

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Херсонський державний університет

Таврійський християнський інститут

ЗБІРНИК МАТЕРІАЛІВ

Регіональної науково-практичної конференції

«РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ»

Херсон – 2019

ISBN 978-617-7090-26-6

Збірник матеріалів Регіональної науково-практичної конференції «Релігійні процеси в сучасній Україні» : Наукове видання / за ред. М. В. Галіченка. Херсон, 2019. 130 с.

Рекомендовано до друку на засіданні кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук (протокол № 8 від 04 березня 2019 р.)

Рекомендовано до друку на засіданні Вченої ради Херсонського державного університету (протокол № 8 від 25 березня 2019 р.)

Рецензенти:

Герасименко М. В. – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Херсонського державного аграрного університету.

Лень Т. В. – кандидат філософських наук, доцент кафедри загальноправових та соціально-гуманітарних дисциплін Херсонського факультету Одеського державного університету внутрішніх справ.

Збірник матеріалів є підсумком роботи Регіональної науково-практичної конференції проведеної на базі Таврійського християнського інституту 26 жовтня 2018 року, яка була присвячена сучасному стану та основним тенденціям розвитку релігійних процесів в Україні.

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

ЗМІСТ

Лещенко А. Харизматизм в сучасній Україні.....	4
Поліщук І. Етика А. Швейцера: уроки для українського суспільства.....	10
Недзельський К. Принцип антропоцентризму та проблема людини у християнстві: історія та сучасність.....	16
Галіченко М. Основні тенденції та перспективи розвитку православ'я в Україні.....	51
Герінбург О. Релігійний склад населення Херсонської губернії наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття за матеріалами земських статистиків.....	58
Петрик А. Концепт українського державництва і християнство: історична ретроспектива.....	63
Рязанцева Т. Духовна складова гуманізації сучасної української освіти.....	72
Блах В. С. Виховання толерантності засобами педагогіки співробітництва у майбутніх керівників закладів.....	84
Марюхно Н. Роль І. С. Проханова у російсько-євангельському русі.....	88
Корунчак Л. Релігійний текст як джерело права.....	105
Гришанов І. Когнітивні особливості чуттєвого та раціонального відображення дійсності.....	114
Відомості про авторів	129

АЛЬОНА ЛЕЩЕНКО

ХАРИЗМАТИЗМ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

В сучасній Україні харизматичні рухи посідають чільне місце у релігійному просторі. Сьогодні в Україні існують такі об'єднання церков та громади, як Церква Живого Бога, Церква Повного Євангелія, Українська християнська євангельська Церква, Джерело життя, Об'єднання незалежних харизматичних християнських церков України Повного Євангелія тощо [1].

Свою назву ці течії отримали від грецького терміну «харизма», що означає дар благодаті або Божий дар. Таким чином, прихильники харизматизму акцентують увагу на прояві дарів благодаті або духовних дарів у житті віруючих. Отримати такі дари віруючий може тільки після здійснення обряду хрещення Духом Святим. Харизматичний рух не має однієї єдиної церкви, а презентований значною кількістю різних релігійних груп, як повністю незалежних, так і об'єднаних в союзи, які мають відмінності між собою в окремих богословських та культових положеннях. Віровчення харизматизму практично співпадає з богословськими позиціями п'ятидесятництва, а їх яскравою ознакою є емоційність та екстатичність богослужінь.

Фундаментом релігійної віри харизматів є Святе Письмо (66 канонічних книг Біблії) і разом з тим, в багатьох групах є характерним значний авторитет їх лідерів, які вважаються Божими пророками. Як і усі християни, харизмати вірять в Трійцю та вважають, що Ісус Христос, Істинний Бог і Єдинородний Син Божий, він же є єдиним Спасителем людства. Саме мотив «спасіння» є найвагомим для харизматів, так це підтверджує і дослідниця Т. Грушева, яка приводить наступні статистичні дані щодо мотивів приєднання неофітів до харизматичних церков [2]:

	Матеріальне благословення %	Оздоровлення %	Спасіння %	Вічне життя %
Так, звичайно	46	61	98	98
Скоріше за все, так	11	6	2	0
Ні	37	22	0	0
Важко відповісти	6	11	0	2

В Україні виникнення та інтенсивний розвиток харизматичного руху датується 1980-1990-х роками. Основою для потужного розвитку харизматизму стали прихожани євангельських, переважно, п'ятидесятницьких громад. Особливою перспективою для них стала можливість реалізуватися, за прикладом західних харизматичних церков. Західні харизматичні церкви, на той період часу, активно приймали участь у суспільно-політичному житті як в локальному, так і глобальному масштабах.

В. Єленський визначає дві основні причини інтенсивного розвитку харизматизму в Україні, з якими цілком погоджуємося:

«...а) вплив закордонних центрів й впливових західних проповідників, про що написано достатньо та б) еміграція з СРСР, про що не сказано майже нічого. Між тим, починаючи з 1989 р., коли була ухвалена поправка Ф.Лаутенберга, по «євангелічній лінії» тільки до США виїхало близько 500 тис. «старих протестантів» – баптистів, п'ятидесятників, адвентистів та ін., а також члени їх сімей. Цей масовий «вихід» спричинився до суттєвої переконфігурації в українському євангелізмі й звільнив для харизматів велику ділянку місійного поля» [3].

В. Єленський стверджує, що головний результат «...розвитку харизматизму в Україні – це присутність харизматів практично в усіх сферах

суспільно-політичного, соціально-економічного й культурного життя – у владі, в бізнесі, у місцях позбавлення волі, у системі освіти. Упродовж цього часу ними створено значний соціальний капітал – мережу церков, місій, навчальних закладів, підприємств, громадських установ, реабілітаційних закладів та вкорінено вогнища впливу в лікувальних й освітніх інституціях» [3].

Таким чином, кількість харизматичних громад та церков в Україні з кожним роком стає все більше, Департамент у справах релігій та національностей Міністерства культури України наводить такі дані, щодо кількості харизматів станом на 1 січня 2018 року [4]:

ХАРИЗМА ТИ	Релігійні громади/з них діючі/недію чі/ незареєстро вані центри, управління	Монаст ирі, ченці і черниці, місії, братств а	Священ но- служите лі, у т.ч. іноземці	Духовн і навчал ьні заклад и, в них слухачі в (денна/ заочно)	Школи, у т.ч. загально осв. /недільні	Мас— медіа, у т.ч. друкова ні/ аудіовіз у-ні / електро нні
Об'єднання незалежних харизматич них християнсь ких церков України	340/329/5/6 1 3	— 2 1	311/3	2 1/1 —	87 0/87	9 8/0/1

(Повного Євангелія)						
Українська Християнська Євангельська Церква	146/125/21/0 1 8	— — 4	114/1	4 3/1 15/30	29 0/29	11 10/0/1
Релігійні організації Церкви Живого Бога	53/53/0/0 — 1	—	48/4	—	33 0/33	1 1/0/0
Духовний центр «Нове покоління» християнських церков України	60/52/0/8 2 —	— — 1	60	—	12 0/12	1 1/0/0
Духовний центр «Відродження»	68/60/0/8 3 —	— 4 —	54	—	4 0/4	4 2/0/2
Інші релігійні організації харизматичного типу	774/746/18/1 0 12 7	— 7 3	777/48	8 5/3 562/85	264 0/264	30 18/3/9

Всього	1441/1365/4	—	1315/28	14	429	56
	4/32	14		9/5	0/429	40/3/13
	19	8		585/112		
	19					

Отже, харизматизм стає важливою складовою конфесійної картини сучасної України, а також є помітним явищем громадсько-політичної арени. В. Титаренко зазначає, що «харизматизм наочно ілюструє той постмодерністський стан християнської релігії, який став помітною тенденцією в житті сучасного суспільства» [5, с. 273], зокрема і українського. Тож нам здається, що поступова індивідуалізація свідомості, свободи думок, соціального успіху як ознаки «обраності», все це стане підґрунтям для подальшого розвитку харизматизму в українському суспільстві

Література:

1. Список харизматических сект в Украине URL: http://ukrsekta.info/183-spisok_kharizmaticheskikh_sekt_ukraine.html
http://ukrsekta.info/183-spisok_kharizmaticheskikh_sekt_ukraine.html
2. Єленський В. Глобальний харизматизм в Україні : перші двадцять років. URL: <https://religion.in.ua/main/analitica/761-globalnij-harizmatizm-v-ukrayini-pershi-dvadcyat.html>
3. Грушева Т. В. Сучасний стан харизматичних церков в Україні *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2012. Вип. 32. С. 310–313.
4. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2018 року). URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440/

5. Титаренко В. В. Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи. Київ, 2017. 324 с.

ІРИНА ПОЛІЩУК

ЕТИКА А. ШВЕЙЦЕРА: УРОКИ ДЛЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Українське суспільство переживає сьогодні складні часи. Однією із серйозних проблем, яка потребує дослідження та певних практичних кроків щодо її розв'язання – загострення релігійної ситуації, ідеологізація релігійних процесів, наявність суттєвих антагонізмів у міжцерковних відносинах.

В цьому плані може бути вельми корисним звернення до етичної спадщини видатної постаті ХХ століття – філософа, теолога, музикознавця, музиканта та лікаря Альберта Швейцера. Доцільно зауважити, що він був одним з небагатьох мислителів, хто зміг прожити своє життя у відповідності з моральними принципами, які він вважав обов'язковими для кожної людини. Ця обставина викликає велику повагу, оскільки далеко не завжди теоретики, що навчають людство високій моралі, будують свій життєвий шлях у відповідності з її нормами.

Етичні та теологічні праці А. Швейцера знайшли своїх дослідників насамперед у тих західних країнах, де глибокий духовний вплив мав протестантизм в його різноманітних специфікаціях – класичних та сучасних. Але слід зазначити, що діяльність цієї великої людини – теоретика та практика, ще не знайшла належного рівня вивчення та впровадження в освітньо-виховні процеси в нашій країні, хоча її значення вийшло далеко за межі суто протестантського світогляду та способу життя.

Етичне вчення А. Швейцера спрямоване на толерантне, суто людське ставлення до кожної людини, незалежно від расової та етнічної належності, віросповідання, віку тощо, на взаєморозуміння, взаємоповагу, на

стримування агресії по відношенню до будь-якої живої істоти, до всього навколишнього світу.

Найважливішим проявом моральності А. Швейцер вважав не тільки те, що людина іншій людині або будь-якій живій істоті не принесе зла, але й насамперед те, що вона робить добро, незважаючи на всі можливі перешкоди. Творення добра не повинно мати гедоністичного забарвлення або очікування певної користі. На особливу увагу заслуговує думка мислителя згідно якої етичною першоосновою культури є ідеал гуманності і його створюють глибока релігійність і мислення [1, с. 509]. Саме так, в єдності чуттєвого і раціонального, в гармонії віри та знання народжується моральність як практична реалізація ідеалу гуманності, людськості. Гуманність А. Швейцер розуміє як прагнення бути добрими не тільки тому, що є прийнятним, але й тому, що така поведінка відповідає нашій сутності [1, с. 508]. Таке розумово-чуттєве та одночасно практично орієнтоване тлумачення гуманності є вельми сприйнятливим для сучасного суспільства, в якому жорсткість, агресивність, брутальність панують в почуттях, думках, поведінці та діях багатьох людей.

Швейцерівська інтерпретація гуманності в певній мірі відрізняється від приписів абсолютистського змісту, насамперед від основних положень кантівської етики боргу, яка присвячена дослідженню фундаментальних основ моралі. І. Кант як філософ-раціоналіст вважає, що мораль починається з глибокого усвідомлення людиною свого обов'язку ставитися до іншої як до людини без усіляких спроб знаходити причини, щоб від цього ухилитися. Сама ж мораль – більш важлива, більш пріоритетна для людини та суспільства, ніж політика, право як форми духовно-практичної діяльності. Звісно, не погодитися з цими твердженнями неможливо будь-якому гуманісту, в тому числі А. Швейцеру. Моральна сутність людини – це те, від чого він відштовхується в своїх етичних міркуваннях, це те раціональне начало, яке за спадком переходить від Канта і в його концепцію. Але дозволимо собі припустити, що не менший вплив на етику А. Швейцера мали

деякі аспекти етичного вчення А. Шопенгауера, складні авторські пошуки «світла в темряві», що спонукають людину як ірраціональну істоту культивувати в своїй душі здатність співстраждати, проявляти милосердя. Шопенгаурівський підхід до моральності суттєво поглиблює кантівську етику, він свідчить, що етика стає більш практично налаштованою, такою, що може бути в нагоді людині в її повсякденному житті. А. Швейцер, на наш погляд, вдало поєднує обидва підходи німецьких філософів, розуміючи людину як істоту, що має подолати в собі моральну однобічність, навчитися і розуміти іншого, і серцем його відчувати, співстраждати, співпереживати. Таке цілісне «розуміння-відчуття» іншого є міцним поштовхом до того, щоб діяти морально, приносити в світ добро.

Зауважимо далі, що не всі положення шопенгаурівської етики приваблюють А. Швейцера, який взагалі не приймає ідеї світозаперечення, що містяться і в більш ранніх вченнях мислителів Стародавньої Індії, християн античної та середньовічної доби. Гуманізм, за А. Швейцером, починається саме з життєстверджувального, а не життєзаперечувального мислення. В своїй праці «Проблема етики в ході розвитку людської думки» А. Швейцер як теолог та етик зазначає, що співчувальному діянню Будди поставленні обмеження, а етика Ісуса потребує безмежного творіння добра [3 с. 502]. Його приваблюють ідеї реформованого християнства, які дозволяють йому зрозуміти, що етика світозаперечення, бачення світу як арени тотального зла призводить до культивації настанов на пасивне його споглядання, на бездіяльність. В цьому плані особливо важливою є авторська думка щодо зв'язку бездіяльності з ідеєю ненасильства, яка більшості людей здається самодостатньою в моральному значенні. А. Швейцер вважає, що етика ненасильства може дозволити людині «егоїстично турбуватися тільки про своє благо, досягаючи його шляхом бездіяльності» [3, с. 501].

Співчувати важливо, але цього недостатньо для того, щоб бути по-справжньому глибокоморальною людиною. А. Швейцера турбує, що люди далеко не завжди пручаються злу, навіть розуміючи його сутність. Тим

самим завдяки небажанню окремої людини або спільноти втручатися в агресивне середовище, аморальну життєву ситуацію (зокрема з причини боягузтва, легкодухості, байдужості до інших) моральне зло розповзається далі й далі. Як правило, людині в подібній ситуації достатньо легко виправдати свою позицію, не замислюючись про моральні наслідки. Саме тому заклик А. Швейцера до активного морального способу життя є вкрай актуальним.

Великий мислитель-гуманіст вважає, що етика має бути етикою благоговіння перед життям, яка «потребує співчуття до всіх живих істот, отримує визнання як природне світовідчуття мислячої людини» [3, с. 507]. У цій позиції акцентована не тільки соціальна, але й природна складова людської сутності, людського сприйняття світу, що єднає людину з усім живим, незалежно від рівня його організації. Оскільки соціальності в «чистому вигляді» не існує, з моралі як соціального утворення неможливо виключити природний аспект. Тому як можна людині не проявляти співчуття, любов до всього живого – тварин і рослин, як можна не мати в собі почуття та розуміння відповідальності перед всією природою? Благоговіння перед життям – великий дар, ірраціональна квінтесенція людськості, світоутвердження, що «узгоджується з нашим природним почуттям, ...дозволяє нам відчутти цей світ своєю домівкою та активно діяти в ньому» [3, с. 501]. Саме цей дар не повинен дозволяти людині обмежувати етику ідеями ненасильства та мусить спонукати її постійно сприяти життю, його відтворенню. Отже, етика А. Швейцера не живиться виключно заборонами й приписами. Мислитель приймає загальнолюдську мораль з її індивідуально-особистісними суб'єктивними забарвленнями. Мораль для нього – не тільки «культура тексту» традиційного зразку, коли поведінка людини цілком підкорена ритуалам, нормам, зразкам. Етичні думки А. Швейцера пронизані духом реформованого християнства і тому несуть в собі ознаки «культури граматики», коли загальні найбільш важливі приписи є обов'язковими, але людина як індивідуальна істота має право на певну свободу думки,

поведінки, вчинків, якщо, звісно, вони не суперечать добру, життю (ця позиція знову ж таки нагадує про поняття кантівської етики – «гіпотетичний імператив», «максими»).

Важливо, що людина повинна самостійно приймати відповідальне рішення щодо можливостей здійснення добра. А. Швейцер звертає увагу на обрання людиною шляхів реалізації настанов своєї моральної свідомості. Він впритул підходить до поняття совісті, яка не живиться чистим мисленням, абстрактними приписами, а потребує повноти почуттів, розвиненої здатності ставити себе на місце іншої людини. І навіть більше, А. Швейцер вимагає від людини бути здатною споглядати світ, бачити красу, що дозволяє їй відчутти себе органічною та розумною часткою Природи, яка сприяє її подальшому гармонічному розвитку. Швейцерівська етика – суттєвий внесок до сучасної філософії життя з її ідеями розуміння людини як космічної істоти, космічного альтруїзму.

Окреслимо далі значення цього вчення для освітнього та виховного процесів в українському університеті. Зауважимо насамперед, що необхідність викладання курсів з етики сьогодні суттєво не усвідомлюється ні на рівні Міністерства освіти і науки, ні на рівні самих університетів. Незначний обсяг змістовних питань етики включено в базовий курс філософії, що викладається в бакалавріаті, причому в підручниках цей матеріал подається в суто повчальній формі, з позицій моральних абсолютів, без будь-якого зв'язку з життєвими реаліями, зі складностями морального вибору сучасної людини (навіть освіченої) в агресивному прагматизованому соціальному середовищі.

Ця тривожна ситуація може і має бути подолана. І в цьому плані вчення А. Швейцера як блискучий зразок практичної філософії є вельми корисним у справі формування високоінтелектуальної та високоморальної людини, що здатна до суттєвих прогресивних змін в українському суспільстві – як духовного, соціально-політичного, правового, так і економічного спрямування.

На наш погляд, є сенс включити в навчальні програми здобувачів вищої освіти спецкурси з етики, серед яких може бути й практична етика А. Швейцера. Ця етика відрізняється від інших етичних вчень саме тим, що вона гармонійно поєднує загальнолюдські норми як об'єктивно-ідеальне, з суб'єктивно-ідеальним, тобто передбачає можливості багатоманітних способів їх поведінкових та діяльнісних реалізацій. В розумінні мислителя ні моральні абсолюти, що сприймаються розумом, ні моральні почуття не є менш важливими. Етика А. Швейцера не розглядає людину як суто духовну істоту, як втілення морального ідеалу. Моральність – це життєвий процес, це постійне прагнення позбутися злого, агресивного в собі та в безпосередньому природному та соціальному середовищі. А. Швейцер, таким чином, створює «живу етику», в якій зливаються воєдино природне й соціальне, об'єктивне й суб'єктивне, чуттєве й розумове людське начало.

Із врахуванням цих міркувань вважаємо за доцільне спрямувати науково-методичну, навчальну та просвітницьку роботу викладачів філософії в українських університетах на підняття престижу етики, зокрема її практично спрямованих вчень та розробок, в межах сучасного освітнього процесу.

Література:

1. Швейцер А. Гуманность *Благоговение перед жизнью*. Москва : Прогресс, 1992. С. 508–509.
2. Швейцер А. Проблема мира в современном мире *Благоговение перед жизнью*. Москва : Прогресс, 1992. С. 491–494.
3. Швейцер А. Проблема этики в ходе развития человеческой мысли *Благоговение перед жизнью*. Москва : Прогресс, 1992. С. 500–507.

КОСТЯНТИН НЕДЗЕЛЬСЬКИЙ

ПРИНЦИП АНТРОПОЦЕНТИЗМУ ТА ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ХРИСТИЯНСТВІ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Постановка проблеми. Пожвавлення останнім часом інтересу ученого загалом до людиноцентричної проблематики зумовлене необхідністю виведення із кризи християнський світогляд з його характерним тео – і – антропоцентризмом, в якій він опинився у зв'язку з секуляризацією усіх сфер життя суспільства, у тому числі і релігійно-церковного. Небезпідставно вважається, що вихід із кризи християнського людинознавства, насамперед відновлення його духовних і моральних цінностей й авторитету серед самих християн позитивно позначиться на відношенні людини до природи з усім рослинним і тваринним світом, що населяє землю, а також на відношенні людини до самої себе, як носія духовного початку у собі. Особливе значення дослідження особливостей реалізації християнського антропоцентризму в усіх сферах життєдіяльності християнської громади має для посттоталітарної України, яка потребує не лише кардинальних змін в економічній сфері, але й в духовному житті народу, гармонізації усіх складових суспільної свідомості.

Мета написання статті. Зважаючи на актуальність цієї проблеми обрано тему статті, метою написання якої є виокремлення й дослідження методами філософської рефлексії історичних форм антропоцентризму, в зв'язку з чим провести його критичний аналіз стосовно семантично близьких до нього історичних форм гуманізму, а також проведення категоріально-понятійного аналізу деяких його дериватів, зокрема таких, як «соціоцентризм», «біоцентризм», «екоцентризм» тощо.

Ступінь розробленості проблеми іншими науковцями. Українською людинознавчою наукою ця проблема безпосередньо майже не розроблялася. Це пов'язано насамперед з тим, що в атеїстичному минулому радянської України розгляд християнської концепції людини був унеможливлений, а та,

яка пропонувалась марксистсько-ленінською антропологією, ґрунтувалася на дарвінівському уявленні про походження людини з нижчих істот, а в соціально-політичному її вимірі – редукувала людину до слухняного «ґвинтика», підневільного виконавця «заповітів партії». Можна вказати лиш на спадщину російських релігійних філософів, які послідовно в своїх працях обстоювали ідеї і положення християнського антропоцентризму, серед яких варто назвати С.М. Булгакова та М.О. Бердяєва. Певну цінність становлять праці українських філософів, передусім Г.Сковороди і П.Юркевича, як представників кордоцентричної філософії, О.Кульчицького – українського персоналіста в діаспорі та ін.

Проте існує доволі усталена західноєвропейська традиція критичного аналізу альтернативних християнській антропології сучасних учень і рухів. Можна було б виділити традицію ідеологічної боротьби у повоєнних США між прихильниками секулярного гуманізму та їх противниками – адептами консервативно-фундаменталістського табору. Зокрема, у 70-80-х рр. ХХ ст. в США вийшли друком три великі праці, присвячені аналізу світоглядних основ світського гуманізму з християнсько-консервативної точки зору: Х. Дункана «Світський гуманізм: найнебезпечніша релігія в Америці» (1979), Д. Еренфельда «Зарозумілість гуманізму» (1981) та Н. Гейслера «Людина є мірою? Еволюція сучасного гуманізму» (1983). Сюди ж можна віднести й праці та публічні виступи відомого американського християнського філософа Френсіса Шеффера «Християнський маніфест», «Він тут, і Він не мовчить», його фільми-відео, які можна знайти в мережах під назвою: «Як же нам тепер жити?». Варто також назвати відомих прихильників так званого Консервативного проекту П. Б'юкенена, Т. ЛаХея, Д. Ноебля, Дж. Зубовича та ін.

Виклад основного матеріалу. Насамперед зазначимо, що антропоцентризм у філософії визначається як різновид світогляду, згідно з яким людина є центром й вищою метою світобудови. Проголошуючи існування надприродного цілепокладаючого начала, що творить людину й

визначає її місце у Всесвіті, антропоцентризм органічно вписується в систему релігійного мислення. Найповнішого розвитку антропоцентризм набув в юдаїзмі, християнстві та ісламі. В цих релігіях він справляє вплив на космологічні, есхатологічні, соціальні, правові й інші концепції. Під впливом християнського віровчення антропоцентричний світогляд набув широкого поширення в середньовічній європейській філософії. Його обґрунтовували визначні представники патристики і схоластики

Вперше в давньогрецькій філософії принципи світоглядного антропоцентризму сформулював Сократ, проте вже у відомому вислові голови школи софістів Протагора «Людина є мірою усіх речей» присутня його релятивістська інтуїція. Пізніше принципів антропоцентричного світогляду дотримувались представники філософсько-богословської антропології патристики, схоластики й, частково, доби Відродження і Нового часу. Сучасні філософи і богослови використовують поняття «антропоцентризм» в різних значеннях – від антропоцентричного принципу в лінгвістиці й до антропоцентризму в екології. У зв'язку з кризою християнського антропоцентризму з'явилися альтернативні щодо нього філософські вчення про велич людини та її місці в світі.

У середні віки в зв'язку з виникненням християнства як світової релігії, сформувалась парадигма антропоцентризму християнського толку, згідно з яким людина розглядається як вершина світобудови, її вінець з відповідно покладеними на неї чималими зобов'язаннями. Виникнення нової монотеїстичної релігії докорінно змінило не лише світогляд європейської людності, але й хід самої історії. З цього приводу слушно висловився М. О. Бердяєв: «Найбільш позитивні історики знають, що після Христа хода світової історії змінила свій напрям; Христос став темою світової історії. Усвідомлення гріха і усвідомлення спасіння у Христі в «Сповіді» Бл. Августина було народженням нової людини» [3, с. 160].

Християнство зверталось до кожного, проголошувало надію для кожного. Всупереч політичній сваволі, матеріальним нестаткам й фізичним

мукам, всупереч злу й послабленню сили характеру, воно подавало надію для кожного. Нова релігія проголошувала, що земне життя є частиною драматичного історичного процесу, у кінці якого на кожного чекає справедлива винагорода за страждання і несправедливість цього життя. Над усім цим стоїть Бог, Творець світу, дух абсолютно милостивий, справедливий і благий.

Тож, якщо ми хочемо поглянути на людину з точки зору Святого Писання, яке є найвищим авторитетом для апологетів християнства [4], то передусім повинні погодитись із тим, що вона була створена Богом, а не тривалою еволюцією, внаслідок якої відбулося перетворення людиноподібної істоти у людину, як це доводив Ч. Дарвін. Людина не просто Боже творіння, вона – його вінець. Незважаючи на те, що за своєю анатомічною будовою людина схожа на людиноподібних мавп, вона ніколи не ставилася на той же рівень, що й тварини. Людина – це особливе, найвище і найкраще творіння Бога. Про це свідчить вже сама послідовність творіння (Бут. 1), де створення людини є кульмінацією усього творіння.

Біблійне богослов'я категорично не приймає погляд адептів сучасних теорій еволюції, згідно з яким людина постає як якась «гола мавпа» й не тільки тому, що це принижує гідність людини як істоти моральної і наділеної розумом та мовою. Насправді виглядають однобокими, а тому марними намагання світських антропологів, фізіологів і психологів пояснити сутність людини на основі навіть найновіших досягнень природничих наук. Природа людини, її душа, як досі незвідана таємниця є предметом божественного одкровення. Людина володіє спадкоємністю з Божим творінням, позаяк була створена з «праху земного (Бут. 2:7), але водночас відрізняється від усіх попередніх творінь тим, що Бог вдихнув у неї життя, і вона стала «живою душею».

Найбільш вражаючим біблійським ствердженням про людину є те, що Бог створив її за Своїм образом. Про жодну іншу живу істоту, навіть включаючи ангелів, цього не сказано. Слова «за образом Божим» (Бут. 1:26-

28) лежать в основі Псалму Давидового: «А проте вчинив Ти його мало меншим від Бога, і славою й величчю Ти коронуєш його!» (Пс. 8:6), тобто йдеться про те, що Бог створив людину «мало меншою» за Нього Самого. Ба більше, образ Божий в людині вказує на те, наскільки Бог цінує людину як свою подобу, ввіряючи їй управління усіма іншими Божими творіннями: «Учинив Ти його володарем творива рук Своїх, все ти під ноги йому вмістив: худобу дрібну та биків, їх усіх, а також степових звірів диких, птаство небесне та риби морські, і *все*, що морськими дорогами ходить!» (Пс.8:7-9). Як представник Творця, людина повинна звітувати перед Ним. Ствердження Ісуса про духовність Бога веде до того, що вклонятися Йому слід в душі і істині (Ін. 4:20-24).

