

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

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

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

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

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

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

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

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

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

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
25.06.14 (протокол № 9)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

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

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

Редакційна колегія

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

Міжнародна редакційна рада

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

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

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Харьковщенко Є. А. Софія: історико-філософська ґенеза поняття	5
Колодний А. М., <u>Лобовик Б. О.</u> Історіософія релігії: специфікація предметної сфери	9
Конотоп Л. Г. Методологія дослідження релігійного досвіду в сучасній філософії Заходу	12
Марченко О. В. Феномен нетрадиційної релігійності в постмодерну епоху: український контекст	15
Пілецький Є. А. Релігієзнавчий аспект концепції "природнього формування когнітивного автоматизму" Роберта Макколлі	18
Предко О. І. Релігійний досвід: особистісний вимір	21
Филипович Л. О. Традиції вітчизняного осмислення релігії як духовної основи національного буття	25
Яроцький П. Л. Кризовий стан і критерії реформування Католицької церкви у верифікації її останніх понтифіків	28

ФІЛОСОФІЯ

Бойченко М. І. Академічний статус соціальної філософії у стосунку до її неакадемічних втілень	34
Бойченко Н. М. Етичні аспекти університетських цінностей	37
Саух П. Ю., Саух Ю. П. Мультикультуралізм: оптимізм теорії й неспроможність практики вирішення проблем полікультурного суспільства	43
Шашкова Л. О. Наука і релігія в методологічній перспективі	48

ПОЛІТОЛОГІЯ

Малкіна Г. М. Морально-політична відповідальність: теоретичні засади аналізу	54
Ткач О. І. Особливості рекрутування політичної та адміністративної еліти в Україні	58
Наші автори	61

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Харьковщенко Е. А. София: историко-философский генезис понятия	5
Колодный А. Н., Лобовик Б. А. Историософия религии: спецификация предметной сферы	9
Конотоп Л. Г. Методология исследования религиозного опыта в современной философии Запада	12
Марченко А. В. Феномен нетрадиционной религиозности в постмодерную эпоху: украинский контекст	15
Пилецкий Е. А. Религиоведческий аспект концепции "естественного формирования когнитивного автоматизма" Роберта Макколи	18
Предко Е. И. Религиозный опыт: личностное измерение	21
Филипович Л. А. Традиции отечественного осмысления религии как духовной основы национального бытия	25
Яроцкий П. Л. Кризисное состояние и критерии реформирования Католической церкви в верификации ее последних понтификов	28

ФИЛОСОФИЯ

Бойченко М. И. Академический статус социальной философии в отношении к ее неакадемическим воплощениям	34
Бойченко Н. М. Этические аспекты университетских ценностей	37
Саух П. Ю., Саух Ю. П. Мультикультурализм: оптимизм теории и несостоятельность практики решения проблем поликультурного общества	43
Шашкова Л. А. Наука и религия в методологической перспективе	48

ПОЛИТОЛОГИЯ

Малкина А. Н. Морально-политическая ответственность: теоретические основы анализа	54
Ткач О. И. Особенности рекрутирования политической и административной элиты в Украине	58
Наши авторы	61

RELIGIOUS STUDIES

Kharkovshchenko Y. Je. Sophia: historical and philosophical genesis of the concept	5
Kolodnyy A.M. , <u>Lobovyk B.O.</u> Historiosophy of Religion: Specification of the subject area.....	9
Konotop L. G. Research methodology of religious experience in modern Western philosophy.....	12
Marchenko O. V. Phenomenon of non-traditional religiousness in postmodern epoch: Ukrainian context.....	15
Piletskyi Ye.A. Robert McCauley's "Maturational Naturalness" Concept and Its Application in Religious Studies	18
Predko O.I. Religious experience: personal dimension.....	21
Fylypovych L.O. Traditions national understanding of religion as a spiritual basis of national life.....	25
Yarotskiy P.L. Crisis and criteria of reform of the Catholic Church in the verification of past pontiffs	28

PHILOSOPHY

Boychenko M.I. Academic status of social philosophy in relationship to its non-academic implementations	34
Boychenko N.M. Ethics aspects of academic values	37
Saukh P. Yu., Saukh Yu. P. Multiculturalism: Optimism of the Theory and Inconsistency of the Practice of Problem Solving in Multicultural Society	43
Shashkova L. O. Science and religion in the methodological perspective.....	48

POLITOLOGY

Malkina G.M. Moral and political responsibility: the theoretical foundations of analysis	54
Tkach O.I. Features recruitment of political and administrative elite in Ukraine	58
Our authors	61

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 26:141.33(477)

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

СОФІЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ҐЕНЕЗА ПОНЯТТЯ

Розглянуто процес формування поняття "софія" в історико-філософській традиції, в якій поняття-символ трансформується в принцип вираження абсолютного буття в бутті світу і людини, в уособлену мудрість Бога (іудаїзм та християнство), в екзистенційно-персоналістичну закономірність буття "внутрішньої людини" (Г. Сковорода). Причому, Софія як Премудрість Бога перебуває як в одкровенні самого Бога, так і його проявах, що відображено в храмовій архітектурі та іконографії православного Сходу.

Ключові слова: Софія, мудрість, софіологія, Софія Премудрість Бога.

Тема софійності вітчизняної духовності є надзвичайно актуальна на сучасному етапі національного і духовного відродження України, подолання міжконфесійних конфліктів, розвитку громадянського суспільства. Вона знаменувала творчість багатьох мислителів православного й уніатського середовищ, а також репрезентантів світської філософської думки різних часів.

Аналізуючи концепт софійності в світовій і вітчизняній релігійно-філософській думці, можемо зазначити, що в історії софійної проблематики виокремлюють три періоди (В. Зеньківський), а саме – дохристиянські уявлення античності; гностичні софіологічні побудови і християнська софіологія; середньовічна містика і доктрина софіології російської "філософії вседності". Першому періоду розвитку вчення про Софію властива натурфілософська тема розуміння світу як єдиного цілого. Основною темою другого етапу було антропологічне вчення про зв'язок з природою і абсолютном. Головна тема софіології – буття Бога в його тісному єднанні зі світом.

Центральним поняттям софіологічних побудов є міфологема "Софія – мудрість", відповідно до якої світ є не лише творінням Бога, а в його основі лежить особливе "божественне начало" – "душа світу", Софія – інстанція, що знаходиться між Творцем і творінням і є джерелом божественної енергії, яка забезпечує рух нагору ("сходження нас") і рух донизу ("сходження до нас"). Через іпостасну природу Софії світ, природа, людина допускаються всередину Божества, всередину Трійці (С. Булгаков), які, приймаючи світ у себе, одночасно проявляють себе в ньому, долаючи той розрив між "творінням", що вважалося справою Божою, і "спасінням", яке було проблемою людства.

Елементи софійності на терені України почали з'являтися в системі релігійності Київської Русі. Їх можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості киеворуської культури і цивілізації. В ній виникли специфічні риси, які відрізнялись від східних і західних взірців. Християнству перших століть в Україні були притаманні ранньохристиянська орієнтація і християнський універсалізм, толерантне ставлення до різних релігійних уявлень та їх центрів, антимесіанство і антицезарепапізм, власний слов'янський обряд і богослужбова слов'янська мова, патріотичність, народність тощо. У зв'язку з цим в ньому формується власний, відмінний від західно-східних взірців, софійний релігійно-світоглядний ідеал, у співвідношенні з яким розвивається богословська і філософська думка.

У відповідності з цим ідеалом, віра і спасіння ґрунтуються не на аскетично-чернечому спогляданні або логічно-розсудкових конструкціях, а на активному релігійному житті як продовженні творіння, під релігійною істиною розуміється правда, яка конструє ідеал, а не наука, що породжує ідолів. Істина-правда несе гармонійне переживання "повноти" Божественного і тварного буття, а істина-наука дає лише знання Божественного і

тварного, а тому потребує логічного завершення та безваріантної побудови світоглядно-релігійної системи (І. Бичко). Врешті-решт останнє сформувало західно-європейський варіант світогляду, який порушив міфологічну цілісність самосвідомості, моральний і естетичний зміст внутрішнього життя людини та через монологічну інтерпретацію ставлення Бога до людини породив філософсько-богословську традицію, що сприяла виникненню вчення про уможливлення Бога як "речі у собі" (П. Флоренський).

Отже, українська духовна традиція акцентує увагу на софійному аспекті релігійності. Такий підхід сформував ідею безпосереднього спілкування людини з Богом, що породила внутрішню, інтуїтивну, екзистенційну релігійність українця (М. Губаржевський). Вона стала тлом розуміння віри як почуття серця, що з плином часу трансформувалося у специфічно українську "філософію серця". Ця теоретико-методологічна засада "почуття серця" мала неабияке значення для формування української ментальності і відбилася у духовних пошуках полемістів, в реформах Київського митрополита П. Могили та філософській творчості викладачів Києво-Могилянської академії, а також "філософії серця" Г. Сковороди та П. Юркевича і фактично стала підґрунтям філософської школи київського гуманізму, представленої на початку ХХ ст. М. Бердяєвим, Л. Шестовим, В. Зеньковським. Софійно-гуманістичний характер такої творчості сприяв формуванню унікального прикладу в нашій історії – творчого взаємозбагачення релігії і культури, держави і церкви.

В зв'язку з цим постає необхідність розкриття того, що для сьогодення проблема софіологічних побудов набуває не лише ретроспективної теоретичної філософсько-богословської самодостатності, а є передусім важливою дискурсивною рефлексією для осмислення софійної специфіки української духовності, релігійно-філософської творчості, історичної ролі українського християнства і української церкви у духовному та національному відродженні.

Софійні уявлення ХХ ст. в Україні найпоспідовніше представлені у працях протоієрея В. Зеньковського, який через поняття софійності пояснював водночас і "процес творення", і духовний зв'язок між Творцем, творінням і світом, що здійснюється "найвищим елементом душі" – серцем. Над темою софійності у наш час найбільш плідно працювали такі українські вчені, як І. Бичко, В. Горський, В. Лісовий, С. Кримський. Останній подає процес пізнання як трансценденцію Софії. Він вважає, що розширення розуміння пізнання сприяє як способу реалізації практичних завдань, так і руху до подолання кінцевості людського існування, "намагнічування його вічності", здійснення "величі Духу" безумовністю результатів затвердження Істини, Добра, Краси – модулів людської присутності у світі. Із сучасних російських дослідників софіології виокремимо С. Хоружого, який вважає, що християнська софіологія будується у руслі платонізму і є спробою поєд-

нання безособової платонічної онтології всеєдності з християнською онтологією триіпостасного Бога.

Відтак, софія, софіологія, софійність виступають теми феноменами, які фундуєть вітчизняний стиль філософствування, філософську культуру і потребують більш ґрунтовного аналізу історико-філософського становлення цих понять.

В античній філософії поняття "софія" має в своїй основі давньогрецьке слово σοφία, що у перекладі означає "майстерність, знання, мудрість". Однак міфологічна історія розвитку значення цього слова свідчить, що розумінню його як "мудрості", "філософського знання" передувало значення "вміння, майстерність, кмітливість" у певних прикладних видах ремесел. До того ж архаїчне мислення асоціювало мудрість з жінкою. С. Аверинцев зазначає, що "за стійкою схемою міфу, яка має широке поширення в різних культурах Євразії, мудрість належить діві (або мудрість є дівочою)" [1, с. 216].

Перш за все це реалізувалося в образі Богині-матері. Вона уособлювала загальну для всіх стародавніх космогоній властивість світогляду, яка у кожній міфологічно організованій опозиції передбачала нейтралізуючий елемент: земля, що виникла з хаосу, а ширше жіноче творче начало протистояло іншій стороні хаосу – небу, що асоціювалося з чоловічим началом. Саме тут здійснювалося протистояння доброго і злого, пасивного і активного, позитивного і негативного, яке сучасною філософською мовою передбачало зняття цих суперечностей, перехід протилежностей, розвиток.

Ідентифікація Богині-матері то з дикістю (хаосом), то з культурою (космосом) зумовлена подвійністю архаїчних поглядів на природу, яка уявлялася одночасно і частиною побудованого богами космосу, і хаосом. Хаос як інертна матерія є носієм першоречовини, з якої утворюється впорядкований космос. Так, вода у більшості міфологій уявлялася як первинна субстанція: з морської піни народжується Афродіта, з водою і колодязем пов'язана слов'янська Мокош, скіфська богиня Апі зображувалася у джерельній воді.

Таким чином, вже в первісних архаїчних міфологіях формується ідея взаємодії і взаємопроникнення чоловічого, впорядкованого, ідеального начала та жіночого, хаотичного, матеріального, які в містичній єдності нейтралізують домінування одного над іншим і забезпечують гармонійну рівновагу Всесвіту. Така космогонічна інтерпретація образу богині-матері дає змогу говорити, за висловом С. Булгакова, про "материнське лоно буття", про те, що "вічна жіночність" є "початком буття" [4, с. 205].

Подальша еволюція образу богині-матері пов'язана з його персоніфікацією в різних міфологіях світу. Так, в олімпійській міфології втіленням мудрості була Афіна Палада, донька Зевса, його думка, реалізована в дії. Вона шанувалася як богиня мудрості, вона – діва, покровителька цнотливості, і водночас їй притаманне материнство. Вона захисниця, оберіг, який покровом своїх рук захищає від гніву Зевса. У Гомера Афіна асоціюється з будівництвом і впорядкуванням світу, виконує функції художниці і майстрині [5, с. 214].

Однак найбільш цікавим є співвідношення Афіни з верховним олімпійським божеством. Народившись з голови Зевса, вона є його думкою, волею, його другим "я". Їй притаманна магічна егіда свого батька – вона, як і він, "егідодержиця". Як зазначає О. Лосєв, вона "рівнозначна" з Зевсом [9, с. 53]. І тому як втілена мудрість вона є саме мудрістю верховного божества.

Антична філософія дала своє розуміння Софії-мудрості, яке вкладалося в межі основних ідей давньогрецьких мислителів, несло в собі відбиток усього способу пояснення світу в античності. Міф про богиню мудрості Афіну доповнювався раціональним тлумаченням

самої мудрості. Якщо властивістю міфологічної свідомості було цілісне сприйняття суб'єкта і об'єкта, то, за визначенням Ф. Кессіді, "раціональне пізнання народжується з моменту розрізнення суб'єктивного і об'єктивного розуміння речей" [6, с. 213].

З переходом від міфу до логосу розкривається внутрішній зміст софії та обґрунтовується її іманентність світові. В. Топоров зазначає, що грецька філософія почала розуміти софію як "зверненість до самої себе, що виявляється в спроможності, яка притаманна тільки їй, мислити саму себе" [14, с. 47]. Найбільш плідно над софійною проблематикою у цьому контексті працювали філософські школи платонізму, гностицизму та неоплатонізму.

Платон, вважаючи Афіну втіленням Зевсової мудрості, доводить необхідність називати її "божою мудрістю". Як бачимо, язичницький філософ перший доходить до словосполучення, яке за змістом можна ототожнити з біблійною "Премудрістю Божою". Для нього мудрість була найвищою доброчесністю, вона пов'язувалася з розумом, знанням, оволодінням яким було найвищою чеснотою. Основою таких високих знань, за Платоном, є наука про числа, і мудрим можна стати, тільки пізнавши число. Ніхто не може здобути "істинного бачення справедливого, прекрасного, благого", не пізнавши числа. Зазначимо, що благо у Платона іманентне і є причиною всього, що спрямоване на самого себе.

Такі уявлення склали основу вчення про число як першоприцип самої ідеї. О. Лосєв зазначає, що "філософія Платона, досягнувши апогею, завершується вченням про вічні і божественні ідеї як числа. Справжня філософська мудрість є мудрість, що спирається на числа" [8, с. 638]. Таким чином, для Платона софія була словом, що означало мудрість, найвищим виявленням якої була наука про числа.

У вченні гностиків, котрі трактували знання як одкровення, що веде до гносису, софія стає міфологічним персонажем, а, отже, перетворюється на Софію. Гностицизму притаманна тенденція робити релігію філософією, філософією – релігією, а тому їх філософія, за О. Лосєвим, стає рефлексуючою міфологією. Це дає можливість гностикам розуміти Софію як живу, одухотворену, як таку, що найбільш наближена до світу зі всіх еонів божественної плероми. Саме через це вона розпочинає космогонічний процес, у неї "народжується пристрасть зрозуміти велич Отця" і "це стає причиною її випадання з плероми і походження світу" [10, с. 196].

Софія у одного з найвідоміших представників гностицизму Валентина є останнім з еонів, які складають божественну плерому. Вона (Софія) є причиною виникнення світу, який виник внаслідок її спроб порушити божественну субординацію. В результаті свого гріхопадіння Софія виходить з плероми, але залишається при цьому у постійному прагненні знову повернутися туди. Її плач за плеромою матеріалізувався в небо, землю і людей, з яких виокремилися гностики і на яких одвічно чекало спасіння. "В кінці кінців, – зауважує О. Лосєв, – Софія разом із гностиками і за допомогою Ісуса Христа, якого послав Отець зі звісткою про майбутнє прощення Софії, повертається до плероми, а матеріальний світ, який було створено з печалі Софії, горить у вогні. Мета історії світу – прощення Софії досягнута, історія світу завершилася" [7, с. 171].

Як бачимо, Валентин творить складну історіософську концепцію: Софія сама з себе формує думку про світ і сама його породжує. Причину такої творчості Софії Валентин пояснює її гординою і, отже, протестом проти останнього місця в плеромі. Відпавши від неї, Софія народжує сина – Ялдабаота, який відкрито творить навколо зло. Він оголошує себе єдиним богом у світі, що жахає Софію. Тому, намагаючись зняти з себе провину, вона вдається до обману, переконавши свого сина дати

людині дух божественного життя. Від цього Ялдабаот втрачає цей дух і перетворюється на суцільне зло. Остаточним зняттям свого гріха Софія зобов'язана людині, яку вона через Ісуса Христа приводить у божественну плерому. Софія повертається додому у вигляді врятованих нею людських душ.

Таким чином, на підставі концепції Валентина можемо зазначити, що гностична міфологія, яка увібрала у себе як язичницькі, так і християнські мотиви, намагалася оживити, зробити більш людським, залежним від людини, від її божественного духа абстрактно-раціональний космос античної класики. Водночас таке прагнення гностиків, незважаючи на їх розбіжність і навіть ворожнечу з християнством, поєднувало ці дві течії в тому, що обидва вчення перенесли центр своєї уваги у бік внутрішнього світу людини.

Саме тому розуміння гностиками мудрості проявлялося в міфі – Софія у них була живою, одухотвореною, наділеною людськими якостями. Цим міфологічним тлом Софія гностиків протиставлялась абстрактній чісловій мудрості античної філософії. Місце Софії в ієрархії божественного буття та її основна роль у творенні світу свідчать про важливе значення, яке гностики надавали розв'язанню суперечностей між знанням та способом життя, суперечностей, що постали в системі об'єктивного ідеалізму Платона між світом ідей і світом речей. Незважаючи на те, що гностицизм було визнано християнством як ересь, зазначимо, що між ними є суттєва спорідненість, а саме – і перший (гностицизм), і друге (християнство) на тлі античного розуміння людини підносять важливість її внутрішнього особистого світу.

Переорієнтація уваги людини із зовнішнього на внутрішній бік життя у часи первісного християнства відображена у вченні неоплатоників про Єдине (Плотін). Плотін розумів софію, зазначає О. Лосєв, як "ідеальний і вічний архетип усього суцільного, який має власну самосвідомість і царює над усім" [10, с. 399]. Для Плотіна є також "розумна властивість розуму в самому собі" [10, с. 400], тому боги у нього стають представниками софійного буття. Розвиваючи вчення про софійне буття, Плотін будує своє розуміння софійності "на тотожності та взаємному впливові ідеального і реального", на понятті "тамошньої", небесної, ідеальної Софії і "тутешньої", земної, матеріальної софії, яка при усій своїй ідеальності наділена властивостями діяти і за межами ідеальної сфери. Тому цю "творчо-матеріальну, але в основі своїй все ж таки ідеально-мислячу і тому внутрішню, розумову або, точніше сказати, змістову сферу Плотін і зве софією", – підкреслює О. Лосєв [10, с. 399].

Відстеживши історію поняття "софія" в античній філософії, можна зауважити наступне. Платон більшою мірою дає відповідь на те, що є мудрість, а Плотін веде мову про прояви мудрості у сфері ідеального і реального. Якщо у гностиків ми знаходимо міфологічний образ Софії (грецьке слово софія стає іменем), то в неоплатонізмі це слово перетворюється на філософський термін, а тому можна говорити про виникнення елементів софійної доктрини – майбутньої софіології.

Християнству, на відміну від античного розуміння Софії, яка не є особистістю, притаманне особистісне розуміння Софії. Вчення про "Софію Премудрість Божу" викладене у Книгах Святого Письма Старого і Нового Заповітів. Як зазначає П. Флоренський: "Ідея про предіснуючу для світу Софію-Премудрість, про Горній Єрусалим, про Церкву в її небесному аспекті або про Царство Боже, про Ідеальну Особистість Тварі або про Ангела-Хранителя її, – ідея ця рясніє по усьому Писанню і в працях отців церкви" [15, с. 332].

У Книзі Приповістей Соломонових перші дев'ять глав являють собою трактат про Премудрість Божу, про пре-

мудрий спосіб життя. За східним звичаєм Премудрість персоніфікується і про неї мовиться не як про якість, а як про особу, здатну до промови. Таких промов, що ведуться від імені Премудрості, декілька. Вперше Премудрість виступає у 1-му розділі в 20-му вірші: "Кличе мудрість на вулиці, на площах свій голос дає, на шумливих місцях проповідує" (Кн. Пр., 1: 20,21) [3, с. 589]. Все це написано у формі єврейської поезії, і ця поетична форма дещо завуальовує приховане значення цих слів. Але мудрість набуває тут сутнісного, а не алегоричного значення, знаходячи собі підтвердження в інших місцях Приповістей Соломонових. Так, у 3-му розділі стверджується: "Господь мудрістю землю заклав, небо розумом міцно поставив. Знанням Його порозкривались безодні і кроплять росою ті хмари" (Кн. Пр., 3: 19,20) [3, с. 591].

Восьмий розділ, після декількох попередніх практичних повчань, починається 2-ю промовою Премудрості: "Чи ж мудрість не кличе, і не подає свого голосу розум? На верхів'ях холмів, при дорозі та на перехрестях стоїть он вона! При брамах, при вході до міста, де входить в двері, там голосно кличе вона" (Кн. Пр., 8: 1–3) [3, с. 595]. Аналіз змісту глави показує, що мова Премудрості розвивається у дусі інших промов: "Я, мудрість, живу разом з розумом і знаходжу пізнання розважне" (Кн. Пр., 8:12) [3, с. 595] тощо. І знову – практична мораль і повчання, що ведеться в алегоричній, за східним звичаєм, формі, коли раптом, без жодної підготовки, немов вірзуються в загальній текст слова: "Господь мене мав на початку Своєї дороги, перше чинив Своїх, спервовіку, – відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі" (Кн. Пр., 8:22–23) [3, с. 595] – і коли знову все йде у формі звичного повчання: "Тепер же, послушайте, діти, мене" (Кн. Пр., 8:32) [3, с. 595].

В той же час слова – "спервовіку", "я майстром у нього була" мають настільки цілне враження, яке жодним чином не дає можливості тлумачити їх тільки алегорично. Навіть поетичне їх розуміння містить у собі різне значення. Взагалі все у Приповідях Соломонових дає більше упевненості говорити про Премудрість у сутнісному вигляді і зумовлює деяку інтуїцію у всій постановці питання, коли слова стосуються не якості, а говорять ніби про особу. С. Аверинцев з цього приводу зазначає, що сутнісність біблійної Премудрості Божої "здійснена у незрівнянно більшій чуттєвості, зворушливості, інтимності", які радикально відрізняють "старозавітний персоналізм" від "античного інтелектуалізму" [1, с. 220].

Отже, Премудрість як споконвічна, позачасова мудрість притаманна лише Богові. Щодо людини, то вона з часів гріхопадіння праотців жаліє людей, спасає і захищає їх. Людина може отримати мудрість. "Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина, що розум одержала" (Кн. Пр., 3:13) [3, с. 591]. Таким чином, набуття розуму стає завданням людини і саме він є необхідною умовою отримання нею від Бога дару мудрості, що є життям.

У Новому Заповіті в євангеліста Луки читаємо: "... мудрість Божа сказала: "Я пошлю їм пророків і апостолів..." (Лк., 11:49) [3, с. 969]. Схожий текст знаходимо у євангеліста Матвія (Мт., 23:34) [3, с. 918]. У Луки Премудрість говорить про себе в Першій особі, у Матвія ці ж слова промовляє Христос. Але таке безпосереднє отождолення євангелістами Премудрості з Другим лицем Святої Трійці не є беззаперечним, оскільки Премудрість говорить про себе як про Слово Боже. Вчення про Слово знаходимо в Євангелії від Івана. Однак у Першому Посланні до Коринтян "Божа Мудрість" згадується у відверто христологічному контексті (1 Посл. кор. 1:24) [3, с. 1066].

У богослов'ї, починаючи з перших віків християнства, софіологія також тісно переплітається з христологією. У Орігена Софія, з одного боку, отождолюється зі світом платонівських ідей, першообразами, логосами, якими за

платонівським "Тімеєм", керується при побудові космосу деміург, а з іншого – цей інтелігібельний космос постає у Орігена як особа, як лик Ісуса Христа, як Логос. Афанасій Великий і Тертуліан порівнюють також Софію з Сином Божим як другою іпостасю Трійці. Софіологічні мотиви можна знайти у вченнях таких отців церкви, як Григорій Богослов, Іоанн Дамаскін, Діонісій Ареопагіт, Августин тощо, сутність яких можна визначити фразою Максима Сповідальника: "Для єдності з Богом у нас немає іншого посередника, крім Премудрості" [11, с. 225].

Однак розгорнутого вчення про Софію східне і західне богослов'я не мають. У них домінує бачення Софії як містично сприйнятої церкви, або вчення розглядається в ракурсі маріології. Таким чином, теоретичне осмислення образу Софії, той обсяг уваги, що приділяються їй у богослов'ї, не відповідають місцю і значенню цього образу, який він займає в культовій практиці, храмовій архітектурі.

Головний християнський храм Константинополя присвячено саме Софії Премудрості Божій. У Київській Русі головним храмом столиці є Софійський собор. Відомо також багато софійна іконографія; не останню роль відіграє образ Софії в літургиці. Отже, можемо зазначити, що недостатня теоретична розробленість образу Софії у філології, філософії, богослов'ї парадоксально межує з широким використанням його на духовно-моральному рівні.

Л. Заднер пише про те, що Софія є загальним ім'ям багатоманітних змістів, які дуже часто відрізняються один від одного. Але всі вони відповідають цим ім'ям на одне й теж питання: про співвідношення трансцендентного і іманентного, дольного і горнього, Бога, світу та людини. На думку дослідника, софіологічні побудови не можуть бути сформовані на основі умовиводів. Вони базуються на ірраціонально-містичних речах, вимагають одкровення, екзистенційного переживання, в якому відкривається притаманна навколишньому світові софійна впорядкованість, краса і в той же час таємниця.

Вчення про Софію знаходимо в Кабалі. Воно походить з ідеї про невимовне Божество, яке, знаходячись поза всякого визначення, може бути назване ен-соф – Ніщо. Ен-соф не може пізнати ніяка мудрість і ніякий розум. Ніщо проявляється в світі через світло, що сприймається розумом і створює божественні промені, котрі становлять основні форми буття, або 32 шляхи премудрості. В Кабалі йдеться про три види премудрості, які ієрархічно співвідносяться між собою: ен-соф – мудрість закритого Ніщо, кефер – глибоко зачинена, але така, що може розкриватися, мудрість Бога і хокма – таємнича мудрість, яка править за принцип для всякої земної мудрості.

У середньовічній містиці софіологію розвивали М. Екхарт, І. Таулер, Г. Сузо, а пізніше Я. Бьоме, Е. Сведенборг, Д. Пордедж. У своїх працях вони ставили питання широкого спектра проблем: від натурфілософії і етики до теорії мови і космогонії. Праці цих авторів достатньо уривчасті, насичені метафорами, іносказаннями і символами. Ключові місця в них займає вчення про Мудрість, що асоціюється із Софією Премудрістю Божою. С. Аверинцев зазначає, що їх "містична концепція «Софії» вміщує в собі як відкритість творіння перед Творцем, так і милість Творця до свого творіння" [2, с. 8].

