:

- ті, які пов'язані зі стимулюванням людини до аматорської мистецької діяльності або до вивчення мистецьких дисциплін на професійному рівні;
- ті, що формуються на основі потреб, безпосередньо пов'язаних із метою навчання мистецтву та художньої творчості;
- ті, що спонукають до активної мистецької діяльності, як на рівні сприйняття мистецтва, так і на рівні творення мистецького твору;
- ті, які пояснюють мету навчання мистецтву або участі у мистецькій діяльності;
- ті, що викликають мистецьку, художньо-естетичну активність у людині;

- ті, що визначають різні явища і стани, які викликають потреби, інтереси, потяги, емоції, установки, ідеали, пов'язані зі сприйняттям мистецтва або безпосередньою мистецькою діяльністю;

- ті, що виконують функції стимулювання людини до опанування різних видів та жанрів мистецтва, участі у мистецькій діяльності тощо.

Духовні потреби реалізуються у духовній діяльності, завдяки якій вищі загальнолюдські цінності стають особистісно значущими для людини. У цьому полягає взаємозв'язок потреб і цінностей, який у багато чому визначає розвиток духовної культури особистості. Таким чином, духовність людини знаходить найповніше вираження в творчій активності суб'єкта.

Реалізація цієї задачі в умовах навчального закладу здійснюється як через вивчення мистецьких дисциплін відповідно до змісту освітньої програми, так і через створення мережі творчих колективів, участь молоді у мистецьких акціях різного рівня, організацію середовища за законами естетики, заохочення учасників творчих колективів, визначення ролі занять мистецькими дисциплінами у професійному зростанні та професійних перспективах, навіть тоді, коли вони безпосередньо не пов'язані з художньо творчою діяльністю.

Навчання мистецьким дисциплінам як складової професійної підготовки здійснюється у Херсонському державному університеті на напрямах підготовки, спеціальностях «Дошкільна освіта», «Початкова освіта», «Культурологія», «Хореографія», «Музичне мистецтво», «Образотворче мистецтво», «Готельно-ресторанна справа», «Побутове обслуговування». Участь у навчальному процесі викладачів, які мають почесні звання у мистецькій галузі – народний художник України Чуприна В. Г., народні артисти України Лелеко Н. В., Ширінський Х. Д., Чуприна Б. В., заслужений художник України Гоноболіна О. Ч., заслужені артисти України Пташнік Г. Я., Гурба В. Т., заслужені працівники культури, члени національних творчих спілок, сприяє не тільки професійному становленню молоді, а й створює умови щодо передачі мистецького досвіду, формування у студенті

духовності, розуміння єдності поколінь у збереження духовного надбання українців.

У той же час, Херсонський державний університет, маючи давні та міцні традиції організації художньо-творчої діяльності молоді, підтримує участь студентів у таких колективах як народний театр «Студі-АРТ», народні хореографічні колективи «Чубарики», «Сузір'я», «Ладовиця», зразкові хорові колективи факультетів дошкільної та початкової освіти та філології та журналістики. Досвід, набутий у цих колективах, максимально наближує молодь до професійної мистецької діяльності, формує якості, що забезпечують культурне зростання. Особливе місце у цьому переліку посідають творчі колективи факультету культури і мистецтв, де участь у симфонічному оркестрі, хореографічних колективах, вокальних та інструментальних ансамблях забезпечують не лише навчальну складову підготовки майбутніх вчителів мистецтва, а й створюють умови для розвитку творчого потенціалу кожного. У першу чергу це реалізується через участь колективів та солістів у різнопланових мистецьких акціях та заходах. Серед них світкові заходи навчального закладу, міста, області, конкурси, фестивалі, огляди художньої самодіяльності, участь у спільних виставах з Херсонським обласним академічним музично-драматичним театром ім. М. Куліша та Херсонським обласним академічним театром ляльок. Великого значення набувають мистецькі акції, що проводяться з благодійної метою: підтримка дітей-сиріт у новорічно-різдвяних програмах, збір коштів на підтримку українських збройних сил, концерти у лікарнях, інтернатах, виправних закладах тощо. Яскравим акцентом є виставки творчих робіт студентів спеціальності «Образотворче мистецтво» та функціонування виставкової зали ХДУ, де кожен охочий має можливість ознайомитися з творчими здобутками молоді.