Важливо звернути увагу також на те, що в Біблії людина описується як нерозривна єдність двох (матеріальної і нематеріальної), або трьох її сторін (дух, душа і тіло). Єврейський термін *nephes* зазвичай перекладається як душа, однак в багатьох контекстах більш точним є поняття «особистість». Безперечно, мав пройти певний час, щоб ці ідеї стали фактом суспільної свідомості. А відтак раннє середньовіччя характеризується боротьбою двох світоглядів, – античного і ранньохристиянського [4].

Коли Протагор сформулював своє розуміння антропоцентризму «Людина є мірою усіх речей», то, безумовно, він в самій людині шукав критерій міри: «у кожної людини своя істина, її критерієм є сприйняття здорової і нормальної людини» [1, с. 316]. Саме цей, суб'єктивний і релятивістський підхід, став об'єктом гострою критики сучасних нерелігійних форм антропоцентризму з боку християнських консерваторів. Вже в досократичній філософії існувала настанова порівнювати себе з кращими людьми, отримувати від мудрих істинне знання. Прикметно, що під час написання книг Старого Заповіту на Близькому Сході поширеними були так звані «книги мудрості», а серед народу ізраїльського користувався великою повагою своєрідний літературний жанр, який називався «мідраш». Це був різновид притчи, оповідання з моральним повчанням, від якого вимагався не

стільки точний виклад якихось подій, скільки виявлення глибокої вічної істини. Й не випадково, що тут з великою пошаною ставилися до мудрих людей, шукаючи у них відповіді на складні життєві проблеми.

Старий Заповіт містить п'ять повчальних (мудрих) книг, які є подібними до тих, які були широко відомі на усьому Стародавньому Сході. Не була винятком й Стародавня Греція де великою пошаною користувались мудреці, найкращі з яких потрапляли у «рейтинговий» список «Семи мудреців». Аристотель цей принцип наслідувати кращим звів у чітку етичну формулу: «морально досконала людина є еталоном поведінки». Що стосується Протагора, автора вислову «Людина є мірою усіх речей», то він теж вважав критерієм вибору кращого приклад кращих людей, однак уточнював при цьому, що критерієм вибору має бути те, що ми самі вважаємо кращим.

Очевидно, що християнство не могло прийняти за еталон моральної поведінки «кращу людину», оскільки він ґрунтувався на суб'єктивізмі й етичному релятивізмі. В діалогах Платона цей вислів тлумачиться так: Протагор «говорить тим самим, що, мовляв, якою мені видається річ, такою вона для мене і є, а якою для тебе, такою ж вона, у свою чергу, для тебе». Або в іншому місці: «якими мені уявляються речі, такими вони й будуть для мене, а якими тобі, такими вони будуть для тебе (152 А, Платон). Ясна річ, що християнство, проголосивши принцип рівності усіх людей, категорично не могло погодитись з таким мірилом вибору кращого. Цю незгоду чітко висловив один з отців західної церкви Августин Аврелій, про що йтиметься далі.

Зрозуміло, що через різне бачення якоїсь певної події різними людьми можуть виникають непорозуміння між ними, й навіть конфлікти. Християнський філософ ХХ ст. Френсіс Шеффер часто цитує вислів Протагора «людина є мірою усіх речей», коли хоче пояснити те, з якої основної причини людина втрачає адекватне уявлення про свою сутність. Тож прояснення християнської позиції з приводу критерію вибору кращого

знаходимо в «Градї Божому» Августина, який свої контраргументи відшукує у Святого Писання, яке для нього було абсолютним авторитетом. В Книзі пророка Єремїї – він знаходить аргументи чому не можна покладатися на людину (в тому числі й на самого себе), (Єр. 17:5), й чому потрібно покладися на Бога (Ів. 14:6). З цього він робить важливий для християнської практичної етики висновок: «Отже, коли людина живе по людині, а не по Богу, вона є подібною дияволу... Отже, коли людина живе по істині, вона живе не сама по собі, а по Богу... Коли ж вона живе по самій собі, тобто по людині, а не по Богу, вона безсумнівно живе у неправді» («О Граде Божьем. Кн. 14, Глава IV). Й врешті решт Августин посилається на Євангеліста Йоанна, у якого знаходить конкретну відповідь на те, що саме Бог для християнина має слугувати критерієм морального вибору: «Бог сказав «Я є дорога і істина і життя» (Ін. 14:6).

Звідси стає абсолютно зрозумілим, чому адепти консервативної лінії, категорично не сприймають протагорівське «мірило» моральності, вважаючи, що саме через відхід від Бога як «дороги, істини і життя» виникла криза християнської антропології. На відміну від людини, Богові можна вірити без будь-якого остраху через те, що Він може зрадити. Підґрунтям такої безмежної віри є любов у християнському її розумінні (Див. 1.Кор. 13:2-8).

Дієвість цієї настанови Августина перевірені історією практичної реалізації ідей секуляризованого гуманізму, який виник у добу Відродження на противагу середньовічній схоластиці. Ретроспективно оцінюючи історію християнства, М. Бердяєв запитує: «Чому ж ідеали середніх віків не вдалися, не зреалізувались, чому прийшла епоха нового боговідступництва, світського гуманізму, відродження язичництва, а з тим атеїстичного позитивізму та позитивного соціального будівництва?» [3, с. 163].

На це питання можна знайти відповідь у «Християнському Маніфесті» Ф. Шеффера, який також занепокоєний девальвацією християнських цінностей в сучасному світі: «Усі наші дії, наша поведінка і стиль життя є

проявом нашого світогляду, саме тому питання цілісного біблійного світогляду було, є і буде вкрай важливим».

Однак, стверджує Ф. Шеффер, з XVII ст. запанував гуманістичний світогляд, який стверджує «що людині дано шукати істину тільки в самій собі, що вона не знає нічого, окрім того, що може відкрити сама, й ніяких норм, окрім нею ж винайдених» (Див. Ф. Шеффер. Християнський маніфест: <http://www.scienceandapologetics.org/text/441.htm>). Американський філософ і богослов переконаний, що християнин зобов'язаний непримиримо виступати проти хибного й руйнівного гуманізму, що суперечить Біблії і усьому тому, що є людина. Шеффер пояснює, якого роду гуманізм він має тут на увазі. Це ті «гуманісти», які наполягають на «свободі», однак «їхня свобода», не обмежена вимогами християнської традиції, веде до хаосу або рабству під ярмом держави або правлячої верхівки. Гуманізм, з його відсутністю будь-якого фундаменту для цінностей і закону завжди викликає хаос, який у свою чергу вимагає яку-небудь форму авторитарності, щоб загнuzдати його. Але найважливіше є те, що «Спираючись на хибну форму кінцевої реальності, гуманізм не має ніякої об'єктивної причини цікавитися долею особистості, позаяк, його власний інтерес зводиться лише до двох спільнот: держави і суспільства» (Там само).

Звідси можна виснувати, що Шеффер вбачає корінь зла для християнства саме в псевдоморфозі принципу антропоцентризму, який відтак, має характеристику не християнського гуманізму, а гуманізму нерелігійного, який можна ще позначити поняттями «секулярний», «атеїстичний», «матеріалістичний», «хибний», «руйнівний» тощо. І що ця псевдоморфоза повертає критерій оцінки людських думок і учинків з Бога на саму людину й звідси впливає його несприйняття протагорівського гасла «Людина є мірою усіх речей», яке, по суті, є відображенням релятивізму етики софістів, тобто ставить в основу суб'єктивізм людської. Адже для християнина тільки Бог може розглядатись як джерело абсолютних істин, трансцендентальних цінностей, які мають об'єктивний характер, які

відповідають християнській ідеї рівності усіх людей, а тому є прийнятними для кожної людини. Таким чином, порушення одного з найважливіших принципів християнської антропології, тягне за собою повернення усіх видів поневолення людини в соціальну дійсність.

Для прихильників християнської традиції виключно важливим є той факт, що вона запропонувала свій моральний критерій вибору – Абсолютну особистість Ісуса Христа, Сина Божого, Який є «одно з Богом Отцем». Боголюдина, на відміну від ветхозавітного Бога, який відкрився пророку Мойсею й більш нікому, може слугувати наочним прикладом абсолютно довершеної моральної поведінки, й це, безперечно, піднесло християнську практичну етику до божественного абсолюту, на відміну від етики софістів, в якій було «надто багато людського». Євангелія описують земний шлях Ісуса, який він провів серед людей до свого розп'яття і вознесіння на небо. З цих описів складається цілісний образ Сина Божого:

«Ісус постає перед своїми сучасниками як дивовижна людська особистість, що вражає людей, викликаючи їхню любов чи ненависть, але не залишаючи нікого байдужим. Складається враження, що ця особистість здатна охопити усю реальність й є співмірною усій реальності [15, с. 154]. Як прості люди, так і книжники та фарисеї глибоко вражені Його умінням повчати (Мк. 1:27; Мф. 7:29), панувати над природою й нечистими духами (Мк. 1:22-29), зцілювати (Ін. 9:32-33), проникати в глибини сердець (Ін. 4:29,39) й повністю змінювати життя людей (Мф. 9:9; Лк. 19:5-8). В Старому Завіті один лише Яхве володіє такою силою слова «Я», що вкладається в уста Ісуса апостолом Йоанном (Ін. 8:58; Ін. 18:4-6). Отже, з огляду на (Ін. 10:17-18) можна сказати, що Ісус – це людина, яка повною мірою володіє усіма своїми духовними та тілесними якостями [15, с. 155]. Суто матеріальний, фізичний погляд на людину, як про це засвідчить подальша історія Європи, є небезпечним. Так само й надто прискіплива увага до духу й нехтування фізичною стороною не відповідає реальному стану речей й призводить до порушення рівноваги. Саме тому, враховуючи суперечливість людської

природи, християнська антропологія намагається не замикатись на якійсь одній її стороні, але й звертати увагу на протилежну.

Відтак в Святому Писанні людина не лише підноситься, підкреслюється її велич, наділеність мовою, розумом, здатністю творити культуру. Християнський антропоцентризм, розглядаючи тему людини з біблійської точки зору, не уникає питання про гріхопадіння людини. В книзі Буття (Бут. 3) говориться про те, що до гріхопадіння людина була безсмертною, її здатність до дітонародження не була обтяжена муками при пологових переймах, й праця її не була важкою. Але після гріхопадіння усе змінилося: у самій людині, чоловікові і жінці, в її відношеннях з Творцем. Внаслідок гріхопадіння людина стала грішною, гріх охопив усі сторони її єства. Часто вживаний вираз «повна гріховність» означає радше не те, що людина скоїла усі гріхи, які тільки могла скоїти, але що гріхом просякнуте усе її єство. Проте образ Божий в людині зберігся й після гріхопадіння, а тому збереглася можливість спасіння (Рим. 5). Боже виправдання і спасіння були уможливлені саме завдяки тому, що Бог дуже високо цінує людину.

З середньовічним антропоцентризмом тісно пов'язане поняття гуманізму, яке або характеризує його, або й ототожнюється з ним. Але варто звернути увагу на те, що антропоцентризм є світоглядним принципом, а гуманізм здебільшого зорієнтований на пошук шляхів його утілення в життєву практику. «Власне у добу пізньої античності, завдячуючи передусім апологетам, відбувається становлення поняття «людяність» (лат. – *humanitas*)» [5, с. 147]. Це поняття апологети християнства запозичили у Цицерона, але вклали у нього свій сенс, з огляду на християнські принципи рівності усіх людей і безмежної любові Бога до стражденної людини.

Отже, отримавши від античності вчення про людину, що спиралось на дуалізм душі і тіла, гуманізм християнський зрозумів його по своєму й запропонував нове прочитання, відмінне від того, яке могли знайти у Цицерона. «По своєму» тут означає те, що у розробці концепції людини вони спирались на три ключових принципи біблійської антропології. По-перше,

це принцип «людина є центром усього». Бог є Особистістю, що стоїть над цим світом. Усе в створеній світобудові сконцентровано довкола земного мандрування людини шляхом, який веде до спасіння. У новосформованому християнському світогляді людина стала центром як в космологічному, так і в аксіологічному розумінні. По-друге, людина відтепер сприймається як така, що створена «за образом і подобою Бога» й існує у світі створеному Богом. Бог є дух абсолютно милостивий, справедливий і благий. Тобто смертна, обмежена людина не лише має можливість, але й навіть зобов'язана покладатися на Бога як на вищий авторитет в істині і моралі заради спасіння. Й, нарешті, третім ключовим моментом християнського антропоцентризму є гріхопадіння людини в нерозривній єдності з ідеєю спасіння. Так, людина впала низько, ослухавшись Бога, однак їй дається шанс виправити цю помилку.

Останній пункт є особливо дражливим й спричиняється до гострих дискусій щодо проблеми вродженості гріха і не лише в богословсько-філософському середовищі. Суперечні моменти цієї проблеми знайшли відображення у зіткненні августинізму та пелагіанства стосовно питання свободи волі та божественної благодаті, виявивши, таким чином, одне з основних протиріч християнського антропоцентризму. Перший доводив, що зла воля в людині має вроджений характер, тобто, навіть немовля, яке щойно прийшло у цей світ, є обтяженим первородним гріхом. Другий вважав, що погане приходить у душу людини через поганий приклад уже після народження.

Сама божественна відплата, згідно Пелагія, безпосередньо залежить від морального сенсу діяльності кожного індивіда, є співмірною справам людини. Кожний потерпає від своєї власної вини, кожний досягає блаженства відповідно до своїх заслуг. Й посмертна доля людини є результатом зважування її добрих і злих дій. Тож виходить, що особистість сама реалізує свої моральні можливості, на долю ж Бога випадає роль своєрідного бухгалтера. Й хоча суб'єктивно Пелагій був переконаним

християнином, однак його вчення про свободу волі об'єктивно підривало уявлення про Бога як джерела, змісту і цілі моралі. Й коли більш радикальний і послідовний учень Пелагія Юліан Екланський (386 – 455) говорить, що людина завдячуючи свободі волі емансипується від Бога, то він точно передає суть поглядів свого учителя [8, с. 230].

Своєрідний історичний парадокс полягає в тому, що хоча католицька церква й визнала правоту Августина у питанні про співвідношення моралі та божественної благодаті, але не керувалась його вченням. Практично позиція церкви завжди була ближчою до поглядів Пелагія, адже, щоб не втратити духовну владу над масами, вона не наслідувалась дискредитувати зусилля людини, визнавала значущість розрізнення добра і зла для кінцевого спасіння.

Проте у Пелагія автономність моралі доводилась фактично до дискредитації ролі церкви як необхідного посередника між людиною і Богом. Пелагіани зокрема вважали, що для спасіння не обов'язково бути хрещеним й хрещення як таке не гарантує спасіння. Ясна річ, що такого виклику основним цінностям християнства церква їм вибачити не могла [8, с. 237].

Вже в схоластичній філософії, як попередниці ренесансної, відбуваються істотні зміни в людиноцентричній світоглядно-епістемологічній парадигмі. Прикметним є те, що ініціаторами «нового життя» були італійські гуманісти – письменники і поети, які на щит підняли людську гідність і свободу. Хоча у добу Відродження офіційною філософією залишається схоластика, однак виникнення культури гуманізму й визначні успіхи природознавчих наук спричинилися до того, що філософія перестала відігравати роль «прислужниці» богослов'я й перспектива її розвитку набула антисхоластичного забарвлення. Передусім вона проявилася у етиці – відродженні моральної філософії стоїцизму й епікуреїзму (Лоренцо Валла), спрямованих проти християнської моралі. На заміну схоластичним методам осмислення природи, з'являються натурфілософські концепції, серед яких

особливе місце займає пантеїстичне учення Джордано Бруно, яке вступає у різке протистояння з середньовічним теоцентризмом.

Радикальні зміни в соціально-економічній сфері знайшли своє відображення в різних соціально-політичних концепціях, для яких характерним було розуміння суспільства як сукупності атомізованих індивідів. В цьому плані характерною є політична філософія Ніколо Макіавеллі, який надав теоретичного поштовху для емансипації політики від релігії та моралі. Взагалі Макіавеллі є знаковою постаттю з точки зору демонстрації наочності того перелому який відбувся в антропо – та теоцентричному світогляді Середньовіччя, що викликало зміни у відношенні людини до релігії, Бога і людини. Основними причинами цих змін були успіхи в розвитку експериментально-математичного методу пізнання природи, а особливо в астрономії, а також в економіко-господарчій сфері і мореплаванні, що знайшло своє відображення у великих географічних відкриттях.

Цю античну ідею духовного «самооформлення» людини близько сприйняв Піко делла Мірандола, філософське вчення якого відноситься до ренесансного неоплатонізму з його антропологічною презумпцією. Нагадаємо, що, використовуючи методологію неоплатонізму, філософи епохи Відродження формально в центр світобудови ставили Бога, але по суті головну увагу звертали на людину. Тобто філософською основою ренесансного мислення стає антропоцентричний неоплатонізм, яскравим представником якого й був Мірандола.

Людиноцентричний пафос повною мірою прозвучав у його виступі з приводу проголошенням ним тез про все, що пізнається, під назвою «Промова про гідність людини» (1486), який став маніфестом Високого Відродження. Людина тут представлена як принципово «незавершена» істота, «творіння невизначеного образу», і в цій незавершеності закладено можливість стати будь-ким, реалізувати найвище покликання, створити себе – навіть як богоподібну істоту. Пантеїстичні тенденції, апологетика творчості

та свободи волевиявлення, обожнення людської особистості – усі ці риси становлять філософський світогляд Піко делла Мірандоли.

Представник політичної лінії в філософії Відродження Ніколо Макіавеллі (1469-1527) може слугувати прикладом людини дії і мислителя, практика і теоретика. Красномовним у цьому плані є його девіз: «Спочатку жити, потім філософствувати». Пафосом практичної думки пройнято у Макіавеллі пошук істини про людину. Людськими ідеями керує інтерес, який є їх наймогутнішим стимулом. Його прояви різноманітні, проте найчастіше він визначається бажанням зберегти свою власність. Макіавеллі вважає, що «люди швидше пробачать смерть батька, ніж втрату власності». Лише за приватними інтересами йде турбота людини про моральні чесноти та цінності [11, с. 131].

Макіавеллі цікавий ще й тим, що його світогляд формувався під впливом гуманістичного руху як головної ознаки італійського Відродження. Саме в Італії сильніше, ніж деінде, світ пізнього Середньовіччя виявив досі невідомого розкутого індивіда, який у своїй самодостатності знаходив творчі життєві сили і вибуховий секуляризований індивідуалізм. Раніше, ніж будь-де, тут було зроблено спробу повернути гармонію класичної давнини, в якій мистецтво для мистецтва звало в культ естетичні, духовні і чуттєві насолоди. Тут більш глибоко поєднувались критичний дух модерної експериментальної науки з прагненням освіти, честолюбство – з фінансовими силами громадського меценатства. Поряд з інтенсивною індивідуалізацією життя цілком природно спостерігається і втрата всіх моральних зобов'язань і критеріїв [11, с. 131].

Згідно з твердженням О. Ф. Лосева, світлий й блискучий титанізм доби Відродження мав й свою досить непривабливу сторону – «зворотній бік титанізму», що безпосередньо був зв'язаний з принциповим індивідуалізмом. Й цей індивідуалізм не міг не призвести до стихії безмежного людського самоствердження, й, відтак, до самовиправдання в неймовірних пристрастях, пороках й абсолютно безсовісних злочинах. Пороки і злочини були у всі часи

людської історії, не були винятком й середні віки, – констатував філософ, – однак там люди грішили проти своєї совісті й після скоєння гріха каюлись у нього. Та у добу Ренесансу настали інші часи: «Люди скоювали дикунські злочини й жодною мірою у них не каюлись, й чинили вони так тому, що останнім критерієм для людського поведіння вважалась сама ж особистість, що відчувала себе ізольовано незалежною [13, с. 109]. Вимога Августина до християнина «жити по Богу, а не по людині» в добу Ренесансу втратила свою нормативну функцію. Натомість ніби відродився етичний релятивізм давньогрецьких софістів, для яких суб'єктивна думка є істиною в останній інстанції. Тож гуманізм у його ренесансному вияві є утвердження людини у центрі усього суцього й перетворення у міру всіх речей.

«Найголовніше в ренесансній антропоцентричній естетиці – це така особистість, яка абсолютна не у своєму надземному існуванні, а у своїй чисто людській здійсненності» – продовжує свою думку О. Ф. Лосєв. Тому ренесансна філософія не космологічна і не теологічна, а антропоцентрична. Однією з антропоцентричних інтуїцій Ренесансу було уявлення про те, що Бог і людина передусім є «майстрами», або «митцями». «На нашу думку, гуманізм є типова для Ренесансу вільнодумна свідомість й цілком світський індивідуалізм» [13, с. 109].

Ренесансний гуманізм насамперед слід розуміти як відображення християнського антропоцентризму, який виходить із людської свідомості й має своїм об'єктом цінність людини. Середньовічне презирство до природного єства людини змінюється на визнання творчих здібностей людини, звеличення її розуму, прагненням до земного щастя на основі реабілітації природних потягів людини. Гуманізм Ренесансу знаходив свій прояв у революційних ідеях, спрямованих на внутрішнє єство, земну «божественність» людини, у залученні людини до життєвої активності.

Характерними для цієї доби є становлення світської університетської освіти й секуляризація свідомості та церковного життя – звільнення свідомості і церковної практики від релігійних догм й пониженням

авторитету Святого Писання. Гуманістичний дух Ренесансу проникав навіть в середовище церковнослужителів і духовенства, поведінка яких вступала у суперечність з принципами християнського антропоцентризму й гуманізму. Наслідками цього було порушення моральних норм і принципів життя церковного кліру, а подеколи й його аморальної поведінки, що межувала з розбещенням. Усе це підривало моральні і духовні устої християнства й згодом привело до того, що можна назвати «крахом» антропоцентризму. Відомо, що Відродження завершувалось Реформацією, діячі якої були вкрай обурені проявами аморалізму вищого духовенства католицької церкви й намагались відновити чистоту ранньохристиянської антропології. Якоюсь мірою це вдалося, однак секулярний гуманізм продовжував співіснувати й надалі з релігійним гуманізмом.

Змінив своє спрямування й середньовічний неоплатонізм, як важливе підґрунтя християнського богослов'я. Характер цієї зміни роз'яснює О. Ф. Лосєв: «Отже, античний неоплатонізм насамперед космологічний; середньовічний у першу чергу теоцентричний, й до того ж персоналістично теологічний, й, нарешті, ренесансний неоплатонізм – антропоцентричний, до того ж цей «антропос» розумівся ... індивідуалістично...» [13, с. 94-95].

Звідси стає зрозумілим, чому для німецького ренесансного неоплатоніка М. Кузанського ідеалом є людина мисляча, творча і активна. З огляду на принцип антропоцентризму в його ренесансному забарвленні, він переконаний, що Христос приходить у світ не тільки для врятування людини, але й для того, щоб вказати на її могутність, велич, здатність до досягнення нескінченності. Людська сутність і є Христос. Але людина є кінцево-нескінченною істотою; оскільки сутність людини втілено в Христа, вона нескінченна, а оскільки цю сутність обмежено в кожному окремому індивіді – людина має кінець. Людина не стільки творіння, скільки творець й саме в цьому проявляється уподібнення людини Богу. Мета життя полягає в пізнанні, духовному освоєнні світу. Тобто у Кузанця ми бачимо

інтерпретацію сутності людини з точки зору ренесансного антропоцентризму, який ще знаходиться під впливом середньовічного теїзму.

Вищезазначене дозволяє зробити деякі методологічні зауваження стосовно виокремлення двох різновидів антропоцентризму – середньовічного та ренесансного – на основі їхніх антропологічних характеристик: *морально-вольовий* антропоцентризм (теїстичний) та антропоцентризм *раціоналістично-гносеологічний* (секулярний). Такий поділ відображає давню богословську дискусію стосовно питання співвідношення віри та знання, яка точилася між прихильниками двох ліній ранньохристиянської філософії, а саме, тих, хто вважав, що віра передує знанням («вірую, щоб знати») й їхніх опонентів, які стверджували протилежне, тобто те, що знання мають передувати вірі («знати, щоб вірити»). Дух середньовічного антропоцентризму лаконічно відобразився у відомому вислові Дунса Скота: *Voluntas superior est intellectu* («Воля є вищою за розум»). Звідси основними чеснотами християнського світу стають віра, надія та любов, які акцентовані на виключно морально-вольових якостях людини. «Раціоналістичній» мудрості, як одній із найшановніших чеснот Стародавньої Греції тут місця не знайшлося. Августин Аврелій, визнаючи важливість обох джерел людської творчості все ж таки віру підносить вище, адже ставить її як на початку, так і наприкінці своєї відомої формули: «Вірую, щоб розуміти, й розумію, щоб вірити». Античний антропоцентризм містить у собі дві можливості, й є, по суті, раціоналістично-етичним антропоцентризмом.

Антропоцентризм Сократа власне є синкретичним, про що свідчить його раціоналізоване ним тлумачення евідемонізму. Християнський теоцентричний світогляд, що панував у добу Середньовіччя, призвів до етизації антропоцентризму, надання переваги ірраціональному початку перед раціональним, через що на перший план в людині виходять морально-вольові якості, а розуму, раціональному пізнанню надається інструментальна роль. Схоластика, в уособленні томізму філософії відводить роль «прислужниці» богослів'ю.

З поверненням духу античної філософії в добу Відродження верх бере раціоналістично-гносеологічне начало в людині, зумовлюючи й відповідне спрямування антропоцентризму. Це не означає, що антропоцентризм у його християнській парадигмі абсолютно зникає. Але він починає зазнавати тиску з боку представників ренесансного гуманізму й тому в філософії Нового часу ідеї християнського антропоцентризму почали втрачати свою популярність у зв'язку з розвитком природничих наук й формування антропоцентризму в його ренесансній парадигмі. Зрештою дійшло до того, що з'явилися підстави говорити про «крах» християнського антропоцентризму, особливо з огляду на просвітницьку дискредитацію теїзму альтернативними концепціями Бога – деїзму та атеїзму. «Кажуть, що християнська історія не вдалася, християнство не здійснилося в історії, та сама ця невдача, сама нездійсненність християнства є повчальною для розуміння релігійного сенсу історії» [3, с. 161].

У філософії Нового часу ідеї антропоцентризму вже не користуються такою популярністю, що зумовлювалося насамперед розвитком природничих наук. Поява нових фактів й теорій, здавалося б, пододало телеологію й тезу проте, що людина займає унікальне положення в Космосі. Власне тут має місце колізія між двома формулюваннями антропоцентризму – релігійного та науково-матеріалістичного, відповідно й двома типами гуманізму. З розвитком наукових знань й супутньою їм секуляризацією, яка прогресуюче обмежувала вплив релігії і церкви на свідомість людини, міцно ставав на ноги матеріалістично-атеїстичний гуманізм, який знаходив усе більше прибічників серед філософів.

Можна знайти підтвердження цьому у Ф. Бекона, який, як засновник англійського емпіризму, намагається утримуватись у своєму вченні про людину і Бога в межах християнського антропоцентризму. Йому належить крилатий вислів «Знання – Сила !», але він також і попереджав, що «наука без милості є отрутою». Його «Нова Атлантида» є своєрідним

касандрівським застереженням для тих, хто заповзято перетворює науку у культ.

Вказуючи, що однією з причин безбожжя є ученість, особливо в часи добробуту і миру (три інших: розколи в релігії; скандальна поведінка священиків; звичка насмішкувато сприймати святі справи), Ф. Бекон застерігає: «Ті, хто заперечує Бога, вбивають гідність людини, адже людина за тілом своїм, безперечно, близька до тварини; й якщо вона не буде близькою до Бога за своїм духом, то залишиться негідним і мерзенним створінням» [6, с. 388].

Він обґрунтовує свою тезу тим, що безбожники знищують також великодушність й піднесеність людської натури, тож людина, коли вона покладається на божественний захист й переконана в прихильності до неї Бога, накопичує таку силу і віру, якої людина самочинно не змогла б досягти. «Ось чому безбожжя є ненависним у всіх відношеннях, так само і у цьому: воно позбавляє людську натуру засобу піднятися на людською марнотою» [6, с. 388]. Він пояснює, що «це є справедливим як стосовно окремих осіб, так і по відношенню до народів». Це означає, що вже в XVII ст. очевидними стали руйнівні наслідки так званого «секуляризованого гуманізму», чи «атеїстичного антропоцентризму», які підмітив Бекон й які стануть об'єктом гострої критики прихильниками християнського традиціоналізму у XX ст.