Найбільш яскравим втіленням такого розуміння Софії була містика Я. Бьоме. В його концепції мудрість виступає у вигляді Небесної Софії, яка була духовною нареченою Адама до його гріхопадіння. У подальшому Софія виконує роль ланцюга між філософською взаємодією "так" і "ні", займає місце посередині між небом і землею, Божеством і світом, створеним і нествореним, забезпечує процес саморозкриття Божества, Його люс-

терком, в якому Божество бачить своє відображення. "Софія є, згідно зі змістом вчення Бьоме, – пише С. Булгаков, – не одкровення, а саморозкриття Божества, момент розвитку в самому Божестві. Вона безлика й імперсональна, як імперсональне і саме Божество в системі Бьоме" [4, с. 271]. Софія у Я. Бьоме пасивно-дзеркальна стосовно Бога, вона являє собою певну трансцендентальну схему світу, принцип "тілесності духу", через який пізнається Божество. Можемо підкреслити ще одну важливу рису софіології Я. Бьоме, а саме: в ній Софія утримує першообрази всіх тварей, а в тварях забезпечує наявність софійних схем.

Софійна традиція була і складовою частиною вітчизняних філософських доктрин. Серед них необхідно виокремити філософію Григорія Сковороди. Свої софійні розробки Г. Сковорода виклав у ранньому творі "Разговор о премудрости" [12, с. 94–95], витоки якого сягають вищезгаданого тексту Соломонових приповідок. Софія Премудрість просякає, за Г. Сковородою, усе суще, надаючи йому сенс і впорядкованість, вона "називається таємним законом, правлінням чи царством, по всьому матеріалу розлитим, бесконечно і без часу, тобто не можна про неї спитати, коли вона почалась, – вона завжди була, чи доки вона буде, – вона завжди буде, чи до якого місця простягається, – вона завжди є скрізь" [13, с. 329]. Отже, Софія Премудрість Божа, спричиняючи постання світу, несе йому лад, порядок, красу. "Слово божіє, поради і думки його, – пише Г. Сковорода, – це є план, що по всьому матеріалу у всесвітенній не чуттєво простягнувся, все вміщуючий і все виконуючий" [13, с. 167–168]. Відтак завданням філософії Г. Сковорода вважає необхідність помічати в усьому позачасову реальність і ідеальну причину сущого. Останнє, за Г. Сковородою, має дwonатурний характер: видиму й тілесну, невидиму й духовну натуру.

Вчення Г. Сковороди про Бога є одним із характерних прикладів вищезазначеної особливості. Бог перетворюється українським мислителем на єдине духовне начало, або "натуру", якій протиставляється "натура" матеріальна. "Весь світ, – пише Г. Сковорода, – складається з двох натур: одна видима, друга невидима. Видима називається твар, а невидима Бог. Сія невидима натура, чи Бог, у всю твар проникає і вміщує скрізь, і завжди був, є і буде" [13, с. 108]. Ця "невидима натура" ототожнюється Г. Сковородою з Премудрістю, яка вважається всезагальним законом, живою, таємничою, розливою по всьому світу і володіючою всім силою. Як зазначає Д. Чижевський, зв'язок сковородинівської концепції "невидимої природи" – Бога – з християнським вченням про Софію Премудрість Божу проглядається у властивому українському філософі уявленні про "софійний" характер світу [16, с. 92].

Він, за Г. Сковородою, розлитий у "трьох світах", з приводу яких мислитель зазначає: "Перший є загальний і світ населений, де все народжене мешкає. Цей складений з численних світ-світів і є великий світ. Другі два часткові і малі світи. Перший мікрокосм, тобто – світик, світок, або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія" [13, с. 137]. Макрокосм, тобто перший світ, світ природи постає у Г. Сковороди одухотвореним "промислом Божим", це – Божий сад, насаджений та виплеканий Софією Премудрістю. Саме тому макрокосм, природа, постає "іншим" Бога, вірніше його Премудрістю, він має софійний характер. Отже, розлитий в макрокосмі дух, космічний розум, закон через вчення про Софію Премудрість Божу в сковородинівському розумінні є ближчим до християнського Бога-Отця, ніж до інших його уособлень.

Якщо Премудрість у макрокосмі "побутового світу" являє собою Бога-Отця, то у межах мікрокосму (людини), за Г. Сковородою, вона постає Богом-Синоном. Однак на відміну від християнської традиції, Христос виступає не єдиним ликом Софії, а як один з її образів. "Вона називається образ Божий, слава, світло, слово-порада, воскресіння, живіт, шлях, правда, мир, доля, виправдання, благодать, істина, сила Божя, ім'я Боже, воля Божя, камінь віри, царство Боже і та ін. А найперші християни назвали її Христом, тобто царем, тому що одна вона управляє до вічного і тимчасового щастя всі держави, всі співжиття і кожного окремо" [13, с. 149].

Таким чином, сквородинівська доктрина про Софію Премудрість Божу щодо мікрокосму розвиває ідею про розмаїття людського буття, в якому здійснюється перехід людини від "буденної свідомості" до "філософської". І в цьому сходженні велику роль відіграє "серце". Воно, в свою чергу, характеризує "внутрішній" світ людини, її символічне, піднесене, величне, прекрасне світосприйняття. Страх, любов, почуття прекрасного, розуміння світу як символу – це та "сердечна стежка", що веде за Г. Сковородою, до філософської мудрості, софійної, екзистенційної закономірності у бутті.

На терені третього світу, символічного світу Біблії, Софія Премудрість Божя постає у Г. Сковороди "безначальною істиною", прихованою за книгами Старого й Нового Заповітів. "Таїлася вона і під священними обрядами, наприклад, під тиском пасхи, під обрізаннями та ін. Закривалась вона ніби під різновидним маскарадом, і під світськими історіями, наприклад, під повістю про Ісаву й Якова, про Саула і Давида та ін. і лише таємною своєю присутністю робила ті книги мудрими" [13, с. 148]. Тому читання текстів "символічного світу" допомагає людині вступити на терени Святого Духа і сягаючи його першоджерела – Софії Премудрості Божої, піднятися від тілесного споглядання до споглядання духовного, присвятити себе внутрішньому, безпосередньому єднанню з Божественною Трійцею. Натомість Г. Сковоро-

да вважає, що перетворення людини з "ветхої" на нову, новозавітну можливе лише за умов подолання "зовнішньої людини", входження у внутрішній, духовний контакт з Божественною Трійцею через "розливу" навколо Софію Премудрість Божу.

Отже, софія, як принцип філософування, має давню історико-філософську традицію. Кожний з етапів по-своєму "вимальовує" змістовне наповнення даного концепту. Однак незмінним залишається насиченість його інтенціями Мудрості, Жіночості, Вічності, які конструюють внутрішній життєвий світ особистості.

Список використаних джерел:

1. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / С. С. Аверинцев // Софія – Логос. Словник. – К.: Дух і літера, 1999. – С. 214–243.
2. Аверинцев С. С. Концепція Софії і значення ікони / С. С. Аверинцев // Софія – Логос. Словник. – К.: Дух і літера, 1999. – С. 6–13.
3. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К.: Українське біблійне товариство. – 2002. – 1159 с.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцание и умозрение / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
5. Гомер. Іліада / Гомер. – К.: Дніпро, 1968. – 462 с.
6. Кессиди Ф. Х. К проблеме происхождения греческой философии / Ф. Х. Кессиди // Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Мысль, 1988. – С. 198–221.
7. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. – М.: ЧеРо, 1998. – 190 с.
8. Лосев А. Ф. Комментарии / А. Ф. Лосев // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 2. – М.: Мысль, 1972. – С. 569–649.
9. Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии / А. Ф. Лосев // Ученые записки МГПИ. – 1953. – Т. 72. – Вып. 3. – С. 53.
10. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 525 с.
11. Максим Исповедник. Творения. Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник. – М.: Мартис, 1993. – Т. I. – 354 с.
12. Сковорода Г. С. Разговор о Премудрости / Г. С. Сковорода // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів у 2-х т. – Т. 1. –К.: Наукова думка, 1973. – С. 94–95.
13. Сковорода Г. С. Трактати. Діалоги / Г. С. Сковорода // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів: у 2-х т. – Т. 1. –К.: Наукова думка, 1973. – С. 126–465.
14. Топоров В. Н. Древнегреческая софия: происхождение слова и его внутренний смысл / В. Н. Топоров // Античная балканистика. – М.: Наука, 1973. – Вып. 3. – С. 45–54.
15. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 839 с.
16. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Д. Чижевський // Праці українського наукового інституту. – Варшава, 1934. – Т. 24. – Кн. 1. – Серія філософська. – С. 15–92.

Надійшла до редколегії 25.06.2014

Е. А. Харьковченко

СОФИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ

Раскрыт процесс формирования понятия "софия" в историко-философской традиции, в которой понятие-символ трансформируется в принцип выражения абсолютного бытия в бытии мира и человека, в олицетворенную мудрость Бога (иудаизм и христианство), в экзистенциально-персоналистическую закономерность бытия "внутреннего человека" (Сковорода). Причем, София как Премудрость Божия пребывает как в откровении самого Бога, так и его проявлениях, что отражено в храмовой архитектуре и иконографии православного Востока.

Ключевые слова: София, мудрость, софиология, София Премудрость Божия.

Y. Je. Kharkovshchenko

SOPHIA: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL GENESIS OF THE CONCEPT

The article represents the genesis of "Sophia" concept within historical and philosophical traditions, where this concept-symbol transforms into the principle of expression of absolute existence of the universe and human beings, into the embodied Wisdom of God (in Judaism and Christianity), into the existentially-personalistic "inner human life" law (G. Skovoroda). Moreover, Sophia as the Wisdom of God resides in the Revelation of God and its manifestations, which is well represented in temple architecture and iconography of Orthodox East.

Keywords: Sophia, wisdom, sophiology, Sophia the Wisdom of God.

УДК 2(071.4)

А. М. Колодний, д-р філос. наук, проф.,
Б. О. Лобовик, д-р філос. наук, проф.

ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ: СПЕЦИФІКАЦІЯ ПРЕДМЕТНОЇ СФЕРИ

Історіософія релігії розглядається як особня, що вирізняється і від філософії релігії, і від історії релігії галузь академічного релігієзнавства, що зорієнтована на з'ясування сутності і сенсу реального процесу розвитку релігійного феномену, відтворення загальних закономірностей і періодизації історично-релігійної еволюції.

Ключові слова: історіософія релігії, історія релігії, закономірності релігійного процесу, періодизація релігійної динаміки.

Актуальність заявленої теми визначається необхідністю внутрішнього розвитку релігієзнавства як гуманітарної сфери наукового знання, специфікації предмет-

ного поля історіософії релігії. Враховуючи відсутність усталеної традиції вітчизняного рефлексування з даної теми, слабкість імплементації досягнень західної філо-

софії щодо історіософії, зокрема історіософії релігії, метою статті є шляхом вирішення від історії релігії і філософії релігії визначити предметне поле історіософії релігії, зосередитися на її особливостях.

Історія релігії, на відміну від багатьох інших релігієзнавчих дисциплін, характеризується тим, що досліджує релігію не в статичі, а в динаміці, не лише на рівні загальнотеоретичного відтворення її природи чи функціонування на індивідуальному чи суспільно-спільнотному рівнях, а й на рівні досягнення процесу становлення релігії як в іманентних їй історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті. Відтак історію релігії не можна зводити лише до вивчення релігії з точки зору її конкретно-хронологічного розвитку, бо ж вона, окрім конфесійної конкретики, має ще й свою логіку, яка виявляється в особливостях еволюції певного релігійного феномену від природних його форм до сучасних, вже штучних, розвинувтих релігійних систем світового масштабу. То є вже історіософія релігії, яка покликана відтворити загальні закономірності історичного розвитку релігії, виявити і співставити в цьому процесі об'єктивне і суб'єктивне, свідоме і стихійне, традиційне і новаційне, етичне і релігійне, зовнішній і внутрішній контекст релігійних феноменів, релігійний простір і час, роль особи в різних сферах релігійного життя та ін.

Поняття "історія релігії" зазвичай вживають у двох випадках: як означення реального процесу розвитку релігійного феномена і як назву галузі знання, що вивчає цей процес. У першому випадку це поняття охоплює зародження й еволюцію релігії в цілому чи окремих її елементів, напрямів, віросповідань; у другому – означає рефлексію зазначеного процесу та відмежовує в релігієзнавстві відповідну галузь останнього від інших його галузей – філософії, соціології, психології релігії, а в певному аспекті і від богословської історії релігії.

Через вузькість історичного кругозору історія релігії як наука зароджувалася переважно дедуктивно, в межах філософського знання. Навіть після того, як у XVIII–XIX ст. з'явилися епохальні праці з історії культури (Дж. Віко, Ф. Вольтер, Г. Лессинг, Й. Гердер, Г. Бокль та ін.), після ряду непересічних успіхів археології, етнографії, міфології, фольклору й мовознавства теоретична думка намагалася досягнути релігії передусім як такої (Г. Гегель, Л. Фейєрбах), а не як процес конкретної родоплем'яної, конфесійної та іншої релігійності. У працях Гегеля ще важко відрізнити філософію релігії від її історії. В XIX – на поч. XX ст. інший підхід до історії релігії запропонували представники еволюціоністської школи (Е. Тейлор та ін.), які розглядали походження і розвиток релігії як наслідок психічної діяльності людини, намагання в якійсь уможливленій спосіб пояснити незрозумілі їй явища природи.

Враховання успіхів і недоликів згаданих підходів до з'ясування релігійного феномена, а також логіка протиставлення релігієзнавчої і богословської думки висунули, зрештою, в наукових пошуках на чільне місце питання про буттійні основи релігії та її іманентні зв'язки. Питання це вирішувалося не просто й далеко не все в ньому достатньо з'ясовано й зараз. Наголосимо, що із традиційних релігієзнавчих дисциплін найменш сформованими є саме філософія та історіософія релігії.

Захоплення відображувальною епістемологією релігійного процесу не сприяло пошуку відповіді на методологічно важливі питання: "Чи має релігія, крім відображуваного, ще якийсь інший власний зміст? Чи повністю вкладається історія релігії в межі всесвітньо-історичного процесу, в його формаційні характеристики, а чи ж еволюціонує поза ним?"

Пошуки відповіді на подібні питання нерідко пов'язувалися, особливо у західноєвропейській теоретичній думці, зі спробами збагнути сутність і прояви релігії методом інтелектуального дослідження, без конкретно-наукового та порівняльно-історичного аналізу релігій, поєднавши ідею саморозвитку релігії з апріорно-історичним підходом до неї та осмисленням історії релігії єдиним, закономірним процесом. У цьому напрямку, починаючи з Д. Юма, складається особлива галузь знання – філософія релігії. В її формування великий внесок зробили І. Кант, Ф. Шлейєрмахер, Ф. Шеллінг, Г. Лессинг.

Особливо велика заслуга в розробці проблем філософії та історіософії релігії належить Гегелю, який першим розглянув розвиток релігійних вірувань як єдиний закономірний процес. Філософ окреслив притаманні історії духу стадії "природної релігії", "релігії індивідуальності" та "абсолютної релігії". Проте він не обмежився апріорно-схематичними міркуваннями, а послуговувався в характеристиці історії релігії віруваннями ескімосів, китайців, індусів, персів, єгиптян, римлян, християнськими віруваннями. Проте якщо якась із релігійних систем не вкладалася в релігієзнавчо-інтелектуальні конструкції філософа (наприклад, іслам), то вона залишалася поза його науковим інтересом.

Відомі й інші численні спроби типологізаційного відтворення історії релігії. Зокрема, у західноєвропейській історико-релігієзнавчій думці генеалогічні групи релігії запропонував Ф. Гартман (релігія натуралістична і супернатуралістична, тобто абстрактного монізму і теїзму), К. Тіле (релігії природи та етичні релігії) тощо. З певними застереженнями до історичної типологізації можна віднести й богословські класифікації релігії на язичництво і релігії одкровення, поганські і монотеїстичні релігії. Порівняно недавно відбулася й поширилася, передусім у марксистській літературі, рубрикація історичного процесу розвитку релігійного феномена на класифікаційні групи, що однозначно пов'язані з великими періодами суспільного розвитку й виходять із масштабу охоплених певними віруваннями етнічних спільнот. У такому випадку історію релігійного феномена репрезентують родоплем'яні, етно-національні та світові релігії.

Здійснено немало й конкретних досліджень ранніх (найдавніших і давніх) і сучасних вірувань та культів багатьох народів світу (Е. Тейлор, Д. Фрезер, Л. Морган, Б. Малиновський, Л. Штернберг, І. Огієнко, В. Іорданський, С. Токарев та ін.). Вони є надзвичайно цінними для історико-релігієзнавчої думки, але не можуть, певна річ, виявити сутність і специфіку історії релігійного процесу. Все зрозумілішою ставала необхідність об'єднати філософський підхід із конкретними науковими дослідженнями релігії. На заваді такого об'єднання стоїть і досі не подолане до кінця переважання згаданого вище логіцизму при дослідженні минулого релігії (і релігій), а також надмірне захоплення "зовнішнім фактором" в її розвитку, що проявляється в гносеологізації історико-релігієзнавчої думки.

В академічному релігієзнавстві поширені описовий, збиральницький і більш широкий, теоретичний підхід до минулого релігії. Дослідження цього минулого покликане "описати й досягнути становлення релігії як в іманентних історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті" [2, с. 164].

У вирішенні цього завдання першорядну роль має відіграти філософія історії релігії, де помітно виділяються два шари – онтологічний, що дістав назву "історіософія релігії", і методологічний. Перший з них є осмисленням сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, другий – репрезентує осмислен-

ня історії релігії як науки. Методологічний шар у дослідницькому аспекті постає через історіософію релігії і спільно з нею виступає сполучником історії релігії з філософією релігії – окремих дисциплінарних галузей академічного релігієзнавства. Як справедливо зазначав М. Бердяєв, об'єктивні історики чимало що можуть з'ясувати в проблемі джерел феномена, "але з'ясування сенсу не дане історичній науці, це вже справа історіософії" [1, с. 10]. Дійсно, "чимало що" не означає ні визначальних причин походження релігії, ні закономірностей її розвитку, ні сенсу її власних якостей, її покликання. Тут слово залишається за історіософією релігії, якщо вона теоретико-методологічно забезпечує адекватність осягнення сутності й специфіки досліджуваного явища.

Нині історіософія є особною від філософії релігії галуззю академічного релігієзнавства, завдяки чому вона не зазнає напередвизначеності, як це мало місце в гегелівській філософії релігії, де історіософія була лише аспектом апіорно-дедуктивного філософствування щодо релігії. До такого мислення вдається ще й нині в Україні дехто з науковців-релігієзнавців. Якщо академічна історіософія (так ми її назвемо, на відміну від гегелівської, фейєрбахівської та й богословської історіософії) претендує на з'ясування сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, то вона не може не жититися ідеями й принципами філософії релігії, яка у своїх розділах має метафізику, епістемологію й праксеологію релігії. Загальнотеоретичний зміст і методологічні засади цих складників філософії релігії, трансформовані відповідно до сутності та специфіки історико-релігійного процесу, й становлять набуток філософії історії релігії, історіософії й методології – того "містка", що з'єднує історичну й філософську галузі релігієзнавства.

Нагадаємо, історіософія має справу з сутністю і сенсом дійсного релігійного процесу в суспільній історії. "Сутність історії релігії" як категорія релігієзнавства виражає головне, закономірне в зародженні й розвитку релігійного феномена, зумовлене необхідними, внутрішніми зв'язками. Категорія "сенси історії релігії" є визначальною в значенні і спрямованості руху релігійного феномена в контексті ідеалів і потреб віруючого. Сутність і сенси історії релігії – категорії, що сукупно виражають загальні властивості станів і форм історичного процесу релігійності як мислительно-фантазійного відображення й виконання невідомої діяльності людини.

Важливою проблемою історіософії релігії як галузі знання є періодизація процесу розвитку релігійного феномена. Саме тут фокусуються, сходяться питання про сутність і сенси релігійного освоєння людиною світу, про походження вірувань і культу, причини, що зумовлюють зміни в них, про місце і роль релігії в суспільному й духовному процесі тощо.

Досі єдиної й добре аргументованої точки зору щодо критеріїв такої періодизації й характеристики самих періодів розвитку релігії ще немає. Чи не найбільш поширеною є точка зору, згідно з якою за основу вирішення проблеми береться соціальний, точніше – цивілізаційний фактор. При цьому послідовність станів розвитку вірувань і культу пов'язується з великими епохами в історії людства і насамкінець найчастіше набирає такого вигляду: релігії родоплем'яні, етно-національні та світові.

Безумовно, цивілізаційний фактор відіграє детермінуючу роль в еволюційному поступі релігії. Без нього не можна зрозуміти ні сутності релігійних вірувань та культу, ні історичного розгортання й збагачення релігійного досвіду – від "природних" релігій до релігій одкровення. Дійсно, виникнення і розвиток історичних типів релігії, форм релігійності як пов'язаних між собою вірувань і обрядів зрештою зумовлені умовами життя ранньоро-

дового суспільства й формуванням основ понятійного мислення, переходом до продукуючого землеробства та розвитком первіснообщинного суспільства з його міфологічним світорозумінням, появою додаткового продукту праці, соціальним розшаруванням, формуванням особистості та спробами усвідомлення нею свого місця в світі. Йдеться відтак про "власну релігійність" суспільства як визначальну причину релігійної історії.

Сучасні уявлення про роль ендогенного чинника у творенні історичних типів релігії, на нашу думку, мають ряд недоліків. Передусім, у них відсутній єдиний й важливий критерій визначення етапів еволюції релігії – тут змішано "формаційний", етнічний, геополітичний та інші чинники. Тому й виходить, що до розряду, наприклад, родоплем'яних зараховують вірування, що склалися за різних історичних умов (напр., анімізм і віру в духів) й репрезентують якісно відмінні етапи в розвитку релігії; часом рівнодавні форми релігійної віри (як-от фетишизм і тотемізм) розташовуються на різних сходинах історичного процесу; до національних релігій відносять і вірування, що не вкладаються в одне історичне ложе (наприклад, давньогерманський культ плем'яних богів-покровителів і монотеїстичні вірування в іудаїстського Єгови); що ж стосується так званих "світових релігій", то їх "рубрикація" взагалі позбавлена формаційного чи етно-національного пояснення.

Проте головною вадою цивілізаційного принципу у підходах до історії релігії є те, що в ньому буттєвий фактор абсолютизовано, не беруться до уваги межі залежності релігії від суспільного досвіду, роль власного змісту релігії в її функціонуванні і розвитку не враховується. А тимчасом саме власний зміст (віра в надприродне, релігійні уявлення, почуття, поклоніння, релігійна функціональність) є носієм сутності релігійного феномена, активним чинником творення його історичних форм, адже в ньому специфічно виражені інтереси, потреби, установки людини, тільки в ракурсі яких вона й "бере" дійсність. Якщо цей чинник випадає з поля зору, релігія постає у спрощеному вигляді – як відображувальна буттєвість, а інші її відношення (особливо виповнювальне, вірувальне й сублімативне) видаються за другорядні чи зовсім не заслуговують на увагу. Тоді суб'єкт-об'єктне релігійне відношення збіднюється до простої інтеріоризації зовнішньої даності, що лише "береться", а не перетворюється й підноситься до належного, яке знаходить найповніший вияв в ідеї надприродного. Це надприродне є серцевиною власного змісту релігії, через нього переломлюються зовнішні чинники, перетворюючись в ідеальне і, синтезовані в ньому, знаходять свою нову дійсність в історичних типах надприродного, в періодах еволюції релігії. Отже, основою історизації релігії має стати двоєдність її власного змісту та буттєвих факторів, передусім епохальних чинників суспільного розвитку.

Якщо надприродне є осередком власного змісту релігії, то чинність його як фактора періодизації релігії має спиратися на певні критерії. Такими можуть бути: характер уявлень про зв'язок надприродного з природним, спосіб його уособлення, функціональність надприродного, сфера впливу на довкілля, вид сакрального практично-духовного освоєння світу, тобто спосіб і форма входження віруючого в світ. Врахування цих критеріїв "рубрикації" розвитку уявлень про надприродне й буттєвих, зокрема етно-цивілізаційних детермінацій релігійності, дозволяє нам ставити питання про три історичні типи релігії: чуттєво-надчуттєвий, демоністичний і теїстичний.

В періодизаціях розвитку релігії важливим є також розуміння природного – категорії, яка не знайшла ще належного наукового опрацювання. А між тим природне –

це поняття, яким позначається такий стан речей, процесів і явищ, що зумовлений іманентно притаманними їм законами, їх власною внутрішньою необхідністю. Таке розуміння довіклля виключає уявлення про вплив на нього сил, які могли б знаходитися поза природою, суспільством і людиною. Для того, щоб зрозуміти сутність природного, слід співставити його з іншими статусами буття. Статус буття як свідомо зміненої природи, наслідок доцільної творчої діяльності людини фіксує поняття соціалізоване. Поняття природне і соціалізоване поділяють буття з точки зору характеру людської діяльності в ньому.

Таким чином, поняттям природне позначається те, що включається в ланцюг причинно-наслідкової залежності, підпорядковане як загальним законам розвитку світу, так і закономірностям певної сфери світобудови, зокрема історії людства, може бути пізнаним і цілеспрямовано зміненим, не є наслідком дії чи впливів якихось зовнішніх щодо нього сил. В ході розвитку людського пізнання зміст природного змінювався.

А. Н. Колодний, **Б. А. Лобовик**

ИСТОРИОСОФИЯ РЕЛИГИИ: СПЕЦИФИКАЦИЯ ПРЕДМЕТНОЙ СФЕРЫ

Историософия религии рассматривается как особая, отличающаяся и от философии религии, и от истории религии отрасль академического религиоведения, ориентированная на выяснение сущности и смысла реального процесса развития религиозного феномена, воспроизведения общих закономерностей и периодизации историко-религиозной эволюции.

Ключевые слова: историософия религии, история религии, закономерности религиозного процесса, периодизация религиозной динамики.

A. M. Kolodnyy, **B. O. Lobovyk**

HISTORIOSOPHY OF RELIGION: SPECIFICATION OF THE SUBJECT AREA

Historiosophy of religion is considered as an academic field of religious studies which differs from philosophy of religion and history of religion. It focuses on the elucidation of the nature and meaning of the religious phenomenon development, reproduction of general patterns and periodization of historical and religious evolution.

Keywords: historiosophy of religion, history of religion, the religious laws of the process, periods of religious dynamics.

УДК 2(30)(155.9)

Л. Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ЗАХОДУ

Стаття присвячена аналізу методологічних аспектів дослідження релігійного, в тому числі й містичного досвіду. Автор зосереджує увагу на дискусії між конструктивістами і есенціалістами: перші вважали, що релігійний досвід ґрунтується на певних соціокультурних традиціях, другі, що він є "чистою свідомістю", або подією; і доводить, що обидва підходи мають сенс для подальшого розвитку релігієзнавства.

Ключові слова: методологія, методи, релігія, свідомість, релігійний досвід, містичний досвід, когнітивна антропологія, есенціалізм, філософія переналізму.

Ґрунтом для будь-яких методів, гуманітарних або природознавчих, є такі мисленнєві операції як порівняння, аналіз, синтез, абстрагування, узагальнення. Релігієзнавство спирається на ці операції логічної форми мислення в таких методах, як типологічний аналіз, порівняльний аналіз, генетичний аналіз, каузальний аналіз, структурно-функціональний аналіз, системний аналіз. З точки зору предметних зв'язків релігієзнавство – це відносно молодий, міждисциплінарний напрям, який знаходиться на стику філософії й культурології. Релігієзнавство також активно взаємодіє з історією, психологією, соціологією, етнологією та ін. Природознавчий підхід вимагає емпіричного шару, теоретичного, а також експериментальної перевірки. У релігієзнавстві цей метод використовується для вирішення часткових питань і активізується він, зазвичай, через астрономію, археологію, геологію. Ці науки допомагають уточнити дату релігійних пам'яток, час існування тієї чи іншої культури.

Головним у релігієзнавстві є гуманітарний підхід. Він дозволяє відволіктися від фіксації існування релігійних об'єктів і дозволяє інтерпретувати релігійний досвід, релігійні переживання людини, оскільки вони мають ціннісне значення. При цьому головним критерієм іс-

Крім історії релігії як такої, для релігієзнавства великий інтерес становить конфесійна історія, історія церков, сект і деномінацій, релігійних рухів і вчень. Історично-конфесійна проблематика має не лише евристичну цінність для відтворення минулого різних релігій у конкретності їхніх форм, а й для з'ясування історії релігії в цілому, встановлення зв'язку її еволюції з певними станами суспільного і культурного життя, зрештою – вона є важливою умовою з'ясування природи, сутності і сенсу релігії як суспільно-історичного явища. Маючи власні предмет і методи дослідження (особливо порівняльно-історичний), історія релігії постачає іншим наукам інформацію про минуле й сучасне релігій народів світу, в свою чергу користуючись здобутками названих наук.

Список використаних джерел:

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с. 2. Дисциплінарне релігієзнавство: монографія. – К.: УАП, 2010. – 758 с.