На кожному факультеті університету працюють аматорські хореографічні колективи різного спрямування, вокальні та інструментальні колективи, команди КВК. Цікавими та насиченими є виставки творчих робіт молоді, які проводяться серед студентів, що не навчаються на мистецьких спеціальностях:

виставки декоративно-прикладного мистецтва, фотовиставки, виставки квіткових композицій, виставки-ярмарки кулінарних виробів тощо. Традиційні мистецькі акції університету – «Дебют», «Молода хвиля», кіно-відеофестиваль, КВК, відзначення свят народного календаря, участь у заходах до дня міста, театрального фестивалю «Мельпомена Таврії», Свята знань тощо – створюють умови не тільки для реалізації творчого потенціалу, набуття мистецького досвіду, збагачення художнього світогляду, а й в цілому впливають на формування духовної культури молоді, забезпечують її зв'язок з культурним досвідом поколінь, створюють умови для самореалізації, формування лідерських якостей, впливають на успішність майбутньої професійної діяльності у різних сферах господарства.

Список використаних джерел

1. Богданова Н. Проблема формування духовної культури студентської молоді сучасної України - "Донецький вісник НТШ" – т. 24. Філософія. Суспільство. Педагогіка., 2008.
http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT_ID=33147.

2. Горіна, О. Т. Механізми формування духовної культури студентської молоді / О. Т. Горіна. – Духовність особистості : методологія, теорія і практика [Текст] : зб. наук. пр. / Східноукр. нац. ун-т ім. В.Даля, НДІ духов. розвитку людини; [редкол.: Г. П. Шевченко (голов. ред.) та ін.]. Вип. 6 (59). – Луганськ: СНУ, 2013. – С. 71-82.

3. Груць Г. М. Основи формування духовної культури студентської молоді.

<https://www.google.com.ua/search?q=%D0%B3%D1%80%D1%83%D1%86%D1%8C&oq=%D0%B3%D1%80%D1%83%D1%86%D1%8C&aqs=chrome.0.69i57j0&sourceid=chrome&ie=UTF-8#q=%D0%B3%D1%80%D1%83%D1%86%D1%8C+%D0%93.%D0%9C>

4. Климичин О. І. Психологічні особливості розвитку духовності старшокласників у процесі навчання: Дис. канд. психол. наук: 19.00.07/ Прикарпатський ун-т ім. Василя Стефаника – Івано-Франківськ, 2004. – 249 арк.
5. Кримский С. Б. Заклики духовності ХХ століття: [З циклу щоріч. пам'ят. лекцій ім. А. Оленської – Петришин, 2002 р.] / С. Б. Кримский – К.: Вид.дім «КМ Академія», 2003. – 32 с.
6. Культура. Ідеологія Особистість: Методолого-світоглядний аналіз / В. Андрущенко, Л. Губерський, М. Михальченко. – К.: Знання України, 2002. – С. 510-515.
7. Рудницька О. П. Педагогіка: загальна та мистецька / О. П. Рудницька. – Навч. посібник. – К.: 2002. – 270 с.
8. Соціолого–педагогічний словник / За ред. В. В. Радула. – К.: ЕксОб, 2004. – 304с.
9. Огнев'юк В. О. Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку / В. О.Огнев'юк . – К.: Знання України, 2003.– С. 380-390.
10. Шевченко Г. П. Духовний розвиток особистості: Пошуки нового підходу допроблеми // Духовність особистості: Методологія, теорія і практика: Збірник наук.праць. Гол.ред.Г. П. Шевченко. – Вип. 4. – Луганск: Вид-во Східноукр.нац. ун –т ім.В.Даля, 2005. – 232 с. (с. 221-226).

МОДЕЛЬНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Гришанов І. В. (м. Херсон)

Придбання знань в процесі діяльності і діяльність на основі знань, саморозвиток цих явищ – складний безперервний процес. Його спрямованість та інтенсивність визначається нескінченним переліком нерівноважних складових.