Філософія Нового часу продемонструвала відхід від концепції божественного походження моральних норм і принципів, в основі яких лежить любов до ближнього. Другий визначний представник англійського емпіризму Т. Гоббс доводить, що суспільство і державна влада, а також норми і принципи моралі мають не божественне походження, а виникають із законів людської природи. Згідно з його етичними поглядами увесь соціальний устрій складається з егоїстичних індивідів, для яких немає жодної іншої якісної визначеності, окрім прагнення до самозбереження. Із закону самозбереження Гоббс висновує прагнення до користі, яка є необхідною задля задоволення тілесних потреб людського індивіда, й шанолубство, що

реалізує його психічні домагання. Обидва ці прагнення для своєї реалізації, як вважає Гоббс, потребують влади, позаяк вони у своєму природному стані перетворюють життя людей в перманентну і всезагальну ворожнечу. «Тож на перше місце я ставлю як загальну схильність усього людського роду одвічне і безперестанне бажання усе більшої та більшої влади, бажання, що припиняється лише смертю» [7, с. 74].

Варто нагадати, що Гоббс відомий насамперед своєю інтерпретацією вислову давньоримського письменника Плавта «Людина людині вовк» (*Lupus est homo homini*), переформулювавши його як «війна усіх проти усіх», чим пояснював первинний стан людини, як істоти невинно егоїстичної, для якої головними рушіями поведінки є корисливість, жадібність й шанобство. Це, можна сказати, своєрідне розуміння Протагорівського принципу антропоцентризму з його критерієм «людина є мірою усіх речей». Такий підхід Гоббса до визначення сутності моралі демонструє те, що він не визнає дієвість принципів християнської моральної доктрини, а звідси й виникає переконання, що приборкати природну стихію людських прагнень і потягів можна передусім за допомогою жорстких адміністративних заходів й законів права. Це суперечить теорії християнської теократії, у якій люди вільно об'єднуються у спільноту рівних собі на основі шанування євангелічної моралі.

Але чи не найповніше відчуття кризи християнської антропології відчув представник французький природознавець і релігійний мислитель Блез Паскаль. І не лише відчув, але й намагався цю кризу подолати своїм вченням про «подвійну природу людини», яка, по суті, наслідувала християнську антропологію з її виокремленням в людській сутності божественного і гріховного початків. Він не заперечує величність людини й її унікальне положення у Всесвіті, а стверджує різноманіття ознак людської величі не стільки у біблійному дусі, скільки у природничо-науковому, філософському.

В онтологічному плані велич людини полягає у тому, що вона усвідомлює нескінченність, неосяжність Всесвіту й своє скромне місце у ньому. Це явно йшло врозріз з «генеральним» духом ренесансного антропоцентризму, для якого характерним був юнацький максималізм – безмежна віра у можливість людини панувати й над своїм внутрішнім світом, й над світом зовнішнім – світом створеним, природою. Паскаль порівнює людину з «піщинкою загубленою у Космосі» у переконанні, що людина зобов'язана уявити наскільки вона виглядає мізерною у порівнянні з безмежним космосом. Однак Паскаль, будучи ще достатньо молодим (помер у віці 39 років), демонструє виваженість і мудру стриманість, не підтримуючи молодечого революційного ренесансного запалу в самооцінці людиною своїх можливостей й свого місця у світі. Так, людина мізерна, але це мізерність «великого сеньйора». Навіть якби Всесвіт й розчавив людину, вона й при цьому є вищою за те, що її убиває, адже знає, що помирає, знає й про перевагу, яку він має перед нею. Тож велич людини, згідно автора “Думок”, полягає саме в її розумі, який дає можливість усвідомити людині свої переваги перед могутністю Всесвіту.

В плані гносеологічному «велич» людини виражається у тому, що вона несе у собі «ідею істини», любить істину, шукає її й, нерідко йде на великі пожертви заради неї. Нехай людина не може «знати усе», проте вона не може бути й уподібненою до тварин, які взагалі нічого не можуть знати. Людське пізнання не має меж як за обсягом, так і за змістом, а розум людини, на відміну від інстинкту тварини, «безупинно вдосконалюється» [16, с. 156].

Нарешті, в плані морально-етичному «велич» людини полягає у прагненні до добра, що дається їй від народження, любові до духовного початку в інших людях і у собі, повазі до моральної істини й морального ідеалу. Хай людина любить у собі, говорить Паскаль, «вроджену здатність до добра, проте водночас хай вона ненавидить у собі пороки й ті «ниці потяги», які, на жаль, у неї теж є і пов'язані з її чуттєвою й тваринною природою» [17, с. 156].

Паскаль засуджує тих, хто недооцінює силу пристрастей й намагається уподібнитися ангелам: «Людина не ангел і не звір, а недоля так підстроює, що той, хто хоче уподібнитися ангелу, стає нелюдом». Визнаючи специфіку кожного з обох початків в людині, він зазначає: «Нашому розуму властиво вірити, а волі – хотіти; й якщо у них немає гідних предметів для віри і бажання, вони спрямовуються до негідних» [9, фрагмент 81]. Тут явна алюзія на те, що якщо у людини немає віри у Бога, то вона втрачає моральні орієнтири, а «чистий» розум, залишившись сам на сам, без цих орієнтирів неминуче підпадає під владу природних потягів. Звідси стає зрозумілим, чому Паскаль не міг погодитись з відомим картезіанським «Cogito ergo sum», адже воно позбавлено гідного предмета віри: «Не можу вибачити Декартові: він дуже хотів би обійтись у своїй філософії без Бога, але так і не обійшовся, змусив Його надати світобудові щигля й тим привести її у рух, а потім Бог став йому непотрібним [9, фрагмент 77].

Варто нагадати, що Декарт вважається піонером раціоналізму – потужної течії філософії Нового часу, тому використання тут вульгаризму «щиголь» зазвичай серйозним Паскалем, красномовно свідчить про його глибоко внутрішню незгоду з прагненням будь-кого, навіть якщо це сам Картезієць, перетворювати розум у культ. Унікальність паскалівської біографії дає підстави стверджувати, що ця незгода йде з самої глибини його серця, адже є вистражданою на власному життєвому досвіді шукання духовних основ життя. Христоцентрична інтенція думки Паскаля є очевидною: так, саме розум визначає велич людини, але у відриві від Бога, без гідного для себе предмета віри, він може легко перетворитись на її прокляття. Проте раціоналіст Декарт з його рафіновано раціоналізованою методологією наукового дослідження виявився більш затребуваним «епохою науково-технічного перевороту». Натомість ірраціоналізм «філософії серця» Паскаля не був сприйнятий ні адептами емпіричної та раціоналістичної філософії, ні богословами. Його антропоцентризм буде належно оцінений лише у XIX – XX ст. філософами-екзистенціалістами.

На відміну від Ф. Бекона, який прагнув дещо штучно утриматися в межах християнського антропоцентризму, демонструючи своєрідний філософський конформізм, а також і від дуалізму Декарта, який розводить на крайні позиції духовну і матеріальну субстанції, відмовляючись від «серединного» проміжку неоплатонічної континуальності світобудови, Паскаль піддає його синтетичній переробці з метою модернізації, але такій модернізації, яка б не знищила його життєдайного стрижня – біблейської концепції людини. Це явна ремінісценція і картезіанського дуалізму й водночас, духу Реформації, але зі своїм, чітко вираженим, «паскалівським» мотивом. В «філософії серця» Паскаля людина є центром, хоча цей центр специфічний. «Центр» людини Паскаля не є щось застигле, як геометричний центр кола. Цей центр динамічний – людина має утриматися між двома субстанціями, щоб не втратити свою велич. Усвідомити силу розуму, щоб не впасти у гріх; усвідомити свою мізерність, щоб не відірватися від своєї тілесності. Людина є істотою, що приречена постійно вибирати. Ніцшеанська надлюдина, як канатоходець, що злякався, опинившись віч-на-віч із бездонною прірвою під собою, ледь утримуючись на хиткій й вкрай ненадійній опорі, може розглядатись як ілюстрація до паскалівської людини-центру, передусім через неймовірно величезну онтологічну напругу, в якій вона перебуває. Надзвичайно важко вичавити із себе тваринний початок, відірватися від нього. Але й повернутись до повного контролю “тварного” над власним розумом означає втратити свою людську гідність.

Й Паскаль закликає людину одночасно й звеличувати себе, але так само й остерігатися самої себе. “Небезпечна справа – переконати людину, що вона у всьому подібна до тварини, не показавши водночас її величі. Не меш небезпечно переконати у величі й промовчати про її ницість. Ще небезпечніше – не розкрити їй очі на подвійність людської природи. Благотворно одне – розповісти їй і про ту її сторону, і про іншу” [9, фрагмент 418]. Й далі вже говорить від свого імені, намагаючись наголосити на тому, що сам керується цим принципом: «Якщо людина вихваляє себе, я її

принижую, якщо принижує – звеличую, й суперечу їй доти, доки вона не усвідомить, яким вона є незбагненим чудовиськом» [9, фрагмент 420].

Не випадково теїстичні екзистенціалісти й представники філософської антропології стверджуватимуть, що у XX столітті людина стала проблемою для самої себе. Але з точки зору християнської антропології вона стала проблемою для самої себе тоді, коли не дослухалась до застережень Бога й стала на шлях гріха. Цей момент вигнання людини з раю І. Кант осмислює в статті «Здогадний початок людської історії» (1786), трактуючи його не в біблейському, а в природничо-філософському дусі, тобто як стрибок, що його здійснила людина від інстинктивного феноменального світу у світ ноуменальний – світ свободи й торжества розуму. Полишивши буття «інстинктивної тварини», людина опиняється без надійної опори і в край невизначеному стані у зверненні до Бога: «...природа заклала в нас дві здібності для двох різних цілей, а саме: для людства як тваринного роду й для нього ж як для роду морального...» [10, с. 50]. Тут дух паскалівського антропоцентризму з його вимогою гармонізації обох протилежностей у людині виражений якнайкраще.

Філософія Нового часу – це своєрідна розвилка, яка течію схоластично-ренесансної філософії розподілила на три потоки: емпіризм, раціоналізм та ірраціоналізм. Людина, захоплена ідеєю свого обоготворення не помітила, яку велику небезпеку несе в історичному процесі відкинення ідеї Бога, презумпція якої притаманна як французькому раціоналізму, так і англійському емпіризму. Останній, щоправда, виявився менш радикальним щодо дискредитації біблійного вчення про людину. Натомість картезіанство закономірно призвело до культу розуму, – абсолютизації його значення в житті людини і людської спільноти французькими просвітниками. Й лише німецький романтичний рух встав на захист позараціональних сил, підготувавши європейський світогляд до сприйняття ірраціоналізму Блеза Паскаля.

По-справжньому руйнівними для християнської антропології виявились вчення західноєвропейських просвітників, а передусім французьких, які проголошували ті ж ідеї рівності, свободи і братерства, що й раннє християнство, але при цьому радикально змінювали погляд на відносини людини з Богом та світом. «Просвітницька» людина з її безмежною вірою у соціальний і технічний прогрес, у законодавчий людський розум з одночасною антитрадиціоналістською і антирелігійною настановою цього розуму, просто не могла врешті решт не оголосити себе самою богом. Щоправда ніхто із просвітників не насмівся сказати про це в голос, але це відчуття «бога у собі» особливо не забарилось й знайшло свій вияв в німецькій матеріалістичній філософії ХІХ ст. Тому, якщо вже говорити про крах християнського антропоцентризму, то ніде інде, окрім як в матеріалістичній антропології Л. Фейєрбаха, для якого боротьба з релігією стала головною справою життя, не знайти кращого підтвердження цього. Своєю концепцією «релігійного відчуження» він справив значний вплив на формування атеїстичних поглядів К. Маркса та його «опіумного» визначення релігії, яка згодом лягла в основу сумнозвісної боротьби з релігією та церквою в Радянському Союзі.

Критика християнської релігії у Фейєрбаха не означає, що він узагалі виступає проти релігії. Фейєрбах вважає, що історичні періоди відрізняються між собою лише змінами в релігії. І тому на місце християнства повинна бути поставлена інша релігія, заснована на любові людини до людини. Християнство, з його трактуванням любові пережило і зжило себе. Необхідно любити не абстрактну, неіснуючу людину, якою є Бог, а реальну людину. Людині потрібна нова релігія. На місце абстрактного Бога повинна бути поставлена людина. «Людина осягає себе в іншій людині, тому що тільки через неї він може усвідомити свою власну сутність і свої цілі, вона повинна бути й об'єктом і втіленням її любові. Така суть нової релігії, що, власне кажучи, і не є релігією " [3, с. 458].

Антропологізм Фейєрбаха ґрунтується на запереченні біблейського вчення про створення людини Богом. «Ми довели, що *зміст і предмет* релігії достеменно *людські*, – стверджує Фейєрбах, – довели, що *теологічна таїна* є *антропологія*, а таїна божественної сутності є сутність людська». Бог відібрав у людини усе найкраще: «...бог є тільки *об'єктивована* сутність людини «Любов до людини не має бути похідною, вона має стати *першопочатковою*... Якщо людська сутність є *вища сутність* людини, то й практично *любов до людини* має бути вищим і першим законом людини» [18, с. 308].

Підносячи людину на рівень самого Бога, Людвіг Фейєрбах у такий спосіб робить людину мірилом усіх речей, що, як вже зазначалось, не є прийнятним для християнської антропології. Насправді, екзальтований антропологізм Фейєрбаха перекручує християнське уявлення про велич людини та її призначення у світі. Християнство поставило людину у центр світобудови зовсім не для того, щоб вона милувалася собою, а насамперед щоб була відповідальною за світ і за себе у світі.

Навряд чи помилимося у припущенні, що «зняття Бога з неба на землю» Фейєрбахом, є закономірним наслідком доведеним до краю онтологічного, гносеологічного та етичного раціоналізму Нового часу і Просвітництва, що призводило до розповсюдження утилітарного відношення до Бога і релігії. Те що новочасна епоха з її цілком земним практицизмом, зумовленим спрямуванням на онтологічний, гносеологічний і, особливо, етичний раціоналізм, активно розвінчувала Бога, є фактом доконаним, який підтверджується виникненням потужних, альтернативних теїзму, концепцій Бога – пантеїзму італійця Джордано Бруно, деїзму та атеїзму французьких просвітників тощо. Але і в реальній практиці шанування Бога помітний був зсув моральної свідомості в бік практицизму і утилітаризму, як відображення природних нахилів людини, її егоїстичних прагнень, які Т. Гоббс взяв за основу в розробці своєї людиноцентричної етичної теорії. Тож й для доби

Просвітництва характерним був виразно практично-утилітаристський підхід до релігійної віри.

Свідченням цього є зізнання Бенджаміна Франкліна – американського просвітника, науковця і видатного державного та суспільного діяча. У своїй автобіографії він зазначає, що почав відходити від релігії ще в юнацькому віці, однак зрозумів, що цілком відмовлятися від неї недоречно, адже вона може приносити користь людині. Тому певні релігійні істини і переконання, які допомагають людині жити, усе ж таки слід зберігати. Не заперечуючи того, що матеріалістичні погляди можуть бути більш істинними, він водночас вважав корисним вірити у безсмертя душі, а також у Бога, який піклується про світ, карає й винагороджує людей як за життя, так і після смерті. Ніяких релігійних обрядів він сам принципово не дотримувався, проте вважав їх виконання корисним для жінок [14, с. 240]. Тут ми бачимо ледь не взірць утилітаристського відношення до релігії. Втім, подібного роду прагматичне ставлення до релігії можна знайти вже у Протагора, який, виходячи з принципу етичного релятивізму зазначав у своїй поемі «Про богів», що «про богів я не можу знати ні того, що вони існують, ні того, що їх немає, ні того, як вони виглядають», але при тому все ж таки стверджував, що краще вірити у богів, ніж не вірити у них [1, с. 318].

Повертаючись до постаті матеріаліста Л. Фейєрбаха звернемо увагу на те, що він не був поодиноким філософом, який пропонував проект «релігії гуманізму». Грандіозний проект розбудови релігії нового типу належить французькому філософу XIX ст., засновнику філософії позитивізму О. Конту. Те, що він пропонував у цьому плані перевершує навіть задум діячів Реформації, які прагнули повернути у католицизм дух первісного християнства, але не змінювати саму суть християнства. О. Конт з християнства запозичував не його дух, а «корисні» ідеї і тези, так само, як з буддизму та ісламу, й зрештою до невпізнання спотворив дух і принципи християнського антропоцентризму. Його крайній сцієнтизмі цілковито

затмарив біблійське вчення про велич людини та її унікальне положення у Всесвіті.

Ідеї Конта базувались на очевидному спостереженні, що в сучасному світі, завдячуючи досягненням науки, освіченій людині немає ніякої можливості вірити в Бога. Підсумком десятиліть напруженої думки Конта стали дві книги: «Короткий виклад універсальної релігії» та «Теорія майбутньої людини», в яких представлено теорію «релігії атеїстів», або як сам він її називав – «релігії гуманізму», як віровчення, створеного задля того, щоб задовольнити емоційні та інтелектуальні потреби сучасної людини. Замість жалітися на недоліки існуючих релігій, – пояснював він свій задум, – можливо краще винайти нову. Конт пропонував й шляхи до реалізації своїх ідей, один з яких передбачав розбудову мережі мирських церков – «церков людяності». Єдиною Великою Істотою світу він вважав не Бога чи окремого індивіда, а Людство у цілому. Його нова релігія по суті є синтезом кращого з християнства, юдаїзму, буддизму, ісламу. Найбільше він запозичив з католицизму, передусім його ідеї з моральної сфери, мистецтва і ритуалів, хоча й вважав його жахливим через чималу частку забобонів. Загальна перебудова релігії починалась з плану створення досконалого нового корпусу священників, у якому собі він відводив роль «первосвященника». (електронний ресурс: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/257925/>).

Цілком закономірно, що «позитивна релігія» Конта, виведена із вигаданого ним «закону трьох стадій», зазнала фіаско вже на етапі визнання її спільнотою як теорії. Хоча через кілька десятиліть після його смерті група ентузіастів придбала квартиру в одному з будинків Парижу (квартал Марсе), яку оформили під церкву згідно з проектом Конта. Символічно, що поруч з портретами вказаних ним «мирських святих», там було зображено вражаючий «неовітварний» образ жінки з немовлям, що символізує Людяність з Майбутнім на руках. Попри очевидний утопізм цього проекту, певний інтерес становить ідея О. Конта у перебудові загальної освіти, котра

передбачає суміщення занять пізнавального характеру з морально-етичними виховними заходами.

Доля ж «людської релігії» Л. Фейєрбаха, виявилась більш «щасливою», щоправда лише з точки зору намагання утілити її на практиці, але не за результатом цього утілення. Відтак ті, хто її сповідував й прагнув прищепити широким масам «любов людини до людини» відкинувши Бога, принесли багато нещастя і собі і іншим людям. Спочатку її антропологічний дух засвоїв Маркс, винісши свій вбивчий вердикт – «релігія це опіум для народу» – а потім вже від нього взяли на озброєння російські революціонери-ленінці. Жахливі наслідки цього експерименту з утілення в життя штучно створеної «людської» релігії добре відомі. Й не тільки тому, що атеїзм не в останню чергу винний у мільйонах невинно загублених людей тоталітарним комуністичним режимом, але й тим, що залишив за собою спустошення в душах фізично уцілілих та наступних поколінь. Це значною мірою пояснює те, чому у посттоталітарний період духовне відродження народу проходить так важко.

Але не тільки російська імперія постраждала від матеріалістичного трактування сутності людини. Так чи інакше від цього постраждав увесь західноєвропейський світ, який, як відомо, заснований був на іудео-християнських цінностях. Американські аналітики констатують, що після Другої Світової війни західний світ зазнає серйозних змін. Із суспільства, заснованого на біблейських принципах й розбудованого на християнському фундаменті, воно перетворюється у суспільство, що спирається на гуманізм й громадянську релігію з її власним богослов'ям, ідеологією і мораллю. «Це призводить до поступового руйнування не тільки віри, але й самої морально-етичної основи, що полягає в християнських цінностях» [17, с. 224]. У своєму есе «Нетривалий успіх іудео-християнства» (2016 р.) Дж. Зубович пише про те, як ліберальна церква під впливом гуманістичної культури й ідеології дозволила розмити християнські моральні принципи, що століттями лежали в основі західного суспільства [17, с. 11]. Прикметним вважають виступ 44-го

президента США Барака Обами у 2009 р., у якому він торкнувся релігійного питання з позицій громадянської релігії: «Незважаючи на те, що частка християнського населення є досить вагомою, ми не вважаємо себе християнською, юдейською чи мусульманською нацією. Ми вважаємо себе нацією людей, консолідованих загальними ідеалами і цінностями» [17, с. 224].

З метою сприяння поширенню ідей гуманізму в суспільстві і розвитку гуманістичної філософії у США була створена Американська Гуманістична Асоціація, яка спочатку діяла як загальноосвітня організація (1941). Наприкінці 1960 – х рр. АГА отримала податковий статус релігійної організації, чим юридично забезпечила священникам-гуманістам можливість відправляти релігійні обряди на весіллях в якості капеланів, а також користуватися правами, які закріплені за традиційним духовенством. У 1991 р. АГА взяла під опіку «Гуманістичне товариство» – релігійну гуманістичну організацію, передавши їй усі релігійні програми, а з 2003 р. відмовилась від свого релігійного статусу й стала виключно освітнім закладом. АГА є членом МГЕС (Міжнародного гуманістичного і етичного союзу), й згідно з його уставом повністю підтримує Амстердамську декларацію 2002 р.

Діяльність цих, та інших організацій, які поширюють ідеї секулярного гуманізму в американському суспільстві, ясна річ, зустріли потужний опір з боку консервативно налаштованих захисників християнських моральних цінностей. Зокрема, відвертий противник сучасного гуманізму, широко відомий у США євангелічний проповідник Т. ЛаХей відкрито обурюється апеляціями гуманістів до особистісного почуття свободи і відповідальності людини. У своїй книзі «Обложений розум: Боротьба за істину у новому тисячолітті», написану у співавторстві з Д. Ноеблем, він зазначає: «Сучасна філософія освіти звихнулась на самоактуалізації, самовизначенні (self-image), самолюбстві, самодостатності, самовираженні, самовдоволенні – само, само, само. ... психологічна людина концентрується не на душі, а на своєму Я.

Психологічна людина відкидає як ідею гріха, так і ідею спасіння. Вона не прагне до чогось більш високого» [12, с. 135].

ЛаХей відносить до гуманізму усе, що, на його думку, загрожує «істинно віруючим»: марксизм, фрейдизм, постмодернізм, так звані релігії «нового віку». П'ять головних «догматів» сучасного гуманізму він вбачає в атеїзмі, підтримці ідей еволюціонізму, аморалізмі, в ідеї «автономної людини» та глобалізмі. Висновок євангелічного проповідника цілком очікуваний: гуманізм шкідливий християнському світу [12, с. 135-136].

Занепокоєність консерваторів викликає також поява так званих «гуманістичних маніфестів» на Заході – відповідно у 1933, 1973 та 2003 роках. «Гуманістичний маніфест I» кваліфікувався як «програмний документ релігійного гуманізму, головна ідея якого полягала у необхідності створення нової нетрадиційної гуманістичної релігії, що орієнтується виключно на мирські цінності». Центральною темою усіх трьох маніфестів є спроба детальної розробки такої філософії та системи цінностей, які не обов'язково мають включати у себе особисту віру у якесь божество чи «вищу силу». Гуманізм тут визначався як певна релігійна течія, що покликана подолати й замінити існуючі релігії, які базуються на «надприродних одкровеннях».

Особливо гострої критики зазнавав «Гуманістичний маніфест II» (1973), а передусім два його положення: «Жодне божество не врятує нас, ми маємо врятувати себе самі» і «Ми відповідальні за те, якими ми є і якими ми станемо», позаяк становлять велику проблему для християнських фундаменталістів, прихильників доктрини підкорення людини волі Всевишнього, Всевидящого Бога. Не обминув своєю увагою маніфест 1973 року П. Б'юкенен в своїй книзі «Смерть Заходу», де послідовно відстоює позицію того, що нині в США називають Консервативним проектом. Констатуючи, що «багатьом американцям довелося побачити як розвінчують їхнього Бога», він досить часто згадує недобрим словом «Гуманістичний маніфест II», який, на його думку, «став свого роду етичним компасом Америки, а нині поступово перетворюється в написаний закон» [12, с. 137].

На його думку, спочатку цей маніфест сприймався як вершина радикалізму, але поступово став ідеологією Демократичної партії. Б'юкенен звинувачує секулярний гуманізм – «релігію американської еліти», що насаджується в суспільстві «Верховним судом» [12, с. 137].

Як стверджує згадуваний вже Ф. Шеффер у своєму «Християнському маніфесті»: «...християни постійно стурбовані повсюдними моральними проблемами, як то: всездозволеність, порнографія, розлучення, аборти тощо, та часто при цьому вони не здатні «поглянути в корінь» цих злих проявів, побачити цілісну картину великої проблеми. Християнам не вдалось побачити, що всі ці проблеми є наслідком зсуву у світогляді, який, власне, й спричинив зміну у ставленні до цих питань (Християнський маніфест <http://www.scienceandapologetics.org/text/441.htm>).

Як зазначав М. О. Бердяєв ще в 1937 році: «Світ переживає небезпеку дегуманізації людського життя, дегуманізацію самої людини. ... Тепер християнство знову покликане захистити людину, її цілісний образ від демонолатрії, що знову терзає його, від покріпачення його старими космічними й новими технічними силами. Але це може зробити лише християнство відроджене, творче, вірне своєму пророчому духу, звернене до царства Божого» [2, с. 153].

Проте, поруч із поширенням ідей секулярного гуманізму в західноєвропейському світі помітною стає й інша тенденція. У ХХ ст. пожвавлюється інтерес до антропоцентризму у його християнській парадигмі, що є свідченням його відродження на тлі подолання стереотипу про Середньовіччя як «темні віки». Сучасна духовна криза західноєвропейського світу засвідчує відродження християнської телеології та тези про те, що людина займає унікальне положення у Всесвіті. Окремі елементи християнського антропоцентризму притаманні деяким сучасним філософським течіям – екзистенціалізму, персоналізму, філософській антропології католицькому еволюціонізму та ін.

Представник вітчизняного персоналізму М. О. Бердяєв вірив у відродження ідей раннього християнства, самого його антропоцентричного духу: «Прийдешня філософія буде мати більше спільного з філософією середньовічною, ніж новітньою, нова громадськість – з теократією, нове релігійне життя буде ніби відновленням середньовіччя, але звільненого від дуалізму, що переведе тугу у реальність [3, с. 163].

Висновки. Західноєвропейський і східноєвропейський світи свою духовність сприйняли від раннього християнства, яке ще було чистим у словах і натхненним у справах щодо своїх намірів вдосконалити людину на основі християнських духовних і моральних цінностей й до того ж зорієнтованим на біблійне тлумачення сутності людини. Історично так склалося, що антропоцентризм християнського толку зазнав серйозної деформації під впливом гуманістичного руху доби Відродження, який став на шлях обожнювання людини замість її обоження в епоху Середньовіччя. Відходячи усе далі від цілісного біблійного тлумачення образу людини й намагаючись знайти в самій людині критерій істинності її думок і учинків, винаходячи «релігії гуманності» й проголошуючи «гуманістичні маніфести», які проповідують свободу від релігії, людство поступово зайшло в глухий кут, опинившись у ХХ столітті перед дилемою – або вічне життя, або вічне прокляття. Відтак не випадково усе голосніше лунають заклики прихильників християнської традиції повернутись до чистоти раннього християнства замість прагнень взагалі відкинути його, як щось віджиле і непотрібне. Й сама філософія стає все більш антропоцентричною, намагаючись відродити й розвинути на новій основі ідеї християнської антропології.