Надійшла до редколегії 24.04.2014

тинності інтерпретації залишається перша вимога гуманітарного методу – наявність теоретичного шару. Теоретична побудова повинна бути без протиріч у логіці і пояснювати на своїй моделі якомога більшу кількість явищ з цієї галузі. При цьому обов'язково зберігається адогматичність дослідження.

Кінець ХХ – початок ХХІ століття характеризується новими підходами до дослідження релігії – мовним та культурологічним аналізом; структуралістським підходом; постмодерністським і деконструктивістським, який обґрунтував Ж. Дерріда та ін. Усталеним підходом до релігії є її розуміння як духовності і духовного досвіду, але на нашу думку, її можна розглядати як різновид технології, "механізмів" розвитку людини. Такий підхід пропонує нові підходи, які дозволять усвідомити сутність релігії й релігійного досвіду завдяки тим методам, якими користуються нейропсихологія, психологія розвитку, когнітивізм, філософія свідомості, антропологія та багато інших галузей та напрямів, які досліджують феномен свідомості людини. Саме свідомість відіграє головну роль у формуванні та розгортанні людського досвіду – в конструюванні дійсності й реальності, в генерації нових ідей, в ритуальному і медитативному житті.

Метою статті є аналіз методологічних підходів до релігійного, в тому числі містичного досвіду, які обґрунтовані представниками конструктивізму й есенціалізму.

Дискусія щодо методологічних аспектів дослідження релігії розгорталася між конструктивістами – С. Кац, В. Праудфут, які вважали, що релігійний досвід ґрунтується на вже існуючих "матеріалах" свідомості й тими психологами – Р. Форман, Ф. Брайнард, А. Рунехов та ін., які стверджували, що містичні переживання виникають незалежно від культурних традицій, що "чиста свідомість" повинна розглядатися як Подія. На початку 2000 р. відомі американські вчені Й. Андресен і Р. Форман охарактеризували ситуацію, що склалася в ХХІ ст. в процесі дослідження релігійного досвіду "методологічною війною". Фактично, ця війна відбувається між двома теоретичними моделями: по-перше, есенціалістською моделлю, яка передбачає наявність загального "стрижня" для містичного досвіду і конструктивістською моделлю, яка наполягає на повній детермінованості цього досвіду самою концептуальною системою містика і, в такий спосіб, ставить питання щодо правомірності використання самих термінів "містичний досвід" і "містицизм". Ті розбіжності, що виникли в процесі дискусії, обумовлені низкою труднощів, які виникають при описуванні релігійного досвіду в цілому і містичного, зокрема. Справа полягає в тому, що ми маємо справу з досвідом "втіненим", тобто з текстами, а між текстами і самим релігійним переживанням завжди існує певна дистанція. Ця дистанція постає ще більш відчутною, оскільки "носії" цього досвіду наполягають на його унікальності та принциповій невербалізації. Отже, в результаті такої ситуації виявляється міцна залежність тих феноменів, що описуються в релігійних, містичних текстах, від теоретико-методологічної установки самого дослідника, що й призводить не тільки до протистояння між двома моделями, але й до невпинного розширення понять "релігійний досвід", "містичний досвід" і вигадування все більшої кількості понять, що можуть пояснити вищезазначені.

Есенціалізм – це сукупність підходів, які передбачають, що існує універсальна сутність містичного досвіду, яка не піддається культурному, релігійному, лінгвістичному та ін. контекстам. Представники конструктивізму, навпаки, вважають, що і релігійний, і містичний досвід є визначеними і структурованими культурними, релігійними, лінгвістичними та ін. контекстами і не можуть розглядатися поза цими контекстами. Відомий американський психолог Д. Вульф у статті "Містичний досвід" зазначає, що кожен дослідник опиняється у ситуації вибору між цими двома альтернативами: "... працювати в якості стороннього, чий судження зазвичай оцінюються тими людьми, які пережили містичний досвід як такі, що не мають сенсу й тому не відповідають дійсності, або самому поставати містиком, при цьому ризикуючи не тільки втратити мінімальну критичну дистанцію, яка є необхідною для непристрасного наукового аналізу, але й свою надійність – власну «об'єктивність» – в очах інших дослідників" [12, с. 398]. На нашу думку, плідні думки існують, як у представників першого напрямку, так і другого, вони можуть розглядатися як взаємодоповнюючі, що надає змогу більш широко висвітлити взаємозв'язок між суб'єктивністю і об'єктивністю. Це те, що Л. Вілбер називає "правим і лівим квадрантом" [11, с. 120–128], а Ф. Варела, Е. Томпсон і Е. Рош [10, с. 41–78] вже запропонували в контексті онтології (як перед ними сформулювали буддистські філософи), що свідомість виступає як посередниця між досвідом суб'єктивності й жорсткою дійсністю, яку ми називаємо "зовнішній світ". Це й означає мовою повсякденності – "життя". Особливо важливим є процес динаміки свідомості, її ніколи немо-

жливо зафіксувати, але свідомість впливає на розмаїття дійсності, робить її більш яскравою, навантаженою людськими смислами.

Важливим для релігієзнавства завжди було те, що рух людства відбувається від минулого до сьогодення, від соціальності до інтерпретації моделей, від когнітивної установки до досвіду, з лінгвістики до досвіду. Когнітивний підхід надав наукам про людську свідомість і поведінку новий спосіб розуміння мислення і сприйняття. Але, водночас, слід зауважити, що когнітивних антропологів не особливо цікавили релігійні традиції, у більшій мірі, вони зосередили увагу на термінологіях спорідненості (Р. Андраде, М. Блок). Тільки порівняно недавно когнітивний підхід увійшов у компаративне релігієзнавство – завдяки працям П. Буайє, Т. Лоусона і Р. Макколі, Х. Вайтхауса. Так, П. Буайє, Т. Лоусон і Р. Макколі досліджують когнітивну проблематику на абстрактному рівні. П. Буайє проаналізував як когнітивні обмеження допомагають пояснити крос-культурну рекурренцію певних релігійних паттернів; а Т. Лоусон і Р. Макколі обґрунтували теорію репрезентації ритуальних структур. В цілому внесок когнітивізму в релігієзнавство виявляється в тому, що він забезпечує фундамент для емпіричних досліджень процесів засвоєння, репрезентації й трансмісії релігійних понять. Окрім того, й нейрофізіологія, яка іноді виключається з когнітивних наук, теж спроможна розкрити важливі аспекти релігійної віри. Особливої актуальності ця проблематика набуває й в зв'язку з такими феноменами, взаємозв'язок яких не є настільки очевидним – психоделіційний досвід, магія, окультизм, аномальні явища. Російська дослідниця О. Романова в статті "Містичний простір Інтернету" зазначає, що прикладами подібних феноменів можуть бути поняття "безмістовного досвіду" або стани "абсолютного єдиного буття", які використовуються в деяких есенціалістських теоріях релігійного досвіду [1, с. 179–201]. В науковій літературі проведено достатньо повний аналіз напрямів, що склалися в межах есенціалістського підходу до дослідження містичного досвіду, але більш пізні теорії релігійного, містичного досвіду – наприклад, конструктивізм або психологічний перенніалізм залишилися поза дослідницькою увагою.

Особлива увага тим психологічним станам, які є ґрунтом для релігійних переживань, приділяється в працях представників психологічного перенніалізму, які обґрунтовують наявність у релігійному досвіді "чистої" свідомості, яка недетермінована культурними і релігійними факторами. Йдеться про дослідження А. Дейкмана, Р. Формана, а також про збірку робіт, що видана під загальною редакцією Р. Формана "Проблема чистої свідомості. Містицизм і філософія" [9].

Суттєву частину праць присвячено дослідженню проблеми співвідношення релігійного досвіду й інтерпретації. В межах цієї проблематики і склалися дві моделі релігійного, містичного досвіду, які є протилежними одна до іншої – есенціалістська і конструктивістська. Що стосується конструктивістського підходу, то це праці У. Праудфута, А. Тейвса, а також С. Каца, який і видав збірники робіт під своєю редакцією. Фактично, ці видання й були ґрунтом для теоретико-методологічного оформлення конструктивізму в дослідженнях релігійного досвіду, містичного досвіду і містицизму. Серед представників помірнього конструктивізму, які не ототожнювали себе з групою С. Каца [7, с. 189–210] і розглядали релігійний досвід з соціально-психологічної точки зору, слід зазначити праці Ч. Бетсона, Л. Вентіса, Н. Хольма, Я. Сундена. Есенціалістський аналіз релігійного досвіду з феноменологічної позиції проводиться у дослідженнях В. Вейнрайта.

В плані аналізу медитативного досвіду необхідно виділити два напрями. Перший з них, представлений М. Персінгером та ін., обґрунтовує позицію щодо того, що релігійні, в тому числі й містичні, досвіди можна повністю пояснити функціонуванням та структурою мозку людини. Більше того, досвіди такого типу є відхиленням у нормальному функціонуванні нервової системи людини [8, с. 231–232]. На нашу думку, такий підхід, по суті, є поверненням до того "медичного матеріалізму", який заперечував В. Джеймс або до моделі містичного досвіду (Дж. Леуба).

Другий напрям репрезентований такими відомими постатями, як Ю. д'Аквілі та Е. Ньюберґ, які вважали, що релігійний і містичний досвід – це наслідки нормального функціонування мозку (свідомості) й що ці стани є більш цікавими з епістемологічної точки зору, ніж стани повсякденної свідомості.

Окрема група дослідників – це такі, які розглядають релігійний, в тому числі й містичний досвід з позиції когнітивного підходу, який для них виступає альтернативою тим теоретико-методологічним парадигмам, що склалися у вигляді конструктивізму і есенціалізму. Це праці таких відомих вчених, як Р. Стадстїлл, І. Пюсіайнен, Е. Тейвс.

Теорії релігійного досвіду, що розвиваються в межах есенціалістського і конструктивістського підходів у його дослідженні, а саме – феноменологічний есенціалізм, психологічний перенніалізм і конструктивізм містять у собі внутрішній протиріччя і обмежені евристичні можливості. На нашу думку, загальним теоретико-методологічним недоліком цих теорій є абсолютизація соціолінгвістичного розуміння опосередкованості досвіду, в той час, як лінгвістичне структурування досвіду не є єдиним механізмом його опосередкування. Окрім того, незважаючи на тези прибічників цих теорій, їх висновки фактично не спираються на відомості, що містяться у текстах релігійної, містичної спрямованості, оскільки інтерпретація феноменів, що описуються в цих текстах від початку обумовлена теоретичним підходом самого дослідника.

Також слід зазначити, що звертання до нейрофізіологічної основи релігійних, в тому числі й містичних переживань, як обґрунтування можливості існування та розгортання "чистої", "безоб'єктної" свідомості не є доказом безпосередності релігійного досвіду. І релігійний, і містичний досвід не є актами "чистої свідомості" або "порожньої" свідомості, такий досвід виникає тільки при наявності релігійної системи референцій та містить "вбудовані" інтерпретації.

Феноменологічний есенціалізм і психологічний перенніалізм (*philosophia perennis*) мають обмежену пояснювальну здатність, оскільки вони, по-перше, ігнорують гетерогенність описувань релігійних, містичних досвідів; по-друге, постулюють наявність категорії "чистої свідомості"; по-третє, роблять акцент на радикальній невідмінності і релігійних, і містичних переживань, що не дозволяє їх розглядати як відомості про характеристики цих переживань; по-четверте, визнають існування неподоланної безодні між описуваннями релігійних, містичних досвідів й самими цими досвідами. На нашу думку, також теза, яку обґрунтували ранні есенціалісти, щодо принципової невідмінності й неконцептуальності релігійного, в тому числі й містичного досвіду, є необґрунтованою з психологічної та епістемологічної точок зору. Когнітивні феномени, що називаються "релігійним досвідом", "містичним досвідом" мають аналогію з повсякденними психічними станами людини, а тому виявляються доступними для концептуалізації та вербалізації завдяки принципу аналогій. Представники конструктивізму наполягають на тому, що твердження

віруючої людини про неможливість виразити свої переживання є суто риторичним прийомом, що не дозволяє пояснювати психологічні процеси, які знаходяться за цими твердженнями. Таке пояснення постає можливим в атрибуційній теорії релігійного досвіду, яка використовує при розгляді проблеми вербалізації містичних станів когнітивну теорію метафори. З цієї позиції, невідмінність релігійних, містичних переживань є наслідком не принципової неконцептуалізованості релігійного досвіду, а його взаємозв'язку з перебудовою смислових зв'язків у концептуальній системі самого суб'єкту.

На нашу думку, існують чотири дискретні, але взаємопов'язані аспекти, на яких ґрунтується методологія дослідження релігії. По-перше, йдеться про доктринальний аналіз, тобто розуміння Божественного розкривається завдяки мові та поняттям. Більша частина семіотських релігій на Заході припускає, що Бог, у першу чергу, відкривається через Його посланців, пророків та оракулів. Така точка зору передбачає, перш за все, дослідження текстів та історичних фактів. По-друге, соціальний аналіз, який зосереджує увагу на релігійній, культурній та міжособистісній взаємодії. Методи соціального аналізу зорієнтовані, головним чином, на соціум, обряди, ритуали, соціологічні та міжособистісні поведінкові моделі. На жаль, у багатьох випадках, релігієзнавці, орієнтовані насамперед на такому підході, при цьому виключають всі інші підходи, що "зрізає" розуміння релігії в динаміці антропології та соціокультурних процесів у цілому. Такий підхід, взагалі, не враховує досвід релігійних та містичних практик, елімінується релігійне життя як таке та індивідуальні особливості релігійного досвіду. Так, наприклад, дослідження С. Кріппнером шаманізму, первісної культури як такої, демонструє його підхід як аналіз конкретних угруповань з цілісними процесами культурної, релігійної та міжособистісної взаємодії.

По-третє, важливим є методологічний плюралізм у дослідженні релігії. Йдеться, про аналіз суб'єктивного досвіду, релігійних або містичних станів. Релігійний досвід можна розподілити на два види – дуалістичний і не дуалістичний, або апофатична і катафатична форми духовності. Окрім того, деякі переживання можна охарактеризувати як "складні" переживання, що містять у собі обидва види і, в такий спосіб, можна говорити про континуум релігійних переживань. Різноманітні суб'єктивні переживання можуть впливати на догму, багато релігійних проповідників промовляють те, що вони пережили. Суб'єктивний досвід також може вплинути на традиції, ритуал й, навіть, політику (видіння та переживання Жанни д'Арк). І ці переживання явно будуть мати свої біологічні кореляти. Верхній лівий квадрант моделі К. Вілбера [11, с. 120–128] прямо показує присутність духовних переживань і одночасно праці Е. д'Аквілі і А. Ньюберґа, А. Дейкмана теж включають суб'єктивний бік людського життя. Хоча деякі положення про не дуалістичну і "чисту свідомість" виключаються авторами із загальнокультурного фону і мови, а інші переживання формуються нібито на задньому плані. І тоді виникає питання: яким є взаємозв'язок між оформленим і не оформленим релігійним досвідом? В цьому аспекті необхідно звернутися до духовних і релігійних традицій світу, тому що і проповідники, і священники, і оракули замислювалися над цим питанням упродовж століть людської історії; свідомості, пам'ятки і священні писання окремих традицій теж демонструють неабиякий інтерес до цієї важливої проблеми. І тут теж існує свого роду континуум. Показовим у цьому плані є досвід російського старця Ніла Сорського, який повільно рухався від мирських турбот, для очищення думок, для звільнення від пристрастей до "чистої свідомості" як шляху для піднесення до Бога.

По-четверте, методологія дослідження релігії передбачає використання цілої низки методів для її аналізу у взаємопов'язаності з культурологічними, соціологічними, політичними та ін. процесами. Окрім того, дослідження релігійного досвіду взаємопов'язано з біологією, нейропсихологією, когнітивною наукою та ін. Це надає можливість проаналізувати й компоненти релігійного досвіду, який є крос-культурним і його можна охарактеризувати як крос-культурну "технологію" духовного досвіду. Не залишаючи поза дослідницькою увагою традиційні методи (історизм, інтерпретації священних текстів, філологічний аналіз та ін.), необхідно звернутися до смислів релігійного досвіду – до медитативних напрямів індуїзму, буддизму, даосизму, не кажучи вже про Кабалу і містичне християнство Я. Бьоме, М. Екхарта та ін.

Список використаних джерел

1. Романова Е. Г. Мистическое пространство Интернета / Е. Г. Романова // Мистицизм: теория и история / под ред. Е. Г. Балагушкина, А. Р. Фокина. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 179–201. 2. Хольм Н. Г. Мистика и духовность / Н. Г. Хольм // Диалог культур и партнерство цивилизаций : IX Международные Лихачевские научные чтения, 14–15 мая 2009 г.

– СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009. – С. 149–152. 3. Bloch M. From cognition to ideology / Maurice Bloch // Ritual, History and Power. – London & Atlantic Highlands, NJ: The Athlons Press, 1989. – P. 106–136. 4. d'Aquili E. G. The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience / E. G. d'Aquili, A. B. Newberg. – Minneapolis: Fortress Press, 1999. – 228 p. 5. Fitzgerald T. A critique of "religion" as a cross-cultural category / Timothy Fitzgerald // Method & Theory in the Study of Religion. – 1997. – № 9. – P. 91–110. 6. Holm N. G. Role Theory and Religious Experience / N. G. Holm // Handbook of Religious Experience / ed. by R. W. Hood. – Birmingham: Religious Education Press, 1995. – P. 397–420. 7. Katz S. T. Diversity and the Study of Mysticism / S. T. Katz // The Future of the Study of Religion: Proceedings of Congress 2000 / ed. by S. Jakelic, L. Pearson. – Leiden; Boston: Brill, 2004. – P. 189–210. 8. Persinger M. A. Correlated cerebral events between physically and sensory isolated pairs of subjects exposed to yoked cerium-cerebral magnetic fields / M. A. Persinger // Neuroscience Letters. – 2010. – № 486 (3). – P. 231–234. 9. The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy / ed. by R. K. C. Forman. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1990. – 307 p. 10. Varela F. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience / Francesco Varela, Eleanor Rosch, Evan Thompson. – Cambridge, MA & London: The MIT Press, 1996. – P. 41–78. 11. Wilber K. Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World / Ken Wilber. – Michigan, 2006. – P. 120–128. 12. Wulff D. M. Mystical Experience / D. M. Wulff // Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence / E. Cardeca, S. J. Lynn and S. Krippner (eds.). – Washington: American Psychological Association, 2000. – P. 397–440.

Надійшла до редколегії 19.05.2014

Л. Г. Конотоп

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ЗАПАДА

Статья посвящена анализу методологических аспектов исследования религиозного, в том числе и мистического опыта. Автор сосредоточивает внимание на дискуссии между конструктивистами и эссенциалистами; первые считают, что религиозный опыт основывается на определенных социокультурных традициях, вторые, что он является "чистым сознанием" или событием; и доказывает, что оба подхода имеют смысл для дальнейшего развития религиоведения.

Ключевые слова: методология, методы, религия, сознание, религиозный опыт, мистический опыт, когнитивная антропология, эссенциализм, философия перенниализма.

L. G. Konotop

RESEARCH METHODOLOGY OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN MODERN WESTERN PHILOSOPHY

The article is devoted to the analysis of methodological aspects of the study of religious, including mystical experience. The author focuses on discussions between constructivists and essentialism, the first thought that religious experience is based on certain socio-cultural traditions, the second that he is "pure consciousness", or Event; and proves that both approaches have meaning for further development of religious studies.

Keywords: methodology, methods, religion, conscience, religious experience, mystical experience, cognitive anthropology, essences, philosophy perennis

УДК 29(477)

О. В. Марченко, д-р філос. наук, проф.

ФЕНОМЕН НЕТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ В ПОСТМОДЕРНУ ЕПОХУ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У статті досліджуються світоглядно-ціннісні пріоритети епохи постмодерну в питаннях людської особистості та шляхів її самовизначення, здійснюється філософсько-релігієзнавчий аналіз специфічних рис феномену нетрадиційної релігійності в умовах постмодерного суспільства, зокрема в контексті сучасних українських соціокультурних реалій.

Ключові слова: нетрадиційна релігійність, постмодерн, релігії в Україні, "вестернізація", глобалізація.

Формування соціокультурного світу особистості на початку XXI століття тісно пов'язане з процесом глобалізації, що зумовлює фундаментальні зміни в усіх сферах життя суспільства, держави, світу і людини, сприяє розширенню меж її особистої свободи. Відбувається переосмислення шляхів духовного самовизначення особистості, набуття нею релігійної віри. Спостерігається перехід від періоду домінування традиційних форм релігійності, які вимагали чіткого підпорядкування людини релігійній громаді, а її поведінки – релігійним приписам, до пошуку нових релігійних форм, які передбачають ствердження принципів толерантності, плюральності, врахування потреб вільної особистості, що самовизначається. Тому звернення до розгляду специфіки сучасної нетрадиційної релігійності, як одного з виявів світоглядних пріоритетів епохи постмодерну, набуває особливої актуальності.

Причини виникнення, розповсюдження та особливості сучасних нетрадиційних релігій піддаються всебічному аналізу в працях В. М. Арестова, Є. Г. Балагушкина, О. С. Ваторопіна, П. С. Гуревича, І. Р. Григулевича,

Є. І. Парнова, В. С. Пудова, Л. Г. Рагозіна; їх соціокультурні та психологічні характеристики, специфіка функціонування на українських теренах знаходять своє висвітлення в працях філософів-релігієзнавців І. В. Богдановського, В. Є. Єленського, А. М. Колодного, В. І. Лубського, В. М. Петрика, С. В. Сьоміна, Л. О. Филипович та ін.

Враховуючи зроблене названими дослідниками, автор даної статті вважає за потрібне особливу увагу зосередити на філософсько-релігієзнавчому аналізі специфічних рис феномену нетрадиційної релігійності в умовах постмодерного суспільства, зокрема в контексті сучасних українських соціокультурних реалій, що і є метою дослідження.

Існують різні версії осмислення сьогоденного світу, але спільним для них є відчуття кінця тривалого історичного періоду, тобто епохи, яка духовно сформувала всі покоління, що живуть нині. Відчувається початок чогось нового й невідомого. Але оцінки ступеня спадкоємності старої та тієї, що йде їй на зміну, епох істотно різняться. Крайня точка зору полягає в тому, що на наших очах відбувається руйнування досягнень

людства, якими ознаменувався Новий час, відмова від них, деградація соціальності й загибель культури. Неважко помітити, що це уявлення цілком вписується в те розуміння історичного процесу, котре заперечує його поступальний розвиток і ставить питання про неправомирність ідеї прогресу історії взагалі. Все гучніше лунають голоси, що застерігають про наступ глобальної кризи, про наростання міжцивілізаційних протиріч, про духовний занепад, що загрожує людству.

Ми живемо в епоху, яку все частіше і все обгрунтованіше називають постмодерном. У цьому явищі можна виділити соціально-економічні, політичні й духовні сторони, які розвивались хронологічно досить нерівномірно. Перш за все постмодерн – це ускладнення картини світу, ускладнення розуміння природи самої людини. Зокрема, це – заперечення того погляду на світ, котрий базується на уявленнях про автономність і всемогутність розуму, з одного боку, і про цілковиту пізнаваність людини і світу – з іншого. Такі уявлення, які породили панування раціоналізму і – в підсумку – позитивізму, тобто того, що М. Бердяєв та С. Франк називали раціоналістичним гуманізмом або гуманістичною автономністю, проголошеною і здійснюваною людиною автономністю від будь-якої вищої над нею сили. Є всі підстави розглядати раціоналістичний гуманізм як подолання цілком законної і зрозумілої, але односторонньої, обмеженої реакції на традиційний, середньовічний релігійний погляд на світ.

Для заперечення ж самого раціоналістичного гуманізму характерним є насамперед ускладнення розуміння природи людини. Тобто постмодерн по-своєму відповідає на вічне на всі часи питання Канта, що таке людина? Тому ясно, що перед ним по-іншому постає і проблема релігії – адже саме вона завжди пропонувала свою версію вирішення питання про людину, в протиставленні чи в обгрунтуванні якої розвивалась секулярна філософія. Так, за останні сто років наш уявлення про зло, на яке здатні людина і соціальність, істотно збагатились. Виявилось, наприклад, що порівняно безневинний цивілізаційно-культурний "центризм" (націоцентризм, християноцентризм) досить легко приводить до потурання жажливим злочинам проти людяності.

В епоху постмодерну людина постає в усій своїй частковості й випадковості, самовладно наділяється правами і свободами, особливо правом жити без репресуючої норми. В цій соціокультурній атмосфері традиційна релігія, церква розглядаються як механізми пригнічення особистості, яка прагне до гри й епатажу.

Якщо смисл Нового часу полягав у відмові від релігії як способу світоосягнення в цілому, то його криза показала, що тепер мова йде про заперечення історичних форм релігії, заснованих на авторитеті зовнішньої по відношенню до людини сили. Історичні церкви постають в світлі сказаного, "необхідною, але далеко не достатньою умовою релігійного становлення людини. Необхідною, оскільки вони виконують задачі, так би мовити, «початкової освіти», коли людина лише освоює грамоту, одержує загальне уявлення про суть справи, але все ще достатньо далеко від з'ясування її справжнього змісту. Недостатньою, оскільки вони ще дуже далекі від антропологічного розуміння релігії" [4, с. 24].

Взаємні чвари та конфлікти між християнськими (в Україні – насамперед між православними) церквами завдають шкоди християнському духові взагалі і, безумовно, не сприяють зростанню авторитету традиційних релігій в суспільстві. На жаль, усе більше прикладів, коли церкви не стільки стурбовані тим, щоб відкрити людям євангельську істину та через неї шлях до порятунку, скільки поглинуті своїми буденними проблемами

та потребами. Все поширенішою стає ситуація, коли історичні церкви нав'язують людині те розуміння християнства, яке відповідає не стільки змісту самого Святого Письма, скільки віруванням, що історично склалися, тому, що І. Кант називав "богослужбовою вірою".

Традиційні релігійні системи з їх універсалізмом, догматикою, ієрархією та стилем визнаються неприйнятними, їхня еклезіологія не сприймає концептів "релігійного супермаркету" з його вільною конкуренцією множинностей "снів життя" й нічим не обмеженим релігійним полілогом. А такими, що відповідають релігійному досвідові сучасної людини все більшою мірою вважаються новітні синтетичні релігії, які часто еклектично компонується із фрагментів зруйнованих культурних і конфесійних цілісностей. Вони "формуються внаслідок взаємодії різноманітних духовних традицій, своєрідних гібридів, що становлять підсумок перетину світської та релігійної думки, «опромінювання» одного культурного ґрунту струмом символів, уявлень та настановлень, породжених іншою культурою" [5]. Й маніфестують нові релігії, власне, не стільки відмову від традиційних цінностей (тому що, як правило, неопіти не були їх носіями), а не прихід, не прийняття їх, обрання іншого шляху, шляху втечі до сакрального світу. Цей трагічний акт завжди є, по суті, актом відчаю і в той же час проголошується кроком до повноти звільнення й до остаточного порятунку. Хоча, слід визнати, що для багатьох послідовників неорелігії є не формою пошуку Бога, Абсолюту, а нетрадиційним способом розв'язання своїх особистих проблем, формою фізичного та психічного оздоровлення. Така позиція досить часто приводить до цілком утилітарного погляду на різноманітні форми сучасної релігійності і їх сприйняття як своєрідного "ринку спіритуальних послуг" (А. Тоффлер).

Звертаючись до причин поширення різновидів нетрадиційної релігійності на українських теренах, на нашу думку, слід звернути увагу на цілу низку чинників. Насамперед, цей процес можна пояснити загальним зростанням інтересу до релігії в українському суспільстві в умовах кризи. Адже, історія свідчить (і своєрідним підтвердженням її правоти є сучасний стан українського суспільства), що соціально-економічна криза досить часто призводить, з одного боку, до різкого зниження духовності народу, а з іншого – до різкого зростання релігійності населення, намагання у такий спосіб компенсувати духовний спад.

Відчуття втрати твердого опертя під ногами і бажання набути його для багатьох пов'язане зі сферою релігійно-духовного досвіду. Їхня релігійність є передусім виявом спонтанних духовних пошуків і прагнення в релігії знайти відповіді на актуальні сенсожиттєві питання, вбачати в ній засіб регуляції міжлюдських стосунків, і пояснюється також духовною невдоволеністю секуляризованою культурою, потребою набуття найвищого сенсу життя. Непосильні темпи соціодинаміки, що перевершують адаптивні можливості людини, примушують в пошуках виходу звертатися до певних першоначал. Потребують мати орієнтири у всіх сферах буття, у часі й світобудові (незадоволення якої суб'єктивно виражається у відчутті сум'яття й тривоги) приводить людину до релігії. Нові релігії, як відзначає І. Богдановський, виникають, насамперед, "у періоди гострих суспільних криз, коли виникає потреба у зміні усталених світоглядно-ціннісних систем, оскільки вони вже не задовольняють значну частину суспільства" [1, с. 316].