Дослідження інформаційних аспектів знання і діяльності дозволяє конкретизувати ряд фундаментальних положень методології, дати більш точне розуміння процесу становлення знання і діяльності; розширити ряд подань наукової раціональності, як здібності висловити зміст знання і діяльності більш-менш формально організованому. Основу такого розгляду становить інформаційний підхід, в якому певні стани процесу пізнання відображаються в структурно-інформаційних моделях. Поняття інформації в цьому випадку починає виступати як пояснювальна схема (модель) того чи іншого класу реально спостережуваних об'єктів. На сучасному етапі необхідність такого підходу до предмету дослідження актуалізується об'єктивними передумовами: виникненням інформаційних технологій, спрямованих на розв'язання суперечностей між якісним різноманіттям і складністю предмета дослідження і за необхідності спрощеними засобами його опису (моделювання).

Результати дослідження різних аспектів цих складних процесів, як вирішення певної логічної проблеми обговорюється далі.

Нехай розглядається клас задач K . Відповідне йому обчислення B підбирається у відповідності зі специфікою цього класу: аксіомами B вважаються задачі, вирішення яких уже відоме, а правило виведення $S_1, S_2, \dots, S_n \mid - S$ гарантує вирішення задачі S в разі вирішення задач S_1, \dots, S_n .

Нагадаємо певні визначення. Правило виведення допустиме в обчисленні B , якщо його додавання не розширює множини формул, що виводяться в B . Поодиноким випадком правил, що допустимі, є похідні правил: вони допускають заміну однією й тією ж фіксованою послідовністю вихідних правил.

Інший випадок допустимих правил – допустимі схеми аксіом. Це нуль – посилкові правила, що породжують множину явно вивідних в обчисленні слів. Введення допустимих правил робить більш легким процес виведення формул у том ж самому обчисленні.

Розглянемо приклад (1). Нехай в алфавіті $\langle a \rangle$ – задане обчислення, єдиною аксіомою якого є пuste слово λ , а єдиним правилом виведення – правило $x \mid\text{-} xa$, яке дозволяє дописувати до кожного слова, що виводиться, букву a . У цьому обчисленні виводимі всі слова цього алфавіту.

Правило $x \mid\text{-} xaa$ є похідним, так як його застосування може бути замінено двома застосуваннями вихідного правила.

Правило $xu \mid\text{-} xuu$, що дозволяє від слова a^n перейти до будь-якого із слів $a^n, a^{n+1}, \dots, a^{n+2}$, допустиме, але не похідне (довжина вставки не фіксована і залежить від довжини схемної змінної u).

Нуль – посилкове правило $\mid\text{-} xx$, що означає виведенність будь-якого слова підрахункової довжини, є допустимою схемою аксіом.

Однопосилкове обчислення (тобто таке, що має тільки однопосилкові правила) називається детермінованим, якщо з будь-якої теореми виводимо за правилами обчислення не більше однієї формули. Обчислення з прикладу (1) однопосилкове і детерміноване.

Саме введення допустимих правил є основним засобом скорочення виведення в обчисленні B , що дозволяє (у крайньому разі в принципі) різко прискорити вирішення задач із класу K .

Перехід від обчислення B до обчислення B^1 , що володіє більш потужними допустимими правилами (як правило, в більш потужній мові) – основний механізм реалізації переборів при вирішенні творчих задач. Такий механізм розширює інформаційні можливості суб'єкта.

Для побудови конкретної моделі попередньо потрібно зафіксувати елементарний крок міркування, або інтелектуальної дії. Вибір елементарного кроку залежить від характеру задачі, що розглядається.

При моделюванні формальних міркувань в ролі елементарного кроку беруть одноразове застосування правил одного логічного правила.

У загальному разі неважко зробити так, щоб усякий пошук вирішення чітко сформульованої задачі розглядати як задачу пошуку висновку в якомусь формальному обчисленні. Це завдання формулюється таким чином: за виглядом поданої формули побудувати в цьому обчисленні її доказ (або, якщо її доказати неможливо, побудувати її контрприклад).