Особливо важливою проблема людини в контексті християнства є для сучасної української філософської і богословської антропології, адже ще не подолані стереотипи недавнього атеїстичного минулого, яке тримає душі людей в рабській покорі. Нині українськими урядовцями проголошуються численні реформи усіх сфер життєдіяльності суспільства, зокрема і в сфері

освіти вони мають здійснюватися на людиноцентричних принципах, що є вкрай важливо для формування гармонійної свідомості нового покоління.

Далеко ще не повною мірою усвідомлено велике значення для вирішення глобальних проблем сучасного людства заклики Блезя Паскаля розглядати в гармонійній єдності конструктивні і деструктивні сили в людині. Паскалівський антропоцентризм не суперечить християнському, адже при визнанні двох антагоністичних початків в людині, визнає й в людині дві протилежні можливості, які вони несуть із собою: як можливість свого звеличення, так і можливість гріхопадіння, можливість заслужити вічну славу або ж прокляття на віки. Але так само як християнський антропоцентризм спирається на віру в торжество царства свободи і розуму, так само й паскалівський сповнений антропологічного оптимізму, якого явно бракує сучасному постмодерністському розумінню людини.

Література:

1. Антология мировой философии. В 4-х томах. Москва : «Мысль», Т.1. ч.1. 576 с.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. Москва : Наука, 1990. 224 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Москва : «Правда», 1989. 608 с.
4. Большой Библиейский Словарь / под ред. Уолтера Элуэлла и Филипа Камфорта. «Библия для всех». Санкт-Петербург, 2005. 1503 с.
5. Бычков В. В. Эстетика поздней античности. Москва : Наука, 1981. 326 с.
6. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Москва : «Мысль», 1978. Т. 2. 575 с.
7. Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Москва : «Мысль», 1991. Т. 2. 731 с.
8. Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. Москва : Мысль, 1987. 589 с.

9. Де Ларошфуко Франсуа. Максимы. Паскаль Блез. Мысли. Де Лабрюйер Жан. Характеры. Москва : «Художественная литература», 1974. 543 с.
10. Кант И. Трактаты и письма. Москва: «Наука», 1980. 709 с.
11. Класики політичної думки. Від Платона до Макса Вебера. Київ : «Тандем», 2002. 581 с.
12. Кудишина А. А. Гуманизм и антигуманизм в современной культуре *Философия и общество*. 2007. № 1. С. 132–144. URL: https://www.socionauki.ru/journal/files/fio/2007_1/132-145.pdf.
13. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Москва : «Мысль», 1978. 623 с.
14. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Москва : Прогресс, 1987. 528 с.
15. Скола А., Маренго Дж., Лопес Х-П. Богословская антропология. Москва : «Христианская Россия», 2005. 384 с.
16. Стрельцова Г. Я. Блез Паскаль. Москва : Мысль, 1979. 237 с.
17. Сухдео Патрик. Новая гражданская религия. Гуманизм и будущее христианства. Корнталь : Свет на Востоке, 2017. 224 с.
18. Фейербах Л. Сущность христианства. Москва : «Мысль», 1965. 414 с.

МАКСИМ ГАЛІЧЕНКО

ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

У 2018 році українське православ'я відсвяткувало 1030 річницю від часу хрещення князем Володимиром Великим Київської Русі. Ця дата стала приводом для осмислення сучасного стану православ'я в Україні, а також перспектив його розвитку у майбутньому. Варто зазначити, що 2018 рік посяде важливе місце в історії України у зв'язку з актуалізацією проблеми подолання церковного розколу та здобуття автокефального статусу для Української православної церкви.

За роки незалежності церковний розкол, який пережила Українська православна церква перетворився на буденність. Три окремі православні церкви – Українська православна церква (у зв'язку з Московським патріархатом), Українська православна церква Київського патріархату, Українська автокефальна православна церква – за цей час розбудували власні організаційні структури, мережу навчальних закладів, оформили співпрацю з державними установами, органами місцевого самоврядування тощо.

Українська православна церква (у зв'язку з Московським патріархатом) постійно наголошувала на визнанні своєї канонічності з боку світового православ'я та закликала представників інших церков повернутись із розколу шляхом приєднання до її лав. Проблема автокефалії, на думку УПЦ МП, розглядалася як результат втручання націонал-патріотичних політичних партій у церковні справи. Автокефалія мала бути дарована лише Російською православною церквою [4, с 268]. При цьому керівництво УПЦ МП неодноразово наголошувало на тому, що воно цілком задоволено існуючим

статусом самоврядної церкви у межах канонічної території Московського патріархату.

Варто зазначити, що автокефалія – це статус самостійної церкви на певній території. Така церква є самостійною як у внутрішніх так і в зовнішніх справах. У цьому контексті УПЦ МП жодним чином не могла бути ідентифікована як автокефальна церква, незважаючи на заяви патріарха Кирила, що Українська православна церква існує як Помісна і є самостійною у своєму управлінні [3, с. 108]. Усі зовнішні зносини здійснювалися через Московський патріархат, представники УПЦ МП були частиною делегації Російської православної церкви на Всеправославних заходах. А починаючи з 2013 року УПЦ розпочала процес поступового підпорядкування питань внутрішньої діяльності Московській патріархії, що відобразилося у новій редакції Статуту УПЦ МП, де зазначено, що Українська Православна Церква об'єднує єпархії, синодальні установи, благочиння, парафії, монастирі, духовні навчальні заклади, братства, сестринства та місії і є самокерованою частиною Руської Православної Церкви.

На відміну від УПЦ МП православні Київського патріархату вважали, що в Україні має бути створена власна автокефальна церква [4, с 268]. Власне не визнання із боку світового православ'я вони вважали історичною закономірністю. У цьому контексті згадувався досвід здобуття автокефалії православними церквами Сербії, Болгарії, Греції, Грузії та Росії.

Так Сербська православна церква проголошувала автокефалію 4 рази: 1219, 1346, 1557 та 1879 року. І лише четверта спроба завершилася визнанням цієї автокефалії з боку Вселенського патріархату. Чому безпосередньо сприяло отримання Сербією незалежності та рішуче втручання у справи церкви світської влади [3, с 111].

Неодноразово проголошувала свою автокефалію і Болгарська православна церква (919, 1185, 1234, 1872). І лише у 1945 ця автокефалія була визнана з боку Вселенського патріархату [5].

У 1833 році самочинно було проголошено автокефалію Елладської (Грецької) православної церкви, яка була обумовлена появою незалежної Грецької держави, котра не бажала перебувати у духовній залежності від Вселенського патріархату, який був політично керований Османською імперією. І лише 1850 року Константинопольський патріарх визнав грецьку автокефалію.

У 1448 році скориставшись Флорентійською унією проголосила свою автокефалію Російська православна церква. Після захоплення у 1453 році Константинополя турками-османами. Ця автокефалія почала сприйматись як запорука незалежності Московської держави. Проте визнання з боку Вселенського патріарха і отримання статусу патріархії вдалося добитися лише у 1589 році [3, с 111].

У 486 році Грузинська православна церква проголосила автокефалію проте у боротьбі із персами, арабами та турками зазнала відчутних втрат і потрапила у залежність від Антіохійського патріархату. У 1801 році після приєднання Грузії до Російської імперії була підпорядкована Російській православній церкві. Скориставшись Лютневою революцією 1917 року проголосила відновлення власної автокефалії, проте не змогла її відстояти і до 1943 року перебувала під управлінням Московського патріархату. Лише через позицію Й. Сталіна отримала автокефальний статус, який не визнавався Вселенським патріархом. І лише у 1989 році Вселенський патріарх затвердив автокефалію Грузинської православної церкви [5].

Таким чином ми бачимо, що процес здобуття автокефалії безпосередньо пов'язаний із становленням суверенної національної держави та активного залучення світської влади для вирішення цього питання. Апостольські

правила наголошують, що кожна національна держава повинна мати власну церкву. Саме тому сподіваючись на підтримку із боку керівництва Української держави патріарх Філарет хотів отримати визнання своєї церкви з боку Константинопольського патріархату. На думку Філарета, саме УПЦ КП мала стати автокефальною церквою до якої повинні були долучитись ієрархи та миряни інших православних церков України. Проте спроба президента В. А. Ющенко у 2008 році домовитись із Вселенським патріархом Варфоломієм I. про автокефалію для Української православної церкви зазнала фіаско. На думку патріарха Варфоломія, спочатку українські православні церкви повинні були відновити єдність і лише потім єдина церква мала просити цей статус [6, с. 87]. Спроба патріарха Філарета налагодити конструктивний діалог із митрополитом Володимиром (Садобаном) сприяла покращенню відносин між церквами, але не призвела до єдності. Після смерті митрополита Володимира діалог було перервано. Українська православна церква (у зв'язку з Московським патріархатом) почала активно перетворюватись у знаряддя утвердження російського імперського проекту «Русский мир» [6, с. 85-86].

2014 рік значно актуалізував релігійне питання. Анексія Криму Росією та війна на Донбасі примусили православних українців визначитися зі своєю церковною юрисдикцією та лояльністю до Української держави. Саме тому не випадковим стало звернення президента України та Верховної Ради України у квітні 2018 року до Вселенського патріарха із проханням сприяти подоланню розколу в українському православ'ї та отриманні цієї церквою автокефального статусу. На відміну від 2008 року у 2018 патріарх Варфоломій вирішив активно втрутитись у розв'язання проблем українського православ'я. Вселенський патріархат оголосив себе Церквою-Матір'ю для Києва і скасував акт 1686 року про підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату. Відновлена у складі Вселенського патріархату Київська митрополія стала основою для об'єднання православних віруючих України. Проведений 15 грудня 2018 року у Києві об'єднавчий собор сприяв

появі Православної церкви України, яка об'єднала представників Української православної церкви Київського патріархату, Української автокефальної церкви та частину представників Української православної церкви (у зв'язку з Московським патріархатом). 6 січня 2019 року предстоятель Православної церкви України митрополит Епіфаній отримав від Вселенського патріарха Томос про автокефалію.

Нажаль, процес об'єднання українського православ'я є наразі не завершеним. На території України продовжує існувати УПЦ, яка зберігає єдність з Московським патріархатом. Вона залишається найбільш чисельною за кількістю парафій церквою в Україні. Саме неприєднання УПЦ МП стала перепорою для отримання патріаршого статусу Православної церкви України. Окрім того відсутність єдності в українському православ'ї постає на заваді швидкому процесу визнання нової автокефальної церкви з боку інших православних церков. Проте важливим є те, що православні українці повернулися до канонічних структур. Вселенський патріархат сприяв відновленню цієї канонічності своїми діями. Тепер виключно від українських церковних ієрархів залежить чи будуть загоєні ран розколу і чи отримає нова автокефальна церква можливість посісти гідне місце у світовому православ'ї.

Окресливши сучасний стан українського православ'я варто перейти до викликів та перспектив, які можна визначити у найближчий час. Напередодні інтронізації митрополита Епіфанія, яка відбулася 3 лютого 2019 року у ЗМІ було поширено документ «10 тез для ПЦУ», у якому автори зробили спробу окреслити виклики з якими церкві доведеться мати справу. До таких викликів належать:

1. Забезпечення справжньої соборності;
2. Оновлення парафіяльного життя та євхаристичне відродження;
3. Залучення вірян до церковної діяльності;

4. Якісний переклад богослужбових текстів українською мовою та приведення їх у відповідність до людини XXI століття;
5. Посилення христоцентричності та відновлення біблійної свідомості;
6. Відмова від політизації церкви;
7. Прозорості і підзвітності церкви усьому церковному народу;
8. Розробка соціального вчення церкви та активна участь церкви у вирішенні соціальних проблем суспільства;
9. Реформа церковної освіти;
10. Діалогічність та відкритість церкви світу [1].

На нашу думку у коротко строковій перспективі найбільш важливими для Православної церкви України стануть проблеми державно-церковних відносин (спроба втягнути церкву у виборчі перегони, необхідність державного врегулювання переходу парафій з однієї юрисдикції в іншу, питання пов'язанні із реєстрацією чи поверненням церковного майна) та міжконфесійні відносини. В Україні за роки незалежності утвердилася модель міжконфесійних відносин, яка передбачає рівність, співпрацю та повагу. Саме тому Православна церква України повинна утриматись від спокуси отримати статус вищій за інші конфесії, використовувати державу у боротьбі за віручих або мати з боку держави преференції в плані податкових пільг, землевідведень тощо.

Паралельно церква повинна продемонструвати відкритість до обговорення нагальних проблем сьогодення. Важливим у цьому плані має стати розробка соціального вчення, зразком для якого цілком може стати соціальне вчення патріарха Варфоломія, що ґрунтується на повазі прав людини та людської індивідуальності. Діалог із суспільством буде сприяти появі активного віруючого, залученню молоді і активному впровадженню

української мови у богослужбову літературу. Будемо сподіватися, що митрополит Епіфаній зможе реалізувати свою обіцянку про Православну церкву України як захисницю інтересів українського народу.

Література:

1. 10 тез для ПЦУ : віряни опублікували пропозиції до плану дій нової помісної церкви [Електронний документ]. URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/ocu/74547/
2. Галіченко М. В. Проблема української автокефалії. *Студентські наукові студії. Зб. наук. праць*. Херсон, 2003. С. 180–182.
3. Галіченко М. В., Поліщук І. Є. Проблема української автокефалії : сучасний стан та шляхи вирішення *Південний архів. Зб. наук. праць. Історичні науки*. Херсон, 2009. Вип. 30. С. 108–114.
4. Лінник Ю. Трансформаційні процеси у православ'ї в часи українського державотворення (кінець ХХ – ХХІ ст.). *Релігія і соціум*. 2014. № 1-2 (13-14). С. 265–271.
5. Православні церкви світу в інфографіці [Електронний документ]. URL: <https://risu.org.ua/ua/index/neformat/72021/>
6. Чорноморец Ю. П. Перспективи створення канонічної помісної церкви в Україні *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7 : Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наук. праць*. – Київ, 2015. – Вип. 34 (47). – С. 83–95. URL: <http://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/22329>

ОЛЬГА ГЕРІНБУРГ

РЕЛІГІЙНИЙ СКЛАД НАСЕЛЕННЯ ХЕРСОНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ НАПРИКІНЦІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЗЕМСЬКИХ СТАТИСТИКІВ

Пріоритетним напрямом сучасної історичної науки є міждисциплінарні дослідження, зокрема з'ясування зв'язку демографічних процесів з історичними умовами розвитку суспільства. Цілісності реконструкції культурного і господарського життя місцевого населення сприяє звернення до регіональних проявів історико-демографічних явищ.

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. важливу роль у демографічному вивченні губернії відігравали статистична та санітарна служби Херсонського губернського земства, зацікавленого у достовірній інформації стосовно чисельності та складу населення. Ця інформація була необхідною для з'ясування господарського потенціалу регіону та налагодження системи медичного обслуговування. Безперечно, праці земських службовців є цінним джерелом для реконструкції демографічної ситуації Херсонської губернії.

Вивчення релігійного складу населення губернії було одним з напрямів демографічних досліджень Херсонського земства. Періодично, хоча й нерегулярно, ці відомості включалися до щорічних звітів та оглядів губернії, що готувалися земством, у 1887-1890, 1905, 1907 роках [1, с. 35; 2, прил. №4; 3, с. 6-8; 4, с. 27-30; 5, с. 6; 6, с. 7]. Проте номенклатура віросповідань, прийнята у поточній статистиці Херсонського земства, недосконалою: зокрема, поєднувала ухильників від православ'я з баптистами, виокремлюючи останніх від групи протестантів.

Дані про релігійний склад губернії також були включені земцями до довідникового видання «Херсонская губерния. Свод цифровых данных», що було підготовлене за матеріалами Всеросійського урядового перепису 1897 р.

У вміщених таблицях виділялися наступні віросповідання: православні, старообрядці та ухильники від православ'я, вірмено-григоріани, римо-католики, протестанти різних віросповідань, караїми, іудеї, магометани тощо [7, с. 42-43].

Результати вивчення херсонськими земцями релігійного складу населення подано в наступних таблицях.

Таблиця 1.

Релігійний склад населення Херсонської губернії за матеріалами поточної статистики

Віросповідання		Православні	Іудеї	Розкольники, ухильники від православ'я	Баптисти та шундисти	Католики	Лютерани	Меноніти	Реформатори	Інші віросповідання	Вірмено-григоріани	Караїми	Магометани	Протестанти
Роки														
1887	Всього	Абсолютні показники відсутні												
	%	86	6	1,2	6,8									Не виділено
1888	Всього	1420986	113431	22259	7155	52966	43920	4461	3095	442	815	42	71	Не виділено
	%	85,1	6,8	1,3	0,4	3,2	2,6	0,3	0,2	0,1				
1889	Всього	1469800	91900	19080	7644	57800	44655	4800	3175	3755	847	32	15	Не виділено
	%	86,3	5,4	1,15	0,4	3,4	2,6	0,3	0,2	0,2	0,04	0,01		
1890	Всього	1511017	131412	19518	6526	60310	42112	4804	2961	216	531	21	14	Не виділено
	%	85,0	7,3	1,1	0,3	3,4	2,5	0,2	0,16	0,04				
1905	Всього*	2144077	194029	12147	6493	59146	44871	4936	3625	24	626	1205	2102	2266
	%	80,15	12,44	1,03	Дані відсутні	3,48	Дані відсутні			0,02	0,08	0,07	0,09	2,65

Складено на основі: [1, с. 35; 2, прил. №4; 3, с. 6-8; 4, с. 27-30; 5, с. 6; 6, с. 7].

Релігійний склад населення Херсонської губернії
(за Переписом 1897 р.)

Віросповідання	Православні	ухильники від православія	Вірмено-григоріани	Римо-католики	Протестанти різних віросповідань	Караїми	Іудеї		Магометани	Інші віросповідання
							Всього	У т.ч. ті, які не розмовляють		
Регіон	Відносні показники, %									
Повіти без міст:	87,46	1,12	-	3,21	3,1	-	5,09	0,01	0,01	-
Ананьївський	87,09	0,35	0,01	3,34	1,71	-	7,49	0,02	0,01	0,01
Єлисаветградський	93,59	0,61	-	0,92	0,58	-	4,34	0,01	0,01	-
Одеський	66,5	0,29	-	18,04	11,29	0,1	3,83	0,04	0,01	0,03
Олександрійський	94,37	2,48	-	0,37	0,15	-	2,62	-	0,01	-
Тираспольський	78,75	3,44	0,01	3,62	9,37	-	4,81	0,01	-	-
Херсонський	87,07	0,26	-	1,8	3,31	-	7,53	0,01	0,03	-
Міста без м. Одеси	68,64	1,27	0,1	2,24	0,71	0,24	25,73	0,76	0,24	0,01
м. Одеса	55,93	0,34	0,37	6,0	2,37	0,26	34,41	3,61	0,3	0,02
Губернія	80,15	1,03	0,08	3,48	2,65	0,07	12,44	0,65	0,09	0,01

Складено на основі: [7, с. 42-43].

Аналіз вміщених відомостей свідчить про безперечне домінування православного населення у релігійному складі населення усіх без винятку повітів. Другою за чисельністю віросповідною групою були іудеї, зосереджені в основному у містах, особливо у м. Одесі. Також не викликає сумнівів, що Херсонська губернія відзначалася релігійною розмаїтістю населення.

Слід зауважити, що самі земці визнавали можливість неточності демографічних даних щодо релігійного складу населення. Зокрема, оскільки перепис 1897 р. засвідчив більшу чисельність іудеїв, ніж євреїв, вони ставили

під сумнів вірність статистичних даних щодо кількості у губернії осіб, що сповідували іудаїзм. Адже для дореволюційної російської демографії було характерним вживання понять євреї – іудеї як синонімів, а у суспільстві була поширеною думка, що «іудеї не може бути не євреєм, принаймні у нас в Росії» [8, с. 15].

Сумніви у достовірності відомостей 1897 р. також викликав той факт, що серед неєврейського населення, що сповідувало іудаїзм, була значна кількість осіб, які за критерієм «рідна мова» віднесли себе до росіян та українців. Зокрема, Ф. Василевський сумнівався у ймовірності того, щоб досить значна група іудеїв відмовилася від рідного івриту на користь російської або української мови, та водночас вважав малоімовірним прийняття значною кількістю росіян та українців іудаїзму в умовах дії закону, що передбачав покарання за ухилення від православ'я [8, с. 15].

Відсутність докладної розробки земством такого напрямку як вивчення релігійного складу населення, а також недостатньо висока достовірність статистичних матеріалів щодо чисельності віросповідних груп, на чому наголошували самі земці, дещо ускладнюють сучасним дослідникам задачу реконструкції релігійної ситуації в Херсонській губернії за працями земських статистиків. Однак попри це праці херсонських земців мають високий евристичний потенціал і є цінним джерелом для створення цілісної картини історичного розвитку Півдня України кінця XIX – початку XX ст.

Література:

1. Краткий статистико-экономический отчет по Херсонской губернии за 1887 год и за истекшую зиму *Сборник Херсонского земства*. 1888. №6. С. 29–81.
2. Обзор Херсонской губернии за 1905 год. Приложение ко всеподданейшему отчету Херсонского губернатора. Херсон : Тип. Губернского Правления, 1906. 111 с.

3. Статистико-экономический обзор Херсонской губернии за 1890 г. (Приложение к общему административному отчету Херсонской губернской земской управы за 1890/91 год). Составлен Статистическим Отделением при Херсонской губернской земской управе. Херсон : Тип. О. Д. Ходушиной, 1891. 160 с.
4. Статистико-экономический обзор Херсонской губернии за 1905 г. Составлен Статистическим Отделением при Херсонской губернской земской управе. Херсон : Тип. О. Д. Ходушиной, 1908. 278 с.
5. Статистический отчет по Херсонской губернии за 1888 год (Приложение к общему административному и хозяйственному отчету за 1888/9 год) *Сборник Херсонского земства*. 1889. № 5. С. 1–38.
6. Хозяйственно-статистический обзор Херсонской губернии за 1889 год. Приложение к общему административному и хозяйственному отчету за 1889/90 г. Херсон : тип. О. Д. Ходушиной, 1890. 161 с.
7. Херсонская губерния. Свод цифровых данных: В 2-х вып. – Вып. 1. Население и сельское хозяйство. Херсон : Паровая Типо-Литография наслед. О. Д. Ходушиной, 1910. II+189 с.
8. [Василевский Ф. А.] О населении губернии по данным всеобщей переписи 1897 г.: из статистико-экономического обзора Херсонской губернии за 1905 г. Херсон : б.и., 1905. 67 с.

АРТЕМ ПЕТРИК

КОНЦЕПТ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВНИЦТВА І ХРИСТИЯНСТВО: ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА

В українській історіографічній традиції прийнято ділити історію державності України на чотири умовні періоди. Перший: Києво-руський або князівський період охоплює добу держави Рюриковичів та князівство/королівство Галицько-Волинське, утворене і кероване Романовичами – «західною» гілкою Рюриковичів. До цієї епохи також можна віднести існування різних державних утворень, що слідували у канві концепту «Корони Святого Володимира» - монархічної киево-руської традиції. Загалом цей період знаходиться у хронологічному діапазоні від «умовного» 882 року (приходу до влади у Києві князя Олега і початок формування Київської імперії) до занепаду останніх князівств колишнього великодержавного руського цілого – Волинського князівства (1452 р.), Київського князівства (1470 р.) – інкорпорованих Литвою та залишків, колись могутнього, Чернігівського князівства приєднаних Московією у 1504 – 1523 рр.

Другий період пов'язаний з реставрацією української державності у рамках козацько-гетьманського військово-політичного утворення. На цьому етапі, що охоплює період від оформлення Війська Запорізького у якості стрункої адміністративно-політичної структури до повної ліквідації Козацької держави Російською імперією у 1764-1783 рр., відбувався процес формування ранньомодерної української державності, та українського національного організму.

Третій період пов'язаний з відновленням суверенності України у 1917 – 1920 рр. У ці декілька років на українських землях з'явилося декілька державних утворень які по суті, або номінально, являлися національними українськими. 22 січня 1918 р. в результаті прийняття Четвертого Універсалу

було проголошено незалежність Української народної республіки (УНР) [1]. У березні 1918 р. почалося її міжнародне визнання. 1 листопада того ж року про своє бажання відновити суверенність заявили українці що являлися підданими вже слабнучої Австро-Угорської імперії. Вперше за майже 500 років на землях колишньої Галицько-Волинської монархії постала незалежна держава – Західно-Українська народна республіка (ЗУНР) [2, с. 508-511]. 22 січня 1919 р. Обидві українські республіки поєдналися в результаті підписання Акту злуки ЗУНР та УНР [2, с. 519]. Втім, доля соборної України повторила досвід попередніх українських державних утворень минулого. В 1920-1922 рр. більша частина історичної Наддніпрянщини опинилася у складі маріонеткової, контрольованої Москвою Української соціалістичної радянської республіки (УСРР) [2,с. 543-544]. Території Західної України були інкорпоровані Польщею, Чехословаччиною та Румунією.

Нова спроба реалізації українського самостійницького проекту була започаткована у 1991 р. На цьому, сучасному етапі, Україна проводить черговий раунд у своїй багатовіковій перманентній боротьбі за право відбутися у якості суб'єкта європейської геополітики.

Як і на попередніх етапах «український проект» стикається з перепонами у вигляді шовіністичного реваншизму, в актуальному ключі – неоімперському варіанті. Постає нагальна потреба, продиктована іноземною інвазією і традиційною розполюсованістю українських еліт, за регіонально-географічним принципом – відтворення ефективного, дієвого та зрозумілого ідейного концепту, базису, що дозволяє консолідувати національно-державний організм.

Ціль яку ми ставили у ставили у статті – зробити ретроспективний аналіз формування української державницької ідеї та ролі християнства у її дискурсі.

Розглядати появу державницької ідеології на українських теренах коректно з моменту започаткування ранньомодерної Української держави – Гетьманщини, або держави Війська Запорозького. Козацька революція 1648

р. під проводом Богдана Хмельницького, хоча і почалася як становий виступ однієї з двох груп «людей лицарських» у Речі Посполитій. Скоро перетворилася на загальнонародне повстання що вилилося у національно-визвольну війну. Як у революційну добу (1648 – 1676 рр.) так і для подальших років існування Гетьманської України релігійний фактор відігравав першочергове значення в плані самоідентифікації етносу, а також як маркер лояльності/ворожості («лях – католик» проти «козака-православного», чи «грецької віри» проти «латинян»), фундаментальна основа світоглядного концепту. В умовах тогочасної кон'юктури могла бути виражена у простому трактуванні – «свій-чужий».

Вже на першому етапі революції 1648 – 1657 рр. українськими елітами активно використовується саме релігійний аспект. Боротьба проти католицької Польщі розглядалася як священна війна за збереження православної віри від гонінь. Наряду з цим актуальною стає концепта «Київ – другий Єрусалим». Ця доктрина почала формуватися, ще у часи Київської Русі. Літописці князівської доби називали Київ «красою християнського світу» [3, с. 157]. Разом з сакралізацією «священного граду» Києва, сакралізувалася і влада його володарів – государів київських, демонструвалася їх першість серед руських князів та чільне місце у православному світі, на рівні з візантійськими імператорами. Характерно, що навіть у період монгольського нашестя і навіть після руйнації Києва, зберігалася конфесійна єдність руських земель, об'єднаних як і раніше навколо київського митрополичого престолу. Ідеологічно, Київ продовжував бути етно-конфесіональним центром для населення всієї колишньої імперії Рюриковичів [4].

В період польського панування (1569 – 1648 рр.) в умовах протистояння «римоцентризму», що являвся одним з базових сегментів ідеології «бастіону католицизму» (як трактувала себе шляхетська Польща), «києвоцентризм» став своєрідною православною відповіддю.