Поява неорелігій в Україні співпала з періодом релігійного відродження й значною мірою може розглядатись, власне, як наслідок послаблення ролі традиційної релігійності й одночасно як прояв плюралізації духовно-

го життя. Їх інколи розглядають лише як механічне перенесення на українські терени традиційних для інших країн релігійних форм чи певною мірою видозміну наявних у нас релігійних комплексів. Але насамперед неорелігії є виявом тієї складної антропологічної трансформації, яка відбувається нині у самому змісті релігійного осягнення дійсності. Багатьох віруючих України вже не влаштовують релігії, які ґрунтуються переважно на обрядових пишнотах, зовнішній релігійності та утвердженні гріховності людської природи. Сучасна людина потребує нових пророків, адже пророцтво руйнує ритуалізований консерватизм, коли він втратив будь-який сенс, і пророцтво забезпечує новий гештальт, коли значень буває занадто багато. Пророк протистоїть як священику, вимогою якого є авторитет минулого, так і містагогу, чия влада спирається на магичні маніпуляції як засіб спасіння.

До певної міри об'єднання на основі нетрадиційних цінностей створює ілюзію звільнення, оскільки індивіди прагнуть, підпорядкувавши свою волю волі новоявленого харизматика, позбавитися своїх зобов'язань, які випливають з моральних імперативів їхньої соціальної спільноти. Але, на жаль, іншим боком такого "звільнення" часом стає повна поглиненість індивіда громадою, беззастережне підпорядкування свого життя волі пророка, що перетворює суто світоглядну проблему на проблему морально-етичну, проблему батьків, що втратили дітей, проблему людей, які вже не зможуть стати повноцінними членами суспільства. Суспільство, яке не завжди усвідомлює, що в цілому демократичний процес плюралізації релігійного життя і забезпечення свободи духовно-морального самовизначення особистості несумісний з діяльністю організацій, які завдають шкоди здоров'ю людини, гуманістичним цінностям суспільного буття, духовному суверенітету особистості.

Відносна легкість проникнення та сприйняття в Україні неорелігій пояснюється, на нашу думку, зокрема, специфікою вітчизняного менталітету, який в силу межового розташування нашої країни між Сходом і Заходом, Півднем і Північчю був відкритий різним впливам. Останнє сформувало у нашого народу певний плюралізм світогляду, терпиме ставлення до інакомислення, що, як правило, відповідає змісту неорелігійних орієнтацій, характерними рисами яких є універсалізм, синкретизм, зорієнтованість на спільний містичний досвід, відкритість послідовникам різних релігій та релігійно-філософських систем.

Суттєвим чинником поширення в Україні нетрадиційних форм релігійності є й своєрідна культурна "вестернізація". Під "вестернізацією" зазвичай розуміють засвоєння частиною соціуму, що модернізується, масової культури, моделей поведінки і цінностей західного інформаційного постіндустріального суспільства, котрі асоціюються з американізованим укладом і способом життя, а також і різноманітних новітніх релігійних вчень, що там виникли та адаптувались. Зайнявши свою нішу в західному суспільстві, по суті вичерпавши там можливості свого подальшого зростання, неорелігії прагнуть розширення територіальних та персонально-статистичних параметрів свого функціонування. Тому Україна, де значна частина населення не визначилась у своїх конфесійних уподобаннях, є привабливим "полігоном" для проведення своєрідної духовної експансії.

Слід зважити на те, що культурний базис українського суспільства є недостатньо міцним, щоб ефективно протистояти потокові "вестернізації". За умов України, де національна культура, основу якої становлять мова, релігія, цінності, традиції, звичаї, перебуває у стадії становлення, а соціальні інститути невизначені й хиткі, "вестернізація" здатна справляти на особистість істот-

ний вплив. Проникнення разом із товарами ідеологій, вірувань і зразків поведінки західного типу стає дедалі помітнішим. Разом з тим, на жаль, має місце девальвація традиційних для нашого суспільства цінностей.

Важливо відзначити, що світ плюралізується у всіх його виявах та сферах буття, плюралізується і духовний досвід людини та людської спільноти, яка реалізує своє глибоке право і прагнення до вільного самовизначення. За цих умов ні один із світоглядів не може претендувати на повноту істини, а релігійні доктрини в кращому випадку можуть служити лише вказівкою на те, що ми не в змозі до кінця пізнати. Кожен може залишатись при своєму віросповіданні, але акцент має бути перенесений на те, що не висловлено в словах. Все частіше можна чути думку про те, що Бог (як втілення вищої довершеності, досконалості, істини) є один, але людство, як і конкретна людина, різними шляхами і в різний спосіб прокладає шлях до нього. Кожен залишається зі своїм писанням, зі своєю Святою книгою, але сучасна людина має зрозуміти, що будь-які людські слова не вичерпують таємниці Бога, вона безмежно ширша, і якщо ми відчуваємо відгук на цю таємницю в своєму серці, то ми можемо порозумітись, зійтись з усіма іншими, хто відчуває її, хоча слова, в які втілилось одкровення тут і там, – різні. Якщо ж культура не має більше за свій центр живе, постійно оновлюване процес-відношення, то вона застигає, утворюючи знеособлений світ Воно. Повнокровні горизонтальні зв'язки, діалог забезпечується лише рухом по вертикалі, бо засновувати духовне багатство в розмаїтті історичних, культурних і релігійних форм здатна лише духовно розвинена особистість.

Тому ніяка людська інстанція не має права заважати людині вірити в те, що їй відкриває її совість, і діяти відповідно до цієї віри; особистісне буття кожної окремої людини і є тим, що реалізує для неї це право. Переконання, що гідність людини недоторканна і що права людини є чинними, коріняться в тому, що людина є чимось своєрідним, а саме – особистістю. Кожна людина є вільною та самоцінною особою, що прагне до самореалізації відповідно до глибинних інтенцій своєї власної сутності.

Водночас, гасло релігійної свободи не повинно бути інструментом руйнування традиційних культур та ідентичностей. У цьому зв'язку перед Україною постала цілком нова проблема, а саме: віднайдення адекватного демократичному суспільству балансу між захистом релігійної свободи індивіда і збереженням релігійної ідентичності спільноти. Справді: право особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, діяти у відповідності до своїх переконань, вільно поширювати їх тощо захищено цілою низкою міжнародних документів. Набагато меншою мірою захищено право спільнот зберігати свою релігійну ідентичність. Релігійна ж свобода не повинна протистояти релігійній ідентичності; захист традиційної релігії, яка відіграла серйозну роль у формуванні національного обличчя, не може відбуватися за рахунок обмеження індивідуальних свобод.

Імперативами нової доби мають стати толерантність, як головний світоглядний принцип, плюралізм ціннісних орієнтацій, конфесій, стилів життя, культурних маніфестацій, універсалістська етика, самореалізація та самоактуалізація особи.

Рух до визнання універсальних, загальнолюдських цінностей пов'язаний із зростанням ролі конкретної людської особистості, що в духовній (релігійній) сфері зумовлює зростання ролі особистості, найглибшим чином персоналізованої релігійності, базованої на особистому духовному досвіді і внутрішній вірі, на глибокому відчутті того, що без Бога як цілі й опертя для індивіда

"руйнується" світ – і навпаки, тільки разом з особистісно знайденим богом об'єднуються в ціле світ і людина, її свідомість, моральність, духовність.

Отже, реалії епохи постмодерну передбачають звільнення людини від строго означених, часом одномірних, достатньо жорстких норм і правил, пошук нових форм самореалізації особистості, базованих на засадах плюральності, можливості вільного самовизначення індивіда. В релігійній сфері спостерігається своєрідний відхід від періоду домінування традиційних форм релігійності, які вимагали чіткого підпорядкування людини релігійній громаді, релігійним приписам, і звернення до новітніх, нетрадиційних форм релігійності. Останні частіо представляють собою досить строкатий конгломерат різноманітних релігійних, філософських та ін. вчень, які поєднуються в єдине ціле, і які прагнуть постати в якості нових релігій, дати сучасній людині нові орієнтири, що здатні задовольнити її потреби в умовах надзвичайно динамічного, мінливого світу.

A. B. Марченко

ФЕНОМЕН НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ПОСТМОДЕРНУЮ ЭПОХУ: УКРАИНСКИЙ КОНТЕКСТ

В статье исследуются мировоззренческо-ценностные приоритеты эпохи постмодерна в вопросах человеческой личности и путей ее самоопределения, осуществляется философско-религиоведческий анализ специфических черт феномена нетрадиционной религиозности в условиях постмодерного общества, в частности, в контексте современных украинских социокультурных реалий.

Ключевые слова: нетрадиционная религиозность, постмодерн, религии в Украине, "вестернизация", глобализация.

O. V. Marchenko

PHENOMENON OF NON-TRADITIONAL RELIGIOUSNESS IN POSTMODERN EPOCH: UKRAINIAN CONTEXT

In the article the view-valued priorities of postmodern epoch in the questions of human personality and ways of her self-determination are investigated. The author also gives the philosophical and religious studies analysis of specific lines of the phenomenon of non-traditional religiousness in the conditions of postmodern society, in particular in the context of modern Ukrainian sociocultural realities.

Key words: non-traditional religiousness, post-modern, religions in Ukraine, "westernization", globalization.

UDC 291.1:159.95

Ie. A. Piletskyi, candidate of philosophical sciences, Assistant Professor

ROBERT MCCAULEY'S "MATURATIONAL NATURALNESS" CONCEPT AND ITS APPLICATION IN RELIGIOUS STUDIES

This article is devoted to cognitivist interpretation of religion within prof. Robert McCauley's concept of "maturational naturalness", based on "modular theory of mind" by J. Fodor, "modes of religiosity theory" by H. Whitehouse, "minimal counterintuitive violations theory" by P. Boyer, "hypersensitive agent detection mechanism hypotheses" and "theory of mind" (T. Tremblin, I. Pyysiäinen).

Keywords: cognitive science of religion; Robert McCauley; maturational naturalness.

Cognitive religious studies are a relatively new research space that supposedly emerges as a natural reaction to "phenomenologic captivity" of religious studies in the 20th century [1, с. 229–230]. A new explanation paradigm literally "flashed" in the 90^s on the background of the success of evolution and cognitive sciences, such as evolutionary psychology, neuropsychology, cognitive psychology, ethology. Explaining religion as an adoptive instrument and/or a byproduct of human evolution (and especially human consciousness), cognitive religious scientists outline several basic concepts that have already become classic for this branch of religious studies.

First, religious beliefs and affects are seen not as specific separate elements of human psychic functioning (this article does not touch upon animal religious beliefs), but as epiphenomena of primary unconscious evolutionary mechanisms of perception, processing and representation of vital information about the outside world. Within module theory framework these mechanisms are called "mental modules", that are rather separate and narrow-specialized automatics with a fixed space architecture or functionally specialized without any fixed localization.

Another concept proposes a strict separation of "prophane" (or "natural") and "doctrinal" levels of religiosity, that

Ми є свідками тих процесів, які пов'язані з виникненням все нових і нових форм релігій, з трансформацією уже існуючих типів релігійності; процесів, динамізм і постійна буттєва актуалізація яких зумовлює потребу їх постійного дослідницького моніторингу, подальшого ґрунтового філософсько-релігієзнавчого аналізу.

Список використаних джерел:

1. Богдановський І. В. Філософський аналіз феномену нетрадиційної релігійності: соціальний і психологічний аспекти : монографія / І. В. Богдановський. – Ірпінь, 2012. – 373 с.
2. Ваторопин А. С. Релігійний модернізм і постмодернізм / А. С. Ваторопин // Социс. – 2001. – № 11. – С. 84–91.
3. Єленський В. Є. Новітні релігійні рухи – зони занепокоєння / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 2000. – № 8. – С. 2–10.
4. Киселев Г. С. Современный мир и "новое" религиозное сознание / Г. С. Киселев // Вопр. философии. – 2000. – № 6. – С. 18–33.
5. Лубський В. І. Історія релігій [Електронний ресурс] / В. І. Лубський, М. В. Лубська. – 2-е вид. – К. : Центр учбової літератури, 2009. – 776 с. – Режим доступу: <http://pidruchniki.ua>.
6. Нові релігії України / редкол.: А. М. Колодний (гол.) та ін. – К. : УАР, 2010. – Т. 8. – 828 с.
7. Филипович Л. О. Нерелігії в Україні в епоху постмодерну / Л. О. Филипович // Християнство доби постмодерну : монографія. – К. : ІФ НАНУ, 2005. – С. 261–279.

Надійшла до редколегії 18. 04. 2014

reflects the basic religious studies' representation of dichotomy of intuitive and counterintuitive ways of phenomenal representation within the psychics. "Prophane" religiosity is manifested naturally, none-reflexively, and therefore represents the normal adaptive, and what is also important, automatic intuitive instruments of the brain (mental modules) when it comes to unusual functional stimulae. In general, the point is that evolutionary inertia of environment adaptation continues to function even when the mechanisms developed become counter-adoptive, that produces "natural" religiosity. On contrary, "doctrinal" religiosity is expressed in second order representations, as a rational, counter-intuitive comprehension of natural religiosity's intuitive contemplation. As a rule, "doctrinal" religiosity is not considered separately by religion scholars since it is obviously secondary. "Doctrinal" religiosity will be briefly discussed below.

The hypothesis of "minimal counterintuitive violations of ontological categories and intuitive expectations" [5, p. 6] states that the representations of "prophane" religiosity are formed at the expense of minor violation (distortion or transfer) of usual (expected) physical, biological and psychological qualities of a limited number of vital ontological categories: "animal", "human/personality", "artificial object", "natural object", "plant". Disturbances of "ontological ex-

pectations" lead the memory to a more active state, but only a combination of minimally counterintuitive and intuitive qualities has a long-term memory influence and is able to produce new conclusions. Rough disturbances, although able to cause strong impression, are not kept in memory for long and do not produce new conclusions. This explains why not every fantastic representations become religious.

In cognitive religion studies, the so-called "agent" concepts (hypersensitive agency detection device, HADD, and theory of mind, ToM) are of a great importance. The first one describes the functioning of evolutionary important perceptive module, the main task of which is agent identification – the animacy of object and goal setting, that are hierarchically more important than other perceptive mechanisms. The second concept describes the functioning of cognitive modules that allow modeling of agent's psychic processes and predict his/her goals and actions with some degree of probability. The mechanisms mentioned function for identification of significant agents, such as the representatives of own species, dangerous predator or victim, and also for building up a personal predictive model of behavior (cooperation, hunting, escape etc.). Incorrect functioning of these mechanisms in cognitive religious studies literature is considered a "god production machine". Also these theories explain the dominant anthropomorphism of supernatural beings, noticing that the "privileged" agent of recognition is human.

Of course, this is not the full list of concepts developed by cognitive religious scholars in the past 20 years. Still, it is necessary for constituting the theoretical basis of the fundamental theory belonging to the key personality in this article, an important cognitive religious scholar, director of "Consciousness, brain and culture research center" at Emory University (USA) Robert McCauley.

In his recent book "Why Religion Is Natural And Science Is Not" [10] Robert McCauley gives a detailed description of his concept of "natural religion" and starts with defining two types of cognition, reflective and intuitive. Reflective cognitions result from rationally logical activity of consciousness that demands a constant attention, high operational level of processing, minimal automatism. Intuitive cognitions (which are natural, according to McCauley) are initially automatic or automatized with time, non-reflexive, instant psychic mechanisms [10, p. 26–30].

Natural cognitions, first of all, are connected to two types of "natural activities". Into the first type, the author includes "chewing", "walking", "speaking", etc. that are developed in early childhood without any special teaching or appliances, independently of culturally context, similar for many biological species. These are the maturationally natural actions. The second type of activities, such as "riding a bike", "writing" etc., are naturally practiced actions. Obviously, these are somehow opposite to maturationally natural actions, being accumulated with age, as a result of education, often demanding a teacher or some learning artifacts, culturally determined, becoming automatic with experience only. These two types of natural actions correlate as "first and second nature" [10, p. 20–26].

These two types of natural activity also correlate with two types of natural knowledge that are, together with activities, constitute "natural cognitions". Similarly, natural cognitions divide into "maturational" and "practiced". McCauley is mainly interested in the first ones, since they form the theoretical framework of his explanatory theory of religion. Basing upon the works of modern anthropologists and cognitive psychologists, the author noticed that "naturally formed cognitions" appear at the very dawn of human history, aimed at basic survival tasks, spontaneous and widespread to an extent that their appearance (for exam-

ple, in children) is considered a sign of normal maturation [10, p. 29–30].

It is remarkable that when dealing with this issue McCauley turns to the theme of inborn and received component ratio of the "maturational cognitions". He gives an example of the ability to recognize gravitational effects and solid body interactions. It was noticed experimentally that at the age of 4 months babies pay attention to "strange" behavior of objects (object pass through one another), but do not notice gravity anomalies (object hanging in the air). The second ability comes only at the age of six months. However, he author notices that it is unclear whether this skill comes due to natural development of inborn brain structures, or trained as a result of interaction with environment, or a combination of these. He comes to conclusion that this in clarity is not significant for the purpose of study, and that it is more important to research the maturational cognitions in their final form, without discussing the stages of their appearance [10, p. 61–70].

Having discussed the cognitive basis of "natural formation", Robert McCauley describes the performance of "maturational" psychic mechanisms responsible for religious belief formation. These are the previously mentioned mental modules of perception and primary information processing modules. Referring to works of J. Fodor, the author defines perceptive mental modules as "naturally formed" mechanisms of input, relatively independent from one another, located at the front of perceptive systems (visual, audial, tactile), that are rather rigid functionally and have stereotypic access to primary information processing modules. A clear example of perceptive module rigidity is the existence of optical or audial illusions that do not disappear even when we are aware of them [10, p. 37–44].

"Maturational" systems are adopted to a certain fixed number of stimuli and go together with "hypotheses" related to these stimuli (specific for each module). In case stimulus changes or appears unusually, these mental structures continue to act the same old way and transmit inadequate information, often disadvantageous. On contrary to Fodor who considers just perception mechanisms as mental modules, McCauley speaks about "massive modularity" of psychic [2, p. 629]. That is why it is also mentioned that not just perception modules are slow in adaptation or non-adaptive at all. This concerns all the "maturational" systems, including information processing methods. In this case, evolution works as a "snowball" that leaves all active mechanisms in place (they are not always disadvantageous, after all) and adopts to the environment via accumulation of new ones. Due to this, the inferential potential of the whole system grows, inheriting all the previously existent forms of information processing [10, p. 45–76].

At the end of theoretical overview McCauley stops specifically at the hypotheses discussed above, such as HADD and ToM. The author introduces these mechanisms into detailed description of module consciousness system, accepting their status as "maturational" [10, p. 76–82].

According to McCauley, religion is one of the inferential results of automatic performance of all the scrupulously described natural "module machinery". In author's scientific terms, religion is one of the "naturally formed systems of representation". Here, again it is important to notice that the author refers to Harvey Whitehouse's "mode of religiosity" [17] and makes a substantial remark. "Maturational" religion is exclusively "prophane religion". "Doctrinal" mode of religiosity is a prerogative of reflexive cognitive activity, which is, in spite of being based on "prophane" mode, cannot be reduced to it.

McCauley states the following settings of his research: a) "maturational" cognitive systems are not a basis of any

religious beliefs; b) not all religious phenomena are "maturational"; c) "doctrinal" religiosity is similar to science in their formation mechanism; but d) "maturational" cognitive systems influence religion to a much larger extent; e) the concept of "cognitive maturationality" of religion does not fully cover all religious phenomena [10, p. 145–148].

Approaching "natural religion", the author mentions several historical facts. First, on contrary to counterintuitive representation systems (for example, science and developed theology), religion appears in prehistorical period of time. In particular, McCauley shares the view of Walter Burkert, that biological traces of the religious (like primitive rituals) appear before not only writing but possibly even speech itself. The evidence of this is at least the fact that ritual form of behavior is found at the majority of other species. Second, studies of natural religion history show its ubiquity. Religion, as well as technology, is present in any human culture, but still it does not mean that each member of a group where religion flourishes, is religious.

Third, basing on the views of Bukert and Staal, the author states that in spite of the unique semantic significance of some cult elements, especially rituals, their fundament may be non-symbolic, compulsive and stereotypic "rituals" of animals: subordination ritual, special repeated social gestures. Still, McCauley does not make final conclusions on the nature of the ritual, because the latter may appear to be just an analogue of animal behavior. Four, appearance of similar religious forms in non-connected cultures, independent from various factors, according to the author, is the evidence of religion's origin in the natural setting of human consciousness.

Of course, not all the religious systems include a similar number of elements, but most religions share the number of the fundamental ones, such as myth, ritual, belief in agents with counterintuitive qualities, sacral spaces etc. Finally, McCauley states that a small number of variations of the limited element set are the true basis of myths, rituals, beliefs, doctrines and other religious realities. "Maturational cognitive systems" are responsible for the elements mentioned and the forms they are taking. At the same time, "public", meaning widespread, religion is not so counterintuitive, trivial, and mostly banal [10, p. 148–154].

Religious beliefs and behavior, therefore, appear out of "routine" variations of our casual "mental machinery" component functioning. Since some special "religion part" does not exist in the brain, it comes out that religious phenomena are byproducts of our natural cognitive abilities. In this respect McCauley says that religion reminds the so-called "Rub Goldberg Devices", sophisticated appliances invented by an American cartoonist. The essence of these mechanisms is in their absurd complexity. For example, to take a picture with a "Goldberg Camera" one needs to sit down on an air cushion connected to an air pump that blows the sails of a boat model which moves the glove with a smoldering cigarette that bursts a balloon the smack of which scares the policeman and makes him think it's an attempted murder, and fall on the button of camera's shutter.

In a similar way, religious beliefs are united into one single process of processing and representation using several functionally unconnected modules that are initially aimed at performing other tasks. The observed integrity of these processes appears just because most of the mental modules involved are working behind the threshold of consciousness, into which only the results of massive data processing are accepted. Religious affects in this cognitive system are also represented with information that describes an instantly evaluated picture of the given system reaction to the outer or inner stimulus, phenomenally per-

ceived as feelings. To some extent the artificial integrity of representational formation on the basis of specific mental module reaction to indistinctive (and therefore counterintuitive) stimuli causes the counterintuitive inferential activity, causing the counterintuitive representations to appear.

"False alarms" that launch the modules of HADD, even initially hyperactive, automatically form inferential surplus in ToM modules. Recognition modules involved without a real agent awaken the full chain of connected modules and "naturally" form its image with counterintuitive qualities, such as invisibility, intangibility etc. In case all the other intuitive qualities of the agent remain (intentionality, rationality, cooperation ability), its image gets fixed in the memory. Multiple experiments show that the modules of HADD and ToM work in such an excrescent mode that a human sees rationality and aim even in random movements of abstract images. This leads to the appearance of multiple representations of counterintuitive agents, like gods, spirits, ghosts etc. [10, p. 154–162].

To support the inevitability of "natural" religious belief formation even with the representatives of "doctrinal" (deeply counterintuitive and reflexive) settings, McCauley mentions an experiment of Justin Barrett and Frank Keil in finding "popular" religiosity [3, p. 219–247]. At the first stage of the experiment the probationers were asked to tell the basic postulates of faith. In most cases they reproduced theologically correct official doctrines, like the omniscience of God, his omnipresence, omnipotence etc. During the second stage the participants of the experiment were reading a story of several simultaneous miracles, in other words, received dogmatically correct but counterintuitive information. The third (latent) stage was meant at distracting the attention of the group from the story they read at the second stage. At the fourth stage the participants were asked to tell the contents of the miracle story.

It was found that most of the probationers unconsciously changed the plot of the story, making it much more intuitive. In the retold version, God made miracles successively, switching attention from one event to another, and even became localized. Obviously, in such case the "doctrinal" representations are based on the "natural" ones, or formed relatively independently [10, p. 207–221].

Having gone through a way of scrupulous study of "maturational" religion, McCauley comes to interesting and somehow unexpected conclusions. "Prophane" religion, being based on the evolutionary early and influential cognitive functions has an enormous survival potential. That is obvious if one perceives religion as evolutionarily successive result of adoptive mechanism action. Intuitive religion is much more durable than the counterintuitive fragile science, against which religion unconsciously and intuitively stands as an evolutionary cognitive competitor in struggle for the limited neuroresources. Cognitive mechanisms actualizing religious representations have much longer history of evolutionary formation, therefore, are more informationally saving, more developed and protected neural architecture and more rigid connections.

To some extent one may draw a brave analogy between survival of religion and survival of a species. That is why, in McCauley's opinion, it is too early to speak of "religion's death", since its functioning depends not from high-level cultural factors but from low-level cognitive mechanisms. It's more possible to speak of transformation of religion, its constant adaptation to new conditions in the changing environment. Evolutionary end of religion is possible only in case when its adoptive capacity will not be enough to overcome the radically new factors of human species existence.

References:

1. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 240 с. 2. Barrett H. C. Modularity in Cognition: Framing the Debate / H. C. Barrett, R. Kurzban // Psychological Review. – 2006. – Vol. 113, No. 3. – P. 628–647. 3. Barrett J. L. Conceptualizing a Non-Natural Entity: Anthropomorphism in God Concepts / J. L. Barrett, F. Keil. // Cognitive Psychology. – 1996. – No. 31. – P. 219–247. 4. Barrett J. L. Spreading Non-Natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials / J. L. Barrett, M. A. Nyhof // Journal of Cognition and Culture. – 2001. – No 1(1). – P. 69–100. 5. Boyer P. The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion / P. Boyer. – Berkeley: University of California Press, 1994. – 342 p. 6. Boyer P. Religion Explained / P. Boyer. – New York: Basic Books, 2001. – 384 p. 7. Burkert W. Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions / W. Burkert. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. – 272 p. 8. Fodor J. A. The Modularity of Mind / J. A. Fodor. – Cambridge, MA: MIT Press, 1983. – 145 p. 9. Guthrie S.

Faces in the Clouds / S. Guthrie. – Oxford: Oxford University Press, 1993. – 336 p. 10. McCauley R. N. Why Religion is Natural and Science is not / R. N. McCauley. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 354 p. 11. Pyysiäinen I. How Religion Works / I. Pyysiäinen. – Leiden: Brill, 2003. – 272 p. 12. Pyysiäinen I. Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods and Buddhas / I. Pyysiäinen. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 304 p. 13. Spelke E. S. Principles of Object Perception / E. S. Spelke // Cognitive Science. – 1990. – No. 14. – P. 29–56. 14. Spelke E. S. Initial Knowledge: Six Suggestions / E. S. Spelke // Cognition. – 1994. – No. 50. – P. 431–445. 15. Staal F. Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences / F. Staal. – New York: Peter Lang Publishing, 1993. – 490 p. 16. Tremblin T. Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion / T. Tremblin. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 256 p. 17. Whitehouse H. Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission / H. Whitehouse. – Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004. – 208 p.

Надійшла до редколегії 9.05.2014

Є. А. Пілецький

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПЦІЇ "ПРИРОДНОГО ФОРМУВАННЯ КОГНІТИВНОГО АВТОМАТИЗМУ" РОБЕРТА МАККОЛІ

Розглядається когнітивістська інтерпретація релігії в рамках концепції "природного формування когнітивного автоматизму" ("maturational naturalness") американського релігієзнавця Роберта Макколі, що базується на "модульній теорії свідомості" Дж. Фодора, теорії "модусів релігійності" Х. Уайтхауса, "мінімальних контринтуїтивних порушень" П. Буайе, гіпотезах "виявлення агента" і "теорії розуму" (Т. Тремлін, І. Пюсіяйнен).

Ключові слова: когнітивне релігієзнавство; Роберт Макколі; природне формування когнітивного автоматизму

Е. А. Пилецкий

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПЦИИ "ЕСТЕСТВЕННОГО ФОРМИРОВАНИЯ КОГНИТИВНОГО АВТОМАТИЗМА" РОБЕРТА МАККОЛИ

Рассматривается когнитивистская интерпретация религии в рамках концепции "естественного формирования когнитивного автоматизма" ("maturational naturalness") американского религиоведа Роберта Макколи, базирующейся на "модульной теории сознания" Дж. Фодора, теории "модусов религиозности" Х. Уайтхауса, "минимальных контринтуитивных нарушений" П. Буайе, гипотезах "сверхчувствительного механизма обнаружения агента" и "теории разума" (Т. Тремлин, И. Пюсияйнен).

Ключевые слова: когнитивное религиоведение; Роберт Макколи; естественное формирование когнитивного автоматизма.

УДК 141.33:572

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД: ОСОБИСТІСНИЙ ВИМІР

Розглянуто релігійний досвід в контексті ціннісно-сислової регуляції поведінки людини. Зазначено, що саме в релігійному досвіді відбувається оптимізація певних психічних процесів і явищ внутрішнього життя суб'єкта. Виявлено, що антропологічним підґрунтям релігійного досвіду є досягнення практикуючим суб'єктом внутрішньої гармонії як цілісності, іманентної трансцендентному. Стверджується, що підставою релігійного досвіду виступає досвід зіткнення людини з царинною Божественного, що й обумовлює зміну самосвідомості віруючого, трансформацію його цінностей, смислів і значень.