Відомо, що в окремих обчисленнях ця задача може виявитись такою, що не можна вирішити.

Перш за все, необхідно знайти обчислення, добре пристосоване для знаходження за будь-якою формулою невеликої кількості її можливих безпосередніх попередників (тобто формул, з яких ця формула може бути одержана одним застосуванням правил виведення). Маючи таке обчислення, можна від вихідної перейти до встановлення можливості виведення її попередників, потім можливості виведення попередників кожного з попередників і т. ін.

При акуратній організації перебору такий процес пошуку знизу вгору обов'язково перерветься для будь-якої формули A , що виводиться. У результаті буде побудовано кінцеве дерево виведення цієї формули (в основі дерева лежить сама формула A , на кінці кожної гілки міститься аксіома).

Побудова таких обчислень базується на розвиткові ідей Генцина про обчислення без правил перетину тобто правил виду:

$$\frac{\Gamma, A \vdash \Delta \quad \Gamma \vdash \Delta, A}{\Gamma \vdash \Delta}$$

$$\Gamma \vdash \Delta$$

Тут Γ і Δ – кінцеві множини формул. У посилках правила перетину стоять формули, що не зустрічаються у якому б то не було вигляді у висновку правила. У результаті при піднятті від висновку до посилок виникає потенціально нескінченного перебирання різних можливих посилок.

Але мало віднайти обчислення без правила перетину (відповідно без правила *modus ponens*, якщо розглядаються обчислення гільбертовського типу). Основною трудностю при механічному підйомі знизу вгору є незнання термів, які слід підставляти замість індивідних змінних при застосуванні кванторних правил. Для подолання цієї труднощі звичайно вводять метазмінні, які підставляються замість кванторних змінних і повинні заміщуватися термами при завершенні процесу пошуку висновку. Для цього поступово будується (знизу вгору) деяка "заготовка" висновку і для неї періодично перевіряється, чи можна підібрати такі значення метазмінних, які перетворюють "заготовку" у висновок. Побудова такої "заготовки" зазвичай вимагає величезного обсягу обчислень. Тому метод метазмінних звичайно поєднують з локальністю елементарних кроків. Таким шляхом виникає метод резолюцій Д. Робінсона і зворотний метод С. Ю. Маслова – типові методи для машинного пошуку висновку [3].

Корисним виявляється також уведення додаткових дедуктивних засобів - нових правил виведення. Ці правила, звісно, повинні бути допустимими.

Зворотний метод для виведення формули A є спосіб побудови послідовності допустимих правил, спеціально пристосованих для виведення саме цієї формули. Інформаційна схема звичайна: вдасться вивести, якщо

можна буде одержати формули a_1, \dots, a_n . Це відповідає методів пошуку підцілей для досягнення основної мети. При цьому природньо вважати, що при реалізації цієї схеми ми зіткнулись з правилом типу перетину, якщо став потрібним розгляд дуже великої (або навіть потенційно нескінченної) множини безпосередніх попередників. Таке правило потрібно усунути. Але яким чином це може бути зроблено?

Виявляється, незначне розширення мови шляхом уведення тих чи інших метазмінних, з одночасним розповсюдженням "семантики" вихідного обчислення на слова з метазмінними, дає зручний загальний метод усунення таких схожих на перетин правил. Метод метазмінних досить ефективний [3]. За будь-яким обчисленням можна побудувати відповідне йому обчислення з метазмінними, але замість правил типу перетину і яке вимагає для кожного вислову, що виводиться у вихідному обчисленні, тієї ж кількості застосувань правила виведення (правда, ці правила повинні використовувати більш сильні засоби, ніж дозволені для канонічних, або "нормалізованих" обмежень). Тому, все це ставить перед дослідником певні проблеми.

Введення допустимих і похідних правил рівнозначно переходу від вихідного обчислення B до якогось дедуктивно-рівнозначного йому B^I (у тому розумінні, що в B і в B^I доказуються одні й ті ж формули). Але будучи рівнозначними, ці обчислення відрізняються один від одного своїми інформаційними можливостями, завдячуючи чому обчислення B^I може виявитись більш зручним, для вирішення задачі з класу K , ніж обчислення B .