Особливо актуальною реанімація цієї доктрини стала після Берестейської унії 1596 р. і посилення наступу польської влади на права православних. У цей час Київ стає центром опозиційного руху. Треба зазначити, у добу між 1596 та революційним 1648 роками еволюціонує та політизується сама суть концепції. Руський визвольний рух отримує дієву збройну силу шляхом залучення до ареалу дії пропагандистського киевоцентристського концепту козацького стану. Подальші загострення у стосунках між Військом Запорозьким та владою Речі Посполитої призводять до поглиблення співробітництва між радикальними колами у середовищі православних ієрархів та найбільш антипольські налаштованих елітаріїв козацької верстви. Свого апогею даний симбіоз досягає у середині століття коли державцем України, в результаті успішних бойових дій проти Польщі, стає гетьман Богдан Хмельницький. На той же період припадає головування у Київській митрополії Сільвестра Косова. Саме йому належить знаменитий вислів, що став одним з гасел киевоцентристів - «Київ – це наше небо» (1635 р.) [4]. Безпрецедентні успіхи козацького війська в 1648-1649 рр., звільнення Києва та більшої частини центрально-українських земель справило надзвичайне враження на весь тодішній православний світ. Вперше від часів київських князів, руський полководець входив з тріумфом до сакральної столиці. Вже на першому етапі революції релігійні гасла стали базисом для ідеологічної машини Козацької держави. Прибуття до Києва єрусалимського патріарха Паїсія, що рушив на зустріч Хмельницькому та благословив його і все Військо Запорізьке на продовження «священної війни». Сприяло стрімкому зростанню авторитету українського гетьмана та сакралізувало його особисту владу. Богдан почав величатися «самодержцем руським», чим було кинуте виклик, в тому числі, і експансіоністським планам московського царя, який вважався мало не монополістом в боротьбі за спадщину «Корони святого Володимира». В добу цих перших українських визвольних змагань, церковні діячі явилися головними ідеологами українського руху, деякі з них взагалі увійшли до героїчного пантеону. Показова доля митрополита Юсафа

Коринфського. Цей ієрарх був надісланий єрусалимським патріархом на допомогу Хмельницькому та українській армії. Він, не являючись русичем за походженням, став символом жертвності в тій війні за незалежність. Іосаф виконував функції духовного радника при гетьмані. У 1651 р. у критичні дні битви під Берестечком, митрополит Іосаф Коринфський надихав українських воїнів на боротьбу. 22 червня вдягнувши архієрейську мантию та взявши до рук меч освяченого на Гробі Господньому в Єрусалимі, митрополит закликав козацьке військо до бою на захист віри та вітчизни. Сам Іосаф Коринфський загинув від рук поляків [4].

Незважаючи на недовершеність процесів по розбудові Козацької України як великої регіональної держави, розпочатих Б. Хмельницьким, киево-руська ідея як і релігійний, суто християнський базис державної ідеології Гетьманщини залишаються незмінними.

Український уряд продовжував декларувати жорстке слідування моделі православної держави як на міжнародній арені, так і у середині країни. Так, наприклад, у відомій «Маніфестації від імені Війська Запорозького до іноземних володарів...» (1658 р.) керівництво Гетьманщини звертаючись до всіх країн Європи пояснювало причини розриву альянсу з Москвою та причини початку збройного конфлікту з нею. Українці звинувачували Москву у порушенні домовленостей згідно угоди 1654 р. та у прямій агресії проти Гетьманщини. В цьому ж документі (автором якого традиційно вважається сподвижник І.Виговського Юрій Немирич – видатний публіцист та державний діяч) козацьке керівництво нагадувало європейським урядам, що причиною початку боротьби проти Польщі стали релігійні причини – «...приводом для ведення війн з Польщею, не була жодна інша причина, не інша мета й намір, як захист святої східної церкви...» [5, с. 27]. Подібне «захисне» трактування природи Революції 1648 р. вельми актуальне для всього дискурсу козацько-патріотичної ідеології тих часів. Держава Війська Запорозького – Україна розглядалася пануючим у ній лицарським станом як

«брама Європи», «прапор» та «бастіон» християнського світу, що зупиняє орди невірних у воріт континенту.

Практично всі угоди що підписувалися українськими гетьманами з «іновірними» монархами традиційно містили статті, що мали надійно захищати пануючий та привілейований статус православної церкви в Україні. Концентрат українського релігійного традиціоналізму І стаття Конституції Пилипа Орлика (1710 р.) у «Договорах і постановах Прав та вольностей військових...», зокрема робився наголос на тому, що православ'я має виключне право бути проповіданим у Козацькій державі. Крім того, на території України заборонялася проживати іновірцям. Даний пункт являвся піком ініціатив по формуванню монорелігійного суспільства в Гетьманщині. Характерно, що у конституції православної церкви надавалося виключне право опікуватися освітою в Українській державі [6, с. 10].

Показово, що киевоцентризм існував і у добу бездержавності 1764/1783 – 1917 рр. Спалахи популярності цієї концепції були характерні для ХІХ ст. – періоду розгортання національного відродження. Активісти Кирило-Мефодіївського товариства, розглядали Київ як сакральний національно-релігійний центр для всього слов'янства. «Град великий Київ», виходячи з цієї панславістської перспективи мав стати «столицею слов'янського племені» [7]. Польський письменник Міхал Чайковський писав про Київ як «всеслов'янську столицю слов'янського духу» та пророкував, що кожен хто буде володіти Києвом той «буде паном і володарем для стомільйонного слов'янства» [4].

У ХХ столітті киевоцентризм знаходить відображення у працях основоположників українського націоналізму. Зокрема, Дмитро Донцов по аналогії з Римом. Визначав Київ як «вічне місто». Юрій Липа розрізняв два образи Києва – «Місто –Апостол» та «Місто-Войовник». Тим самим визначалася подвійна цивілізаційна місія Києва у історичній ретроспективі – релігійного, «кафедрального» центру, з якого відбувалася проповідь християнської віри, та одночасно імперської столиці [4].

Резюмуючи можна зазначити, що ідея обраності та виключності Києва – унікальний концепт, що поєднував містичне, релігійне сприйняття його як духовного та водночас політичного «місця сили», приналежність до якого означає «хрестоносну обраність» і «київського народу» - русичів/українців.

В роки української національно-демократичної революції вперше були зроблені спроби утвердити українську національну автокефальну церкву. Незважаючи на провал ініціатив адміністрації Павла Скоропадського та Директорії в 1918-1919 рр. ставлення до релігійного питання як до стратегічного показова. Українська народна республіка гарантувала свободу віросповідання всім своїм громадянам. Свободу совісті гарантував і гетьман Скоропадський. Втім, у добу II Гетьманату як і за попередніх українських державних формацій була підкреслена особлива роль православного християнства в історії та сьогоденні України. У «Законі про тимчасовий устрій»: «Головною в Українській державі є віра християнська, православна» [8, с. 166]. Водночас, всі громадяни та мешканці України отримали право вільно сповідувати будь-яку релігію та проводити богослужбні обряди.

Один з найвідоміших сподвижників П. Скоропадського, головний ідеолог українського монархізму В. Липинський виділяв релігії одне з чільних місць у державницькому концепті. Липинський наголошував на тому що Україна знаходиться під впливами сходу та заходу. Він був прихильником гармонічного розвитку всіх сторін українського життя виходячи з зазначеного традиційного подвійного впливу. В.Липинський виділяв дві основні цілі в цьому контексті: I – досягнення єдності між православною та католицькою церквами, II – свобода вибору між християнськими конфесіями для українців. Липинському належить і своєрідне бачення проблеми з автокефалією української православної церкви. Він припускав можливість утворення єдиного для українців, росіян та білорусів патріархату за умови знаходження патріаршого столу у Києві [9].

Протягом декількох століть, в процесі формування українського національного організму та на різних етапах існування державності

видозмінювався і трансформувався пануючий патріотичний концепт. Втім, попри зміну історичних обставин, в ідеології українського державництва християнство займало фундаментальне провідне місце. На перших етапах, у ранньомодерну добу – як життєво-необхідний маркер самоідентифікації. В подальшому, на новітньому етапі еволюціонування української ідеї – у якості традиційного маркера моральності та історичної складової самої сутнісної серцевини «українськості», як плода не лише локального, національного, але і загальноєвропейського культурного пласту.

Література:

1. Дорошенко Д. Історія України, 1917-1923 рр. В 2-х т.: Документально-наукове видання / Упоряд. : К. Ю. Галушко / Дорошенко Д. Київ : Темпора, 2002. 352 с.
2. Полонська-Василенко Н. Історія України. – Т. 2. – Київ : Либідь, 1995. 606 с.
3. Огієнко І. Українська Церква. – Київ: Україна, 1993.
4. Сергій Шумило. Уявлення про Київ як «другий Єрусалим» в церковно-суспільній думці Русі-України. Частина II. [Електронний ресурс] Релігія в Україні – 2013. – URL: <https://www.religion.in.ua/main/history/22623-uyavlennya-pro-kiyiv-yak-drugij-yerusalim-v-cerkovno-suspilnij-dumci-rusi-ukrayini-chastina-ii.html> (дата звернення : 28.01.2019).
5. Українська державницька ідея : Антологія політичного традиціоналізму / Укладання й передмова : О. Шокало. Я. Орос. Київ : МАУП, 2007. 520 с.
6. Договори і постанови / Упорядник О. Алфьоров. – Київ : Темпора, 2010. 152 с.
7. Грушевський Ол. Нові матеріали до біографії Костомарова *Записки Укр. Наук. Т-ва в Києві*. – Київ, 1908. Кн. I. С. 79.

8. Ганзуленко В. П. Українська держава 1917–1920 рр. : проблема вирішення релігійного питання *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2007. Вип. 21. С. 165–167.

9. Богдан Червак. В'ячеслав Липинський : візія церкви і нації [Електронний ресурс] *Milites Christi Imperatoris*. 2013. – URL: <http://www.christusimperat.org/uk/node/37024> (дата звернення : 28.01.2019).

ТЕТЯНА РЯЗАНЦЕВА

ДУХОВНА СКЛАДОВА ГУМАНІЗАЦІЇ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ОСВІТИ

«Педагогіка – одна з давніх галузей людської практичної та духовної діяльності, яка постійно розвиває і змінює свій методологічний інструментарій, але незмінним залишається її об'єкт – людська особистість з її безмежними соціальними вимірами. На межі ХХ – ХХІ століть освітянський процес набув глобальних масштабів, що виражається в пошуках його нової парадигми» [14, с. 5].

Питання гуманізації освіти пов'язані зі змінами, які відбуваються сьогодні у суспільстві. Дефіцит гуманності, що виник у наслідок індустріального, технократичного та ринкового розвитку соціуму, особливо протягом другої половини ХХ ст., загострив проблему духовного розвитку людства. Тому проблема гуманізації навчання й виховання набуває небувалої гостроти. Освіта на сучасному етапі все більше втрачає свій гуманістичний зміст (а саме – орієнтацію на розвиток особистості) й спрямовується на передачу професійних знань, умінь та навичок [6, с. 26].

Стандартизація та безперервність освіти, визначені Болонським процесом, не відкидають, а передбачають гуманізацію навчально–виховного процесу, сутність якого – збереження людського в людині [14, с. 5]. Тому гуманізація навчально–виховного процесу – це ключова проблема зарубіжної та вітчизняної педагогіки [6, с. 26].

Наукові дослідження останніх років свідчать про зацікавленість педагогів та психологів питаннями гуманізації освіти. У педагогіці чільне місце посідають теорія особистісно–орієнтованого навчання та виховання (І. С. Якіманська; І. А. Зимня; І. Д. Бех) та проблема становлення гуманних взаємовідносин в учнівському колективі

(А. М. Гончаренко; М. С. Каган). Одне з провідних місць в процесі гуманізації освіти відводиться єдності виховання і навчання (А. Н. Джуринський) та проблемі формування духовної культури особистості (І. А. Зязюн; В. П. Зінченко) [22, с. 194].

Поняття «гуманізація» є похідним від поняття «гуманізм». «Український педагогічний словник» С. Гончаренка дає наступні визначення: «*гуманізм* – це: 1) Система ідей і поглядів на людину як найвищу цінність. 2) В історичному аспекті — прогресивна течія західноєвропейської культури епохи Відродження, спрямована на утвердження поваги до гідності й розуму людини, її права на земне щастя, вільний вияв природних людських почуттів і здібностей» [5, с. 76–77]. Т. Ф. Єфремова у своєму тлумачному словнику пояснює гуманізацію як запровадження у громадському житті ідей, проникнутих гуманізмом [10]. Н. І. Сащак стверджує, що «гуманізація – це процес одухотворення, олюднення усіх умов життя і праці, усього змісту навчально–виховної діяльності, всіх видів і форм відношень, що складаються в освітянських закладах. Процеси гуманізації значно масштабніші, значно складніші; це процеси морально – психологічної перебудови людини, внутрішньої переорієнтації системи духовних цінностей, усвідомлення власної гідності і цінності іншої людини, формування почуттів відповідальності і причетності до минулого, сучасного і майбутнього» [21].

К. С. Часова доходить висновку, що гуманізація пропагує визнання загальнолюдських цінностей та гарне ставлення до людини, тому головною цінністю є особистість та її вдосконалення [22, с. 195]. Також вона зауважує, що у вирішенні завдань демократизації в Україні та духовно–інтелектуального відродження української нації, гуманізація посідає чільне місце через те, що має вплив на молодь. Тому гуманізація освіти – невід’ємна частина реформування та демократизації суспільства [22, с. 195].

Визначальними напрямками *Національної доктрини розвитку освіти* [16] та *Державної національної програми «Освіта» (Україна XXI століття)* [7], які є правовою базою дослідження проблем гуманізації освіти,

виступають гуманізація та гуманітаризація освіти в нашій державі [6, с. 26-27]. «Основи гуманізації освіти в Україні було закладено ще в нормативних документах, які визначили напрями освітньої реформи 90-х рр. ХХ ст.. Гуманістичний підхід до освіти розглядається в цих документах як можливість подолання знеособлювання освіти, зневаги до суб'єктів навчального процесу, як кардинальна зміна спрямування діяльності освітніх закладів взагалі (Конституція України, 1996, с. 63). Отже, Україна вже стала на шлях гуманізації освіти» [22, с. 196].

Під *гуманізацією освіти* варто розуміти процес створення необхідних умов задля самореалізації особистості, які сприяють розкриттю творчого потенціалу учнів, формуванню критичного мислення, ціннісних орієнтацій і моральних якостей [22, с. 195]. «*Гуманізація освіти* – центральна складова нового педагогічного мислення, яка передбачає перегляд, переоцінку всіх компонентів педагогічного процесу в світлі їх людинотворної функції. Гуманізація освіти означає повагу до особистості, довіру до неї, прийняття її особистісних цілей, запитів й інтересів; створення сприятливих умов для розкриття і розвитку її здібностей і обдарвань, повноцінного життя на кожному з вікових етапів для її самовизначення. Суттю педагогічного процесу гуманізованої освіти є розвиток особистості. До засобів гуманізації освіти залучаємо формування відносин співробітництва між учасниками педагогічного процесу, виховання в учнів та студентів морально-емоційної культури людських взаємовідносин; формування емоційно-ціннісного досвіду розуміння людини, виховання гуманної особистості – щирої, доброзичливої, милосердної, з розвиненим почуттям власної гідності й поваги до гідності іншої людини» [5, с. 76]. Отже, гуманізація освіти сприймає людину як найвищу цінність суспільного життя й ставиться до неї як до суб'єкта пізнання, спілкування і творчості.

Є. Б. Євладова, Л. Г. Логінова та Н. Н. Михайлова під гуманізацією освіти розуміють систему заходів, спрямованих на пріоритетний розвиток

загальнокультурних складових у змісті освіти та орієнтованих на вдосконалення особистості [8, с. 93].

Українські дослідники гуманізації освіти Г. О. Балл, А. М. Гончаренко, П. П. Кононенко, В. В. Рибалко, М. І. Романенко, О. Г. Романовський, О. П. Рудницька, В. А. Семиченко, обстоюючи різні концепції гуманної освіти, єдині в одному: розвиток людини – це і є поступ гуманізму [22, с. 195].

Актуальним завданням вітчизняної освіти є побудова цілісної системи національного виховання, яка б сприяла формуванню духовно багатой, відповідальної, ініціативної особистості, якій притаманні почуття власної гідності, критичне мислення та творча активність [6, с. 28].

К. С. Часова (у статті «Гуманізація освіти в Україні: теоретичний аналіз») виокремлює наступні *напрями процесу гуманізації освіти*:

- 1) відродження духовності;
- 2) виховання навчаючи;
- 3) визначення траєкторії особистої гуманної педагогіки кожного педагога;
- 4) прагнення до рівноправного спілкування зі своїми учнями;
- 5) індивідуалізація навчання;
- 6) перетворення взаємодії педагога й учнів у процесі навчання на засіб їхнього творчого саморозвитку;
- 7) демократизація управління освітою [22, с. 196].

Ми звернемо увагу лише на **духовну складову процесу гуманізації в сучасній українській освіті** й розглянемо її докладніше.

«Гуманізація сама по собі передбачає *відродження духовності*, а для гуманізації освіти воно має домінуюче значення. У процесі гуманізації освіти духовність постає інструментом розвитку особистості та виховання сучасної молоді на засадах людяності та співпереживання. Важливо навчити молодь здобувати необхідні знання та досвід від спілкування з оточуючими людьми, допомагати їм у скрутному становищі» [22, с. 196-197]. В. П. Андрущенко у

своїй статті «Освіта має плекати духовність» зазначає: «Мені здається, що перспектива людства в кінцевому розумінні – в його високій духовності» [1, с. 7]. Т. Рибас наголошує: «**духовність** – специфічна людська якість, що характеризує мотивацію й сенс поведінки особистості. **Духовність** – позиція ціннісної свідомості, притаманна всім її формам – моральній, політичній, релігійній, естетичній, художній, але особливо значуща в сфері моральних відносин. Виховання духовності – це формування насамперед моральної свідомості: моральних норм, принципів, ідеалів, понять» [20].

Духовність виступає ціннісною платформою для виховання особистості. Питання формування духовного розвитку учнів піднімає проблеми виховання людяності [2]. Процес духовного розвитку безмежний. Він непростий й вирішальний вплив на нього має спілкування з духовно багатою особистістю, якою мусить бути педагог [4]. Формування духовно багаті, всебічно розвиненої особистості повинно відбуватися паралельно з формуванням її світогляду, становленням характеру та моральним вихованням.

В. В. Іванченко у статті «Духовно – моральні цінності як гармонійна основа процесу формування світогляду школяра» обґрунтовує, що «духовність і моральність виступають тією ціннісно-гармонійною основою світогляду, формуванню якого повинна бути підпорядкована вся навчально-виховна робота середньої школи.

По-перше, формуючи духовність і моральність у навчальному закладі, можна привести у відповідність баланс прав, обов'язків, моральної свободи, духовної зрілості і відповідальності учнів.

По-друге, орієнтуючись на духовно-моральні цінності в ході проведення освітньо-виховних заходів, можна корегувати мотивації вчинків і поведінку молодого покоління.

По-третьє, саме шкільна практика дозволяє в ході освітньо-виховного процесу засвоїти значну частину духовно-моральних надбань людства.

По-четверте, вибудовуючи на уроках необхідну духовно-моральну атмосферу, можна сприяти участі молоді у міжособистісних стосунках, підготовці їх до самостійного життя, майбутньої самостійної діяльності.

Отже, це допомагає здійсненню світоглядної місії школи, як того вимагає Національна доктрина розвитку освіти в Україні. Виходячи з вищезазначеного, можна вважати, що освітня і виховна діяльність у середніх навчальних закладах буде здійснюватися на основі створення необхідних умов для формування духовних і моральних цінностей, які виступають гармонійною складовою світогляду школяра — майбутнього Української держави» [12].

Питанню духовно – морального розвитку особистості учня в системі освіти присвятили свої дослідження Г. О. Балл, І. Д. Бех, Н. М. Вознюк, М. Й. Боришевський, В. В. Рибалко, С. У. Гончаренко, С. Т. Шацький, І. А. Зязюн, С. Д. Максименко, Е. О. Помиткін, В. В. Рибалка, П. П. Блонський, І. С. Кон, А. С. Макаренко, В. О. Сухомлинський тощо. К. Ушинський, І. Огієнко, Г. Ващенко, І. Ортинський, Ю. Дзерович, О. Вишневський, В. Янів підкреслюють, що духовно-релігійне виховання завжди було складовою української системи виховання, бо витікає з ментальності та духовності українців [3, с. 60].

П. Юркевич розглядав поняття духовно-морального розвитку особистості саме через призму релігійно-педагогічного спрямування. Вчений наголошував, що навчання й виховання мають бути підпорядковані саме духовно – моральному вихованню. П. Юркевич звертав увагу на те, що від природи людина релігійна, тому однією із складових духовно-морального виховання має бути релігія. Він відносив до підвалин морально-духовного розвитку особистості релігію, національні традиції, ідеї добра, любов до Вітчизни, особистий моральний обов'язок, турботу про батьків та дітей, піклування про здоров'я тощо. Вчений вбачав у позиції вихователя роль супутника вихованця [3, с. 61-62].

Найвидатніший педагог ХІХ століття К. Ушинський вважав, що Церква має найбільший вплив на формування народу, бо звертається до почуттів людини та впливає на її дух. Потреба релігійності, віри, духовного зростання є вродженою, тому її варто розвивати, наповнювати християнським змістом [3, с. 62].

Формування духовності – завдання, яке стоїть у центрі уваги та діяльності батьків, вихователів, вчителів. Останнім часом все очевиднішою є тенденція зниження духовності, що обумовлено зниженням рівня життя в Україні, безробіттям, інфляцією, соціальною незахищеністю, розмитістю моральних норм у політиці, кінематографі та в повсякденному житті. Звичайно, це наносить свій відбиток на підростаюче покоління й відображається у відчуженості від моралі, пошуку себе в аморальній субкультурі й запереченні духовності й моральності як значущих феноменів. На ці процеси має сильний негативний вплив криза сучасної сім'ї, яка б мала бути оплотом моральності. Українське суспільство переживає глибоку кризу духовності й моралі. Відчуження від віри, легалізація гріховних пристрастей, домінування матеріальних цінностей над духовними призвели до спотворення уявлень про гідність, чесність, людяність, добро, справедливість, милосердя, віру, любов тощо. Для багатьох відхилення від норм стало нормою. «Проблема полягає у спрямованості виховання на формування людини ззовні (кар'єра, статки, зовнішній вигляд, популярність тощо), а також у відсутності ціннісних орієнтацій, коли попередня система цінностей себе вичерпала, а наступна – ще не сформувалася» [3, с. 63]. «Ми розучилися будувати внутрішній світ людини, тому душі сучасного молодого покоління розорені, спустошені та перекручені» [22, с. 150]. Це явище є загрозою для України, а протистояти йому зможе лише системне духовно-моральне виховання [3, с. 63]. «Духовно-моральний розвиток особистості на християнських цінностях не суперечить світському, а органічно вплітається в нього, не порушуючи єдності і цілісності навчально-виховного процесу, оскільки є складовою національного виховання. Воно допомагає кожному

стати Людиною. А починати духовно-моральне виховання необхідно в дошкільному віці, у період «духовно-релігійної сенситивності», коли душі дітей довірливо відкриті до Бога. Це допоможе закласти ціннісний фундамент особистості і забезпечить її повноцінний розвиток та внутрішнє становлення на наступних вікових етапах. Духовно-моральне формування людини має відбуватися протягом усього її життя» [3, с. 64].

Людина створена за образом та подобою Божою, отже, досягнення «ідеалу виховання» – духовно-моральної цілісної особистості – неможливе у відриві від прищеплення людині віри у Бога та допомоги їй у побудові особистих стосунків із Ним. Тому, на наш погляд, духовна складова процесу гуманізації освіти має забезпечити прищеплення християнських цінностей та норм моралі й виховання віри у Бога, а також, формування біблійного розуміння цінності людини, її життя, норм взаємодії з іншими людьми та її місця по відношенню до Бога. Процес гуманізації при усій його позитивній сфокусованості на піднесенні людини, має «побічний продукт» – надмірне звеличування людини, надання їй статусу бога на Землі, що культивує гординю й зарозумілість, які, в свою чергу, призводять до духовного занепаду.

Великим проривом у розвитку духовної складової гуманізації сучасної української освіти є можливість викладання християнської етики у школах. Проте, вона поки що не увійшла до складу обов'язкових дисциплін, а займає місце серед факультативних предметів.

Отже, у своєму дослідженні духовної складової сучасної української освіти доходимо наступних **висновків:**

1. Питання гуманізації сучасної української освіти є актуальним, процес гуманізації освіти відбувається активно й розповсюджується на всі рівні освіти: дошкільну, початкову, середню та вищу освіту.
2. Духовна складова гуманізації освіти в Україні набуває свого розвитку, реалізується через прищеплення духовно-моральних цінностей та формування духовно-моральної цілісної особистості, яке відбувається

через позакласні виховні заходи, уроки християнської етики, класні години, взаємовідносини між педагогом та учнями тощо, проте потребує більшої уваги й поширення.

3. Виховання духовно-моральної людини неможливе без релігійного виховання, тобто прищеплення віри у Бога та залучення до біблійних цінностей.
4. Процес гуманізації освіти (саме через розвиток його духовної складової) має дотримуватися балансу між піднесенням цінності людини, її гідності та значущості (з одного боку) та формуванням правильного розуміння місця людини по відношенню до Бога й інших людей (з другого боку) з метою попередження культивування гордині та зарозумілості.
5. Виховувати духовно багату, високоморальну та цілісну особистість може тільки відповідна особистість. Через це педагоги мають дбати про свій духовний та моральний стан, адже вони впливають на своїх учнів перш за все не тим, чому навчають, а тим, ким вони є.

Література:

1. Андрущенко В. П. Освіта має плекати духовність *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. – Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : Зб. наукових праць.* Київ : НПУ імені М.П. Драгоманова, 2007. Вип. 11 (24) С. 3–7.
2. Богданова Н. Проблема формування духовної культури студентської молоді сучасної України / [Електронний ресурс]. – URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/25905>
3. Гелета О. Критерії та рівні духовно – морального розвитку особистості у процесі роботи православних недільних шкіл Волині *Педагогічний часопис Волині.* 2016. № 2 (3). С. 60–65.

4. Гончаренко С. Гуманізація освіти – запорука виховання творчої та духовно багатой особистості / [Електронний ресурс]. URL: <http://lib.iitta.gov.ua/706709/1/%D0%93%D1%83%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%96%D0%B7%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%8F%20%D0%BE%D1%81%D0%B2%D1%96%D1%82%D0%B8-%D0%B7%D0%B0%D0%BF%D0%BE%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%B0%20%D0%B2%D0%B8%D1%85%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8F.pdf>
5. Гончаренко С. Український педагогічний словник. Київ, «Либідь», 1997. 374 с.
6. Громакова Н. Ю. Гуманізація освіти в умовах полікультурності початку ХХІ століття *Проблеми гуманізації навчання та виховання у вищому закладі освіти: [монографія] / [П. В. Мельник, Л. С. Воробйова, Н. Ю. Громакова та ін.]; наук. ред. Н. В. Ківенко, Ю. П. Чорноморець.* – Ірпінь : Національний університет ДПС України, 2010. С. 26–35.
7. Державна національна програма «Освіта» (Україна ХХІ століття) *Освіта.* 1993. № 44–46. 62 с.
8. Евладова Е. Б. Дополнительное образование детей / Е. Б. Евладова, Л. Г. Логинова, Н. Н. Михайлова. Москва : 2002. 260 с.
9. Ельбрехт О. М. Гуманізація освіти : тенденції і проблеми *Збірник наукових праць.* 2012. Вип. 10. С. 33–38.
10. Ефремова Т. Ф. Современный толковый словарь русского языка/ [Электронный ресурс]. – URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/204315>
11. Закон України від 05. 09. 2017 № 2145 – VIII «Про освіту» URL: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>
12. Іванченко В. В. Духовно – моральні цінності як гармонійна основа процесу формування світогляду школяра / [Електронний ресурс]. URL: <http://ap.uu.edu.ua/article/192>

13. Клеба А. І. Гуманізація та гуманітаризація освіти як важливі чинники формування інформаційно-комунікативної культури майбутнього вихователя *Наукові записки кафедри педагогіки* 2015. Вип. 38. С. 120–127. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzkr_2015_38_18
14. Мельник П. В. Проблема гуманізації освіти і виховання економістів та працівників на початку нового тисячоліття *Проблеми гуманізації навчання та виховання у вищому закладі освіти: [монографія] / [П. В. Мельник, Л. С. Воробйова, Н. Ю. Громакова та ін.]; наук. ред. Н. В. Ківенко, Ю. П. Чорноморець. – Ірпінь : Національний університет ДПС України, 2010. С. 5–14.*
15. Науменко Н. В. Формування духовного здоров'я особистості як сучасна педагогічна проблема *Наукові записки НДУ ім. М. Гоголя. Психолого-педагогічні науки*. 2012. № 2. С. 32–35.
16. Національна доктрина розвитку освіти : затверджена Указом Президента України від 17 квітня 2002 р. № 347/2002 *Освіта України*. 2002. 23 квітня (№ 33). С. 4–6.
17. Національна стратегія розвитку освіти в Україні на період до 2021 року : СХВАЛЕНО Указом Президента України від 25 червня 2013 р. №344/2013 / [Електронний ресурс]. – URL: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/344/2013>
18. Плавуцька О. П. Розвиток духовних цінностей студентів у ході вивчення дисциплін гуманітарного циклу : результати експериментального дослідження / [Електронний ресурс]. – URL: <http://social-science.com.ua/article/248>
19. Похило І. Д. Гуманізація освіти як основа розвитку сучасної освіти України / [Електронний ресурс]. URL: <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2008/txt/pohilo.php>
20. Рибас Т. Православне іконописне мистецтво як засіб виховання духовності майбутнього вчителя *Человек в мире духовной культуры*. Київ : 2001. С. 478–485.