Ключові слова: релігійний досвід, містичний досвід, релігійне навернення, Я – концепція.

Аналіз сутності релігійного досвіду набуває особливої актуальності в зв'язку з аналізом його як основного конструкту та регулятора особистого та суспільного життя, як багаторівневого чинника сенсожиттєвих орієнтирів людини, як особливого напрямку духовного розвитку людини, її індивідуальної своєрідності та внутрішнього світу. Тим паче, являючись складовою культури, релігійний досвід завжди задавав потужний імпульс як філософській, так і теологічній рефлексії. Причому, дослідження релігійного досвіду сприяє новому осмисленню багатьох проблем, пов'язаних з секуляризацією сучасного суспільства. Поєднання в релігійному досвіді ірраціональних переживань, життєвих цінностей і особистісних смислів дозволяє розглядати його як реальний психологічний процес, на основі якого людина цілісно пізнає як себе, так і світ. Загалом, можна виокремити наступні напрямки в сучасних дослідженнях релігійного досвіду: його вивчають в контексті православного світогляду (Б. Братусь, Є. Веселова, В. Манеров та ін.), як глибинні переживання і трансперсональний стан свідомості (Є. Торчинов); як містичний досвід та подію трансцендування (С. Хоружий та ін.), в контексті антропологічних проблем (О. Мазяр, Н. Олешкевич, Л. Теліженко та ін.). Однак у сучасному релігієзнавстві відсутні дослідження особистісно-екзистенційної сутності релігійного досвіду. Отже, метою статті є осмислення особистісних характеристик релігійного досвіду, його скла-

дових, які конструюють екзистенційно-персоналістичну спрямованість даного феномену.

Які ж існують визначення релігійного досвіду? Підходи до визначення сутності релігійного досвіду доволі різноманітні: з одного боку, від означення через термін "психопатологія" як негативного явища, що вирізняється деструктивним характером, а з іншого – як духовного феномена, об'єктивного і достовірного прориву свідомості у вищі сфери буття. Приміром, О. Забіяко визначає релігійний досвід як "стан психіки, в якому людина усвідомлює себе такою, що перебуває у контакті з надприродною істотою або могутністю, відчуває свою причетність до інбуття..." [6, с. 413]. В. Москалець зауважує, що індивідуальний релігійний досвід – це "емоційне, чуттєве та мисленнєве перетворення суб'єктом концептуально-догматичних положень релігії з позиції їх цінності особисто для нього" [4, с. 229]. Відтак у глибині цих почуттів є щось "трансуб'єктивне", як початкова зверненість людського серця до Бога і залученість Бога в нашу зверненість. Власне, є якесь ведення – передзнання, передбачення про Абсолют, завдяки якому можливе поглиблене пізнання Бога, який відповідає на особистісну спрямованість до Нього і сприяє правильному розумінню сенсу того, що відбувається. Натомість К. Брокенхільм пропонує таке визначення релігійного досвіду: "Це інтенціональний досвід, який має властивість психологічної безпосередності,

який відчуваючий вважає досвідом трансценденції і який справляє на людину глибоке і надихаюче враження" [2]. Все, що пов'язано з переживаннями релігійного досвіду – інтенційне. Причому інтенціональність означає спрямованість свідомості до царини Абсолютного, трансцендентного.

Також звертається увага на суто специфічні умови релігійного досвіду. "Специфічність релігійного досвіду полягає у тому, що людина здобуває його не в звичайній емпіричній площині, взаємодіючи з іншими суб'єктами життєдіяльності, а в символічно-віртуальній площині сакральних смислів, які набувають значення ціннісних орієнтирів і здатні мотивувати суб'єкта на релевантну стратегію поведінки" [3, с. 143]. Отже, така розмаїтість до осмислення релігійного досвіду демонструє усю широту гіпотез щодо його сутності, але слід враховувати, що кожен підхід – це певна світоглядна парадигма. Причому, в залежності від того, що виступає джерелом релігійного досвіду, можна виокремити наступні два підходи до його осмислення: перший – трансцендентний, в якому предметом релігійного досвіду виступає певний Абсолют, що не належить до нашого звичного світу, але, зазвичай, причетний до потойбічного, другий – іманентний, репрезентанти якого вважають, що даний феномен започатковується в глибинних пластах психіки. Відтак, під релігійним досвідом переважно розуміють взаємодію людини з трансцендентною сутністю (Абсолютом), в якій фіксується переживання надприродного. Отже, релігійний досвід конструює діалогічну модель взаємодії суб'єкта з цариною Божественного, розгортаючись у певні релігійні практики та інтеріоризуючи результати цієї взаємодії у формі ціннісних конструктів. Причому, усі визначення релігійного досвіду носять суто операційний характер та елементи оцінки, в яких відображене не стільки саме явище, скільки ставлення науковця до нього.

Безперечно, термін "релігійний досвід" упевнено увійшов у контекст релігієзнавчих досліджень після виходу в світ книги В. Джемса "Різноманіття релігійного досвіду". Неймовірною силою переконливості В. Джемс наділяє почуття реальності невидимого, яке для деяких людей набуває сили одкровення. Тим паче, що містичні стани не завжди мають характер видіння чи голосів; іноді вони зводяться до "почуття присутності невидимого", тобто набувають певної духовної реальності, яка чуттєво не сприймається. Ці почуття присутності настільки переконливі для тих, хто їх переживає, що ніхто не сумнівається в їх реальності. Вплив ідеї може підсилити це почуття; воно стає для нас реальністю, набуваючи статусу релігійного уявлення. В цьому відношенні представляє інтерес галюцинація: не досягаючи повного розгортання, вона надає людині відчуття чиеїсь присутності.

В. Джемс присутність Божественного описує як надзвичайно чуттєвий процес, який вражає гамою переживань: "Как вдруг я почувствовал необычайный внутренний подъем и ощутил присутствие Бога, – я передаю все это совершенно так, как это отразилось тогда в моем сознании, – как будто Его доброта и могущество пронизали мою душу. Чувство это было таким потрясающим, что я едва нашел силы сказать моим спутникам, чтобы они шли вперед, не ожидая меня. Я опустился на камни, так как не в силах был дальше стоять на ногах, и глаза мои наполнились слезами. Я благодарил Бога за то, что в течение моей жизни Он дал мне возможность познать Его, что он поддерживал мою жизнь и не оставил своею милостью такое недостойное и грешное существо, как я. Я горячо молил Его, чтобы Он дал мне посвятить всю мою жизнь на исполнение Его воли. Я чувствовал, что Он мне ответил, чтобы я тво-

рил Его волю изо дня в день в бедности и в смиренности и предоставил ему, Всемогущему Судье, призвать меня к более определенному свидетельствованию о Нем. Затем экстаз мало-помалу оставил меня, и я почувствовал, что Бог как бы выключил меня из того общения, каким Он меня удостоил" [1, с. 66–67].

Р. Отто визначав цей аспект релігійного досвіду як "почуття божества". До речі, біблійний приклад такої приголомшливої події – Мойсей біля палаючого куща: "І явився йому Ангел Господній у полум'ї огню серед тернового куща. І побачив він, що та тернина горить огнем, але не згорає кущ" (Вих. 3:1).

Щоб уможливити захист релігії та показати її цінність, В. Джемс подає наступне визначення досвіду – це "поле сознания плюс мыслимый или чувствуемый объект его, плюс наше отношение к этому объекту, плюс ощущение самого себя, как субъекта, которому принадлежит это отношение..." [1, с. 395]. Релігійний досвід вирізняється інтерсуб'єктивністю; він наділений індивідуальними особливостями. Для того, щоб підтвердити свою точку зору, В. Джемс використовує вражаючий масив свідчень мистиків, тих, хто пережив "почуття єднання з абсолютним", "почуття реальності невидимого", "почуття присутності Бога". Релігійний досвід – це розгортання власної суб'єктивності, тому кожна варіація релігійного досвіду – це індивідуальний проективний вираз. Однак філософ зазначав, що він намагався "... извлечь из частных случаев религиозного опыта некий общий факт в такой его форме, которая могла бы рассчитываться на всеобщее признание" [1, с. 344]. Однак незважаючи на доволі суб'єктивний зріз осмислення релігійного досвіду, В. Джемс все ж підкреслює те, що він включає в себе і об'єктивну сторону. "Объективная сторона есть сумма всего, что мы мыслим в данный момент, субъективная – внутреннее «состояние», в котором протекает мышление" [1, с. 135]. Отже, В. Джемс релігійний досвід розглядається в об'єктивно-суб'єктивному зрізі, який розгортається в різноманітних проявах.

Натомість Н. Мелоні, розглядаючи релігійний досвід у особистісних вимірах, виокремлює наступні його складові: стимул, релігійне переживання, відгук. Причому релігійне переживання розуміється не як пасивна "реакція", а як індивідуальний, особистісний "відгук". Щоб підкреслити особистісний відтінок релігійного досвіду, між "стимулом" і "відгуком" було вставлене "Л" – "людина". Формула "стимул–людина–відгук" засвідчує первинність переживаючого індивіда, людини в даній моделі. В релігійному переживанні фіксується відношення до сфери сакрального через безпосереднє вчуття в дану царину; причому це відношення розгортається як внутрішня діяльність людини, певний душевний акт, інтенційно спрямований на специфічний предмет, його переживання й змістовного вираження. Отже, релігійний досвід є динамічним процесом; в ньому можна виокремити наступні компоненти: людина відкриває божественне для себе, намагається вступити з ним у діалог; при цьому відбувається зміна її системи цінностей, що відображається в релігійних практиках як вшанування священного; здійснюється "перезавантаження" "Я-концепції", оскільки "наш відгук немовби «фільтрується», «просочується» крізь нішу індивідуальності, наші труднощі, наші обставини, наш розум. У якийсь момент від того, що відбувається в нас самих, не менше, ніж від Бога, залежить, чи відгукнемося ми йому у вірі" [5].

Релігійний досвід охоплює усі почуття людини, позбавляє її волі. Але такий стан свідомості не є довготривалим, адже за інтенсивністю переживання він у разі перевершує звичайний стан. Слід зазначити, що такі інтенсивні переживання доступні не кожній людині –

повинна бути певна психологічна настанова і зовнішні умови. Дж. Розегрант звернув особливу увагу на такий важливий аспект отримання незвичайного досвіду, як його передумови. Досвідним шляхом він з'ясував, що, наприклад, перебування на природі є достатньо сильним чинником для індукування релігійного досвіду. З цього він зробив висновок, що є дві важливі передумови отримання досвіду: по-перше, установка – ментальна орієнтація особи щодо досвіду, по-друге, обстановка – навколишнє середовище, де знаходиться особа впродовж досвіду [6, с. 301].

Релігійний досвід розгортається як процес навернення, який уможливорює зміну світоглядних орієнтацій людини, завдяки яким перед людиною відкривається можливість пізнати свої приховані глибини. "Обращение, возрождение, обретение благодати и веры, достижение внутреннего мира – все это выражения, обозначающие медленный или внезапный процесс, которым раздвоенная и осознающая себя недостойной и несчастной душа приходит к внутреннему объединению, к сознанию своей праведности и к ощущению счастья: она находит твердую опору в своей вере в реальность того, что ей открыли ее религиозные переживания" [1, с. 157]. Релігійному наверненню, як певній життєвій стратегії, передую ситуація фрустрації, обумовлена незадоволеністю індивіда способом вирішення екзистенційних проблем: подібні стани можуть бути пов'язані з віковими кризами і екстраординарними життєвими ситуаціями, що особливо характерно для періоду юнацтва, старості, коли людина є найбільш уразливою з точки зору кризових станів.

Релігійне навернення вирізняється динамічним характером. Спершу "Я-концепція" піддається певній руйнації: відбувається порушення її цілісності, яка охоплюється внутрішніми суперечностями, що призводять до роздвоєння особистості, яка намагається подолати свою недосконалість. Отже, на цьому етапі, ідентифікаційне ядро "Я" попадає під тиск суперечностей, які зумовлені духовними пошуками людини, зацікавленістю в тому чи іншому релігійному вченні. При цьому справжнім релігійним знанням визнається індивідом тільки в тому випадку, якщо воно відповідає особистісним сенсам суб'єкта релігійного пошуку. Таким чином, релігійний пошук – це складова процесу навернення, отримання довіри до того чи іншого сакрального знання. В подальшому відбувається вихід за межі власного "Я", прорив до царини Божественного – людина стає Богопричетною. Долаючи межі свого "Я", особистість піднімається на новий рівень духовності – перед нею відкриваються двері в трансцендентну сферу. Це відкриття – діалог як спілкування в контексті відношення "людина-Бог". Індивід перевершує себе: "... его духовные силы растут, новая жизнь открывается перед ним, и опыт этот кажется ему границей, где сочетаются силы двух различных миров" [1, с. 403]. Отже, релігійний досвід динамізує "Я-концепцію": по-перше, людина, знаходячись в стані внутрішніх суперечностей, намагається зберегти свою ідентичність, по-друге, вихід за межі свого "Я" уможливорює її автотрансформацію, по-третє, вона набуває боголюдських рис. Така зміна сприяє душевному спокою, відкриває можливість виявити і вивчити розмаїття духовного та практичного життя як нерозривні і взаємодоповнюючі моменти єдиного цілісного утворення, як присутності одного в іншому – людського та божественного. Відтак, душевний конфлікт, який пригнічує та поневолює людину, штовхає її на пошуки визначеності, просування до якої здійснюється через пошук такого прихистку, який міститься в тій чи іншій релігійній традиції, цінність якої індивід визначає вмістом в ній необхідних для себе нових смислів.

В. Джемс докладно розглядає безліч прикладів навернення, виділяє основні його характеристики (звільнення від стану пригніченості, не дивлячись на те, що зовнішні умови життя не змінилися; почуття пізнання невідомих до навернення істин; почуття того, що світ піддався якимось якісним змінам), уважно досліджує свідоцтва про прояв вищих форм аскетизму (утихомирення плоті, злиденність тощо) Для філософа центральним є питання про цінність релігійного досвіду. "И мы должны согласиться, что милосердие и любовь к ближнему во всей чрезмерности их проявлений, какие мы наблюдаем у некоторых святых, должны быть признаны творческой социальной силой, стремящейся осуществиться в человечестве ту степень добродетели, какую только одни святые считают возможной" [1, с. 287]. Водночас В. Джемс критикує крайні прояви релігійного досвіду (наприклад, фанатизм), які не мають статусу духовної цінності, які не ведуть до преображення особистості, але лише поглиблюють її психологічні відхилення. В. Джемс виокремив позитивні риси та наслідки переживання релігійного досвіду, зокрема, це, по-перше, його сенсожиттєвий вимір, який пов'язується з духовним світом; по-друге, людина покликана узгодити з ним своє життя; по-третє, відстежується молитовне спілкування з Богом – абсолютно реальний психологічний процес, що впливає і на стан душі, і на події в зовнішньому світі; по-четверте, релігія вносить в життя людини повноту і красу і дає її сили для мужності, героїзму та любові; по-п'яте, вона дає впевненість у спасінні. Особистий релігійний досвід є як досвідом осягнення Бога, так і досвідом осягнення особистістю самої себе.

Релігійний досвід має тенденцію до вираження, яка є універсальною. Й. Вах стверджує, що справжній релігійний досвід завжди є цілісним феноменом. Це означає тільки одне: ми залучені у діалог "людина-Бог" не тільки своїм розумом, не тільки своїми почуттями чи волею, але і як цілісні особистості. І тому розуміння цього релігійного досвіду не буде тотальним і повним без розуміння мотиваційної та емоційної складової цього досвіду. Й. Вах пропонує наступні критерії релігійного досвіду, які дозволяють провести розмежування між, власне, релігійним та нерелігійним досвідами: релігійний досвід є відповіддю на те, що переживається як гранична реальність; релігійний досвід є тотальною відповіддю тому, що сприймається нами як гранична реальність, оскільки ми залучені у цю відповідь як інтегративні особистості; релігійний досвід вирізняється найбільш інтенсивними переживаннями, на які здатна людина; релігійний досвід має практичну складову, оскільки він включає якийсь імператив, зобов'язання, яке спонукає людину до дії [11, с. 499–500].

Критерії та умови релігійного досвіду змінюються в залежності від традицій, але наступні його атрибути залишаються майже незмінними: це досвід відчуття безпосередньої трансцендентної реальності; досвід або знання, які є результативним вираженням цього відчуття, сприймаємо як самоаутентифікацію, без необхідності додаткових доказів або обґрунтування; звичай, досвід визнається невимовним – його сутність не може бути виражена або зрозуміла поза нього самого. Отож сутність релігійного світовідчуття зводиться в загальному до уявлення про подвійність світу, коли за звичним, щоденним, проглядається також й інше буття. Власне, прагнення вступити в діалог з надприродним і складає психологічну основу містичного досвіду, в якому "струменіє" безпосереднє спілкування з Богом, наявне інтимне передчуття божественної присутності.

Містичний досвід уможливорює розширення рамок звичайного світосприйняття та сприйняття самого себе,

вивільнення несвідомого і пригадування давно забутого. Це, по-перше, має психотерапевтичне значення. По-друге, змінені стани свідомості можуть змінити подальше життя, допомогти усвідомити своє місце у світі, відчувати його по-новому. Релігійні прозріння є частими супутниками таких досвідів, адже людина відчуває тотальність всесвіту, своє занурення у нього, сприймає життя. Або ж навпаки, на зміну буденним тривогам і хвилюванням приходить абсолютна свобода і спокій, рівновага та гармонія. Переживаючи містичний досвід, людина стає спроможною досягнути широкий емоційний спектр, долучитися до Абсолюту і розширити рамки світопізнання. За критерієм інтенсивності та характером переживання виокремлюються наступні носії містичного досвіду: містик як споглядальник, для якого притаманне інтеріоризоване трансцендентне, екстатичний досвід; пророк, для якого характерний нерегулярний, інтенсивний релігійний досвід; священник, в якого інтенсивність досвіду залежить від "професійної придатності"; реформатор намагається змінити традицію відповідно до свого досвіду; чернець прагне до усвідомлення, зміни себе; відлюдник вирізняється аскетичними практиками; святий – реалізований ідеал релігійного досвіду; богослов прагне до інтелектуального оформлення релігійного досвіду; засновник релігійної традиції (той, хто відчуває покликання через свій досвід) [7, с. 140–143]. Містичний досвід доступний небагатьом – частіше він відкривається "релігійним геніям", від яких передається звичайним людям. Цей досвід дотику з "горнім, іншим світом" найбільше суголосний почуттю благоговіння.

І. Цахес, відповідаючи на питання про відмінність релігійного досвіду від інших видів досвіду зазначає: "... Цілковито імовірно, що інші види переживань (пов'язані з музикою, мистецтвом, спортом) мають спільні риси з релігійними переживаннями. Але це не означає, що релігійний досвід складається з нерелігійного ядра й оболонки теологічних аскрипцій і атрибутів" [8, с. 60]. Безперечно, не можна вибудувати модель, яка б підходила під всі вияви релігійного досвіду, однак їх можна аналізувати як репрезентацію релігійних систем. І оскільки релігійний "досвід" пов'язаний з Абсолютом, Богом, він неминуче набуває містичного забарвлення, незалежно від того, який він – когнітивний, емоційний або поведінковий. В релігійності людини містичний елемент – це не просто віра у вищу силу, а почуття її присутності, реального існування. Підставою релігійності може виступати досвід зіткнення людини з кінцевими факторами існування, що й обумовлює структурно-динамічні характеристики самосвідомості віруючого. Трансформація екзистенціальних переживань у релігійний досвід здійснюється за допомогою релігійної системи цінностей, смислів і значень, у яких провідну роль відіграє динаміка образів Я віруючого і процеси само-рефлексії. Тому "суцність релігійного опыта, – то, что должно лечь в основу наших суждений о нем, должно быть таким элементом или свойством его, какого мы более нигде не встретим. А такое свойство будет ярче всего выражено в самых односторонних, ненормально ярких и интенсивных религиозных переживаниях" [1, с. 50]. Щоправда, в таких випадках людині не вдається чітко визначити і описати свої переживання; проте у неї з'являється таке переживання, що її почуття і є пізнанням, що вона бачить власним серцем.

Даний релігійний досвід дає людині можливість пережити єднання з чимось більш широким, аніж її особа, і усвідомити свою релігійність завдяки переживанням, які, щоб уникнути двозначності, В. Джемс воліє називати "не станом віри", а "станом впевненості". Таким чином, релігійний досвід – це актуалізація людського, пе-

вний вид ставлення людини до світу, відносини в формі чуттєвої "впевненості" в існуванні вищих сил. Дана впевненість ґрунтується на почуттях і емоційних переживаннях людини, які вона отримує через різноманітний містичний досвід внутрішнього єднання з царинною Божественного. Р. Худ, виокремлюючи звичайний і трансцендентний досвід, подає наступні критерії їх розрізнення: стан самосвідомості, ноетичний стан, комунікативні можливості, афективний стан, відчуття релігійності. Він висноує, що трансцендентний і звичайний досвід кардинально відрізняються по наступним параметрах: трансцендентний досвід характеризується станом свідомості без самоусвідомлення, об'єктивною впевненістю в достовірності життєвого інсайту, знанням щодо побаченої реальності, невимовністю, неможливістю визначити природу досвіду, позитивним, афективним станом – насолоди, екстазу тощо, відчуттям сакральності, отримання досвіду від надприродного джерела. Натомість звичайний досвід характеризується повною присутністю самосвідомості, інформативністю, яка розгортається в межах норми, досвідом, який адекватно описується словами; даний досвід може викликати негативні емоції, страх, подразненість, депресію, а також відчуття профанності [9, с. 445]. Відтак специфіка релігійного досвіду полягає в тому, що він актуалізує глибинні підвалини внутрішнього світу людини, здійснює його оприявлення в доволі різноманітних формах, які конструюють життєві стратегії людини. Тому, з одного боку, релігійний досвід – це сукупність переживань людини, які мають важливе значення для формування, зміцнення і розвитку її релігійного світогляду, а з іншого – це певна "досвідченість" в релігійному житті, здобуття навичок, здібностей, суджень і переживань, що досягаються тривалим перебуванням в релігійному середовищі і завзятістю, систематичною участю в здійсненні релігійних практик.

Отже, по-перше, релігійний досвід є суто особистісним явищем; його неможливо передати іншій людині як звичайну інформацію, оскільки даний феномен переживається особисто. По-друге, релігійний досвід розгортається в системі відношення "людина- Абсолют", тому й вирізняється діалогічним характером людського та божественного. По-третє, релігійний досвід вирізняється смислотворчим характером, оскільки надає діяльності людини особистісного сенсу як у контексті смислоутворення, так і в смислоперетворюючій царині. З одного боку, релігійний досвід у всіх його виявах може визначати сенс життя людини, а з іншого – його переживання спонукає до розмислів "над вічними питаннями". По-четверте, релігійний досвід включає моральнісне відошення як до навколишнього світу, так і до інших людей і самого себе, що забезпечує формування особистісного внутрішнього світу, як смислового центру індивіда. По-п'яте, релігійний досвід, інтегруючи мисленнєві, психічні та фізичні процеси, призводить до зміни свідомості, сприяє трансформації всіх рівнів антропоструктури. Зважаючи на багатогранну палітру гуманістичного потенціалу різних виявів релігійного досвіду можна констатувати, що в цьому контексті значні можливості відкриваються в процесі дослідження механізмів формування релігійного досвіду як на груповому, так і індивідуальному рівнях.

Список використаних джерел:

1. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 418 с. 2. Как "Религиозный опыт" отражается в концепции шведского философа Карл-Рейнгольда Брокенхильма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.soctheol.ru/religion/karlrejnold_brokenhielm.html. 3. Мазяр О. В. Релігійний досвід як чинник ціннісної регуляції поведінки / О. В. Мазяр // Актуальні проблеми психології творчості : зб. наук. праць / за ред. В. О. Моляко. – Т. 12. – Вип. 4. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2008. – С. 143–151. 4. Москалець В. П. Психологія релігії : посібник / В. П. Москалець. – К. : Академ-

видав, 2004. – 240 с. 5. *Мэлони Г.* Ньютон Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события [Электронный ресурс] / Г. Ньютон Мэлони. – Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig8.html>. 6. Религиоведение [Текст] : словарь / ред. Е. С. Элбакян. – М. : Академический Проект, 2007. – 637 с. 7. *Самыгин С. И.* Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко., И. Н. Полонская. – Ростов-н/Д : Феникс, 1996. – 672 с. 8. *Цахес И.* Нейронаука и религиозный опыт: на пути к построению интегративной модели / Иштван Цахес // Религиоведение. – 2012.

– № 7–8. – С. 51–61. 9. *Hood R. W.* Religious orientation and the experience of transcendence / R. W. Hood // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1973. – Vol. 12. – № 4. – P. 441–448. 10. *Rosegrant J.* The impact of set and setting on religious experience in nature/ J. Rosegrant // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1976. – Vol. 15. – № 4. – P. 301–310. 11. *Waardenburg J.* Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research / Jacques Waardenburg. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1999. – 742 p.

Надійшла до редколегії 15.04.2014

Е. И. Предко

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: ЛИЧНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Рассмотрен религиозный опыт в контексте ценностно-смысловой регуляции поведения человека. Отмечено, что именно в религиозном опыте происходит оптимизация обычных психических процессов и явлений внутренней жизни субъекта. Выявлено, что антропологическим основанием религиозного опыта является достижение практикующим субъектом внутренней гармонии как целостности, имманентной трансцендентному. Утверждается, что основанием религиозного опыта является столкновение человека с областью Божественного, что и обуславливает изменение самосознания верующего, трансформацию его ценностей, смыслов и значений.

Ключевые слова: религиозный опыт, мистический опыт, религиозное обращение, Я – концепция.

O. I. Predko

RELIGIOUS EXPERIENCE: PERSONAL DIMENSION

Considered a religious experience in the context of value- sense regulation of human behavior. Indicated that religious experience is the optimization of conventional mental processes and phenomena of the inner life of the subject. We found that the anthropological basis of religious experience is to achieve inner harmony practicing entity as integrity, immanent to transcendent. It is alleged that the basis of religious experience is acting experience collision of man with the divine realm, which results in a change of consciousness of the believer, the transformation of values, meanings.

Keywords: religious experience, mystical experience, religious conversion, I – concept.

УДК 215(477)

Л. О. Филипович, д-р філос. наук, проф.

ТРАДИЦІЇ ВІТЧИЗНЯНОГО ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЇ ЯК ДУХОВНОЇ ОСНОВИ НАЦІОНАЛЬНОГО БУТТЯ

В статті розглядаються вітчизняні традиції інтерпретацій релігії як духовної основи національного буття українців. Автор виділяє міфо-релігійний, релігійний, міфо-релігієзнавчий і науковий тип осмислення взаємозв'язку релігії і етносу, аналізує історичні джерела, які презентують різноманітні трактування етноконфесійного буття українців. Робиться висновок про важливість релігії в сучасному етнонаціональному відродженні України.

Ключові слова: етнорелігійність, національна церква і національна релігія, українське відродження.

Трансформації останніх десятиліть, які зумовлені, з одного боку, суперечливими процесами універсалізації та глобалізації світових процесів, а з іншого – набуттям Україною своєї державної незалежності, вплинули на всі сфери суспільного життя і насамперед на українську суспільну свідомість. Багато подій і явищ кардинально переосмислюються. Серед них – релігія як духовна основа національного буття. Ще зовсім недавно релігії відмовляли в багатьох її значеннях, зокрема культурному, соціальному, світоглядному, моральному, не говорячи вже про націотворче чи націозберігаюче. Але це не знімало, а тільки актуалізувало питання духовної ідентичності народу, його самовизначення і щодо інших народів, і щодо інших релігій. Щоб зрозуміти, що лежить в основі сучасного українського буття, який з них є визначальним, навіть духовно диктуючим, потрібно з'ясувати наступні питання: Яке місце займала і займає релігія в житті українців? Яку роль відігравала і відіграє релігія в українському суспільному процесі? Основною метою даної статті є з'ясування особливостей вітчизняної парадигми осмислення релігії як духовної основи національного буття.

Вся історія і сучасне життя України демонструють визначальність саме етнічних і релігійних чинників в її бутті. Саме тому тема "релігійне і національне" завжди була пріоритетною в процесі ідентифікації українця і української нації. В традиції вітчизняного осмислення ролі релігії як духовної основи національного буття ми виділяємо декілька підходів. Уособлені вітчизняними мислителями Х-XX століть концептуальні типи, незважаючи на їхню певну світоглядну й методологічну відмінність, внаслідок єдиного етнічного та культурного

тла, на якому розгорталася їх творча і суспільна діяльність, мають багато спільного, зокрема: визнання релігії важливим, навіть вирішальним фактором етнічного буття українців; виявлення політичної ролі релігійного чинника в етнорелігійному процесі; обґрунтування тісного взаємозв'язку, а зрештою – і збігу в Україні її етнічного та релігійного відродження; визнання суперечливої ролі християнства в процесі етноідентифікації та етноконсолідації українства.