Щоб зробити це твердження більш точним, можна ввести поняття інформаційної міри логічного обчислення. Інформаційною мірою обчислення B називається звичайно функція, $J_B(n)$, значення якої дорівнює числу теорем, мінімальна довжина виведення яких в обчисленні B не перебільшує n .

Для обчислення з прикладу (1) $J_B(n) = n$. Якщо додати до цього обчислення правило $x \vdash xaa$, то одержимо обчислення B^I , для якого $J_{B^I}(n) = 2n - 1$.

Якщо додати ще правило $xu \vdash xuu$, то одержимо обчислення B^{II} , інформаційна міра якого $J_{B^{\text{II}}}(n) = 2^{n-2} + 1$. Цей приклад наочно показує, що дедуктивно еквівалентні обчислення (в цьому разі $B, B^{\text{I}}, B^{\text{II}}$) можуть володіти різними інформаційними можливостями і тим самим відігравати неоднакову роль у вирішенні тих чи інших задач.

Можна сказати, що:

- 1) якщо множина теорем, що виводяться в B має кінець, то $J_B(n)$ обмежене;
- 2) якщо обчислення B детерміноване, то $J_B(n) = n$;
- 3) якщо кожний висновок в обчисленні B має не більш ніж t продовжень, то $J_B(n) < C_m^n$.

Для довільного канонічного обчислення існує така константа C , що $J_B(n) < C^{n^2}$ [4].

У загальному разі, чим багатші інформаційні можливості логічного обчислення (тобто чим більша величина $J_B(n)$), тим легше в цьому обчисленні організувати раціональне перебирання, необхідне для вирішення задач із класу K . Тому необхідно, взагалі кажучи, прагнути збільшувати інформаційні можливості обчислення, з якими працює дослідник. Але тут виникає своя спеціальна складність. "Побудова за B еквівалентного обчислення B^{I} , що дозволяє краще організувати перебирання, повинне бути пов'язане із задоволенням двох вимог: підвищення потужності обчислення (тобто інформація, що міститься в обчисленні, повинна зростати, а довжина висновків скорочуватись) і зменшення невизначеності при пошуку висновків. Ці вимоги протирічать одна одній, але тільки частково" [2, с. 24].

Існує ряд штучних прийомів, які дають можливість задовольнити і ці обидві вимоги одночасно.

По-перше, можливе зменшення невизначеності за рахунок спеціалізації висновків (тобто за рахунок заборони висновків якого-небудь певного типу). При вдалому виборі допустимої спеціалізації невизначеність пошуку висновків може значно зменшитися, а інформативність обчислення майже не зміниться.

По-друге, навіть найпотужніші обчислення можуть бути тектонічними, тобто мати єдине дерево висновку для кожної даної формули. У таких обчисленнях має місце майже повна відсутність перебирання при організації пошуку висновку "знизу вгору", тобто не від аксіом, а від формул, що випробовуються на виведення, йдучи до їх можливих безпосередніх попередників.

Така зміна напрямку пошуку ("знизу вгору" замість "згори вниз") може звести невизначеність обчислення до мінімуму, зберігати інформаційні характеристики вихідного обчислення.

Найпростіший спосіб інформаційно поліпшити обчислення полягає, мабуть, в тому, щоб включити до числа його аксіом усі вже доведені на цей момент часу теореми. Але інформативність такого обчислення зростає тільки спочатку. Коли теорем доведено достатньо багато, настає точка насичення: коли в результаті подальшого розширення числа аксіом інформаційні характеристики обчислення починають погіршуватися. Тому намагаються розширювати аксіоматику не всіма, а тільки "добрими" теоремами.

Виникає, проте, питання, яку теорему вважати "доброю"? Один із критеріїв полягає в такому, що теорема тим краща, чим до більшого числа нових висновків вона приводить. Інший критерій – теорема добра, якщо вона має коротке формулювання і довге доведення (відповідно, теорема погана, якщо вона формулюється довго, а доводиться коротко).