21. Сащак Н. І. Гуманізація освіти та її вплив на формування сучасного інформаційного суспільства: матеріали ІХ Міжнародної науково–практичної конференції «Гуманізм та освіта – 2008» / [Електронний ресурс]. – URL: <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2008/txt/Sazak.php>
22. Часова К. С. Гуманізація освіти в Україні : теоретичний аналіз *Педагогічний процес : теорія і практика*. 2013. Вип. 4. С. 194–201.
23. Філософські основи духовно-морального виховання / Р. О. Сабадишин, Л. Р. Коробко, П.М. Масюк *Наукові записки. Серія «Психологія і педагогіка»*. Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія». 2012. Вип.21. С. 149–150.

ВАЛЕРІЯ БЛАХ

**ВИХОВАННЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ ЗАСОБАМИ ПЕДАГОГІКИ
СПІВРОБІТНИЦТВА У МАЙБУТНІХ КЕРІВНИКІВ ЗАКЛАДІВ
ОСВІТИ**

Сучасний освітній простір України налаштований на створення нової української школи, яка орієнтована на формування активних, творчих, усебічно розвинутих учнів, здатних критично мислити, оволодівати відповідними компетентностями.

У той же час серед освітянської спільноти все гостріше виникають проблеми, пов'язані з невиконанням як вчителями й керівниками закладів освіти, так і учнями та їх батьками основних принципів педагогіки співробітництва.

Тому одним з головних напрямів реформи школи є повернення поваги до особистості, позитивне ставлення і довіра, діалог й партнерські відносини, виховання толерантності між всіма учасниками освітнього процесу.

У сучасній філософській, психолого-педагогічній літературі висвітлює різні аспекти толерантності, але дослідження цього наукового напрямку й досі не втрачає своєї актуальності.

Філософський енциклопедичний словник термін «толерантність» визначає як «доброзичливе або принаймні стримане ставлення до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних)» [4, с. 642].

У словнику української мови дефініція «толерантний» тлумачиться як «поблажливий, терпимий до чийхсь думок, поглядів, вірувань тощо» [6, с. 179].

Український педагогічний словник характеризує толерантність, як «терпимість до чужих думок і вірувань» [1, с. 352].

Сьогоднішня відзначається тим, що все частіше у засобах масової інформації з'являються приклади неготовності як учнів так й вчителів та керівників закладів освіти керувати власними емоціями. На жаль до шкільного життя увійшло таке поняття як булінг, який полягає у «психологічному, фізичному насильстві..., внаслідок чого могла бути чи була заподіяна шкода психічному або фізичному здоров'ю потерпілого» [5].

У Декларації принципів толерантності, затвердженої ЮНЕСКО, вказано, що «виховання є найбільш ефективним засобом попередження нетерпимості» [2]. Саме виховання, як одне з головних понять педагогічної науки, створює оптимальні умови для розвитку педагогіки співробітництва, спрямовану на гуманізацію освітнього процесу, демократизацію відносин між педагогом та учнем, активізацію навально-пізнавальної діяльності школяра.

У витоків педагогіки співробітництва стояли вчителі-новатори Ш. О. Амонашвілі, І. П. Волков, Є. М. Ільїн, С. М. Лисенкова, В. Ф. Шаталов та ін., які своєю практичною діяльністю довели її своєчасність і дієвість. Нова українська школа втілює кращі здобутки цих педагогів для виховання освіченої, інноваційної, цілісної особистості з активною життєвою позицією, здатної змінювати навколишній світ, бути конкурентоспроможною на ринку праці й навчатися впродовж життя. Партнерська педагогіка при цьому є одним із засобів для досягнення такої мети.

Педагогіка співробітництва виокремлює такі принципи, як гуманізація освітнього середовища, повага, довіра та позитивне ставлення до особистості, партнерські відносини, співпраця та взаємоповага, усвідомлення відповідальності. При цьому вона пропонує значний арсенал методів, які дозволяють зробити освітній процес ефективнішим, з прогнозованим результатом. Серед таких методів – бесіди, дискусії, обговорення, інтелектуальні ігри, елементи програмованого навчання, демонстрації, ілюстрації, робота з дидактичними матеріалами тощо.

Особлива організаторська роль у запровадженні педагогіки співпраці у закладах освіти різних рівнів належить керівникові, який визначає

сформованість готовності педагогічного колективу до гуманізації освітнього процесу, згуртовує колектив однодумців, разом з ними обирає відповідний інструментарій педагогічної взаємодії, допомагає педагогам визначати освітню траєкторію вихованців. Також долучає батьків до створення ними відповідних умов для супроводу учня в освітньому процесі.

Опитування студентів, майбутніх менеджерів освіти, показало, що вони недостатньо проінформовані щодо механізмів застосування педагогіки співробітництва в діяльності загальноосвітніх закладів. Слабкими виявилися їх знання з відбору засобів педагогіки співпраці. Тому для втілення в практику освітнього процесу елементів партнерської педагогіки в межах курсу «Освітні технології» їм було запропоновано розробити сценарій виховного заходу із застосуванням елементів педагогіки співробітництва, розв'язати декілька педагогічних задач із заданими ситуаціями, виконати завдання щодо створення умов психологічного комфорту у запропонованих обставинах тощо, спрямованих на виховання толерантності під час організації навчання у закладах освіти різних рівнів.

У той же час необхідно пам'ятати, що застосовувати педагогіку співпраці доцільно разом з використанням інших методів, прийомів і засобів, спрямованих на розвиток особистості.

Отже, застосування елементів педагогіки співробітництва в освітньому процесі сприяє вихованню толерантності, гуманності, доброзичливості у майбутніх керівників закладів освіти.

Література

1. Гончаренко С. У. Український педагогічний словник / гол. ред. С. Головка. Київ : Либідь, 1997. 352 с.
2. Декларація принципів толерантності, затверджена резолюцією 5.61 Генеральної конференції ЮНЕСКО від 16 листопада 1995 р. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_503 (дата звернення: 07.03.2018).

3. Дичківська І. М. Інноваційні педагогічні технології : підручник. Вид. 3-тє, виправл. Київ : Академвидав, 2015. 304 с.
4. Лісовий В. Толерантність. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії) та ін. ; Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук (наукові редактори) ; І. О. Покаржевська (художнє оформлення). Київ : Абрис, 2002. С. 642.
5. Про освіту : Закон України від 5 вересня 2017 р. № 2145-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19> (дата звернення: 07.03.2018).
6. Словник української мови : в 11 томах / за ред. І. К. Білодіда. АН УРСР. Інститут мовознавства. Київ : Наукова думка, 1970–1980. Том 10, 1979. С. 179.

НАТАЛІЯ МАРЮХНО

РОЛЬ І. С. ПРОХАНОВА У РОСІЙСЬКО-ЄВАНГЕЛЬСЬКОМУ РУСІ

У даній статті автором висвітлено основні передумови виникнення російсько-євангельського руху, його розвитку та поширення в Росії, визначено роль Проханова І. С. у духовному відродженні російського народу та проаналізовано втілення на практиці його релігійно-богословських ідей в основні сфери суспільної діяльності.

Ключові слова: *російсько-євангельський рух, духовна Реформація, реформатор, оновлення Православної церкви, Євангелічна церква, духовне відродження, «звіщення Євангелія».*

Однією з найпомітніших подій в духовному житті Росії другої половини ХІХ – першої третини ХХ ст. стало євангелічне пробудження російського народу, яке започаткувало поширення ідей протестантської Реформації серед тих, кого непокоїла деградація російського народу в духовній сфері другої половини ХІХ ст. Духовна Реформація представляла собою ідею духовного відродження та оновлення релігійного життя народу. Цей рух започаткував позитивні зміни не лише в релігійній сфері, а й у політичній, соціальній та економічній, тим самим давши поштовх до спроб народу захищати свої права. Треба зазначити, що віруючі відстоювали свою релігійну свободу в умовах жорсткого правління царського режиму та незаперечного факту панування та першості у релігійних справах Православної церкви. Переживши складний період зародження, поширення, певного злету й обнадійливих успіхів, цей рух зрештою зазнав поразки у зв'язку з перемогою в ідеологічній боротьбі прихильників войовничого атеїзму. Справжньою життєвою катастрофою стала ця поразка для реформатора І. С. Проханова, який, без перебільшення, докладав титанічних зусиль у справі духовного реформування релігійно-церковного життя народів Росії на євангелічних засадах. Тому в даній статті ми розглянемо в яких саме

умовах довелось Проханову відстоювати право російського народу на духовне відродження та яких результатів він домогся завдяки своїй богословській діяльності.

Метою даної статті є висвітлення основних передумов виникнення російсько-євангельського руху та визначення ролі І. С. Проханова у реалізації його віросповідних ідей і принципів у практиці політичного і духовного реформування суспільства.

Російсько-євангелічний рух привертав увагу багатьох дослідників – філософів, богословів, релігієзнавців та істориків. Серед них, зокрема, варто виділити Бачиніна В. А. [1], Савинського С. М. [7], Попова В. О. [8]. Однак залишається малодослідженим та недостатньо проаналізованим питання внеску у розвиток євангельського руху одного з найяскравіших його лідерів, яким по праву можемо вважати Проханова І. С.

Розглядаючи російсько-євангельський рух як явище масштабного значення, слід виділити два основних періоди розвитку євангельського руху: аристократичний і демократичний. Перший пов'язаний з приїздом у Росію англійського місіонера лорда Г. Редстока і характеризувався його проповідницькою діяльністю серед аристократії Петербурга. Примітним є те, що велика кількість володарів княжих і графських титулів перейшли тоді з православ'я в протестантизм. Серед них був і полковник В. А. Пашков, який після від'їзду лорда очолив євангельський рух і продовжив розповсюдження Слова Божого. Але недовго – у 1884 році за свою діяльність він був висланий за межі Росії. Другий період пов'язаний з лідером російського євангельського руху, релігійним діячем, євангелістом, богословом, місіонером Прохановим І. С. [1, с.68-69]. Саме на цьому періоді ми докладно зупинимось.

Свою релігійну діяльність Проханов розглядав як таку, що підготує нову Реформацію, котра об'єднає індивідуальність народу з його вільною духовною творчістю [2, с. 253]. І не даремно свою релігійну діяльність він характеризував як початок духовної Реформації, адже вважав за необхідне

досягти всебічного оновлення релігійного, духовного життя російського народу. Його багатогранна, плідна діяльність надала можливість також здійснювати захист прав народу та домогтись на певний час суттєвих змін у питаннях віри. На відміну від своїх попередників, які започаткували євангельський рух, він пішов значно далі, розпочавши активну діяльність, спрямовану на те, щоб утілити свої ідеї в реальну практику оновлення Православної церкви, яка на його думку, не виконувала своїх прямих обов'язків та домогтись на деякий період від царського уряду можливості вільних зібрань, звіщення Євангелія та часткового припинення переслідувань за віру.

Започаткований євангельський рух дав надію на позитивні зміни релігійного становища та духовного стану російського народу. Богослов Проханов охарактеризував стан духовності православного російського народу наступним чином: «Россия представляет собой «духовное кладбище или долину сухих костей». Але російський народ знаходиться напередодні повстання – «это будет подлинное воскресенье, духовное обновление и реформация». Саме таке «созидание духовного дома из живых камней» покликана здійснити нова Євангелічна церква [11]. Слід припустити, що дане його твердження стосується як духовного пробудження народу, так і можливості змін у самій Православній церкві. Адже на той час Православна церква була чільною та визначала вектор релігійності. Тому зміни мали торкнутись багатьох сфер життя і саме духовне питання визначало ці зміни.

Майже в той самий час Бердяєв М. О. зазначав: «Настали времена, когда вновь должно быть проповедано Евангелие, оскверненное грехами исторической церкви, одними забытое, другим неведомое. Ведь сознание огромного большинства людей нашего времени не антихристианское, а дохристианское, люди пребывают в религиозном неведении, именующие себя христианами не знают, кто такой Христос и в чем его религия» [3, с. 225]. Очевидно, що Бердяєв як релігійний філософ теж розумів, що початок порядку в державі та суспільстві лежить в основі виконання та дотримання

Слова Божого. Власне започаткування євангельського руху у Росії мало на меті змінити на краще у ній релігійну ситуацію та дати поштовх до всебічного оновлення завдяки проповіді Євангелія.

У своїй автобіографії «В котле России» Проханов зазначив, що релігійне життя народу, яке знаходилось під впливом і владою Православної церкви, не змінювалось і залишалось у тому ж стані, що і в попередні віки. З часів хрещення Русі Володимиром Великим, коли Православна Церква стала державною церквою Росії, релігійна ситуація залишилась незмінною. Зберігалась та ж сама ієрархія, релігійні служби та обряди. Зміни торкались лише системи управління церквою. Стало очевидним, що церква знаходиться в стані застою. Роками не було духовного зросту, що характеризувалось низьким рівнем релігійних настанов або проповідей. Не видавалась і релігійна література. Люди не знали Слова Божого. Моральний та духовний стан народу не отримали розвитку, а тому моральні устої почали поступово розхитуватись [4, с. 18, 21].

Таку оцінку Проханова можна пояснити з точки зору його походження з родини молокан, адже для них Біблія була основою у питаннях спасіння душі. Молокани заперечували ритуали, ікони, поклоніння мертвим тілам святих, пости та багаті убранства храмів, а вважали, що поклоніння Богові має бути засноване в душі та істині. З огляду на це вони сприймали православну обрядовість як зайву і навіть шкідливу. Очевидно, що й у віровченні самих молокан не все виглядало бездоганно досконалим, однак, незважаючи на це, масовий молоканський рух явив усій Росії яскравий приклад серйозного відношення до християнства і можливого праведного способу життя [5, с.132-134].

Якщо до вищезазначеного додати ще й те, що Іван Проханов мав можливість не лише сприймати нездорову духовну атмосферу у Росії безпосередньо, але й перебуваючи на навчанні в Англії та інших західноєвропейських країнах міг порівнювати її з тим духом свободи, який панував там, і який зміцнів як наслідок утілення релігійної свободи совісті в

практику державотворення, то стає очевидним, що у нього були усі підстави для переконання у тому, що Євангелічне пробудження для Росії є найважливішим фактором реформування усіх сфер її життєдіяльності, а насамперед релігійно-церковної, соціально-політичної, економічної. Але перш ніж дати більш детальну характеристику його багатогранній реформаторській доцільності, коротко розглянемо чотири основних об'єктивні і суб'єктивні причини, які призвели до втрати Російським Православ'ям животворного Євангелічного духу, який був характерний для церкви за часів Володимира Хрестителя.

По-перше, географічне положення Росії, яке характеризувалось навалами варварів. В результаті Росія безперервно боролась за національне існування і політичну незалежність, а тому релігійні питання залишались без уваги [4, с. 19]. Тут з Прохановим можна погодитись лише частково: Вони, ці «релігійні питання», не те що залишались без уваги, а ця увага була спрямована не на те, до чого закликав Христос у Нагірній Проповіді – не стільки на моральне вдосконалення людини, скільки на укріплення авторитаризму світської влади. Звідси «цезаропапізм», притаманний Російському Православ'ю - підкорення церкви світській владі, що суперечить істині Христа «Богові Боже, кесареві кесарево».

По-друге, кріпосне право, норми якого встановлювали залежність селянина від феодала. В умовах нелегкої праці та повного позиттєвого контролю над селянами, про їх духовне збагачення мова не йшла. А з відміною кріпосного права у 1861 році деякі селяни опинились на роздоріжжі. Вони були не готові та не мали досвіду самостійно вирішувати проблеми та питання, що виникали. Але почуття людської гідності пробудило в них духовні потреби. В. Г. Павлов зазначав, що «лише з визволенням селян від селянської залежності, почалось пробудження релігійної свідомості російського народу [6, с. 319], але також з відміною кріпосного права проявилось і релігійне невігластво народу, що потягло за собою моральну розбещеність. Головними пороками прихожан стали

пияцтво, крадіжки, розбій та ін. Не кращим був стан і серед інтелігенції. До справ віри вона була байдужа та вороже налаштована до всього, що нагадувало церкву та її богослужіння. [7, с. 86]. Тим не менш, відміна кріпосного права дала можливість селянам замислитись про своє духовне становище та відкрила шлях до пізнання Слова Божого.

По-третє, затвердження у січні 1721 року Петром I проти волі російської православної церкви Святійшого Синоду на зміну патріаршої духовної влади і помісних соборів. Як представник російської православної церкви, Святійший Синод управляв усіма церковними справами, включаючи як зовнішні відносини з іншими державними установами, з іноземними церквами, так і внутрішнє управління. У якості органу нагляду у складі комітету міністрів при Синоді була призначена посада обер-прокурора. Згідно інструкції Петра I обер-прокурор був «оком царевым и стряпчим дел государственных» [7, с. 170]. Фактично цим рішенням Петро I підпорядкував церковні справи своїй самодержавній владі, що означало повний контроль у релігійному житті народу без права вибору, нав'язуючи свою позицію у релігійних питаннях та розвитку православної церкви загалом. По-суті, церква втратила самостійність. Самодержавна влада не сприймала інакомислення, придушувала будь-які зрушення в бік релігійного прогресу, чим і пояснюється здебільшого духовний занепад народу.

Й по-четверте, стан внутрішнього життя православних парафіяльних громад. Для них був характерний глибокий релігійний занепад, недовіра до духівництва і низький моральний рівень парафіян. Єпископ Алексій Дородніцин зазначав: «Вся релігійність народу виявлялась у зовнішньому виконанні приписів церкви. Поверхнева релігійність залишала місце для марновірства, звернення до колдунів, лжепророків, що цілковито витісняло віру. Духовним потребам людини відводилось дуже мало місця». Крім того, богослужіння відбувалося на церковнослов'янською мовою, яка була незрозумілою простому люду. Проповіді часто виголошувались без відповідної підготовки. Архієпископ Никанор звертає увагу на те, що

«...священики повчають, наскільки можуть повчати, які самі майже нічого не читають, майже ніякої літератури не виписують, майже ніяких збірників проповідей не мають...якого чекати від них проповідництва?» [7, с. 84-85]. Сам євангеліст Проханов стверджував: «Якими б величними і помпезними не були б служіння і ритуали, і якими б прекрасними не були старовинні храми, якщо народ не знає Слова Божого і не живе згідно Біблії, то і не може бути справжнього духовного життя серед російських людей [11]. Таким чином, у даному вислові богослова простежується ряд претензій та невдоволення діяльністю церкви, яка свідомо перешкоджала будь-якому духовному пробудженню, вбачаючи у ньому загрозу для своєї принципової авторитетності. Але слід звернути увагу на те, що І.С. Проханов все ж таки віддає належне Православній церкві Росії за те, що саме вона зберегла Священне Писання.

Отже, вищезазначені причини занепаду духовності та релігійного життя всіх прошарків населення тією чи іншою мірою спонукали до пробудження та розвитку російсько-євангельського руху, який у різних частинах Росії став основою для початку проповідування Євангелія та стрімкого розгортання діяльності євангельсько-баптистських громад.

Варто зазначити, що окрім перерахованих деяких причин релігійного та духовного занепаду, не менш важливим є те, що розвиток російсько-євангельського розпочався за часів діяльності таємного радника царя Олександра III, обер-прокурора К. Победоносцева, який вбачав пряму загрозу православ'ю в розвитку баптизму й тому усіма доступними йому способами перешкоджав проповідуванню Євангелія. Треба констатувати, що самодержавна влада була непохитною у своєму прагненні знищувати всіх інакомислячих. Демонструючи всякого роду утиски та обмеження, застосовуючи репресивні заходи, вона охороняла православ'я. Через такі дії та нескінченні переслідування, були вислані В. Пашков, М. Корф, а згодом виїхав за кордон і сам І. Проханов.

Зрештою, виїзд Проханова став однією з визначальних подій для продовження євангельського руху. За період перебування за кордоном богословом ґрунтовно був вивчений та досліджений досвід Європейської Реформації, причин її виникнення та наслідків. Очевидно, що для себе він зробив певні висновки на рахунок подальшої своєї діяльності. Отримавши теологічну освіту та перейнявши досвід європейських країн, Проханов повернувся до Росії з твердим переконанням у тому, що тільки проповідування Євангелія здатне змінити життя народу. Закордонний досвід християнської свободи, вільного вивчення Слова Божого, стали однією з основних причин його бажання домогтись і на Батьківщині, де заборонявся будь-який вид релігійної пропаганди, вільного та безперешкодного звіщення Євангелія.

Княжна С. П. Лівен, котра особисто знала проповідника, звернула увагу на виняткові організаторські здібності І. С. Проханова, який окрім пізнання Господа та вивчення Слова Божого, закликав до діяльної участі у громадському житті [13]. Дане її твердження характеризує його як людину «слова і діла», яка не замикається в рамках своєї, набутої в життєвому досвіді та академічному навчанні філософії, не просто мислить, а доводить своє бачення на практиці. Він мислив масштабно, з притаманною йому далекоглядністю та впевненістю у правильності його суджень та дій. Бо вірив в Христа та керувався Священним Писанням. І це ще раз переконливо доводить те, що духовна Реформація була неминуча, адже служитель церкви з такими амбіціями та переконанням свого призначення звіщати Євангелія не міг стояти осторонь суспільних та релігійних процесів, які його особисто не влаштовували.

Як реформатор, Проханов діяв згідно своєї програми, яку він склав ще на початку своєї діяльності. Для російсько-євангельського руху більша частина його релігійно-богословських ідей мали практичне значення. Ми лише можемо припустити, чи все із запланованого йому вдалось реалізувати та втілити в життя чи ні, але тим не менш крок за кроком, в залежності від

суспільної та політичної ситуації він робив все можливе для звіщення Слова Божого та духовного відродження російського народу. В багатогранній реформаторській діяльності І. Проханова можна виокремити найбільш важливі для євангельського руху напрямки діяльності.

Проповідницька діяльність. Одним із важливих аспектів успіху євангельського руху по праву варто вважати саме проповідь Євангелія. Сам Проханов був талановитим вчителем з проповідницьким даром, який справляв духовний вплив на своїх учнів та слухачів. Головною метою вважав необхідність звіщення Євангелія російському народу, його духовне пробудження та піднесення. Основне місце відводив проповідуванню Слова Божого, бо тільки воно відкривало істину Євангелія. Свій погляд на проповідь, її сутність та призначення він описав у своїй праці «Краткое учение о проповеди», передавши тим самим власний досвід проповідницької діяльності.

Видавнича, літературно-поетична діяльність. За весь час своєї плідної роботи Прохановим було написано велику кількість християнських гімнів та пісень для проведення богослужінь, а також віршів, поем, проповідей, статей та розповідей. Його творчість була багатогранна, як і його організаторські здібності.

З-під його пера вийшов збірник гімнів «Гусли», «Тимпаны», «Рассвет жизни», «Цимбалы», «Свирель Давида», «Песни первых христиан», «Новые напевы», «Песни Анны», «Песни глубины», «Песни союза», «Песни Божии» та ін. Дані збірники було структуровано згідно тематичної направленості кожної з пісень, які створили новий стиль євангельської музики. На думку самого автора музика та пісня є великим засобом розповсюдження Євангелія, яке поступається лише Священному Писанню [4, с. 134]. Багато його відомих гімнів і нині співають на богослужіннях в церквах ЄХБ, які увійшли до збірника духовних пісень під назвою «Песнь возрождения». Його творча діяльність була направлена на піднесення духовних цінностей, ідеалів та звеличення Спасителя Ісуса Христа.

Окрім написання духовних пісень, Проханов проявив себе і як талановитий поет, написавши цілу низку духовних віршів, одним з яких був збірник «Струны сердца». Було започатковано видання протестантського християнського журналу «Християнин», християнської газети «Утренняя звезда», а також видавались посібники та брошури, де він писав переважно про проблеми, з якими стикається братство та його потреби. Пізніше, написав та став видавати книги з богослов'я та релігійної юриспруденції.

Розгортанню видавничої та літературно-поетичної діяльності якраз і посприяв євангельський рух, адже оригінальні авторські тексти гімнів та віршів завдяки місіонерській діяльності братства розповсюджувались по всій території Росії. Треба також констатувати, що періодичні утиски з боку влади та заборона проповідувати Євангеліє, посприяли більшому розповсюдженню духовної літератури та друку Нових Заповітів. І це не поодинокі випадки, коли здавалось би, виникнення певних труднощів мали б зовсім призупинити видавничу справу, але все одно окрема духовна література продовжувала виходити з друку та знаходити свого читача.

Громадсько - політична та організаційна діяльність. Громадянська позиція богослова з твердим переконанням необхідності змін в суспільстві релігійних засадах призвела Проханова до ідеї захисту прав віруючих християн. Отримана ним богословська освіта та талант письменника дали змогу написати збірник законоположення про свободу совісті – «Закон и вера».

Також з-під його пера вийшла книга «Закон и религия» з коментарями і роз'ясненнями, яка допомагала боротися проти беззаконня на місцях [10, с. 54]. Його лідерські якості допомагали налагоджувати контакти з владною верхівкою та співпрацювати у питаннях релігії. Зокрема, написаний Прохановим «Доклад Министерству внутренних дел касательно правового положения евангельских христиан, баптистов и других в России» з пропозиціями про необхідність змін релігійних законів, дав змогу офіційно заявити про права віруючих. Головні пропозиції Проханівського доповіді

були прийняті у декреті 1905 року «Об укреплении начал веротерпимости». Але треба зазначити, що прийняттю декрету сприяли також розпочаті масові демонстрації робітників та революційного руху всіх класів після поразки у війні з Японією [4, с. 118]. Висунуті пропозиції було прийнято до уваги. Це означало початок широкої Євангелізаційної діяльності. На нашу думку, прийняття даного декрету надало можливість розпочати всебічну роботу у всіх напрямках та сферах суспільного життя, особливо релігійній сфері. Цілком можливо стверджувати, що цей Маніфест став відправним у просуванні ідей євангельського руху.

Задля захисту прав віруючих від свавілля та безчинства державної бюрократії, Проханов створив християнсько-демократичну партію «Воскресение» [1, с. 79]. Багато його соратників та однодумців висловлювались проти участі віруючих у політичних справах, бо вважали, що політика не є справою совісті та праведності. Але для євангеліста І. Проханова будь-яка можливість виявлялась як засіб для досягнення поставленої мети. Він не переймався наслідками, а використовував можливості віруючим християнам заявити про свої права.

Заснований Прохановим «Евангельский Союз христианской молодежи» дозволив закласти фундамент для майбутнього продовження справи розповсюдження Євангелія. Молоде покоління у всі часи вважалось рушійною силою багатьох суспільних процесів, тому не дивно, що робота створеного союзу була націлена на підготовку молодих проповідників до служіння.