Першою формою – міфо-релігійною – вітчизняної традиції осмислення релігії (як духовної основи національного буття) вважається язичництво, яке у своєму витлумаченні питань походження етносу і з'ясуванні ролі релігії в духовному і соціальному житті народу пройшло ряд етапів: 1) від стадії зооморфних уявлень про свого першопредка (тотема) через формування образу антроподібної істоти до божественного уособлення родоначальника етносу; 2) від віросповідної та обрядової спільності одновірців до державної ідеології, якій, окрім державницької орієнтації, притаманний яскраво виражений етнізм з центральною ідеєю сакралізованої єдності й божественності походження кожного народу. Язичницька форма етнорелігійного усвідомлення є самодостатнім феноменом і засвідчує високий рівень образних узагальнень наших предків щодо своєї появи та генезису, їхню здатність до самопізнання і ментального виокремлення себе із багатоманітного етносередовища, виявляє спроби сформувати програму свого етнорозвитку через специфічне міфо-релігійне відношення до світу.

Відтак, ще дохристиянська свідомість у формі язичницьких міфів ототожнювала народ з його релігією, утверджувала уявлення про природну єдність і божест-

венність свого народу, що бере витоки від спільного першопредка [5, с. 201–279]. Дослідникам небагато відомо про першопредка українців. Письменник В. Рубан зібрав найвідоміші легенди про "Божого предка" українського народу в своїй книзі "Берегиня" [7, с. 262]. На перших порах то була уява про предка-тотема. Частіше всього він постає у зооморфному вигляді – птах (наприклад, сокіл) або ж тварина (наприклад, вовк). Пізніше предком стали вважати антропоморфну істоту, хоча віра у певний зв'язок з тотемним звіром зберігалася. Як бачимо, образ першопредка змінювався від менш розвинутих до більш досконалих форм уособлення трансцендентного. Утвердження генетичної залежності етносу від божественних сил сакралізувало народ, об'єднувало в міцну спільноту навколо ідеї божественного і кровного родства. "Родовий міф становив на той час основу суспільної ідеології", – зазначив відомий етнолог В. Давидюк [цит. за 4, с. 14]. Язичництво, спочатку як етнічна релігія, а з часом і як державна ідеологія, перетворювалося на форму етнічного самоусвідомлення, на державну політику в духовній сфері

З приходом християнства на Русь автохтонна язичницька спадщина була частково знищена, частково християнізована. Зрештою етнічні міфічні уявлення замінюються на біблійні, в яких ідея божественного походження русичів набуває не прямого, а опосередкованого – через іудейський народ – звучання. Відтак християнство внесло свої корективи у формулювання і постановку питання про взаємини релігійного та етнічного до свідомості наших предків. Важливим стало не просто визнання того, що русичі – Дажбожі онуки, а й те, чи включені вони до християнського світу, чи рівні в своїй вірі з іншими охрещеними народами.

Сформульовані і зафіксовані в писемних джерелах тієї епохи актуальні для русичів етнорелігійні проблеми свідчать про одночасне існування в киеворуському суспільстві декількох позицій (партій), кожна з яких була зацікавлена в пануванні власної ідеологічної установки (проруська, прокорсунська, провізантійська, проримська тощо). Але всі вони у міфо-релігійній формі прагнули витлумачити походження руського етносу, зняти первісний світоглядний конфлікт між етнічним і релігійним, що виник внаслідок чужорідності релігійних образів, символів і понять овізантійщеного християнства. Відчуття другосортності русичів в ієрархії християнізованих народів була майстерно подолано інтелектуалами і богословами Київської Русі, які оголосили свій етнос біблійним Яфетовим племенем і в такий спосіб утвердили ідею самодостатності й оригінальності Київського християнства.

Міфо-релігійна свідомість, в якій поєднуються образно-інтуїтивні та логіко-понятійні принципи осягнення взаємозв'язку релігії та етносу, в процесі християнізації духовного простору Русі поступово змінює язичницьку домінуючу етнічного в системі "релігія-етнос" на пріоритетність ролі релігійних чинників, які існують у формі міфу, але вже чужого, і у формі релігійних догм, але вже космополітичних. В результаті довготривалого пошуку духовною елітою України шляхів подолання суперечностей між етнічним і релігійним та адекватної моделі їх гармонійного існування, коли йшлося не стільки про відповідність християнства тому чи іншому народові, а про включеність цього народу до християнського світу, вчення Ісуса Христа (візантійська ортодоксія) було адаптоване до конкретно-історичних етнокультурних умов у формі Київського християнства.

Прагнучи визначити сутність феномену "Київське християнство", багато сучасних авторів звертають увагу на особливості історичного формування, богословсь-

ких, організаційно-структурних і обрядових характеристик національної віри.

Цікавий аналіз Київського християнства як ідейного, світоглядного явища, здійснив Б. Лобовик. В його інтерпретації Київське християнство постає результатом специфічного засвоєння "новозавітних уявлень й ідей в ракурсі потреб власної життєдіяльності" народу, і не просто схрещення, а глибокого синтезу цих універсальних ідей із своєю культурою, традицією, історією. Вважаючи патріотизм "чи не найважливішою рисою Київського християнства", що тісно поєднаний із ідеєю рівності всіх народів, Б. Лобовик в цьому вбачав не замкнений етнізм, а вселенськість Київського християнства [6, с. 55].

В результаті своєрідного (як і будь-яким іншим народом) засвоєння русичами догматики, культу, цінностей світової релігії, тобто, за вдалими виразом Б. Грекова, "обрусіння християнства" [3, с. 37], в Київській Русі сформувався такий релігійний феномен, який, як довели авторитетні вчені, виявився "не візантійським, не римським (ми б додали – не болгарським, не моравським, навіть не слов'янським. – Л. Ф.), а руським" [2, с. 392]. Саме це прагнули самоусвідомити русичі, невільно впливаючи на еволюцію християнства в етнобутті свого народу. Це могло проявитися в неповноті сприйняття й засвоєння або специфічності прочитання народом універсальних цінностей християнства.

Якщо в перших століттях християнства на Русі візантійське його походження додавало авторитету Київській церкві, підвищувало її статус в православному світі, то з часом, після захоплення Константинополя мусульманами, візантійська орієнтація, особливо для церкви такої держави, як Русь, втрачала не лише актуальне, а й історичне значення.

Монгольська навала перервала традицію усамостійнення Київського християнства, хоч з появою іноетнічного та іновірного загарбника спроби осмислити ситуацію навряд чи перервалися. Вони неясно звучали у всенародному неприйнятті чужинців, глухій мовчанці, заціпенінні аж до кінця XVI століття. Берестейська унія 1596 року та породжена нею православно-унійна полеміка відновила потребу знову осмислити роль церкви у національному бутті українців.

Православний і греко-католицький богословські підходи, базуючись на єдиній загальнохристиянській основі, не уявляючи історичний розвиток народу поза християнством, все ж відрізняються: у витлумаченні вселенського (космополітичного) і помісного (етнічного) в християнстві, ролі певних конфесій в окремі періоди життя українського народу; в розумінні характерних рис і перспектив християнства на українських землях, шляхів розбудови українських церков; у визначенні їх національної функціональності та засобів поєднання.

Кожна історична епоха по-своєму формує важливі для буття народу теми. Якщо перед православним митрополитом Петром Могилою постали завдання утвердити істинність Східного християнства, обґрунтувати рівність Царгородського та Єрусалимського патріархатів з Римом, довести істинність православ'я саме в Україні, переосмислити проблеми співвідношення світського і церковного в суспільному житті, сакрального та секулярного в житті Церкви, визначити місце папи Римського в історії християнства та ін. то для православних ієрархів автокефальних Церков Іларіона (Огієнка) і Василя Липківського пріоритетним було історично і теоретично обґрунтувати автокефальність національних Церков, зокрема українських, довести правомірність їх виникнення і повноти існування не тільки в православному, а й взагалі в християнському світі. При цьому православні митрополити по-різному розставляли ак-

центри в системі "нація-християнство": якщо В. Липківський домінуючим вважав націю, а тому головним змістом його концепції є християнізоване українство з правом українського народу на повний вияв себе у всіх сферах свого життя, то І. Огієнко відстоював першість релігійного елемента, що дає підстави визначити його концепцію як українізоване християнство.

На відміну від православно-осмислення етнорелігійності у формі вчення про національну Церкву, греко-католицька візія аналогічних проблем оберталася навколо ідеї спільного кореня греко-католицизму і православія в Україні у вигляді нерозділеного Київського християнства Володимирівського хрещення, необхідності об'єднання двох Церков й утворення Київського Патріархату. До речі, такі погляди нині активно обстоюються сучасними греко-католицькими богословами, зокрема Любомиром Гузаром.

Міфо-релігієзнавчий тип осмислення взаємозв'язку релігії та етносу як перехідна форма від традиційно-релігійних (апологетичних) до наукових (амбівалентних) оцінок ролі релігії в житті етносу характеризується оригінальною концепцією синтезу етнічного і релігійного у формі національного месіанства, яку проповідували члени Кирило-Мефодіївського Товариства. Непослідовність та романтизм запропонованої братчиками ідейної, соціальної та культурної програми в подальшому частково долаються ними ж самими шляхом накопичення й аналізу нових конкретних фактів з релігійного життя, з'ясування останніх не лише релігійними аргументами Божої волі, а й історичними причинами. Логічне завершення процесу дослідження етнорелігійних феноменів відбувається тільки в рамках науково-релігієзнавчих підходів, які передбачають вичленювання загальних закономірностей етнорелігієгенезу, визначення нових методологічних засад пізнання релігії та етносу й вирішення понятійно-категоріальних і термінологічних проблем.

Сучасна вітчизняна етнологія релігії має солідних теоретиків-предтеч в особі М. Драгоманова і О. Потебні, І. Франка і М. Грушевського, які, зосередившись на вивченні релігії як чинника національного життя українства, сформулювали важливі теоретичні і методологічні засади етнорелігієзнавчих досліджень. Поділяючи ідею історичного поступу, основним показником якого є міра людської свободи, мислителі, визнаючи тісний зв'язок між релігією та етносом, виступали проти підміни етнічного релігійним і навпаки, проти рівнозначної оцінки їх ролі в житті українського народу. Вони відзначали посилення суперечностей між цими двома початками людського буття в сучасну для них епоху. Громадівці бачили різницю між релігією та Церквою, розмежовували роль кожної з них в житті етносу. Вони визначили особливості та риси української ментальності й релігійності, які характеризувалися світоглядним синкретизмом, полісубстанційністю, толерантністю, незадогматизованістю, моральністю, що зумовило своєрідний спосіб життя етносу, взаємодоповнюваність етнічного (українського язичництва) і всесвітнього (християнства), специфіку народного прочитання вчення Ісуса Христа.

Прагнучи ввести українців до світової цивілізації, вітчизняні діячі поставили за мету витворити з етнічної маси повноцінну націю з усіма атрибутами етнічності, державності, духовності, культурності. Ними подані визначення багатьох понять етнології та релігієзнавства, вирішені питання про релігію як ознаку (компонент) нації, що вважається початком наукового вивчення етнорелігійних феноменів.

З історичної точки зору етнорелігійні відносини розгортаються через етнорелігієгенез, під яким слід розуміти такий розвиток етнорелігійних систем, внаслідок

якого утворюються специфічні етнорелігійні спільноти або їх сукупність, що мають сталі ознаки й відносну самостійність у своїй суспільній функціональності та виявляються в особливостях життєдіяльності та культури того чи іншого етносу, його уявленнях, в т. ч. релігійних, про світ і самих себе.

Закономірностями етнорелігієгенезу, незважаючи на унікальність і своєрідність духовно-культурних, в т. ч. етнорелігійних, світів, є: 1) залежність того чи іншого типу релігій та етнічних утворень від географічних і кліматичних умов проживання народів, від рівня їх соціально-економічного розвитку і характеру господарської діяльності (зокрема, селянськості як для українців); 2) різноманітність і багатоваріантність проявів; 3) незворотність процесу і наступність у розвитку релігійних уявлень етносу та їх обрядових оформлень; 4) взаємозалежність окремих етнорелігієгенезів. Характерними рисами цього процесу виступають неоднорідність, полілінійність, різнонаправленість, мультиетнічність і полірелігійність, історична стадіальність, цивілізаційна дискретність. Розвиток етнічної та релігійної сфер характеризується тенденціями етнізації й космополітизації, партикуляризації й універсалізації, регіоналізації й глобалізації. Історичний конфлікт, який існує між цими тенденціями, має конструктивний характер: в результаті взаємодії, взаємопроникнення цих суперечностей врешті-решт забезпечується реальне існування і розвиток будь-якої релігії.

В історичному бутті українства, в нинішніх процесах національного відродження релігія посідає одне з визначальних місць, що зумовило потужну українську традицію в осмисленні взаємозв'язку етнічного і релігійного компонентів суспільного життя. Остання настільки продуктивна, що дає можливість скористатися її здобутками для вирішення етнорелігійних проблем не лише теоретично, а й практично, і не лише серед українців, а й серед інших народів сучасної України та за її межами.

Перші роки незалежності, дійсно, "оживили" громадські думку, вчених і богословів необхідністю знати свою власну релігійну історію, пролити світло на темні плями, визволити історичні імена з-під ідеологічних оцінок попередніх епох. З'явилася велика кількість книжок, статей, досліджень, які були спрямовані на віднайдення істини в відомих історичних подіях.

Розв'язавши достатньо успішно ці історичні проблеми, дослідники стоять перед вирішенням наступних питань, які актуалізувалися сучасним днем буття релігії в Україні: "Що є національною релігією і національною Церквою українців? в чому причина міжправославного конфлікту і як його розв'язати? Чи можлива і потрібна Україні Помісна Церква? Що робити із католицько-православним протистоянням, а чи може їх поєднати в єдину християнську церкву? Як зменшити суперечності між історичними й новими релігіями? Чи була і чи буде Україна з точки зору формування її культури монорелігійною (а може, поліконфесійною) державою? Як бути із іншими народами та їх релігіями, які переживають етап національного і релігійного відродження, як їх включити до духовного піднесення України, зокрема, як реагувати на політизацію етнорелігійної сфери життя нетрадиційних етносів – кримських татар, євреїв, греків, молдаван та ін. з їхнім бажанням релігійної сепаратизації тощо?"

За всім цим стоять реальні наші сподівання на те, що посилення ролі релігії в суспільстві – на різних рівнях, зокрема введення Закону Божого до викладання у школах, присутність Церкви у нетрадиційних сферах її функціонування (політика, економіка) – призведе до підвищення культурності народу, до його вольового самоусвідомлення, до релігійно-духовного відродження, включення до Європи, з якою пора себе ідентифікувати. Нам

так хочеться, щоб українців визнавали європейцями не тільки патріотично налаштована частина самого ж українського люду, а й інші народи, коли саме слово "українець" буде асоціюватися із освіченою, моральною, інтелектуально і духовно збагаченою особистістю.

Як бачимо, в людському бутті релігія та етнос тісно пов'язані, в результаті чого утворюються синкретичні етнорелігійні явища, які визначають не тільки етнічну чи релігійну історію, а й напрямок розвитку людства в усій багатоманітності його прояву. На основі постмодерністських теорій буття людства сформульований смисл етнорелігієгенезу як процесу, в результаті якого взаємодіють, одночасно впливаючи одне на одне, етнічне й релігійне начало в житті суспільних суб'єктів (особистості, спільнот), причому в цій взаємодії релігії та етносу в процесі людського розвитку відбувається нібито постійна зміна домінант, тобто одного або іншого з цих компонентів системи "релігія-етнос".

Україна, як член світового співтовариства, знаходиться в силовому полі взаємодії суперечливих глобальних тенденцій. З одного боку, вона демонструє об'єктивну універсалізаційну направленість свого розвитку (бажання економічної і фінансової інтеграції до Європи, пошуки спільної європейської історії і утвердження європейської культурної ідентичності, зокрема через прийняття і перебування в сфері впливу світової релігії –

християнства), а з іншого – в Україні завжди існувало свідоме й підсвідоме прагнення до онаціональнення життя етносу.

Національні та релігійні питання в Україні, будучи важливими і як складові політичних, державотворчих і насамперед духовних процесів, надзвичайно актуалізувалися у зв'язку із побудовою нової української держави, а особливо в зв'язку з Майданом, з Революцією Гідності. Національне пробудження завжди є поштовою до кардинальних духовних, зокрема релігійних, змін у суспільстві. То ж важливо знати, чи так є і буде в Україні.

Список використаних джерел:

1. Гаврилюк Т. В. Ідея надприродного в історії та сучасності [Текст] : монографія / Т. В. Гаврилюк ; за ред. І. Ф. Надольного. – Вид. 2-е, доп. – К. : [б. и.], 2008. – 176 с. 2. Греков Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – Л. : Госполитиздат, 1953. – 569 с. 3. Греков Б. Крещение Руси / Б. Д. Греков // Религия и церковь в истории России. Советские историки о православной церкви в России. – М. : Мысль, 1975. – С. 37–42. 4. Жуковский А. Петро Могила й питання єдності церков / А. Жуковский. – Париж, 1969. – 282 с. 5. Липківський В. Проповіді на неділі й свята Слово Христове до українського народу / В. Липківський. – Торонто, 1988. – 609 с. 6. Лобовик Б. Київське християнство як етноконфесійний феномен / Б. Лобовик // Плід правди сіється творцями миру. – К. : Наукова думка, 1998. – С. 55–57. 7. Рубан В. Внутрішня суть віданн орійської віри українського обряду / В. Рубан // Космос Древньої України. Трипілля – Троянь: Мітологія. Філософія. Етногенез... – К. : Індо-Європа, 1996. – С. 255–263.

Надійшла до редколегії 15. 05. 2014

Л. А. Филипович

ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ОСМЫСЛЕНИЯ РЕЛИГИИ КАК ДУХОВНОЙ ОСНОВЫ НАЦИОНАЛЬНОГО БЫТИЯ

В статье рассматриваются отечественные традиции интерпретаций религии как духовной основы национального бытия украинского народа. Автор выделяет мифо-религиозный, религиозный, мифо-религиоведческий и научный тип осмысления взаимосвязи религии и этноса, анализирует исторические источники, которые представляют различные трактовки этноконфессиональной жизни украинцев. В статье делается вывод о важности религии в современном этнонациональном возрождении Украины.

Ключевые слова: этнорелигиозность, национальная церковь и национальная религия, украинское возрождение.

L. O. Fylypovych

TRADITIONS OF UKRANINAN UNDERSTANDING OF RELIGION AS THE SPIRITUAL BASIS OF NATIONAL LIFE

The article deals with national traditions of interpretations of religion as a spiritual foundation of Ukrainian life. The author highlights the mythic-religious, religious, mythic-religious studies and scientific type of understanding of relationship between religion and ethnos, analyzes the historical sources that present different interpretations of ethnoreligious Ukrainian life. The article concludes about importance of religion in the modern revival of ethnonational Ukraine.

Keywords: etnoreligiosity, National church and National religion, Ukrainian renaissance.

УДК 261.8

П. Л. Яроцький, д-р філос. наук, проф.

КРИЗОВИЙ СТАН І КРИТЕРІЇ РЕФОРМУВАННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У ВЕРИФІКАЦІЇ ЇЇ ОСТАННІХ ПОНТИФІКІВ

У статті досліджуються чинники, які в кінці другого – на початку третього тисячоліття спричинили інституалізаційну кризу сучасного католицизму, що виявилася передовсім у надмірній централізації і клерикалізації церковних структур, почавши від Ватикану до низових регіональних інституцій, що, по суті, визнає папа Бенедикт XVI. Нинішній папа Франциск з перших днів свого понтифікату проголосив основоположні критерії реформування церкви: децентралізація і деклерикалізація церковно-релігійного комплексу, зміщення функціонування церкви на соціальну й екзистенційну периферію, створення "бідної церкви для бідних", яка відповідала б стану первісного християнства. З цією метою у Ватикані опрацьовуються інноваційні парадигми "теології периферійної церкви", "теології жінки", "теології сім'ї", "теології молоді", які спрямовані на подолання дивергентних процесів в Католицькій церкві як "позаурядової клерикальної організації".

Ключові слова: інституалізація, централізація, деклерикалізація, соціальна й екзистенційна периферія.

Католицька Церква увійшла в нову, за суттю, революційну стадію інституалізації після прийнятої II Ватиканським Собором парадигми аджорнаменту, тобто оновлення, осучаснення церкви і повернення її обличчям до проблем світу й людини. У розвитку цього процесу потрібно було істотно трансформувати інституційну структуру церкви, а також опрацювати такі засади, методи, форми її функціонування, щоб оновити еклезіальну, догматичну, організаційно-інституційну сутність католицизму.

У документах II Ватиканського Собору знаходимо інституалізаційний компендіум цих змін:

1) істотне пом'якшення ригоризму традиційного ексклюзивізму Католицької Церкви – "extra Ecclesiam Romanam nulla salus" (поза Римською церквою немає спасіння);

2) відхід від негативного ставлення до нехристиянських релігій;

3) усвідомлення сутнісної природи Церкви як "спів-причетності вірних" (communio) замість клерикальної пірамідальної ієрархічної її побудови і функціонування;

4) прийняття позаконфесійної, плюралістичної екуменічної концепції "приналежності до єдиного народу Божого" як основи втілення прагнень до єдності всіх

його частин – християн, іудеїв, мусульман і навіть невірних людей доброї волі.

На межі другого і третього тисячоліття Католицька церква, як, зрештою всі конфесії, увійшла в нову стадію розвитку сучасного світу – глобалізаційну, постмодерністську, секулярну, що поставило релігійний світ перед новими проблемами й викликами.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, які в основному знаходимо в зарубіжних виданнях Ватикану, а саме: "L'Osservatore Romano" ("Римський оглядач"), "Католицькому віснику", а також працях понтифіків – Йозеф Ратцінгер (Бенедикт XVI). "Вера – Истина – Толпентность. Христианство и мировые религии" (перевод с немецкого), енцикліці папи Франциска "Lumen fidei" ("Світло віри") – дає можливість з'ясувати проблеми, пов'язані з "болісним понтифікатом" Бенедикта XVI, можливі причини його зречення з Папського Престолу, а також оцінити нові ідеї папи Франциска з метою прискореного реформування Католицької церкви, подані в Апостольському повчанні "Evangelii gaudium" ("Радість Євангеліє").

У найновіших виданнях Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, зокрема в колективній праці "Україна – Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору" вміщені матеріали А. Арістової, Е. Бистрицької, С. Кияка, А. Колодного, П. Павленка, Л. Филипович, П. Яроцького та інших науковців, в яких розглядаються досягнення, проблеми і перспективи розвитку Католицької церкви у післясоборний період і в майбутньому. Істотні зміни "релігійної географії" в сучасному світі і передусім в Європі і Латинській Америці, прогресуюча мінімізація значення релігії в суспільному й особистому житті в умовах глобалізації, секуляризації, релігійного індивідуалізму і практичного атеїзму та спроби протидії цим явищам і тенденціям знаходимо у праці П. Яроцького "Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси в світі". Проте критерії реформування Католицької церкви у верифікації її останніх понтифіків не розглядалися у зазначених працях і актуалізуються лише в даному дослідженні.

Мета роботи, аналізуючи функціональну спрямованість понтифікатів Бенедикта XVI і Франциска, відтворити дивергентні процеси в сучасному католицизмі, тобто різнобачність поглядів і діянь цих очільників Святого Престолу і міста-держави Ватикан в контексті вирішення актуальних проблем буття Церкви в секулярному і глобалізованому світі.

Сучасний стан і тенденції розвитку Католицької церкви передусім в Європі й Латинській Америці, передбачив ще Іван Павло II, який звернув увагу єпископів на те, що "Церкву паралізує релігійна індивідуальність", "релігійна байдужість є масовим явищем у сучасному християнстві", "багато людей задовольняються імлістою релігійністю, живе так, ніби Бога немає". Релігійна ситуація в контексті інституціональних процесів в католицьких країнах Європи і Америки розглядається у книзі "Сіль землі. Християнство і Католицька Церква", в якій Бенедикт XVI, відповідаючи на запитання відомого німецького журналіста, свого земляка і біографа Петера Зевальда, сформулював своє бачення проблем Католицької Церкви XXI століття в контексті " нової ери релігійності". Для аналізу цих проблем, як взірць, було запропоновано алегорію: "незабаром Католицьку Церкву можна буде порівняти зі знаменитими чорними дірами в космосі", тобто із зорями вже після колапсу, які в своєму центрі давно вже стали невидимі й продовжують поволі стискатися. Така зоря й надалі існує, за інерцією рухаючись усередині своєї величезної маси. Малі уламки колись великого небесного тіла безпорадно

літають довкола нього, утворюючи нові групи, що взаємно зіштовхуються і зазнають руйнування.

Відштовхуючись від змалюваної алегорії чорних зір до нинішнього стану Католицької Церкви, Бенедикт XVI висловив низку реалістичних і водночас песимістичних, але цілком обґрунтованих суджень, зокрема: "У найближчому майбутньому масових навернень не буде. Історія не поверне назад, і ця зірка (тобто Католицька Церква – П. Я.) не стане знову, так би мовити, повноцінною, не відновить своєї колишньої величі та сили світіння. Історичні тенденції не зміняться, віра не стане знову явищем масовим – таким, що формує історію" [3, с. 11]. Цей папа несхибно вірив, що все ж християнство залишиться історичною силою й постійно буде простором порятунку для людства. Але для цього християнству потрібно постійно оновлюватися. Що ж заважає сучасному християнству бути в стані постійного омолодження, залишатися "гірчичним зерном", яке найдрібніше зі всілякого насіння, але зростає розкішною зеленою кроною (Мт. 13:31)? Тодішній папа Бенедикт XVI знайшов на це відповідь: "Великі традиційні церкви відчувають свою пригніченість через надмірну інституалізацію, інституційну регламентованість. Майже не стало живої віри, її простоти. Християнство тепер означає тільки належність до великої структури, до конкретного апарату... Таким чином, християнство як інститут почало сприйматися як баласт традицій, якого не хочуть позбутися тільки тому, що зараз мають від цього деяку користь" [3, с. 11].

Саме через таке порівняння стану нинішнього християнства з образом чорних дір, які зазнали колапсу, "розпочалася нова ера релігійності", і "люди намагаються віднаходити цю релігійність, але не в християнській вірі, не в Церкві, а в чомусь зовсім іншому – на манівцях магії і сектантства" [3, с. 11]. Ось з цього виникає, мабуть, потік сучасної прогресуючої секуляризації, криза віри. Характеризуючи загрозу для Католицької церкви очевидних релігійних і культурних чинників секуляризації, тодішній понтифік Бенедикт XVI дійшов висновку, що "останні двадцять п'ять років – це час великих змін релігійної географії. У тих регіонах, де раніше налічувалося 90 % і навіть більше католиків, ця цифра зменшилася до 60 %. Відбувається подвійна зміна: з одного боку, діють євангельські секти, які серйозно заявляють про себе у загальній картині, а іншого – прогресує секуляризація, яка завдяки мас-медіа має сильний вплив, змінює свідомість людей. Так що насправді є криза культури, яка сягає значної глибини" [2, с. 4].

Відтак, діяльність протестантських "сект", прогресує секуляризації, криза культури – саме ці три фактори, як вважав Бенедикт XVI, спричинили "загрозу католицькій ідентичності" в сучасному світі. Спробуємо розкрити ці чинники інституалізаційної кризи Католицької Церкви в країнах Латинської Америки – донедавна суцільно-католицького континента. Візьмемо найчисельнішу країну – Бразилію (більше 200 млн. населення станом на кінець 2013 р). До 90-х років минулого століття 95 % бразильців вважали себе католиками і належали до Католицької Церкви. Частка вірних цієї Церкви станом на грудень 2013 р. знизилася до 70 %. Як і в інших латиноамериканських країнах, у Бразилії відбувається перехід католиків здебільшого в інші протестантські церкви, здебільшого п'ятидесятницькі, харизматичні, а також збільшується кількість тих, які вважають себе "конфесійно невизначені". Про Бразилію ще буде мова в наступній частині розділу, оскільки ця країна з давньою католицькою традицією особливо турбує нинішнього папу Франциска, в яку він зробив першу свою пастирську подорож в середині 2013 р. і яка на особли-

вому рахунку цього понтифіка, оскільки вихід вірних з церкви продовжується.

В інших країнах Латинської Америки за останні 25–30 років відбулися також загрозливі для Католицької Церкви зміни конфесійного ландшафту: тобто зменшення взагалі чисельності католиків і катастрофічна для віри й духовності мінімізація церковних відвідувань, виконання таїнств, передусім сповіді й причастя, тими віруючими, які поки що вважають себе практикуючими католиками. В чому причина цих процесів? Одна із них, мабуть, найістотніша, полягає в тому, що не відбулося усвідомлення сутнісної природи церкви як співпричетності вірних, перебудови її функціональності замість пірамідальної клерикальної структури до *communio* (співпричетності вірних). Церква як інституція ділиться на клір і парафіян, що не сприяє її розвитку в дусі настанов II Ватиканського Собору, які містяться в соборній Конституції *Lumen gentium*.