Більш ефективніший шлях полягає в наповненні обчислення не аксіомами, які складаються з "добрих" теорем, а правилами. При цьому перевага за допустимими правилами, які не є похідними: "Порядкової переміни потужності

обчислення можна добитись тільки за рахунок власне допустимих правил" [2, с. 25].

У загальному випадку всі різні способи зниження невизначеності обчислення можна звести до двох ідей: 1) "склеювання" декількох об'єктів, що виводяться, в один; 2) спрямування пошуку в певному напрямку. Таке спрямування звичайно полягає в призначенні різних ймовірностей пошуку: малоїмовірне продовження потім не береться до уваги.

Для здійснення "склеювання" мова вихідного обчислення розширюється через введення метазмінних. Нехай об'єкт Π нової мови слугує кодом множини M_n вихідних об'єктів. Обчисленню \underline{B} , якщо виконуються такі дві умови:

$\forall p(p \in B \Rightarrow \exists \Pi (\Pi \in B \wedge p \in M_n))$ і $\forall \Pi (\Pi \in \underline{B} \Rightarrow \forall p (p \in M_n \Rightarrow p \in B))$. При цьому виявляється, що обчислення \underline{B} може виявитись потужніше вихідного обчислення B , і одночасно мати меншу невизначеність. Це виправдовує такий висновок, зроблений Ю. С. Масловим: "Найбільш перспективним способом раціоналізації перебирання є побудова узагальнено еквівалентних обчислень, тобто формування для B допустимих правил висновку в мові з метазмінними" [2, с. 25].

Взагалі метод введення метазмінних із подальшою конкретизацією їх за мірою необхідності досить розповсюджений і за межами формальних обчислень. Він є одним з найпотужніших засобів обмеження (і тим самим раціоналізації) перебирання, що виникає при вирішенні якої-небудь задачі.

Наприклад, при перевірці шахової комбінації звичайно ототожнюються ті позиції, які виходять після ходів противника, "що не заважають". Але якщо один із таких ходів виявляється суттєвим, то відповідне значення метазмінної конкретизується. Шахова позиція, що відповідає цьому значенню, виділяється і поступає на розгляд гравця.

Після вибору мови і допустимих правил виведення центр ваги в "розгортванні" інформаційної моделі переміщається на аналіз конкретної ситуації, до вироблення допустимих правил виведення саме для цієї ситуації.

Особливе значення при цьому мають допустимі правила типу комбінації: при аналізові вихідної позиції ми помічаємо одну-дві позиції, що краще виводяться і корисніші, до яких можна перейти, а також проміжні позиції, що ведуть до них (замість проміжних позицій можна говорити про підцілі). В підсумку одержуємо допустиме розгалужене правило, в якому вибір того, яку з альтернативних посилок доведеться використати, залежить від противника (або від "природи").

Вказану модель пошуку виведення можна будувати не тільки методом повної формалізації, але й методом гібридної формалізації. Центр ваги при побудові такої моделі припадає на організацію взаємодії між людиною й машиною. Можливо, оптимальна стратегія тут така: "Людина формулює ідею комбінації, а машина здійснює її розрахунок" [3, с. 78].

Звичайно, побудова конкретної моделі залежить і від того, вирішувана чи невирішувана система, в якій відбувається пошук висновку. Якщо система вирішувана (наприклад, класичне обчислення висловлювань), то існує універсальний алгоритм пошуку висновків у цьому обчисленні. Але, якщо система невирішувана (наприклад, класичне обчислення предикатів), то такого універсального алгоритму не існує.

Будемо також розрізняти теоретичний і практичний підходи до вирішення проблеми вирішеності. У теоретичному плані важливий перш за все сам факт існування або не існування процедури, за допомогою якої можна вирішити той чи інший клас формул, безвідносно до часу, необхідного для часу пошуків висновків (якби тільки воно було кінцевим). Проте універсальна вирішальна процедура, коли вона існує, в більшості випадків непридатна для автоматизації

доведення теорем, оскільки вимагає для конкретної побудови доведення величезних затрат машинного часу.