Також у громадсько-політичній діяльності Проханова можемо спостерігати послідовність та певну закономірність дій. Організація «першої громади» по баптистському зразку із суворою внутрішньою дисципліною необхідна була для того, щоб на її основі заснувати міцний союз віруючих, який на думку Івана Степановича, «повинен стати головним важелем в ході духовного пробудження російського народу [7, с. 282].

Не забарився євангеліст із створенням у 1906 році «Русского євангельського союзу», одним із завдань якого стало сприяння об'єднанню всіх євангельських віруючих. Але одним із великих досягнень реформатора для євангельського руху стало створення Всеросійського союзу Євангельських християн, головою якого він був обраний. Без перебільшень можемо сказати, що роки невтомної діяльності та слідування власним переконанням принесли довгоочікуваний результат. А те, що згодом Проханов був обраний віце-президентом Всесвітнього союзу баптистів, свідчило про те, що російський баптизм почав стрімко розвиватися.

Освітня діяльність. На переконання Проханова, рушійною силою євангельського руху та всієї євангелічної роботи повинна була стати біблійна просвіта серед молоді. Прийняття декрету «Об укреплении начал веротерпимости» надало можливість почати освітню роботу серед молодого покоління. Насамперед, Прохановим були організовані євангелічні курси для молодих проповідників, а згодом було відкрито Біблійну школу та коледж.

Приділялась значна увага духовній освіті дітей. В кожній церкві функціонувала недільна школа, були організовані молодіжні асоціації, а також асоціації для молодих жінок. Робота даних гуртків дала можливість молоді вести активну духовну діяльність, підготувавши її до місіонерської діяльності [4, с. 142].

Великим успіхом стало відкриття у Санкт-Петербурзі першої російської протестантської християнської богословської школи. Але одразу виникали і серйозні труднощі, як-то відсутність кваліфікованих викладачів [4, с. 154]. Стрімкий розвиток освітньої діяльності незабаром мав вирішити кадрове питання.

Місіонерська діяльність. Титанічних зусиль докладав євангеліст для духовного пробудження російського народу завдяки проповідуванню Слова Божого. Розуміючи, на які великі території мають поширитись ідеї духовної Реформації, Проханов спочатку задався ціллю підготувати освічених проповідників, що зрештою йому вдалось здійснити. А згодом почав

організувати поїздки молодих місіонерів в різні регіони Росії. Для євангелізації Проханов обрав лозунг: «от города к городу, от деревни в деревню, от человека к человеку». Слово Боже, що проповідувалось, змінювало життя народу та перетворювало міста у центри духовної діяльності. Треба сказати, що згодом даний метод приніс відчутні плоди в розповсюдженні Євангелія [4, с. 140-141]. Для місіонерської діяльності, окрім євангелізаційної роботи, важливою була і видавнича справа. Духовна література друкувалась та розповсюджувалась по всій території Росії, що було важливим аспектом у справі євангелізації.

Переймаючись також і духовним станом православ'я, лідер євангельського руху бажав справити реформаційний вплив на релігію більшості. У петиції до міністра внутрішніх справ Святополк-Мирського Проханов І. С. разом з іншими діячами написав наступне: «Євангельські християни не мають ворожих настроїв ні до якої з існуючих церковних організацій і тим більше до православної церкви, до якої вони відносяться з повагою. Але вони молять Бога, щоб Він відновив Свою церкву в її апостольській свободі і чистоті, щоб світло Євангелія відроджувало окремих громадян Росії», вказуючи цими словами на те, головна причина євангельського руху полягала в існуванні у народі постійного бажання вільної і зрозумілої релігії [8, с. 55].

Починаючи з 1911 року, Проханов робить спроби у налагодженні діалогу з Православною церквою, але не дуже вдало. Адже в цей час християни знову опинились під дією нового циркуляра, що обмежував указ 1905 року. Це означало повернення до обмежень релігійних свобод, початок заборон проповідування Слова Божого, застосування репресивних заходів до віруючих та інше. Проте, вірність християн своїм релігійним переконанням, бажання духовного піднесення народу, віра в Господа і далі спонукали віруючих звіщати Євангеліє. Щоправда початок Першої світової війни теж продовжив серію посиленних переслідувань проповідників, у зв'язку з чим стало неможливим проводити з'їзди та вирішувати важливі питання.

Лютнева революція та падіння царського режиму дали змогу Проханому продовжити втілення своїх ідей щодо духовного відродження народу та перетворення Церкви на євангельських і першоапостольських засадах.

На початку 1920 року з православ'я виокремилось «обновленческое движение». Представники цього руху висували ідеї по реформуванню православ'я. Аби встановити контакт з ними, Проханов підготував «Евангельский клич» – документ, що характеризував і закріплював принципи істинно живої церкви. Він містив великий перелік традиційних практик, які, на думку автора документа, необхідно видалити з церковного життя. Реакція на «Евангельский клич» була неоднозначною, але цей документ посприяв прийняттю конкретних рішень серед частини московського духівництва [9, с.81]. Прогресивна частина православного духівництва одразу побачила в євангельському русі духовно цінне явище. Реформація не є одноразовою дією. «Церква завжди оновлюється», - говорив Кипріян, християнський письменник Шст. Процес освячення не має меж, а тому Господь закликає людину до святості [8,с.95]. Налагодження стосунків з представниками православ'я необхідно було Проханову задля втілення своїх ідей щодо реформування православної церкви. Але більша частина представників баптистських церков не підтримували його прагнення змін у православ'ї. Тим не менш, результатом заявлених пропозицій та ідеї оновлення церкви на першоапостольських засадах стала співпраця частини православних та баптистів: налагодження взаємовідносин, спільні молитви, взаємне відвідування богослужінь, проповідування Проханова у деяких православних храмах Росії.

Результатом заклику до Всесвітньої Реформації став написаний Прохановим документ «Голос с Востока» під лозунгом: «назад ко Христу, назад к Евангелию, назад к первохристианству» [12]. Даний документ був адресований до християн всього світу з метою заклику їх до чистоти повсякденного життя, відмови від участі у братовбивчій війні та проти

використання зброї. Але зрештою, під натиском державного політичного управління йому довелося відмовитися від своїх переконань у даному питанні. Треба констатувати, що деякі проекти та документи, які були написані Прохановим для євангельського руху через владні утиски та заборони так і не були втілені в життя. Одним з таких масштабних проєктів був проєкт побудови міста Євангельськ (Город Солнца-Євангельськ), який втілити у життя так не судилося через заборону Політбюро. Ми тільки можемо констатувати те, що було і припускати, що могло б бути, як би Проханов мав повну свободу дій для реалізації своїх богословських ідей. Але однозначно ми можемо сказати, що Проханов був істинний учень Христа, служитель та проповідник з християнськими переконаннями, який мав повномасштабний план реалізації своїх ідей задля змін релігійного життя російського народу.

Починаючи з 1929 року настали тяжкі часи для баптистів та євангельських християн. Віруючі опинилися в ситуації, коли настала тотальна атеїзація суспільства безбожниками. Ними почала здійснюватися робота щодо обмеження релігійної діяльності, а згодом ця діяльність призвела до ліквідації місцевих громад. Наслідком таких дій стали репресії та арешт відомих на той час проповідників Євангелія. В цей час Проханов знаходився в Америці і повернутися йому вже не судилося. Але треба констатувати, що євангельський рух продовжив свій розвиток через послідовників та учнів Проханова, які були віддані справі звіщення Євангелія.

Отже, реформаційний рух, який очолив Проханов, прокотився по всій Росії і, навіть, вийшов за її межі. Хвиля релігійних реформацій найбільш потужно підіймалася на тлі великих громадських потрясінь [8, с. 88]. Описані у статті основні причини виникнення та зародження євангельського руху свідчать про неминучість змін, що чекали на суспільство. Однозначно можна стверджувати, що російсько-євангельський рух вплинув на всі сфери життя російського народу тогочасного періоду. Проханова по праву можна вважати

реформатором і саме з ним пов'язувати основні зміни у релігійному житті суспільства. Його основні релігійно-богословські ідеї мали практичне втілення та на деякий час періодично послаблювали тиск самодержавної влади. Завдяки його багатьом дієвим крокам на певний час відродилось релігійне та духовне життя російського народу, друкувалась духовна література, розвивалась освітня, політична, проповідницька, місіонерська, видавнича діяльність та інші.

Треба зазначити, що діяльність Проханова викликала різні твердження та судження, одними сприймалась, а іншими критикувалась. Не всі його кроки були дієвими та не всі ідеї мали втілення у релігійній та інших сферах. Однак, маючи істинну віру у серці Проханов не переслідував власних цілей та не мав на меті якимось зашкодити справі Євангелія. Він використовував всі можливі засоби та способи, щоб возвеличити Христа, оновити релігійне життя російського народу та досягти духовної Реформації. Його невтомна діяльність на ниві Божій в складні часи є яскравим прикладом вірності своїй вірі та релігійним переконанням. А надто в наш час, віруючі, живучи в часи свободи та вільного вибори, чи мають такі ж амбіції та цілі, щоб на весь світ заявити про свою віру та возвеличити в собі Христа? Проханов довів, що все можливо.

Незважаючи на те, що через відомі причини І. С. Проханову не вдалося довершити свій грандіозний реформаторський проект, звернення до його богословської спадщини дає можливість не лише черпати з неї цінну інформацію для розбудови сучасної української держави на християнських засадах, але й подає нам повчальний приклад того, як задля проведення у життя євангелічних принципів він використовував усі свої природні обдарування, – богослова, проповідника, поета, письменника і перекладача, правозахисника, релігійного і громадського діяча, реформатора-євангеліста. Його досвід богослова-практика може прислужитися для надання виразно практичної спрямованості українському богослов'ю, яке впевнено стало на шлях реформування і розвитку.

Література:

1. Бачинин В. А. Христианская мысль : социология, политическая теология, культурология. Санкт-Петербург : Новое и старое, 2005. Том IV. 172 с.
2. Любащенко В. І. Історія протестантизму в Україні : Курс лекцій. Київ, 1995. 350 с.
3. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. Санкт-Петербург : Издание М. В. Пирожкова, 1907. 228 с.
4. Проханов И. С. В котле России. Москва, «Протестант», 1993. 256 с.
5. Иванов М. В. История христианства. Санкт-Петербург : Христианское общество «Библия для всех», 2000. 157 с.
6. История баптизма : Сборник. Вып.1. / Одесская Богословская Семинария ; сост. и предисл. С. В. Санников. Одесса : ОБС, «Богомыслие», 1996. 496 с.
7. Савинский С. Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867 – 1917). – Санкт-Петербург : «Библия для всех», 1999. 423 с.
8. Попов В. А. И. С. Проханов. Страницы жизни. Санкт-Петербург : Христианское общество «Библия для всех», 1996. 201 с.
9. Богословское размышление. 2016. № 17.
10. Крыжановский Р. А. Кто такие баптисты? – Ирпень : Ассоциация «Духовное возрождение»; Одесса : ХГЭУ, 2012. 181 с.
11. Проханов И. С. Энциклопедия: [Электронный ресурс] URL: <http://www.baptistru.info/index.php/>
12. <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
13. [https://www.gumer.info/bogoslov Buks/History Church/Liven awakenin g.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Liven_awakenin_g.php)

ЛАРИСА КОРУНЧАК

РЕЛІГІЙНИЙ ТЕКСТ ЯК ДЖЕРЕЛО ПРАВА

Релігія супроводжує людство протягом значної частини його історії і на сьогоднішній день охоплює до 80 відсотків населення земної кулі. І все ж таки вона є сферою, мало зрозумілою і для звичайних людей, і для фахівців. Причин тому багато. Дати одне визначення того, що ж таке релігія, навряд чи можливо вже тому, що відома величезна кількість релігій минулого і сьогодення. По-друге, релігію найчастіше оцінюють за її зовнішніми ознаками, тому що вона практикується її послідовниками в культурі, тоді як для віруючої людини вона полягає в глибоко особистому внутрішньому діалозі з чимось надприродним. Нарешті, кожен дослідник визначає релігію відповідно до своїх теоретичних і методологічних уподобань й особистого ставлення до предмета свого вивчення (віруючий або невіруючий).

У світі існує багато релігій, більшості з яких притаманні власні норми. Вони регулюють ставлення віруючих до Бога, стосунки віруючих між собою та ставлення до представників інших релігій, порядок функціонування релігійних організацій. Найбільш відомі релігії (християнство, іслам, іудаїзм, буддизм) справили вагомий вплив як на духовну, моральну сфери життя суспільства, так і на розвиток правових систем. У священних книгах певні релігійні положення формулюються як норми: не вбий, не вкради, поважай своїх батьків, не кривосвідчи тощо. Правова система може визначати пріоритет релігійних норм, їх загальнообов'язковість, при цьому правові норми мають ґрунтуватися на релігійних і не можуть їм суперечити (наприклад, Іран, Афганістан). Правова система може визначати пріоритет правових норм перед релігійними; у цьому разі останні мають додатковий (субсидіарний) характер при регулюванні суспільних відносин (наприклад, Туреччина, Таїланд) або існують лише для віруючих (наприклад, Індія, Україна) [8, с. 104-105].

Як відмічає Міма І. В., Україна належить до романо-германської правової сім'ї і основна увага дослідників приділяється аналізу правотворчої діяльності органів державної влади та ефективності дії нормативно-правового акта у сфері соціально-правового регулювання суспільних відносин. Тому, є доречним додатково визначити та проаналізувати релігійні норми як соціальні правотворчі чинники суспільства, що сприятиме поглибленому вивченню соціально-правового регулювання суспільних відносин у сфері реалізації релігійних норм суб'єктами релігійних відносин [6, с. 230].

Релігійні норми, так само як і правові, є дієвими регуляторами у механізмі соціально-нормативного регулювання суспільних відносин, визнаються еталоном суспільних відносин, структурними елементами релігійних норм є: гіпотеза, диспозиція та санкція. Проте, на відміну від правових, релігійні норми формуються на підставі релігійних уявлень; є обов'язковими щодо дотримання для суб'єктів, що сповідують певну релігію, та здійснюють опосередкований вплив на поведінку суб'єктів інших релігійних течій; джерелами релігійних норм є священні тексти (наприклад, Біблія, Коран, Тора та інші); можуть бути результатом нормативної діяльності релігійних організацій; спрямовані на врегулювання внутрішньої та зовнішньої релігійної діяльності суб'єктів релігійних відносин; аксіоматичні та аксіологічні; формують сакральну традицію; є стабільними [6, с. 231].

На думку Марченка М. М., не дивлячись на те, що в переважній більшості сучасних держав і суспільно-політичних систем релігія, а разом з тим і обумовлене нею право не займають більше домінуючого положення, як це було в ранні і середні віки людської історії, ні в суспільстві, ні в державі, проте багато традиційних проблем, що стосуються механізму взаємозв'язку і взаємодії світського і релігійного права, в ряді країн як і раніше залишаються актуальними. В першу чергу це відноситься до країн мусульманського світу, а також іудейського (Ізраїль) та індуїстського права [5, с. 405].

З усіх світових релігій найтісніше з державою і правом пов'язаний іслам, і сполучною ланкою між ними виступає мусульманська правова ідеологія [2, с. 246].

Засобом закріплення приписів релігійного права виступають сакральні (релігійні) тексти. Як зазначає Скакун О. Ф., релігійно-правовий текст (релігійно-правова норма) – акт-документ, який містить церковний канон або іншу релігійну норму, що переплетена з нормами моралі і права, санкціонована державою для надання їй загальнообов'язкового значення і забезпечена нею (Веди, Біблія, Тора, Коран, енцикліки Папи Римського). Релігійно-правові тексти як джерела права мають наступні ознаки: 1) документальна (письмова) форма - існують у вигляді збірників: Біблія, Коран, Сунна, Тора, Звід канонічного права, релігійні книги буддистів та ін., у рішеннях зборів вірян або духівництва (постанови соборів, колегій, конференцій), у творах авторитетних релігійних письменників; 2) як першоджерело виступає воля божества, виражена у релігійних книгах; 3) мають систематизований характер – складаються із системи переплєтених норм релігії, моралі, права як «боговстановлених» правил поведінки для людей; 4) створюються, як правило, на підставі життєвих казусів і мають метафоричну форму викладу нормативного матеріалу, 5) мають персональний, а не територіальний характер – поширюються тільки на вірян і є для них певними офіційними релігійно-нормативними актами; 6) затверджуються вищими органами церковної влади (постанови Вселенських соборів та ін.); 7) реалізуються переконанням, виконанням, дотриманням і примусом. Доповнює релігійно-правові тексти як джерела права їх тлумачення богословами, правознавцями, церковними авторитетами, яке слугує додатковим джерелом права, наприклад Талмуд виступає джерелом тлумачення для Тори, фетви або «толки» (сунітські, шийтські, ханітбалістські та ін.) – для Корана.

Кожна із правових систем релігійного типу виникла і розвинулася на власних релігійних системах – іслам, іудаїзм, індуїзм, християнство.

Первинними «клітинами» цих систем є релігійні норми – правила поведінки обов'язкового характеру для вірян різних віросповідань, що встановлені або затверджені органами церковної влади з метою регламентації певних сфер суспільних відносин відповідно до їх компетенції. Релігійні норми визначають порядок організації і діяльності релігійних об'єднань (громад, церков, груп вірян та ін.), відправлення обрядів, сповідання релігій. Чимало релігійних норм має моральний зміст (заповіді). Основою морального життя культур іудаїзму, християнства, ісламу слугує кодекс Мойсея з його «не убий», «не кради», «не лжесвідчи», «не чини перелюбу». Він вимагає діяльного дотримання моральних заборон. Деякі норми слугують одночасно і релігійними, і правовими (мусульманське право, індуїстське право, іудаїстське право, канонічне право). Релігійні норми набувають властивостей норм права через: а) визнання державою; б) характер суспільних відносин; в) потреби вірян [7].

Одразу відмітимо, що релігійні норми поєднують в собі риси моральних і корпоративних норм.

Крім того, як відмічає Вовк Д. О., по-перше, в структурі релігійного права слід розрізняти норми, що містяться у священних джерелах (Біблії, Корані, буддистських сутрах тощо), і ті, що сформульовані богословами-юристами у вигляді доктринальних розробок у рамках певного віровчення (канонічне (церковне), єврейське, мусульманське право та ін.). Якщо перші сприймаються віруючими як боговстановлені, як прояв священного, то друга категорія норм хоча і є частиною створеного божественною волею світу, проте розглядається скоріше як богоугодний продукт людського творіння, забезпечений не тільки тим, що вони є елементом схваленого релігією суспільного устрою, а й безпосередньо авторитетом церкви чи релігійної громади. Зокрема, з точки зору характеру легітимності в християнському світі важко порівняти норми біблійних заповідей про заборону вбивства, крадіжки, неправдивого свідчення, на божественному походженні яких прямо наголошується у Старому Завіті (Втор., 4:11), з нормами, наприклад,

«Декрету Граціана», сформульованими на базі Біблії, папських декреталій, постанов Вселенських соборів конкретним автором. Так само різні джерела легітимації мають і норми Корану, що не дозволяють лихварства (2:278) чи обважування (6:152), з обґрунтованими у доктрині мусульманського права заборонами вчиняти деякі правочини, щодо яких між ісламськими юристами й досі точаться дискусії.

По-друге, «правові» норми, викладені у священних текстах, забезпечуються перш за все можливістю застосування релігійних санкцій, а їх порушення є насамперед гріховним, а вже потім злочинним. За невиконання приписів, викладених у брахманському збірнику «Закони Ману», Бог карає людину за життя й після смерті. Брахман, який має дитину від представниці нижчої касты, позбавляється брахманства, а після смерті його очікує потрапляння до пекла (III, 17). Іншими словами, у цьому випадку земне покарання є лише проявом санкції з боку священного (Бога, іншого світу, ідеї тощо). Той, хто не виконує заповідей Старого Завіту, буде проклятий (Втор., 27:26), проклятий також буде виконавець вбивства на замовлення (Втор., 27:25), у грабіжника Господь «забере душу» (Пр., 22:23). Причому якихось інших покарань за названі діяння відповідні біблійні приписи не містять. Згідно з положеннями Корану, якщо хтось уб'є віруючого умисно, відплата йому — пекло (4:93). Інакше кажучи, невиконання норм, закладених у сакральних джерелах, пов'язано для людини з відчуттям зв'язку з божественним, а також із загрозою втратити цей зв'язок: потрапити в пекло, перевтілитись у нижчу істоту, позбавитись божественної підтримки за життя. Отже, за своєю природою зазначені норми є переважно автономними, їх авторитетність перебуває на рівні людської свідомості, її розуміння священного, що є ознакою саме релігійної нормативності. Більше того, застосування цих норм фактично є актом реалізації авторитета Бога в житті індивіда. Так, установлюючи правила життя общини після виходу єврейського народу з Єгипту, Мойсей прямо вказує на те, що люди приходять просити в нього суду саме від Бога (Вих.,

18:15). Визначаючи міру покарання за вбивство вільної людини, жінки, раба, норми Корану звертаються до «тих, хто увірував», а можливість сплатити викуп у разі, якщо родичі жертви простили вбивцю, пояснюється Божою милістю (2:178). Із наведених прикладів можна побачити, що заборони, які містять положення правового характеру, все ще сприймаються суб'єктами як релігійні і виконуються переважно через їх божественну легітимність.

Крім того, відносити норми, закладені в релігійних текстах, до правових означає надавати відносинам, що виникають на підставі цих норм, властиву праву двосторонню структуру, що включає кореспондуючі одне одному права і обов'язки. За такою логікою слід визнати: якщо віруюча людина додержується всіх передбачених певним релігійним ученням настанов (у тому числі й тих, що мають «правовий» характер), вона вправі вимагати від священної субстанції як верховного «законодавця» потрапляння в рай, просвітлення, поліпшення життя у цьому світі тощо. Але подібний висновок суперечить основному положенню всіх релігійних доктрин: покірність незалежно від будь-яких життєвих обставин і підпорядкованість індивіда сакральній меті або волі Бога, щодо яких віруючий відчуває лише обов'язки.

По-третє, розглядаючи норми, сформульовані богословами-юристами, не можна не помітити, що навіть ті вчені, які обстоюють правову природу цих норм, звертають увагу на їх відповідність засадам певного віровчення, підтримання їх авторитетом церковної установи або релігійної громади і регулювання ними переважно відносин усередині церкви чи громади або між особами однієї віри. Зважаючи на це, можна стверджувати, що суб'єктами реалізації наведених правил поведінки виступають прихильники певної релігії, незалежно від їх місця перебування [1, с.124-126].

Зокрема, А. А. К. Манна звертає увагу, що під (мусульманським) правом ісламські правознавці розуміють правило, адресоване Аллахом саме мусульманській спільноті [4, с. 6]. Н. О. Крашенінникова відмічає, що норми

індуського права мають виключно персональний характер, тобто поширюють свою дію лише на індуїстів [3, с. 12].

По-четверте, сфера дії релігійного права включає відносини, що за своєю природою не можуть бути врегульовані правом. Так, мусульманське право серед іншого встановлює так звані зобов'язання щодо Бога (ібадат), тобто вимоги стосовно порядку проведення молитви та здійснення хаджу (відвідання священного міста Мекка), щодо здійснення зак'ятю, харчування, відносин між подружжям. Зважаючи на характер цих дій, контроль за їх виконанням правовими засобами у більшості випадків навряд чи може бути ефективним, тому подібні відносини не відповідають ознакам предмета правового регулювання. Новий Завіт вважає злочинцем того, хто чинить законно з конформістських мотивів (Як., 2:8-9), тобто приділяє увагу бажанням, прагненням індивіда, які також не можуть бути об'єктом правового впливу. Переслідування подібних діянь є проявом радше радикальної авторитарної релігійної свідомості, що не допускає існування будь-якої іншої, ніж передбаченої певним віровченням, ідеології і свідчить скоріше про відсутність або слабкість правового регулятора в суспільстві на окремих історичних етапах. Додатково це підтверджується й заснованим переважно на вірі способом доведення таких «правопорушень» у середньовічних церковних процесах: клятви свідків, різноманітні форми «Божого суду» (ордалії), певні прикмети, в тому числі особливості зовнішності, тощо. Відповідно до положень Біблії покарання за богохульство (каменування) виконують не органи публічної влади (хоча на той час уже існували і адміністративні, і судові установи), а сама релігійна громада (Лев., 24:16), що також не дозволяє вести мову про правовий характер цих норм із притаманною праву інституціональністю у вигляді відокремлених від суспільства публічно-владних утворень [1, с. 129-130].

Релігійні норми як соціально-правотворчі чинники впливають на формування права у просторовій (територіальна та соціальна), опосередкованій, безпосередній, вибірковій та смисловій формах. Вплив

релігійних норм на правотворчий процес набуває особливого значення в умовах глобалізації, коли унаслідок активної конвергенції різних правових систем, культур і традицій постає об'єктивна потреба у створенні загальної аксіологічно-культурологічної та правової основи для взаємодії різних держав, суспільств, колективів, спільнот тощо. Завдяки цьому право може більш цілісно впливати на суспільну свідомість і на суспільство, шляхом максимально-оптимального обґрунтованого поєднання та узгодження змісту правових та релігійних норм, на основі всебічного науково-теоретичного обґрунтування і доведення [6, с. 232].

Вивчення джерел легітимації норм релігійного права, способів їх закріплення, суб'єктів виконання та характеру санкцій за їх порушення дозволяє віднести ці норми до релігійних, що містять положення правового характеру, розроблену богословами правову доктрину – до корпоративних норм релігійної громади, а у релігіях з високим рівнем інституціоналізації – до корпоративних норм церкви. На певних історичних етапах ці норми можуть виконувати роль права [1, с. 131-132].

Література:

1. Вовк Д.О. Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення: монографія. Харків: Право, 2009. 224 с.
2. Глиняний В.П. Історія держави і права зарубіжних країн : навч. посіб. / Одеська нац. юрид. академія. Київ: Істина, 2010. 768 с.
3. Крашенинникова Н. А. Индусское право : История и современность. М.: Изд-во МГУ, 1982. 192 с.
4. Манна А.А. К. Преступление и наказание по мусульманскому праву : учеб. пособие. М.: РУДН, 2007. 88 с.
5. Марченко М.Н. Проблемы теории государства и права: учеб. / Московский госуд. ун-т им. М.В. Ломоносова. Москва, 2008. 768 с.

6. Міма І.В. Релігійні норми як соціально-правотворчі чинники суспільства. Альманах права. Київ, 2012. №3. С. 230-233.
7. Скакун О.Ф. Теорія права і держави : Підручник / Пер. з рос. Харків: Консум, 2001. 656 с.
8. Теорія держави і права : підруч. для юрид. вищ. навч. закл. / Петришин О.В., Погребняк С.П., Смородинський В.С. та ін.; Нац. ун-т «Юридична академія ім. Ярослава Мудрого»; за ред. О.В. Петришина. Харків: Право, 2014. 368 с.

ІГОР ГРИШАНОВ

КОГНІТИВНІ ОСОБЛИВОСТІ ЧУТТЄВОГО ТА РАЦІОНАЛЬНОГО ВІДОБРАЖЕННЯ ДІЙСНОСТІ

Вивчення властивості, як форми чуттєвої характеристика об'єкта, лежить в основі теоретичної, так і практичної філософії, психології, оскільки все дослідження припускають якість одне або безліч різних властивостей. Ми можемо стверджувати слідом за Кантом, що властивості складають основу будь-якого типу дослідження і будь-якого типу теорії [2].

Поняття – форма раціонального відображення єдності істотних і характерних ознак - властивостей, зв'язків і відносин предметів або явищ. Поняття – це елементи, з яких утворюються думки. Не буває пропозиційних установок без понять. Теорія ментальних репрезентацій включає теорію мислення і вищих ментальних процесів, таких, як віра, бажання та ін. Пам'ять, сприйняття, міркування мають відношення до того, як ми утворюємо поняття, і як ми застосовуємо їх в різних випадках.