Що ж конкретно завдає шкоди інституалізаційному розвитку Католицької Церкви і яке завдання в цьому контексті ставив для Церкви II Ватиканський Собор? Відповідь може бути така:

1. Клерикальний образ Церкви (інституція важніша *communio* – співпричетності вірних), яким він у загальному вигляді існував до II Ватиканського Собору, фактично не змінюється.

2. Не відбулося істотних змін, ознакою яких мала б бути співпраця та співвідповідальність усіх віруючих християн у творенні церковної спільноти. Прийняття всіх рішень надалі залишається винятково в компетенції ієрархів і священників, а миряни досить нейтрально, а то й байдуже ставляться до такого стану речей в церкві.

3. Церква є інституцією й повинна надалі залишатися нею. Але пріоритети й акценти слід розставити по-іншому, а саме: церква – це передусім єдина спільнота співпричетності віруючих, на службі якій стоїть церква як інституція. Ієрархічне священство – це священство служіння, яке повинно виконувати завдання служіння в Народі Божому. Посади в Церкві – це служіння, а ті, що обіймають ці посади, слуги своїх братів – простих віруючих.

4. Перед Католицькою Церквою ставляться нові інституалізаційні вимоги: подолати універсальну відповідальність і авторитативність духовенства, наблизити ієрархію до народу; покінути з пережитком минулого – пастирством однієї особи; запроваджувати нові форми й методи церковного життя у виявах співпричетності вірних замість дособорної пірамідальної еклезіології, якій притаманні панування кліру й триумфалізм церкви як інституції [1, с. 114–119].

Знаковою подією 2013 року, яка невіддільна від інституціональних процесів в Католицькій Церкві, стало несподіване зречення Бенедикта XVI і прихід на Папський престол Франциска. Ця подія характерна для дивергентних процесів у сучасному католицизмі, які, з одного боку, відображені минулим "болісним понтифікатом", а з іншого – розпочатим понтифікатом під знаком "реформування Церкви".

Чим відзначився "болісний понтифікат" Бенедикта XVI? Очевидно, насамперед спробою дещо послабити, пригальмувати втілення в теологічний компендіум і практику церковного життя парадигми аджорнаменто II Ватиканського Собору, а саме: повернути соборний антропоцентричний вектор у бік традиційного і консервативного теоцентризму; зберегти ексклюзивність дособорної еклезіології і сотеріології в дусі традиційної консервативної парадигми "*extra Ecclesiam Romanam nulla salus*" – "поза Римською Церквою спасіння немає"; відмовитися під виглядом загрози релятивізму від розпочатої Іваном Павлом II активної молитовної взаємодії

з нехристиянськими релігіями в Ассізі; зупинити інкультурацію як релятивістську загрозу ідентичності католицизму; авансувати підтримку консервативних течій в Католицькій Церкві.

Разом з тим потрібно відзначити очевидні "болісні невдачі" понтифікату Бенедикта XVI, які сприяли, якщо не були безпосередніми чинниками, його зречення: спровоковане напруження з ісламом; застій в католицько-православному діалозі; безперервна навала скандалів, які скомпрометували Ватикан: педофілія; фінансова корупція в Інституті релігійних справ (Банк святого Духа); Ватілік (опублікування компрометуючих документів Святого Престолу); накопичення негараздів з дисципліною в Римській Курії.

Відтак, три останні понтифікати – Івана Павла II, Бенедикта XVI і розпочатий Франциском позначені дивергентними процесами як в структурах Ватикану, так і в еклезіальному компендіумі Католицької Церкви. Бенедикт XVI залишив Франциску важкий, по суті, невпорядкований спадок. За бронзовою брамою Ватикану оголилися довготривалі компромати, які виявили на святому місці "гідоту спустіння". Йозеф Ратцінгер, перебуваючи у стінах Ватикану ще з 70-х років минулого століття на різних посадах, починаючи від префекта Конгрегації у справах віри, добре усвідомлював непривабливість ватиканських залаштунків і хиткість престолу намісника Святого Петра. Варто згадати "сильні слова" на урочистій Літургії 25 квітня 2005 р. на початку свого понтифікату: "Моліться за мене, щоб я не втік зі страху від вовків". Прецедент його зречення, безперечно, мав до цього молитовного заклик безпосереднє відношення. Під час Хресної дороги Бенедикт XVI пояснив, що він мав на увазі, говорячи про "бруд у Церкві": "Навіть на Твоєму Господи пшеничному полі ми бачимо більше бур'янів, аніж пшениці. Такі забруднені одяг і обличчя Твоєї Церкви лякають нас. Але це ми забруднили їх! Це ми зраджуємо Тебе щоразу після наших великих заяв і жестів... Скільки ж бруду в Церкві, і навіть серед тих, хто в священстві повинен цілком належати тільки йому!" [4, с. 67].

Франциску випала важка робота – "очищення авгівих стайней" у Ватикані. Відхід Бенедикта XVI "виводить Церкву на шлях очищення, вибачення та відновлення. Церкву, яка повинна служити людству в дусі відкритості та діалогу Другого Ватиканського Собору, щоб запропонувати слова правди і надії сучасному людству". У такий спосіб Саверіо Гаєта, біограф Бергольйо-Франциска, підкреслював важливість цього, як він вважає, "передвістя" для Франциска: "Це вимога, яка гучно лунає не лише з середовища церковної спільноти, але й від найавторитетніших представників суспільства, які дивляться на Церкву як на показник цінностей та впевненості, що спроможний освітити скрутні часи, котрі світ переживає" [4, с. 59].

Майбутнє католицизму повинне відрізнятись від його минулого в контексті змін, які відбуваються в інституційних структурах церкви. Саме цей критерій застосовував Маріо Бергольйо, майбутній папа Франциск, для того, щоб оцінити Ватиканську державу, у якій духовна влада поєднана зі світською: "Цей вияв християнства не відповідає ані задумові Христа, ані задумові Бога". Він вважає, що "з плином історії релігія еволюціонує" і "чому б не роздумувати над тим, що в майбутньому вона взагалі підлаштується під культуру епохи". Відтак, посилаючись на той аргумент, що "від Церкви вимагається постійне навернення – *Ecclesia semper reformanda*" (Церква постійно реформується), майбутній папа Франциск вважав, що ця перманентна зміна набуватиме різних форм. У "майбутньому будуть інші способи підлаштуватися під функціонування церкви у но-

вий час, як і зараз існують нові способи, відмінні від епохи абсолютизму". Отож, Франциск має міцну історичну основу й відважну готовність реформувати Католицьку Церкву в душі аджорнаменту.

Роль і місце жінки в Церкві – питання, яке постійно турбувало кардинала Бергольйо ще під час його служіння в Аргентині. Він вважав, що "жінка у християнстві відображає постать Богородиці". Жінка має дар материнства і ніжності. Папа Франциск, по суті, уже сформулював критерії запропонованої ним "теології жінки". Він сказав те, що перед ним ніхто у Ватикані не мав сміливості сказати: "Церква без жінки – це як апостольська колегія без Марії. Роль жінки в Церкві – то не тільки материнство, але є більше важливою іконою Божої Матері. Подумайте, що Божа Матір є важливішою від апостолів! Саме так, важливішою від апостолів! Церква (в багатьох мовах) є жіночого роду, є Улюбленицею, Матір'ю. Але роль жінки в Церкві не повинна обмежуватися лише материнством. Ні! Ми повинні піти далі у зрозумінні ролі й харизмату жінок. Не можна зрозуміти Церкви без жінок зі своїм власним профілем і майбутньою перспективою... Це потрібно ясніше подати. Вважаю, що ми ще в Церкві не опрацювали глибокої теології жінок. Щось там робимо, вже бачимо жінку міністрантку, її вже допускають читати в Церкві, керувати Каритасом... Але це далеко не все! Потрібно опрацювати глибоку теологію жінок! Я так думаю" [5, с. 35]. Повертаючись до цього питання в іншому контексті, Франциск знову, з характерною для нього відвертістю і натиском, підкреслює: "Участь жінок в житті Церкви не можна обмежувати жінкою міністрантку, керівництвом Каритасу, катехиткою... Ні! Жінка повинна бути чимсь більшим, навіть містично більшим від того, що я сказав про теологію жінки... Божа Матір, Марія була важнішою, ніж апостоли, єпископи, діакони і священники. Жінка в Церкві важливіша, ніж єпископи і священники. Як саме – це потрібно з'ясувати, бо немає теологічного пояснення цієї проблеми" [5, с. 36].

Оголошена папою Франциском реформа Церкви зводиться до таких критеріїв: деклерикалізація і децентралізація церковних структур; зміщення функціонування Церкви "на периферію", тобто створення "бідної церкви для бідних"; побудова Церкви, яка "розпалює серця".

Програма реформування Церкви, проблеми її виклики, які стоять перед Церквою в глобалізованому і секуляризованому світі, обговорювалися на Синоді єпископів Бразилії під час відвідування цієї країни Франциском в липні 2013 р. на зустрічі з Радою і членами Конференції єпископів Бразилії (понад 400 єпископів, архієпископів, кардиналів).

Необхідність реформування Церкви Франциск обґрунтовує особливостями розвитку сучасного світу, коли відбуваються трансформації, які засвідчують новий етап розвитку цивілізації, яка вступила "не в епоху змін, а у зміни в епосі". Ці зміни болісно торкнулися християнської цивілізації: "Християнський світ поступово обезпліднюється й вичерпується, як глибинно виексплуатована земля, котра стає піском" [5, с. 21]. І в цьому Франциск вбачає "важку таємницю людей, які виходять з Церкви", що характерно для Католицької Церкви Бразилії, яку за останні 25 років залишила майже третина католиків. Чому відбувається ця "втеча людей з церкви", яку папа порівняв зі втечею двох учнів з Єрусалиму до Еммаусу після їх розчарування розпіт'ям Ісусом з Назарету.

Не даючи конкретної відповіді на "таємницю людей, котрі покидають Церкву", Франциск образно характеризує можливий стан сучасної Церкви в уявленні тих, які її залишають: "Можливо, Церква стала для них надто слабкою, далекою від їх потреб; можливо, надто вбогою

духовно, щоб дати відповідь на хвилюючі їх проблеми; можливо, надто холодною в стосунках з ними; можливо, надто сконцентрованою на самій собі; можливо, як в'язень надто суворої мови; можливо, сучасний світ перетворив Церкву в релікт свого минулого, не здібного відповісти на нові питання; можливо, Церква мала відповіді на період дитинства людини, але не на період її дорослості" [5, с. 21].

Порівнюючи змальований образ сучасної Церкви в уявленні розчарованих людей, які її залишають, Франциск, ідентифікуючи їх з розчарованими місією Ісуса з Назарету двома учнями, що втікають з Єрусалиму, все ж вважає, що люди шукають відповіді на свої екзистенційні, соціальні, гуманістичні питання "в нових і досить поширених не католицьких релігійних спільнотах", а деякі взагалі зневірилися, їм не потрібний ні Бог, ні релігія, і таких позаконфесійно зорієнтованих понад 25 % колишніх католиків.

Відповідаючи на питання: що потрібно робити в цій ситуації, Франциск бачить зреформовану Католицьку Церкву, яка стане потрібною для тих, які "втікають з Єрусалиму", тобто для розчарованих християнством, порівнюючи його із "безлюдною, безплідною землею", не здатною духовно накормити вбогих духом, знедолених, розчарованих. Сучасну Церкву, яка перетворилася в "позаурядову адміністративну інституцію", Франциск намагається перетворити в церкву, яка "розігріває і розпалює серця людей".

Децентралізація церковних структур має істотно посилити "периферійний сектор" Церкви, стати основою будівництва "нового обличчя Церкви" на ґрунті локальному й регіональному, щоб замість централізованої церковної бюрократії "розбудовувати колегіальність і солідарність на рівні низових церковних об'єднань в душі співпричетності об'єданого нового Божого народу". У цьому контексті реформоване душпастирство повинно перетворитися в "материнство Церкви", яка стане здібною реалізувати "материнське милосердя", без якого Церкві не вдасться увійти в світ "пораних, потребуючих розуміння, пробачення і любові". У цій "місії милосердя" особливе місце відводиться жінкам, які разом з молоддю повинні стати ключовими чинниками зміцнення віри і вагомою силою в суспільстві для передавання і відновлення віри. "Не слід обмежувати активізацію жінок в Церкві. Якщо Церква втратить жінок в їх повному і реальному вимірі в церковній спільноті, то Церкві загрожує неминуча безплідність" [5, с. 23].

Концепція "зміщення центру Церкви на периферію" і "творення низових церковних об'єднань в душі співпричетності об'єданого Божого народу" нагадує про ключові засади "теології визволення", яка в другій половині ХХ ст. зародилася в Бразилії, де розгорнулася боротьба за подолання нерівномірного розвитку й стану економічної залежності. Вплив "теології визволення" на свідомість латиноамериканців був всеосяжним, і, до речі, до тепер зберіг свої позиції, дещо модифіковані, саме в Латинській Америці, зокрема в Бразилії. Ставлення до "теології визволення" Ватикан виразив у відомих у той час і широко обговорюваних інструкціях: "Серйозні ідеологічні збочення зраджують справу бідних" (1984 р.) і "Про християнську свободу і визволення" (1986 р.).

Звинувачення Ватиканом "теології визволення" ґрунтувалося на таких підставах: неможливо локалізувати зло виключно в несправедливих економічних та політичних структурах, і становлення нової людини ставити в залежність від устанавлення інших економічних і соціально-політичних структур; принципове зло полягає в тому, що необхідну боротьбу за справедливість і за свободу людини "теологія визволення" розглядає вузь-

ко – в економічному і політичному сенсі, а Євангеліє подає у суто земній, соціально-політичній інтерпретації; "теологія визволення" пропонує новаторську інтерпретацію змісту віри й християнського життя, яке серйозно відрізняється від церковного розуміння віри, більше того, є прямим його запереченням. "Теологія визволення" піддає сумніву sacramentalну та ієрархічну структуру церкви, заперечує необхідність церковної ієрархії, виступає за створення периферійних низових структур так званої "народної Церкви", а віроповчальну владу церкви ототожнює з елітою пануючого класу, з якою треба боротися як з класовим ворогом.

Ці інструкції ватиканської Конгрегації у справах віри, яку на той час очолював Йозеф Ратцінгер (майбутній папа Бенедикт XVI), не змогли остаточно нейтралізувати вплив "теології визволення" в Латинській Америці. Маріо Бергольйо (нинішній папа Франциск) добре знайомий з "теологією визволення", яка в Аргентині, де він здійснював своє служіння, мала вплив за допомогою своїх "периферійних низових церковних структур", які вийшли з-під контролю церковної ієрархії. Отже, взірці реформування Церкви в контексті її деклерикалізації й децентралізації (в залежності від їх позитивної чи негативної оцінки) збереглися в пам'яті папи Франциска.

Деклерикалізація, децентралізація, центр, периферія, революція, – ключові слова усіх проповідей, доповідей, реколекцій папи Франциска. В контексті обґрунтування найважливіших критеріїв сучасної католицької еkleзіології, яку, по суті, по-новому творить цей папа, він застосовує такі поняття, як "учень" і "місіонер". Так він розуміє сутнісну природу, призначення і роль церкви в сучасному світі, тобто церкви "учня" і "місіонера", а не ієрархічної церкви, яка складається з духовенства і мирян. Всі повинні бути "учнями" і "місіонерами" – єпископ, священник, диякон, мирянин – всі рівні і всі відповідальні як "служителі", що творять "єдиний народ Божий". "Місце учня і місіонера – це не місце в центрі, а на периферії, в цьому сутнісна вічності й зустрічі з Ісусом Христом – жити спрямованістю на периферію. В євангельських оповідях йдеться про «екзистенційні периферії», які віддаляються від центру, а ми традиційно боялися вийти з-під центру. Учень і місіонер є zdeцентралізованими: їхній центр – Ісус Христос, який скликає і посилає. Учень посилається на «екзистенційні периферії». А церква традиційно була і поки що залишається інституцією, яка ставила себе в центр, і завдяки такому її функціонуванню вона, по суті, перетворилась в якусь позаурядову організацію" [5, с. 28].

Поки що це не оформлена теологія "периферійної природи" Церкви в сучасному глобалізованому світі. Опрацювання її понятійно-категоріальних елементів Франциск доручив спеціально створеній комісії з "теології церкви", щоб "зібрати єдиний каркас" сучасної конституції Церкви. Щоб стати сучасною, церква повинна "вийти за свої мурі і загорожі", "стати живою Церквою". Втім, це скоріше заклик повернутися до первісного християнства, живого християнства, яке згодом стало централізованою, клерикалізованою інституцією. Отримавши статус державної церкви в Римській імперії, така церква позбавила себе бути периферійною, глибоко людською, проникаючою в "екзистенційні лімфи людського існування". Це, по суті, вагоме застереження й водночас спроба надати Церкві антропоцентричну спрямованість, що фактично почав робити Іван Павло II і від чого намагався відсторонитися Бенедикт XVI.

Обраний папою Бергольйо взяв собі ім'я Франциска, релігійного діяча (1182–1226 рр.), який присвятив себе проповіді "святої бідності", як досконалої форми любові до Бога. Великий моральний авторитет Франциска Ас-

сизького ґрунтувався на піднесенні бідності до найвищого ідеалу, за це він отримав титул "дзеркала Христа". Поведінка папи Франциска нібито віддзеркалює побутову простоту й невибагливість, ієрархічну скромність і демократичність, одним словом, – поставу пастиря бідних, знедолених, страждених.

Досвід перших кроків понтифікальної діяльності Франциска в 2013 році засвідчив, що його революційний заклик "йти на периферію" означає насамперед йти на "соціальну, екзистенційну периферію" вбогих, безробітних, молоді, яка не знаходить свого місця в суспільстві, людей похилого віку, яким загрожує соціальна евтаназія, жінок, які вкрай потрібні церкві. З уст понтифіка лунає звинувачення сучасної глобалізованої цивілізації, яка "перейшла всі межі, бо створила такий культ бога-грошей, що виникла філософія й практика вилучення двох полюсів життя – осіб похилого віку, що є прихованою евтаназією, і молодого покоління, яке позбавлене гідності людей праці" [5, с. 37].

Звертаючись до цієї частини молоді, папа намагається мобілізувати її, щоб вона увійшла в "революційну фазу", запевняючи, якщо вони увійдуть в "фазу оновлення віри і реформування церкви", то їх життя "набуде сенсу й тільки тоді буде успішним": "Хочу, щоб вас було чути в єпархіях, хочу, щоб ви виходили назовні, хочу щоб церква виходила на вулицю, щоб захищатися від всього того, що є святотатством і мертвечиною, безрухом і запустінням, від усього того, що є вигодою від бога-грошей, від клерикалізму, від замкнутості в собі. Парафії, школа, інституції створені й існують для того, щоб виходити із них назовні, якщо цього не чинять, то стають чимось на кшталт позаурядових організацій, а Церква не може бути позаурядовою організацією. Хай мені вибачать єпископи і священники, якщо хтось з цього приводу зробить заколот" [5, с. 37].

Проте заклик "йти на периферію" для Франциска не означає, що церква має так перетворитися, щоб самій стати паупером, щоб солідаризуватися з пауперизмом (злиденністю трудящих мас). Цей заклик підпорядкований справі "євангелізації соціальної і екзистенційної периферії", в якій молоді відводиться особлива подвійна роль у перетворенні церкви й перетворенні світу: "Місце молоді на вулицях. Там має буди молодь, яка хоче бути творцями перемін. Ви є тим, що маєте майбутнє. Через вас майбутнє входить у світ. Прошу вас, щоб ви були творцями цих перемін. Не переставайте долати апатію, даючи християнську відповідь на неспокій суспільний і політичний, який з'являється в різних частинах світу. Прошу вас, щоб ви були будівничими світу, щоб працювали на відбудову ліпшого світу. Дорога молодь, прошу Вас не дивіться на життя «з балкону», втручайтесь у життя і євангелізуйте його. Ісус не стояв на балконі, а занурювався у життя. І ви не дивіться на життя з балкону, занурюйтесь у життя, як це робив Ісус" [5, с. 37].

У виході на "соціальну, екзистенційну периферію" папа Франциск не забуває таких необхідних попутників у цьому поході як інтелігенція, наука, культура. Він вважає, що Церква повинна бути присутньою в місцях, де твориться культура, але Церкві потрібно насамперед турбуватися про бідних. Вихід Церкви на рубіж інтелекту й культури є необхідною передумовою інтелектуального діалогу під час проголошення Євангеліє. Бо вихід на "екзистенційну периферію" означає певну конкретність – вихід до вбогих, знедолених, розчарованих, вихід на будь-які рубежі бідності – фізичної, реальної, навіть інтелектуальної. Саме тому молодь, інтелектуальна еліта, як і всі християни закликаються бути революціонерами, "торувати шлях найбільших перемін у світі", "якщо християнин не є революціонером в сьогодні-

нішньому світі, то він не є християнином". Потрібне уточнення: до якої конкретної революції закликає папа? Виявляється, що до революції, яку зробив Христос, яка "змінити історію і водночас змінила до глибини серце людини", тобто "морально-екзистенційну революцію". Проте перед церквою у наш час стоять виклики ще й іншої революції – соціально-екзистенційної: як жити бідним і знедоленим, як знайти свою гідність і місце в суспільстві молоді, безробітним, людям похилого віку? Саме ця "периферія" – найбільший виклик для церкви в сучасному світі, яку цей папа намагається перебудувати у форматі "бідна церква для бідних". Проте вирішення цієї генеральної проблеми залежатиме від того, як розвиватимуться дивергентні процеси в католицизмі і чи вдасться папі Франциску під час свого понтифікату їх подолати. Однак це не виключає можливий реверс під час наступних понтифікатів.

Кризовий стан Католицької церкви своєчасно помітив папа Іван Павло II, який звернув увагу на загрозу релігійного індивідуалізму, що паралізує церкву, на релігійну байдужість, яка стала масовим явищем у су-

часному християнстві і на те, що багато людей задовольняються "імлістою релігійністю" і живуть так, ніби Бога немає. Ці процеси набули невідворотного для церкви явища за Бенедикта XVI, понтифікат якого, зрештою, був визнаний "болісним понтифікатом" і позначився дивергентними процесами в церковно-релігійній сфері й інституціональних структурах Ватикану, Святого Престолу, Римської курії. Вихід із стану кризи нинішній понтифік Франциск бачить у реформуванні цих структур і зміщенні функціонування церкви на "соціальну й екзистенційну периферію" з метою подолання сучасного її стану як централізованої клерикальної позаурядової структури і створення "бідної церкви для бідних".

Список використаних джерел:

1. Андраш Мате-Тот. Земля, що не тече молоком і медом / Мате-Тот Андраш, Павел Міклушак. – Івано-Франківська теологічна Академія, 2004. – 238 с. 2. Католицький вісник. – 2010. – № 11. – С. 4–6. 3. Нова ера релігійності // Католицький вісник. – 2011. – № 4. – С. 11–13. 4. Саверіо Гаєта. Франциск Папа: життя і виклики. – Львів : Видавництво "Свідчачо", 2013. – 103 с. 5. L'Osservatore Romano (pol. wyd). – Roma, 2013. – № 10. – S. 21–39.

Надійшла до редколегії 20.04.2014

П. Л. Яроцкий

КРИЗИСНОЕ СОСТОЯНИЕ И КРИТЕРИИ РЕФОРМИРОВАНИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ВЕРИФИКАЦИИ ЕЕ ПОСЛЕДНИХ ПОНТИФИКОВ

В статье исследуются факторы, которые в конце второго – начале третьего тысячелетия детерминировали институциональный кризис католицизма, что проявилось, прежде всего, в централизации и клерикализации церковных структур, начиная от Ватикана до низовых региональных институций. Это по существу признал папа Бенедикт XVI. Нынешний папа Франциск с первых дней понтификата провозгласил основоположные критерии реформирования: децентрализация и деклерикализация церковно-религиозного комплекса, смещение функционирования церкви на социальную и экзистенциальную периферию, создание "бедной церкви для бедных", которая соответствовала бы первоначальному христианству. С этой целью в Ватикане обрабатываются инновационные парадигмы "теологии периферийной церкви", "теологии женщины", "теологии семьи", "теологии молодёжи", направленные на преодоление дивергентных процессов в Католической церкви как внеправительственной клерикальной организации.

Ключевые слова: институционализация, децентрализация, деклерикализация, социальная и экзистенциальная периферия.

P. L. Yarotsky

CRISIS AND CRITERIA OF REFORM OF THE CATHOLIC CHURCH IN THE VERIFICATION OF PAST PONTIFFS

Article explores the factors that at the end of the second – at the beginning of the third millennium caused institutional crisis of Catholicism, which was manifested primarily in the centralization and clericalization of church structures, ranging from the Vatican to the grassroots regional institutions. This essentially acknowledged Pope Benedict XVI. The present Pope Francis from the first days of his pontificate proclaimed basic criterias for reform: decentralization and declericalization of church and religious complex, the displacement of functioning of the church to social and existential periphery, creating a "poor church for the poor people", what corresponded to the original Christianity. To this end, the Vatican handled innovative paradigm of "theology of peripheral church", "theology of women", "theology of family", "theology of youth" to overcome divergent processes in the Catholic Church as a non-government clerical organization.

Keywords: institutionalization, decentralization, declericalization, social and existential periphery.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 1(001.89)

М. І. Бойченко, д-р філос. наук, доц.

АКАДЕМІЧНИЙ СТАТУС СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ У СТОСУНКУ ДО ЇЇ НЕАКАДЕМІЧНИХ ВТІЛЕНЬ

Сучасна академічна соціальна філософія зазнає багатьох видів теоретичної та практичної критики і водночас отримує від суспільства все більше соціальних запитів. Доведено, що адекватна відповідь на ці запити можлива не на шляху відмови від академічності, але навпаки – на шляху її більш системного забезпечення.

Ключові слова: академічний статус, соціальна філософія, самодостатність, критична раціональність, принципи.

Соціальна філософія, як ніяка інша філософська дисципліна, піддана ризикам втрати академічності – досить згадати історію марксизму як родоначальника соціальної філософії. І все ж саме ситуація соціальної філософії є з цієї точки зору вирішальною – і якщо яка-небудь філософська дисципліна і здатна принципово і змістовно протистояти загрозам своїй академічності, то це, безсумнівно, соціальна філософія.

Академічність має, втім, свою внутрішню та зовнішню сторони, так би мовити "дух" і "літеру", сутність та її більш або менш адекватні втілення. Нерідко під машкарою академічності здійснювалося символічне (але по суті – саме для філософії найбільш небезпечне) духовне вбивство та самовбивство філософії, тоді як на противагу цьому, саме неакадемічні за формою твори нерідко реабілітовували філософію або навіть відкривали нові сторінки чи навіть епохи у філософуванні.

Прикладом першого може слугувати ситуація з філософією в університетах царської Росії у другій половині XIX століття, коли філософія отримала повну заборону на викладання у вищій школі. Відтоді саме духовні академії стали основним осередком академічної філософії, хоча по формі вона була лише попереднім щаблем у опануванні богослов'я. Лише особи духовного звання, що викладали в університетах могли дозволити собі викладання елементів філософії. Цю фактичну функцію академічності, яку взяло на себе духовенство, в Україні царський режим намагався суттєво обмежити у останні десятиліття царату, коли під гаслами позбавлення від впливу церкви (тобто по видимому – з міркувань посилення академічності і європейськості) видаляли духовенство зі складу професури цих університетів, тим самим прибираючи, як правило, кращих викладачів філософії (хоча задум був прибрати національно орієнтованих викладачів після введення у дію спочатку Валуєвського циркуляру, а потім Емського акту).

Іншим прикладом виживання філософії під неакадемічним прикриттям є філософія Фрідріха Ніцше, який практично ніколи не був академічним викладачем: його кар'єра склала два неповних роки (з 1868 по 1870), а академічні посади і ступені він отримував при цьому доволі неакадемічно, коли взимку 1868/69 р. Базельський університет запропонував йому професуру, коли він не був ще й доктором. Водночас, саме філософія Ніцше мала не лише суспільний вплив не менший за вплив вчення Карла Маркса, але й спричинила безліч академічних досліджень та не меншу кількість праць академічних філософів, які позиціонували себе як послідовники Ніцше. Отже, порівняно з більшістю своїх успішних академічних сучасників-філософів, Ніцше мав незрівнянно вищий вплив на розвиток наступної академічної філософії та й загалом суспільних та деяких гуманітарних наук.