Напроти, при практичному підході до побудови вирішальних процедур основна увага надається питанням швидкості і легкості пошуку висновків. Практична вирішальна процедура для виведення, це – вирішальна процедура для виведення, в якій виведення формул, що вимагаються, забезпечується за досить визначений обмежений час.

Існують також квазівирішальні процедури пошуку висновків які можна застосовувати не тільки до вирішуваних, але й до невирішуваних обчислень. На відміну від суворо вирішуваних процедур, вони гарантують знаходження висновку не для всіх формул певного класу (цього зробити не можна, якщо проблема вирішення для виведення в цьому класі формул невирішувана), але для майже всіх таких формул, або для найбільш цікавих формул цього класу. Такі процедури в певному розумінні аналогічні діяльності людини, яка доводить окремі теореми в невирішуваних теоріях.

Оскільки обчислення висловлювань вирішуване, а обчислення предикатів невирішуване, то часто виявляється корисним такий напрямок пошуку виведення предикатних формул: позбутися тим чи іншим шляхом від кванторної приставки формули і тим самим, звести її виведення до виведення обчислення висловлювань. Наприклад, вислів $\forall x \exists y P(x,y)$ можна трактувати в такому розумінні, що існує функція $y = f(x)$ така, яка визначена для всіх x і при підстановці її в предикат $P(x,y)$ він перетворюється у висловлення $F(x) = P(x, f(x))$ істинне для всіх x . Така функція називається функцією Сколема, і вона дає можливість усувати кванторний префікс.

Для формули $\forall x \exists y P(x,y)$ функція Сколема зводиться до константи f . У загальному разі число функцій Сколема для предикатної формули дорівнює числу входжень в її кванторний префікс кванторів існування \exists . При цьому

функції Сколема залежать від тих змінних, за якими діють попередні \exists квантори спільності в кванторному префіксі.

Найтяжчою справою при доведенні кванторної формули може виявитись пошук відповідних функцій Сколема. Тут корисною може виявитись людська інтуїція, результат якої передається машині (в рамках гібридної (гнучкої) формалізації).

Список використаної літератури

1. Маслов С. Ю. Поиск вывода как модель эвристического процесса // Кибернетика. – 1972. – № 5. – С. 74-78.
2. Маслов С. Ю. Информация в исчислении и рационализация переборov // Кибернетика. – 1979. – № 2. – С. 20-26.
3. Маслов С. Ю. О поиске вывода в исчислениях общего типа // Записки научных семинаров / ЛОМИ АН СССР. – 1972. – Т. 32. – С.59-65.
4. Компьютеры, модели, вычислительный эксперимент. Введение в информатику с позиций математического моделирования / Авт. предисл. А. А. Самарский. – М.: Наука, 1988. – 176 с.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Бодак Валентина Анатоліївна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка.

Бучма Олег Васильович – кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Галіченко Максим Володимирович – викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

Гришанов Ігор Володимирович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

Задорожня Надія Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри історії та теорії держави і права юридичного факультету Херсонського державного університету.

Зубенко Василь Васильович – кандидат юридичних наук, доцент кафедри історії та теорії держави і права юридичного факультету Херсонського державного університету.

Клімук Ірина – аспірантка кафедри філософії і релігієзнавства Східноєвропейського університету імені Лесі Українки.

Колодний Анатолій Миколайович – Заслужений діяч науки України, доктор філософських наук, професор, заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Корунчак Лариса Анатоліївна – викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

Лисий Іван Якович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська Академія».

Недзельський Костянтин Казимирович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

Новікова Марія Миколаївна – кандидат юридичних наук, доцент кафедри історії та теорії держави і права юридичного факультету Херсонського державного університету.

Павленко Павло Юрійович – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Петрик Артем Миколайович – викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

Поліщук Ірина Євгенівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

Полякова Галина Миколаївна – кандидат педагогічних наук, доцент керівник навчального відділу Херсонського державного університету.

Титаренко Віта Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Филиппович Людмила Олександрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу історії релігії і практичного релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Чупрій Леонід Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології Національної Академії Управління.

Шевченко Віталій Володимирович – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Шпак Лариса Миколаївна – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри технологічної освіти та побутового обслуговування Херсонського державного університету.