Властивості і поняття характеризують окремі форми або види психічної діяльності. У психології розрізняють пізнавальні психічні процеси (спрямовані на пізнання людиною навколишнього світу). Це відчуття окремих властивостей предметів (різний світло, різні звуки, смакові, нюхові відчуття, та ін.), сприйняття (предметів, речей у сукупності їх властивостей), пам'ять, мислення, уява, віра. Розрізняються ще емоційні процеси (почуття), вольові процеси і дії. Психічними властивостями особистості називаються найбільш суттєві і стійкі психічні особливості людини (його потреби, інтереси, здібності, темперамент як прояв типу нервової системи в поведінці людини - активність, збудливість та ін., характер).

З цих приватних властивостей виникають інші, не настільки специфічні, які, в свою чергу, об'єднують різні приватні властивості і обумовлюють можливість інтенціональної дії – центральній властивості

людської свідомості – бути спрямованої на деякий предмет. Психологічні властивості так само лежать в основі економіки, права, історичного, соціального і політичного життя, так само як і всіх теорій про них. Сукупність психологічних властивостей цілком підпорядкована конститутивної раціональності. Насправді вивчення психологічних властивостей може розглядатися як вивчення факту конститутивної раціональності, яка є найважливішою частиною метафізики особистості.

Що таке психологічна властивість? Чи можемо ми пізнати і пояснити її? Який метод або підхід потрібно застосувати, щоб визначити природу психологічних властивостей? і, встановивши їх природу, як ми можемо пояснити ці властивості?

У цій статті ставиться проблема розгляду моделей пояснювального аналізу психологічних властивостей, тому слід враховувати умови дослідження, в якому найважливіше місце займає когнітивна наука. Зрозуміло, що тут мова йде про властивості, що володіють метафізичним буттям, або реальністю (галюцинації не мають онтологічної реальності, вони є всього лише явища зорової свідомості). Відомі питання, які поставлені агностицизмом і скептицизмом: з одного боку, агностицизм, стверджує, що ми не можемо знати, чи володіє властивість, як психологічне явище, онтологічної реальністю чи ні; з іншого боку, скептицизм, який заперечує реальність психологічних властивостей. Обидві позиції існують в різних варіантах. Психологічні властивості онтологічне реальні в тій мірі, в якій вони мають свої власні каузальних силами, і що вони тим реальніші, ніж більше в них є каузальних сил, а недолік реальності в них відповідає нестачі каузальних сил [1].

При розгляді особливостей відображення дійсності, в першу чергу потрібно з'ясувати, яким чином досягається та сторона пізнання, яка дозволяє людині вийти за межі власного суб'єктивного досвіду. Це призводить нас до необхідності знайти якусь ознаку, тобто необхідна або достатня властивість, що дозволяє ввести або розпізнати «ментальне» як клас або рід, що включає в

себе групи психологічних властивостей в якості видів, які в сукупності створюють можливість пояснювальній таксономії цих властивостей.

Чи є наші психологічні властивості або ментальні стани класами або типами на зразок речей реальної дійсності, і якщо є, то за якими принципами встановлюється їх приналежність до єдиного класу або типу?

Чому людина, без важкості, дає назви емпіричним об'єктам (знаряддям праці, мінералам, рослинам, та іншому), але не може дати назви ментальним станам? Чому класифікації рослин створюють основу для вичерпних пояснень, передбачень і тому подібному, наприклад, для науки ботаніки, а наші класифікації своїх власних ментальних станів (таких близьких нам) не створюють науки, подібної біології (що вивчає такі далекі предмети) або навіть більш досконалі? Предмети настільки близькі і такі далекі: чи є надія здолати цю прірву?

Як відмовитися від цих гнітючих роздумів і знайти вірний функціональний зв'язок між безліччю найменувань відчуттів, емоцій, думок і станами, до яких імовірно належать ці найменування?

Продовжуючи перервані роздуми, залишимо загальноприйнятую мову «відчуттів», «думок» і інше. Замість цих неточних найменувань будемо говорити, наприклад, про когнітивні функції, - чи зміниться ситуація до кращого? Чи призведе зміна концептуального апарату до кращої таксономії? Відмовляючись від загальноприйнятої категорій мови – «відчуттів», «думок» та іншого - заради понять більш точних – «зони мозку», «функції нейронів», «імматеріальний стану», «диспозиції», «ментальні функції», – ми можемо спотворити природу психологічного стану, можемо підмінити предмет дослідження або, на жаль, і зовсім покинути сферу психологічних властивостей.

Але чи є підстави вважати, що заміщення, перехід до інших термінів або зведення психологічних станів до таких класів, як, наприклад, «функції мозку», зберігають колишній референт, і до того ж удосконалюють форму його дослідження? Можливо, теоретична ситуація не зміниться на кращу,

оскільки виявити, що, наприклад, когнітивним функціям бракує специфічності, тобто, якщо казати про когнітивні функції, то подібна мова не схоплює предмет: на відміну від буденної мови, вона не здатна точно вказувати на психологічні стани – на такий-то біль або такий-то тип афекту та ін. У цьому випадку втрачається зв'язок з референтом, так як то кажуть вже не про ось це чуттєве переживання, а про сильну заміну в перекладі на більш віддалений по формі засіб іншої мови замість, прямо відповідного засобу оригіналу, який, цілком можливо, не має з ним нічого спільного.

Бажаючи усунути утруднення, виконаємо заміни в такому перекладі – розраховуючи надалі зробити уточнення деталей, але може виявитися, що заміна не зберігає особливостей психологічного стану, а, навпаки, докорінно змінить сутність психологічного стану, підминаючи його собою і тим самим спотворюючи. Передбачається, що, наприклад, семантичний механізм формальної мовної одиниці, здатний позначити адекватне відображення властивості, поняття, якості або процесу реальної дійсності. Звісно ж, що можливість такої заміни дозволяє зберігати одну і ту ж однакою заміну на всіх етапах індивідуального і колективного пізнання. Перевіримо це засобами символічної логіки. Де існують спеціальні засоби позначення одиничних речей, властивостей і відносин. Для цього використовуються аналоги власних імен і, перш за все, так звані індивідуальна постійні. Кожна така постійна являє собою символ, спеціально обраний для позначення того чи іншого індивідуального предмета. Зазвичай в якості символів використовуються початкові букви латинського алфавіту: *a, b, c, d, ...*. Очевидно, що кількість окремих літерних символів, які можна використовувати для позначення окремих предметів, не йде ні в яке порівняння з числом власних імен у будь-якій природній мові.

Якщо ж в якості символів власних імен брати не окремі букви, а їх комбінації, то мова символів стане настільки ж складною, як і мова слів, по суті, не відрізняючись від останнього.

Прагнучи подолати недоліки символічної мови імен, можна використовувати мову, в якій кожен об'єкт визначається його положенням в ряду символів, що переходять один в один за певними правилами (мова координат). Такий спосіб дозволяє позначати необмежену кількість індивідуальних об'єктів. В даному випадку, будемо застосовувати координатний мову в переліках предметів, наприклад a_1, \dots, a_n . Координатну мову можна розглядати як особливий випадок мови дескрипцій. У загальному вигляді дескрипція може бути визначена як ім'я, що одночасно ідентифікує об'єкт за допомогою своєї структури. Наприклад, позначення числа e не дескрипція, оскільки різні люди можуть зрозуміти його по-різному. Інше ім'я – $e = \lim (1 + 1/n)^n$ – вже дескрипція, так як однозначно визначає свій об'єкт. У нашому випадку, розглядається можливість позначення предметів.

Як же позначаються властивості? Для позначення властивостей користуються математичним поняттям функції. Показати, що предмет має властивість, - це те ж саме, що показати потрапляння під відповідне поняття. З іншого боку, поняття розглядається як окремий випадок функції. Сутність будь-якої функції полягає в законі, за яким одним предметам, поставлені у відповідність інші предмети. Аргументами поняття як функції є предмети, а значеннями функції - істина або хибно. Істинність і хибність розглядаються як особливого роду логічні предмети. Функції такого типу отримали назву пропозиційних або логічних функцій або предикатів.

Оскільки поняття ототожнюється з властивістю, виявляється можливим висловити властивість за допомогою пропозиційної функції від однієї змінної. Аргумент функції записується в дужках, тип функції - у вигляді особливого символу з лівого боку від дужки. Так, наприклад, $P(x)$ може означати x : - місто.

Для різних конкретних значень змінної $P(x)$ буде істинною або помилковою. Наприклад, $P(\text{Львів})$ - істина. $P(\text{Поріччя})$ – хибно.

Цей метод в даний час широко поширений в логіко-математичній літературі, проте він недостатній. За допомогою загального поняття предиката як пропозиційної функції виражається відношення як окремий випадок властивості, але тут втрачається особливий характер цього окремого випадку.

Зазвичай обмежуються визначенням відносини як багатомісного предиката, вважаючи, що тим самим проблема відмінності властивостей і відносин вирішується автоматично в залежності від числа місць предиката. Так, P в вираженні $P(x, y, z)$ – буде відношення, а у виразі $P(x)$ – властивості. Але нехай x – позначає чоловіків, y – жінок і z – дітей. Це – аргументи. Нехай P – смертність. Значенням цієї функції буде істина, а число аргументів дорівнює трьом. Проте, з інтуїтивною точки зору, безсумнівно, це властивість, а не відношення. Можна заперечити, що предикат смертності буде висловлювати властивість тому, що він може бути приписаний x , y , z окремо. Однак із самої форми запису $P(x, y, z)$ не слід, що предикат P не може бути визначений на меншій кількості аргументів, наприклад, що неможливо $P(x, y)$, $P(y, z)$, $P(x, z)$. Відношення «одноліток» існує між x , y , z саме тому, що воно має місце між x , y ; x , z ; y , z окремо.

Таким чином, для того щоб виключити можливість для P в вираженні $P(x, y, z)$ позначати властивість, необхідно виключити можливість існування одномісних предикатів $P(x)$, $P(y)$, $P(z)$.

Но, скористатися записом $P(x, y, z) \& P(x) \& P(y) \& P(z)$, - не можна, оскільки $P(x)$, $P(y)$, $P(z)$ не просто хибні. Вони повинні бути абсурдні, причому цей абсурд як раз і полягає в розгляді багатомісного предиката як одномісного. Отже, необхідно вводити спеціальну символіку для позначення цього абсурду; що, безсумнівно, призвело б до крайнього ускладнення формул логіки предикатів.

Стає зрозумілим, що трактування властивостей і відносин, прийнята в сучасній символічній логіці, не завжди може вважатися експлікацією тих понять про властивості і відносини, якими ми користуємося в науці і житті.

Це також показано на прикладі можливості висловлювати властивості з використанням багатомісного предиката.

З іншого боку, можна показати, що і відносини можуть бути одномісними. Сюди відносяться рефлексивні відносини типу «Петро любить самого себе». Тут ми маємо не двох людей, що люблять один одного, а саме одного. Можуть сказати, що цей один розглядається як два. Однак такий розгляд є результатом встановлення даної відносини, а не передує йому. Спочатку у нас немає двох Петрів навіть і тотожних один одному.

Викладені міркування дають підставу, якщо не відмовитися від цього підходу, то, у всякому разі, істотно видозмінити його. Якщо не пов'язувати вираз властивостей і відносин за допомогою функцій з визначеннями цих понять, то використання функцій для такого виразу може бути збережено. Але це не повинні бути пропозиційні функції.

Можливо користуватися універсальним класом. У цьому випадку є, по суті, єдина, нічим не обмежена змінна, істинні значення якої визначали, в свою чергу, класи об'єктів. У сучасній символічній логіці користуються конкретними змінними $x, y, z \dots$, кожна з яких визначена у своїй області. Це дає можливість висловлювати область визначення однієї змінної в якості опції області визначення іншої. Наприклад, область змінності y — «квадрат» є функцією рівносторонній P від області x — «прямокутник». У цьому сенсі можна записати, $y = P(x)$. Тут функція P є вираженням властивості, що обмежує область змінності x .

На відміну від пропозиційної функції аргумент і значення функції в нашому випадку однорідні, тобто належать об'єктам однієї і тієї ж природи.

Як вже зазначалося, області змінності позначаються зазвичай не символічно. Тут використовуються слова природної мови. Але символізація, у всякому разі, часткова можлива за допомогою обмежених кванторів. Нехай Φ позначає область прямокутників; y — визначено на області квадратів.

Тоді $\forall x_{\Phi(x)} P(x) = y$ означатиме, що всякий x з області Φ , що володіє властивістю P (рівносторонній), буде одним з квадратів.

Має місце суттєва різниця між функціями, що виражають властивості, з одного боку, і відносин – з іншого. Властивість як функції, взагалі кажучи, лише обмежує область змінності своїх аргументів, тобто число об'єктів, яким приписується дана властивість, у *результаті цієї операції*, стає меншою, ніж число об'єктів до неї. Але нових об'єктів при цьому не утворюється. Так, приписуючи x -м, узятим з області прямокутників, властивість рівностороння, ми обмежуємо область значень, які може приймати x , проте не утворюємо нових об'єктів, оскільки всі x , що володіють P , входять в наявну раніше область значень x .

Відносини завжди утворює нові об'єкти. Аргументи, навіть якщо вони є змінні, будучи пов'язані відносинами, перетворюються в окремі елементи цілого – нового об'єкта. У наведеному вище прикладі $P(x, y, z)$, де x – чоловіки, y – жінки, z – діти, якщо P – генетичне відношення, то пов'язані цим відношення x, y, z дають один об'єкт – людське суспільство. Цей об'єкт не був ні в області змінності x , ні в області змінності y , ні в області змінності z . Взагалі кажучи, властивість також може обмежити той чи інший клас настільки, що він буде складатися з одного об'єкта.

Крім того, значення функції буде завжди одиничне, якщо поодинокі аргументи. Однак завжди існує різниця між одиничним об'єктом і класом, що складається з одного об'єкта [3].

Поглиблюючись в поставлену проблему, треба розглянути можливість використання та інших різних схем пояснювального аналізу, відповідного проблемної установки: чи може у нас бути плідне поняття про всі можливості мислити (пізнавати) психологічні властивості? Скільки є цих можливостей? Які вони? Що значить дати аналіз взагалі і пояснювальний аналіз зокрема, який дозволяв би нам адекватно обмірковувати психологічні властивості?

Така пояснювальна модель конкретизується у творчості Енріке Вільянуева [1]. Він зазначає, що пропозиційні установки, такі, як переконання, бажання, наміри та інше, – необхідна опосередкована ланка між мозком та початком дії чинного суб'єкта; отже, вони є відносні. Дія людських

істот, або особистостей, - це подія, опосередкована намірами, бажаннями, переконаннями та іншим, що структуровані в раціональній формі, та будь-яка теорія, яка прагне пояснити людську дію, тим самим орієнтована на пояснення раціональності. Закон, що встановлює пару причина-наслідок, може містити пояснення, як одиничної події, так і пояснення цілих типів подій.

Автор вказує, на відмінність теорій переходу і теорій властивостей. Теорії переходу (наслідок, обурення в системі) пояснюють, як змінюється деякий стан в деякій системі, в силу попередніх причин. Ці теорії є в повному розумінні, пояснювальними, коли акцент ставиться на тому, що відбувається, коли виникає деяка умова, або сукупність умов для адекватного застосування тієї чи іншої пояснювальної стратегії, яка потребує канонів, що відрізняють законні, в даній стратегії застосування, від незаконних. Відповідно до цього, методологія вирішує питання двоякого роду: (а) Чи може стратегія мати якусь пояснювальну силу при такому-то застосуванні? (б) Які типи аргументів, пов'язаних з фактичними даними, в цьому випадку обґрунтовують або ж підривають застосуванні стратегії?

Емпірики зазвичай йдуть від (б) до (а), стверджуючи, що часткове застосування не володіє пояснювальною силою, оскільки ніякі дані не можуть свідчити ні в його користь, ні проти нього. Справедливо, що пояснення неприйнятно, якщо воно не може бути перевірено, але емпірик змішує істинність теорії або її підтвердження (опис) з її пояснювальною цінністю (поясненням).

Теорії властивостей прагнуть пояснити не зміни, а властивості: не «чому S прийняла властивість P ?», а «чому S володіє P ?», «Що означає для S екземпліфікація P ? Типове питання наступне: що значить для системи S мати властивість P ? Щоб відповісти на питання цього типу, треба провести аналіз S , який пояснював би, чому S володіє P , звертаючись до властивостей компонентів S і до засобу їх організації.

Є два типи аналізу. Аналіз системи - це композиційний аналіз; аналіз якості – це функціональний аналіз, коли властивість диспозиційна, коли ж властивість не диспозиційна, а являє собою явище, або подію, ми говоримо про аналіз властивості Теорія властивостей і теорія переходу прийнятні, коли властивості, про які йде мова, - диспозиційні. Але пояснювальна теорія не досягне повноти, поки диспозиції не будуть усунуті, або виключені

Щоб розкрити метафізичні труднощі, що стоять перед теорією психологічних властивостей і, отже, перед психологією і особистостями взагалі, автор у заключенні узагальнює все розглянуте у попередніх розділах і дає оцінку досягнутого. Він зазначає, які дослідження залишається виконати при існуючій вказаній таксономії психологічних властивостей. У подальшому, зупиняється на труднощах, які можуть вилитися в інші дилеми або, навіть, парадокси психологічних властивостей, і показує, наскільки хиткою вони роблять психологію.

Вся неповнота і, можлива нерозв'язаність, метафізичних висновків , породжує теоретичний скептицизм, який не повинен, однак, приймати модальний характер, так як, на думку автора, він не є остаточним. Автор, також, аналізує помилкові рішення, пропоновані модним релятивістським та ірраціональним романтизмом, з одного боку, і сцієнтизмом - з іншого, і підкреслює необхідність більшого або кращого пізнання психологічних властивостей. Однак, такий хід міркування, виводить на метафізичний рівень, де «відкривається» лише одна онтологічна якість людей, або особистостей: «вони позбавлені сутності» або, в більш різкому формулюванні, особистості є свого роду – онтологічне «ніщо». Тому необхідне розуміння характеру загрози, яка затаїлася в цьому «ніщо», – теоретичних і практичних наслідків цього онтологічного не існування. Психологічні властивості – «ніщо», при певному філософському розумінні, згідно з яким вони відокремлені від усього матеріального, встановлює тільки центральну тезу матеріалізму: – все людське і самі особистості стають

ілюзорними, коли розглядаються як відокремлені від матеріального світу, і тому існують самі по собі.

Таки, можливі шляхи висновку підривають науковість психології, створюючи додаткову дилему: або психологія досліджує властивості, в яких ми пасивні, і все психологічні відкриття ставляться до того, що перебуває за межами нашої свідомості, намірів та волі; або психологія – якась гра, в яку ми граємо в нашому замкнутому людському маленькому світі, і, як така, що не призводить до жодних дійсно реальних результатів.

Отже, або існує детермінізм і психологія виявляється зведена до фізики (фізичної реальності), або психологічні властивості - властивості примарні, без онтологічної вагомості, без власних каузальних потенцій.

Що ж нам робити, ознайомившись з цим сценарієм?

Труднощі, що породжуються цими дилемами - не метафізичні істини, а лише альтернативи, які нав'язуються нам незнанням; можливо, труднощі кореняться у метафізичних фактах, і тоді вони не переборні та остаточні, але можливо, що вони не кореняться в фактах такого роду і в майбутньому додаткове знання, що накопичене, вкаже нам якийсь вихід. Дилеми виникають від незнання, від нестачі знання і тому не отримують метафізичного статусу. Але якщо ми позбудемося невідання, ми зможемо з'ясувати, подолавши труднощі і дилеми, метафізичне положення речей.

Засіб проти такої аберації, не подоланої за кілька тисячоліть, на думку автора, - в тому, щоб уникати платонічного поділу ментального і матеріального, противитися дуалістичному аналізу в усіх його видах.

Треба прислухатися до філософського раді Спінози, тому що важко не погодитися з тим, що твердження реальності психологічних властивостей полягає в пізнанні форм їх реалізації в матеріальній основі центральної нервової системи.

Головне питання, що стосується розрізнення явище-реальність, стосовно психологічних властивостей, наступне: або самі переживання - це сутності самі по собі, або тільки в чомусь іншому, і, якщо вірно друге, то чи

завжди вони - явища будь чого, саме не є - явище, і, якщо так, тоді, що надає істотність і реальність цих явищ?

Якщо переживання онтологічно залежні (від мозкових фактів), тоді відкривається можливість маніпулювати ними через маніпулювання мозкової основою, від якої вони залежать. За таким сценарієм, існував би світ, в якому було б наукове знання психологічних властивостей, тобто світ, де були б відомі закони їх функціонування, їх причини та наслідки, де заздалегідь могли б передбачати і обчислюватися результати, і де можна було б передбачити і виключити людську помилку, безвідповідальність та інше; крім того, в такому світі можна було б покінчити з психічними розладами і захворюваннями. Але в такій ситуації нас, без сумніву, лякає те, що разом з формами розвитку особистостей зміниться їх природа і конституція, і ця зміна буде рівнозначно їх радикальній трансформації, або руйнування, або знищення та / або заміні їх більш-менш подібними до них істотами. Це було б рівносильне смерті або зникненню особистостей, оскільки переживання їх психологічних властивостей вже не було б тим же самим, або хоча б схожим на колишнє, і замість колишньої останньої інстанції психологічних фактів з'явилася б інша, яка стала би вирішальною. Це було б те саме, що допустити, що наше теперішнє повсякденне життя є щось ірреальне, і що здається навіть хибним.

Настільки ж болюча для нас думка, що така зміна в психологічних властивостях особистостей призведе до знищення свободи волі - необхідного елемента особистості. Якщо стануть маніпулювати психікою і модифікувати психологічні властивості, нам загрожуватиме неминуча небезпека втратити весь свій особистий суверенітет і перейти до існування маріонеток, автоматів або роботів. Почуття власної гідності, самосвідомість («я»), винятковість володіння психологічними властивостями та інші реалії нашого замкнутого (парокіального) людського світу вирушили б на звалище метафізики. Все це викликає страх, жах, обурення, неприйняття і, нарешті, штовхає до деяких форм насильства.

Будь-яке індивідуальна людська свідомість і колективна свідомість спільнот та історії, що з'являється нам, як надзвичайно реальне, і все наше життя протікає в цій атмосфері: свідомість є щось в реальності, чого ми не можемо сумніватися, так як без неї сенс життя кожної особистості незбагнений.

Свідомість і мислення формують людський замкнений світ. Двоїстість ця бентежить, так як всередині замкнутих світів поглинання є «надважливим» всього іншого - повне, владне, всеосяжне, а поза замкнутого світу це «важливе» є щось ілюзорне, дрібне, провінційне, минуше.

Але якщо особистості позбавлені онтологічної реальності, хіба життя втрачає сенс? Навпаки, усвідомлюючи свою онтологічну незначність, ми можемо зайнятися облаштуванням нашого колективного, інтерсуб'єктивного світу і присвятити себе створенню моралі і встановлень, необхідних, щоб жити повним життям. Ми можемо максимально реалізувати свідомість в той проміжок часу, коли ми живемо (усвідомлюємо), знаючи, що ми не перейдемо в інші межі, що немає іншого життя, немає ніякого «потім», крім загибелі.

Таким чином, для дослідника, є очевидними два ментальних уявлення, що суперечать один одному: ми – реальні каузальні виконавці; ми повністю позбавлені власної каузальної дієвості.

З якими, з двох уявлень, ми повинні погодитися? Яке уявлення істинно, яке помилково? Як це визначити? В даний час ми не можемо знайти (раціональне) рішення, через нашого великого невідання, загального невідання, яке відрізняється від нестачі знання в різних окремих сферах уявлень і що пригнічує нас більше всіх інших видів уявлень.

Але, навпаки, в силу того факту, що космос ніяк не обмежує нас в онтологічному відношенні, за нами залишається парокіальне (замкнута область людського світу) де є свобода – на свій розсуд вибирати мораль і встановлення, враховуючи, що вони зачіпають лише тільки нашу свідомість,

цю онтологічну ілюзію, яка не володіє жодною реальністю; все є явище: ми володарі цього царства явищ, котре не має онтологічного значення.

Коль скоро з нас зняти тягар онтології, то, якщо ми не можемо укоренити мораль і встановлення в космосі, ми вільні приступити до найважливішій задачі, а саме: створити мораль і установлення, що найкраще підходять до нашого парокіального буття.

Таким чином, якщо вчений вирішує завдання побудови теорії, перед ним виникає проблема: як співвідноситься світ ідеалізованих об'єктів з нашим світом, який наданий нам у чуттєвому досвіді. Тому для епістемології певний інтерес представляє зіставлення наукового і релігійного пізнання.

Психологія з моменту свого виникнення намагалася і намагається стати наукою, до сих пір балансує десь між мистецтвом, наукою і вірою. Для наук про людину, зокрема, психології, релігійні шукання мають особливе значення і часто виявляються глибше і тонше, ніж традиційний науковий підхід. До того ж проблема віри і релігійної свідомості вельми важлива для ряду найбільших психологів світу – не тільки в плані їх особистостей, а й в побудові психологічних теорій і психотерапевтичних систем. При специфікації релігійної віри правомірно прийняти за основу думку І. Канта, якій вказує на те, ідеал сутності, хоча він є лише уявлення, спочатку реалізується, тобто перетворюється в об'єкт, потім стає таким, що гіпотезується і, нарешті, в силу природного просування розуму до завершення єдності, навіть персоніфікується [2].

Віра є ціннісне ставлення до предмета, утворює сплав когнітивного, емоційного і вольового моментів, хоча, звичайно, емоційний момент в ній особливо ефективний. Віра з'єднує в собі усвідомлене і неусвідомлене, раціональне і ірраціональне, вона тісно пов'язана з інтуїцією, осяяннями.

Об'єктивність знання говорить лише про те, що в світі є і чого там немає. Але наука не може стверджувати, що в світі має бути. Адже рішення цього питання визначається волею та інтересом людини. А воля людини, тобто його здатність і бажання діяти, обумовлюється системою цінностей.

Тому наукове знання повинно бути доповнено іншими духовними системами, такими як філософія, релігія. Більш того, не просто доповнено, а обмежено, особливо, в питанні про соціальні наслідки наукових відкриттів.

Релігія, з її моральної домінантою, здатна допомогти науці уникнути таких напрямків досліджень і розробок технологій, які були б спрямовані проти інтересів людини. Іншими словами, релігія здатна привнести гуманістичний елемент в наукові дослідження. У цьому є – головна особливість співпраці науки і релігії, що повинні знаходитися не в змозі протиріччя, а у взаємодоповнюваності.

Релігійна свідомість є перш за все уявлення; уявлення є – образ, піднятий до рівня думки, що отримав форму загальності. Але уявлення знаходиться в постійному коливанні між безпосереднім чуттєвим змістом і справжньої думкою. Визначеність з чуттєвості, хоча чуттєвість і піднялася до мислення за допомогою абстракції, що уявленні завжди зберігається як момент чуттєвого.

Чи не здійснюються, в емпіричному існуванні людей, переходи від обмеженості до необмеженості, від безсилля до мощі, від життя до життя після смерті, від посеїбичності до потойбіччя, від несвободи до звільнення та інш, які за допомогою релігійної віри, досягаються свідомістю.

Література:

1. Вильянуэва Энрике. Что такое психологические свойства? Метафизика психологи. Москва : Идея-Пресс ; Мехико : Независимый нац. ун-т. Ин-т правовых исследований, 2006. 256 с.

2. Кант И. Критика чистого разума / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 504 с.

3. Уемов А. И. Логические основы метода моделирования. Москва : Мысль, 1971. 311 с.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Блах Валерія Сергіївна – кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри педагогіки, психології та освітнього менеджменту ім. Є. Петухова Херсонського державного університету

Галіченко Максим Володимирович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

Герінбург Ольга Вікторівна – кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

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

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

Лещенко Альона Михайлівна – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Херсонської державної морської академії

Марюхно Наталія Миколаївна – аспірантка кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, викладач Таврійського християнського інституту

Недзельський Костянтин Казимирович – кандидат філософських наук, доцент, доцент Таврійського християнського інституту (м. Херсон)

Петрик Артем Миколайович – кандидат історичних, старший викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

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

Рязанцева Тетяна Олександрівна – аспірантка кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, викладач Таврійського християнського інституту