Втім, ці винятки швидше підтверджують, аніж заперечують загальне правило – академічна філософія застосує залишається головним "мейнстрімом" розвитку

сучасної філософії, а усі відхилення від неї врешті-решт набувають остаточної оцінки своєї значущості саме з позицій академічної філософії, а не навпаки.

Поняття академічної філософії пов'язано з особливим статусом філософського знання і особливим підходом до її викладання. Дещо інше значення вона набуває як цінність, оскільки більш значущими стають соціальні аспекти функціонування філософії – як у науковому співтоваристві, так і в суспільстві в цілому. Часто саме осмислення академічності домагань філософії прояснює академічні рамки наукової та викладацької діяльності та академічну свободу вченого і викладача університету не тільки як особливого типу соціальних відносин (що мають значимість і за межами сфери науки та освіти), але і як певної культурної цінності. Певна спадкоємність у розгляді цих питань у традиції європейської філософії (а можливо, в деякому сенсі – і всієї світової філософії) дає підстави не тільки виявляти риси класичності в сприйнятті і розвитку філософії як академічного заняття, а й вбачати класичність впливу академічної філософії на суспільне життя.

Академічність філософії виникає не в результаті успішного протистояння зовнішнім, позанауковим впливам на неї, але якраз навпаки, є причиною і запорукою такої успішності. У різні історичні епохи різні релігійні, владні, економічні, адміністративні та інші інстанції і авторитети претендували і претендують на визначення не тільки завдань філософії, а й на вплив на способи і навіть результати вирішення цих завдань філософією. В останні століття, із зростанням суспільного впливу науки, можна було б очікувати збільшення авторитету філософії як особливої науки, яка була не лише колючкою цілих напрямків наукових досліджень, але і зберігає більшою мірою значення громадського адвоката і сповідника науки. Водночас, з боку окремих наук і напрямків сучасного наукового пізнання зустрічаємо схоже з вже знайомим за іншими історичними прикладами домагання на зовнішнє управління філософією і на наставництво, якщо не опікунство над нею. Подібні домагання не тільки мало чим відрізняються від інших спроб позбавити філософію її академічного статусу, але і, певним чином, створюють ризики посилити негативні наслідки таких спроб. Негативні як для філософії, так і для тих наук, які намагаються прийняти на себе невластиві їм функції. Водночас, прояснення істинних підстав академічності філософії, що є, на наше переконання, необхідною передумовою її справжнього утвердження в цьому статусі, сприяло б зміцненню громадських позицій як самих приватних наук, так і інших поза-філософських інстанцій – економічних, владних, релігійних, адміністративних і інших.

Академічність філософії полягає в її самодостатності. Саме в цьому статусі філософія була і залишається зразком розумної організації людини власної діяльності і всього життя, прикладом культури справді вільної і творчої дії. Зразком і прикладом як для всіх можливих

наук, так і для інших видів соціальної діяльності людини. Мовою політики: філософія не повинна боротися проти зовнішніх політичних впливів, вона повинна проводити свою власну, так би мовити, філософську політику, а вся інша політика може тільки приймати чи не приймати її логіку і культуру. Класичними прикладами можуть служити праці Платона і І. Канта. Мовою економіки: філософія цілком самоокупна в тому сенсі, що вона надає собі такі послуги, які мають високу ціну і для не-філософів. Класичні приклади знайдемо в працях Ісократів і М. Гайдегера. Мовою релігії: філософія виховує повагу і схилення перед розумом, яким вчилися кращі адепти віри, зміцнюючи її за допомогою розуму більш надійно, аніж можна було би її тими ж засобами зруйнувати. Класичними прикладами цього є життя і праці Августина Блаженного, Т. Аквінського, М. Лютера, Б. Паскаля, Г. Сковороди, Льва Толстого та багатьох інших. Мовою адміністрування: функціональна відповідність виконуваних обов'язків тільки виграє від зацікавленого, творчого і відповідального самоконтролю і саморядування виконавця, зразок чого представляє практично кожен випадок життя видатного філософа. Прикладами є самопожертва Сократа і М. Фуко, сумлінну і одночасно вільну працю багатьох професійних філософів сучасної епохи в університетах, науково-дослідних та інших державних і недержавних установах.

В умовах "війни університетів", про яку писав свого часу як про симптом сучасного суспільства Дж. Серл, філософія несе науці і суспільству послання миру і злагоді – насамперед з самими собою. У цьому і полягає її справжня і глибока академічність.

Зараз філософія в Україні знаходиться в стані усвідомлення необхідності і навіть неминучості переосмислення власної суспільної місії. Самі філософи, як і суспільство в цілому, з одного боку, вже настільки далеко відійшли від радянського минулого, що перестали відчувати навіть віддалені впливи парадигмального тиску марксизму, а з іншого боку, вже освоєно достатньою мірою світовий досвід – як в орієнтуванні суспільних процесів, так і в їх філософському осмисленні. Однак, такий перехідний характер філософії визначає її особливу нестійкість у самовизначенні, що стосується насамперед соціальної філософії, для якої соціальний контекст і соціальна ангажованість важливі чи не більш, ніж для будь-якої іншої філософської дисципліни, у всякому разі – у всій повноті такого контексту і ангажованості. Це ставить сучасну соціальну філософію в ситуацію свідомого визначення перспектив власного розвитку.

Одним з перших питань перед соціальною філософією виникає питання уточнення її предмета. Якщо цим предметом аж ніяк не можуть бути марксистські "загальні закони розвитку суспільства", оскільки під сумнів нині ставиться саме поняття закону в теорії пізнання, то не можна кидатися також в іншу крайність і стверджувати, що предметом соціальної філософії є запаморочливий калейдоскоп мінливих і множинних соціальних ідентичностей, до того ж уявних. Однак нескладно прийти до висновку про домінування останньої версії предмету соціальної філософії, знайомлячись не тільки з філософської белетристикою в жанрі творів деяких французьких постмодерністів, а й з багатьма сучасними досить академічними дослідженнями, виконаними в традиційному академічному стилі. Фактично мова йде про те, щоб пройти між Сциллою соціального холізму і Харібдою соціального атомізму [1, с. 23–24]. Пропонована нами відповідь полягає в пошуку ціннісних засад функціонування соціальних інститутів і соціальних систем, а самі такі ціннісні основи слід шукати насамперед шляхом дослідження конкретних стійких комунікативних спільнот.

Тим самим ми підійшли до осмислення ціннісного функціоналізму як того теоретичного фундаменту, який розкриває можливі перспективи уточнення предмета соціальної філософії. Отже, якщо цей предмет не можна визначити не тільки раз і назавжди, або навіть як загальний для всіх представників соціальної філософії певного етапу суспільного розвитку, то можна виділити основні ціннісні та функціональні вимоги до цього предмету.

Ціннісний функціоналізм є пізнавальною позицією і стратегією дій, яка стверджує цінності за допомогою їх функціональних інтерпретацій і втілення в поведінку. Очевидно, що в такій якості ціннісний функціоналізм стосується гуманітарних і соціальних наук, а не природничих наук або навіть технічних. Відповідно, обґрунтовувати ціннісний функціоналізм також повинна, на наш погляд, саме соціальна філософія. Однак, для того, щоб оцінити причини появи ціннісного функціоналізму і його значущість для філософського знання в цілому, слід звернути увагу на динаміку розвитку філософського знання, яку можна простежити на прикладі зміни парадигм у філософії.

Варто звернути особливу увагу на співвідношення ціннісних і функціональних характеристик в парі "цінності – функції" як знакової для соціальних теорій сучасності. Довгий час ці характеристики досліджувалися не стільки з об'єктивних позицій, але також під певним оцінним кутом зору, що особливо рельєфно виявлялося при спробах системно здійснювати філософський аналіз суспільства. При застосуванні системного підходу не завжди враховувалися як ціннісні, так і функціональні аспекти такого застосування: тривалий час певні "технократичні" тенденції входили в явну суперечність з ліберально-гуманістичними. При цьому перші давали достатньо приводів для звинувачень у надмірному функціоналізмі при недостатньому врахуванні ціннісної проблематики, а другі – для нарікань в утопічності, недостатній науковості, романтизмі, майже міфологічності. Критику "технократизму" здійснювала насамперед франкфуртська школа соціальних досліджень (критику інструментального розуму (М. Горкгаймер)), репресивна раціональність (Т. Адорно, Ю. Габермас) тощо), екзистенціалістська філософія і близька до неї гуманістична психологія, тоді як критика псевдо-гуманізму була заснована М. Гайдегером і розвивалася представниками так званого консервативного напрямку в соціальних дослідженнях, до якого з різним ступенем справедливості записували постпозитивістів (К. Поппер), представників теорії соціальних систем (Н. Луман) і теорії еліт. Дещо умовно і некоректно, але все ж статистично підтверджено можна робити висновок, що гуманістична тенденція почала апелювати переважно до інтерпретативних методів пізнання, а технократична – переважно до пояснювальних: більше того, найбільш поверхневі дослідники на цій основі схильні протиставляти саму методологію гуманітарних і соціальних наук. На перший погляд, парадоксально, але кожна з цих тенденцій як в позитивній, так і в критичній частині своїх досліджень багато в чому, як виявилось, відбиває реальні соціальні процеси, а тому мала справедливі претензії на істинність. Інша справа, що кожна з цих теоретичних тенденцій робила акцент на своїй перспективі бачення проблем, не рахуючись з іншою перспективою, причому намагалася посилювати взаємні розбіжності, а не спільні витоки і спільні можливості розвитку.

Для аналізу нашої проблеми це означає виявлення проблематичності, недоречності часткового, а отже і не філософського, а скоріше якогось партійного, політичного підходу до тематики – до речі, як ціннісної, так і функціональної. І та, і інша розроблялися в результаті

не тільки неповно, а й по суті неадекватно, тобто не розкривалася справжня сутність ані цінностей, ані функцій. Наша позиція полягає в тому, що, здійснюючи філософське дослідження розвитку суспільства, як цінності можуть бути адекватно і по суті осмислені, лише за умови врахування їхнього функціонального значення, так і самі соціально значущі функції набувають таку значимість не тільки в силу їхньої незамінності і невідворотності, а скоріше внаслідок певного осмислення цієї невідворотності з ціннісних позицій.

Таким чином, академічна самодостатність соціальної філософії полягає не в уникненні соціальної ангажованості – як ціннісної, так і функціональної, – а у виявленні взаємозв'язку першої з другою. Саме така позиція дозволяє надати соціальній ангажованості її справжній зміст – направляти соціальне пізнання на адекватні у своїй цілісності предмети дослідження, а не надавати їм шаржовано односторонній характер. У цьому сенсі соціальна філософія покликана спрямовувати гуманітарні науки, виявляючи їхні об'єктивні функціональні соціальні прояви – інституційні, організаційні, системні та інші, з одного боку, а з іншого – надавати осмисленості соціальним дослідженням, вказуючи на залежність функціональності їхнього предмету не від функціональності природничих наук, а від ціннісних характеристик стійких комунікативних спільнот як дійсних творців і в самому точному сенсі слова соціальних носіїв певних ціннісних систем.

Насамкінець не можна не згадати ті вияви філософування, а інколи і псевдо-філософування, які незначною або й жодною мірою не можуть бути неакадемічним виявом академічних цінностей у філософії загалом і соціальній філософії зокрема. Йдеться, зокрема про певні соціальні рухи – від переважної більшості анархічних, анти-інституційних, анти-глобалістичних (тобто передусім формально неакадемічних) до рухів екологічних, анти-шкільних, анти-технократичних. У цьому переліку домінують політично ліві сили, хоча не випадково тут зустрічаються й деякі праві – загальним правилом виявляється те, що чим більш радикальним є рух (неважливо на полюсі якого спектру – лівого чи правого), тим більше імовірності, що він виступатиме проти академічності. У даному випадку академічність формально виглядає як певна "золота середина" Аристотеля, як певна поміркованість, позиція критичного розуму на противагу крайностям, які неминуче призводять до не виправданої упередженості і фанатизму.

Варто розглянути лише кілька прикладів. Академічну філософію вважають такою, що надто відірвана від життя, надто формалізована, надто технологічна, з одного боку, але з іншого боку виявляється, що вона надто відкрита для зовнішніх (глобалістичних) впливів, надто організована, надто примусова у своїх принципах. Екологічні рухи у своїх вимогах переходять до філософії дії, яка межує з екологічним тероризмом: на цьому фоні академічна філософія виглядає пасивною, а академічна соціальна філософія – злочинно пасивною у своїй відірваності від життя і його нагальних запитів. Така відірваність від життя – є тією ціною, яку академічна філософія платить за понятійний спосіб викладу змісту мислення. Це – та формалізація, довкола якої явно або неявно обертається будь-яка філософія, спроможна на академічність: поняття мають стояти за художніми образами, екзистенціалами, іншими формами довербального досвіду та нерелективного способу схоплення реальності. У цьому єдина можливість інституалізації академічної філософії, а тому усі анти-інституалістські рухи, зокрема лібертаризм, є ворожими академічності, усвідомлюють вони це чи ні. Така фор-

малізація забезпечує технологічність способу досягнення результату та гарантованість самого результату – досягнутого інституційно чи будь-як інакше формалізовано. Без такої технологічності академічна філософія дійсно була би відірваною від життя, але завдяки цій технологічності академічна філософія діє не у режимі "навздогін подіям" (як по суті діють, не усвідомлюючи цього, усі екстремісти та терористи), але "формуючи події під себе". Таку стратегію прекрасно, переконливо і системно обґрунтував Н. Луман у своїх "Соціальних системах", на прикладі штучно створюваних системою суперечностей, за допомогою яких система контролює навколишній світ [3, с. 482–489]. Н. Луман, однак, приписував цю стратегію усім комунікативним соціальним системам, ми ж вважаємо, що філософія спеціально досягає такого випереджального результату за допомогою понятійного апарату.

Водночас, соціальна філософія, як і філософія загалом, завдяки своїй понятійній формалізації виявляється не стільки закритою, скільки навпаки – універсально відкритою завдяки поняттям і раціональній аргументації. Однак, те, що Г. Гегель і Ю. Габермас вважали перевагою філософського академізму, антиглобалісти сприймають як зраду патріотичним та іншим соціальним цінностям, які не підлягають універсалізації. Тут маємо справу з явним непорозумінням – філософія ніколи не перешкоджала піднесенню національних та інших визвольних почуттів, швидше навпаки – показувала їх універсальність для будь-яких представників людства. Таким чином, академічна філософія (а особливо філософія соціальна у її академічній версії) завжди виступає за раціональну емансипацію, але проти сліпого опортунізму у будь-яких його проявах.

Така раціональна емансипація можлива лише на раціональних засадах, причому це має бути дійсно соціально-філософська раціоналізація, у тому числі і передусім у версіях формальної раціональності М. Вебера [2, с. 157–160] та процедурної раціональності, яку, зокрема, втілює аналітична традиція у соціальній філософії. Це означає високий ступінь організації, однак зовсім не виключає також і самоорганізацію, зокрема за принципом соціальних мереж. Тому боротьбу прихильників мереж з академічністю філософії і, особливо, соціальної філософії через їхні нібито вертикальну заорганізованість і надмірну організаційну жорсткість вважаємо помилковою і спрямованою проти старих, а точніше морально застарілих версій академічної соціальної філософії і академічної філософії загалом. Сьогодні президенти країн, ректори, декани, завідувачі кафедр і професори активно залучені у соціальні мережі, а інколи – навіть надмірно. І нарешті – дійсно, примусовість академічної філософії у її принципах незаперечна і вічна – треба лише пам'ятати, що ці принципи ніколи не нав'язуються ззовні: кожен, хто їх приймає отримує шанси на те, щоби набутти академічності у своїх професійній діяльності та творчості, причому безвідносно до того – у рамках інституту чи за ними, захищаючи честь своєї країни чи обґрунтовуючи космополітичну позицію, у вигляді наукових монографій чи дисертацій чи на телебаченні, радіо чи мережі Інтернет, – але завжди критично раціонально, процедурно чітко і відповідально. Не викликає сумнівів, що усього цього простіше і швидше досягнути зазвичай, будучи професором, а не вуличним проповідником, зберігаючи гідність патріота і порядної людини, а не кидаючи виклик суспільній моралі, нарешті підтримуючи класичний соціальний консерватизм, а не захоплюючи радикальні соціальні настрої. Тому соціальна філософія, як і філософія загалом, залишаються у своїй суті передусім академічними, хоча для втілення і захисту цього класич-

ного академізму сучасне суспільство пропонує досить великий вибір новітніх засобів на додаток до класичних. І хоча небезпек для академізму значно побільшало – але значно більшими стали можливості для філософії і особливо соціальної філософії завдяки своєму академізму ставити перед суспільством все більше нових і все більш амбіційних цілей, завдяки чіткішому проясненню базових цінностей – як своїх, так і суспільних.

М. І. Бойченко

АКАДЕМИЧЕСКИЙ СТАТУС СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В ОТНОШЕНИИ К ЕЕ НЕАКАДЕМИЧЕСКИМ ВОПЛОЩЕНИЯМ

Современная академическая социальная философия претерпевает разнообразную теоретическую и практическую критику и одновременно получает от общества все больше социальных запросов. Доказано, что адекватный ответ на эти запросы возможен не на пути отказа от академичности, но наоборот – на пути ее более системного обеспечения.

Ключевые слова: академический статус, социальная философия, самодостаточность, критическая рациональность, принципы.

M. I. Boychenko

ACADEMIC STATUS OF SOCIAL PHILOSOPHY IN RELATIONSHIP TO ITS NON-ACADEMIC IMPLEMENTATIONS

Modern academic social philosophy suffers because of many kinds of theoretical and practical criticism and at the same time receives from society more social requests. We prove that an adequate response to these requests is not possible in the way of academic failure, but on the contrary – in the way of a more systemic support of its academic status.

Keywords: academic status, social philosophy, self-sufficiency, critical rationality, principles.

УДК 177

Н. М. Бойченко, канд. філос наук, доц.

ЕТИЧНІ АСПЕКТИ УНІВЕРСИТЕТСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ

На прикладі аналізу етичного кодексу викладача вищої школи та етичного кодексу вченого виявлено основні етичні аспекти університетських цінностей. Предметом дискурсу має стати проблема міри відображення у спеціальних етичних кодексах взаємозв'язку академічних цінностей з тими університетськими спільнотами, які є їхніми носіями.

Ключові слова: етичний кодекс, цінності, університетські цінності, університет, етичний кодекс викладача вищої школи, етичний кодекс вченого.

Чимало і справедливо багато останнім часом вітчизняні науковці пишуть щодо цінностей, на яких базується функціонування сучасного університету, тобто університетських цінностей, ядром яких виступають цінності академічні (передусім, такі як академічна свобода, академічна чесність тощо). Дійсно, актуальний стан їх осмислення, безумовно, все ще залишається незадовільним. Не стільки тому, що їх осмислення за кордоном досягнуло певних завершених результатів (хоча насправді західні колеги набагато раніше почали аналізувати цю проблему і значною мірою більше артикулювали, якщо не проявили її), скільки тому, що невідрефлексованість академічних цінностей перешкоджає більш осмисленому і успішному розвитку вітчизняної системи вищої освіти, яка перебуває нині у стані системних змін.

Важливою етапною подією у осмисленні університетських цінностей є створення етичних кодексів, пов'язаних із прагненням системно втілювати в життя і ефективно захищати ці цінності, об'єднуючи і сприяючи узгодженню зусиль всіх причетних до справи вищої освіти. Як показує світова практика, за великим рахунком, йдеться про Етичний кодекс викладача вищої школи та Етичний кодекс вченого, які мають безліч менш всеохопних дублерів, як то етичні кодекси викладачів-дослідників, етичні кодекси окремих наукових напрямів, етичні кодекси окремих вищих навчальних закладів окремих регіонів тощо. У даній статті нашою метою буде проаналізувати стан справ з осмисленням теоретичних засад створення цих двох основних етичних кодексів у вітчизняній академічній сфері.

Новизна нашої роботи полягає, передусім, у спробі надати певні орієнтири для створення етичного кодексу викладача вищої школи, з одного боку, та у намаганні виявити взаємозалежність етичних кодексів вченого та викладача вищої школи. Ступінь розробленості проблеми зумовлений різною швидкістю розробки цих кодексів у вітчизняній академічній сфері: уже декілька

Список використаних джерел:

1. Бойченко М. І. Ціннісний функціоналізм як парадигмальне явище сучасної соціальної філософії / М. І. Бойченко // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2012. – № 21. – С. 23–26.
2. Вебер М. Три чисті типи легітимного панування / Макс Вебер ; пер. з нім. О. Погорілого // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К. : Основи, 1998. – С. 157–172.
3. Луман Н. Соціальні системи. Очерк общей теории / Н. Луман ; [пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина]. – СПб. : Наука, 2007. – 648 с.

Надійшла до редколегії 25. 05. 2014

років тому було прийнято Етичний кодекс вченого України [6, с. 15–18], однак практично не помітні системні зусилля щодо розробки і прийняття аналогічного кодексу викладача вищої школи. Втім, прийняттю Етичного кодексу вченого України не передувало належно широке суспільне обговорення, та й прийняття його не було здійснено з належною інституційною всеохопністю – переважно він має статус певної декларації, до того ж лише певної ініціативної групи, а не корпоративного кодексу поведінки. Також лише частково можна вважати вирішенням завдання зв'язку двох основних вітчизняних етичних кодексів академічної сфери: у кодексі вченого спеціальний розділ присвячено діяльності вченого як викладача, однак практично відсутній аналіз етичних засад діяльності викладача як вченого.

Основні передумови виникнення будь-якого етичного кодексу, на нашу думку, мають відповідати основним напрямам відповіді на питання, для чого потрібен певний етичний кодекс. Як правило, кодекси створюються для певних професій, тому і напрями мають визначатися відповідно до цього. Такими напрямками є: цінність певної професії; професійні взірці етичної поведінки; основна соціальна база (потенційні носії) цього кодексу; інші основні соціальні групи, які залежать від поведінки носіїв кодексу, або від яких останні залежать у своїй поведінці; спільні принципи поведінки для всіх носіїв кодексу; організаційні питання дотримання кодексу. Спробуємо послідовно розглянути відповіді на ці питання щодо такої специфічної професії, як викладач вищої школи, або як їх іменує ЮНЕСКО "викладацьких кадрів вищих навчальних закладів" [13, с. 31].

Цінність професії викладача полягає у його місії бути джерелом знань як блага. Дійсно, від викладача очікується не саме знання, яке завжди (а нині більшою мірою, ніж будь-коли раніше) можна було отримати також з інших джерел, але таке знання, яке приносить користь і задоволення тим, хто його отримує. Викладач

має навчити студента не стільки самим знанням як певній інформації, скільки вмінню користуватися знаннями, отримувати від них вигоду і втіху, тобто задоволення як соціальних, так і особистих потреб. Тому викладач є не стільки носієм інформації, скільки наставником – завдяки тому, що він вміє сам працювати з інформацією, а також завдяки тому, що він вміє навчати працювати з інформацією інших. Таким чином, передусім викладач вищої школи повинен бути компетентним щодо цінностей, які допомагають знаходити і упорядковувати інформацію, а вже потім носієм самої інформації. Такі компетенції значною мірою збігаються з компетенціями науковця-дослідника – та й всіх людей, які шукають і знаходять корисні знання. Однак, крім того, викладачу слід бути компетентним щодо таких цінностей, які сприяють гарантованню передачі і засвоєнню корисної інформації іншими людьми (студентами). Ці компетенції близькі до компетенцій політика та журналіста – і взагалі людей, які працюють як організатори і оператори соціальних комунікацій. Для цього викладачу слід самому бути носієм певних цінностей, які повинні пов'язувати у єдину систему дві вищезгадані групи цінностей і компетенцій. Це і є, на нашу думку, ціннісною основою професії викладача вищої школи, а отже задає основу для створення спеціального етичного кодексу, який би унормовував такі специфічні цінності, чітко визначаючи зразки визначення цілей, засобів та критеріїв успішності поведінки викладача вищої школи. Не можна бути неуспішним викладачем і при цьому бути успішним носієм етичного кодексу викладача вищої школи. Це не означає, що бути неуспішним викладачем аморально, і це також не означає, що кожен успішний викладач є взірцем етики викладача вищої школи, але це однозначно означає, що на моральний авторитет, а відповідно на заслугуючі на довіру етичні судження може заслуговувати лише успішний викладач. Етика не може підмінити собою професійну компетентність – вона може її лише поглиблювати і закріплювати, мотивуючи також до її дальшого розвитку.

Таким чином, надзвичайно важливою передумовою формування етичного кодексу є взірці етичної поведінки, які подають конкретні особистості у конкретних професійних ситуаціях. Адже на відміну від критеріїв компетентності, які спираються на загальноновизнані і об'єктивні знання та вміння, властиві певній професії, критерії етичності поведінки мають властивості не стільки універсальні, скільки контекстуальні. У царині етики кінцева оцінка моральності вчинку спирається не на наявність етичних знань (понять, принципів, зобов'язань тощо), а на вміння їх адекватно застосовувати в конкретних ситуаціях, які нерідко характеризуються явними чи прихованими моральними колізіями.

Особливо яскраво це ілюструє професія викладача, який постійно виявляється в ситуаціях таких колізій, оскільки його діяльність пов'язана зі спілкуванням та елементами управління людьми, які неминує мають різне соціальне походження, різну релігійну належність, різні політичні погляди, різну мотивацію до навчання і різні життєві цілі. Все це розмаїття чинників поведінки викладач має привести у відповідність до академічних інтересів навчання, або хоча би нейтралізувати їх вплив на ці інтереси. Крім того, викладач завжди виявляється посередником між студентською спільнотою (як одним з базових елементів громадянського суспільства в університеті) та адміністрацією закладу (як одним з основних втілень формально-організаційної складової його функціонування), між якими неминує перманентно виникають незбіги бачень основних проблем і перспектив розвитку навчального закладу. Викладач же для

збереження свого авторитету перед студентами та адміністрацією неминує вимушений займати у таких ситуаціях певну рефлексивну позицію, яка повинна бути передусім етичною. Дійсно, саме така позиція не буде зазіханням на адміністративні права керівництва закладу і водночас надає викладачу виняткового статусу в очах студентства.

Як приклад з історії освіти варто згадати Конфуція, який у більшості своїх вчинків був і залишається беззастережним морально-етичним авторитетом з питань освіти, однак принципово дистанціювався, з одного боку, від сукупності своїх послідовників, намагаючись навіть не обирати "улюблених" учнів, а з іншого – послідовно уникав близькості з представниками влади (адміністрації), хоча постійно надавав моральні судження не лише щодо теоретичних засад управління, але і щодо конкретних управлінських рішень конкретних можновладців.

Нарешті, саме викладач є не лише носієм етичного кодексу власної поведінки, але і основним місіонером академічної етики загалом – на відміну від студентства та адміністрації навчальних закладів. Дійсно, якщо представники адміністрації крім своїх основних контрольних управлінських функцій візьмуть як обов'язкові і функції етичного контролю, це провокуватиме підозри у надмірній концентрації владних повноважень в одній інстанції, що створює передумови для переходу від демократизму до авторитаризму і тоталітаризму в управлінні навчальним закладом. З іншого боку, надання надмірних повноважень контролю за навчальним процесом, нехай навіть лише у одному, наприклад етичному, вимірі студентству створить загрозу перетворення навчального процесу у перманентну революційну ситуацію, коли авторитету знань намагатимуться протиставляти певні соціальні потреби під виглядом етичних вимог. Хоча деякі вітчизняні дослідники, очевидно саме студентству відводять мало не ключову роль у визначенні засад академічної етики. Такий романтизм, на нашу думку, і невиправданий теоретично, і практично недоречний.

Наприклад, якщо стати на студентську точку зору, типовими стануть ситуації, коли неетичним вважатимуть поставити студенту низьку, хоча й заслужено низьку оцінку, оскільки у цього студента під час навчання були певні "особливі обставини" – стан здоров'я, матеріальний стан, політичні переконання тощо, які перешкодили належним чином підготуватися до іспиту. Аналогічним чином, апелюючи до певних етичних норм, студентство може нав'язувати вибір викладачів, представників адміністрації тощо, базуючись не на їхній професійній компетентності, а на інших особистих характеристиках, привабливих або дражливих для студентства. Звісно, такі ситуації не обов'язково складатимуть основний зміст студентського етичного контролю, але спокуса використати такий важіль впливу на протипагу тим, які мають викладачі та адміністрація неминує буде призводити до поступової, але невпинної корупції самої ідеї етичного контролю. Втім, як студентство, так і адміністрація навчального закладу можуть мати і у провідних навчальних закладах або у розвинених національних системах освіти мають власні кодекси етичної поведінки. Саме з цих позицій вони можуть брати участь у виробленні спільних для всіх учасників освітньої комунікації у вищій школі норм академічної етики.

Сказане не означає, що студентство або адміністрація навчальних закладів непричетні до вироблення етичного кодексу викладача вищої школи, або до участі у його дотриманні. Але означає, що вони не відіграють основну роль у цьому. Таким чином, саме професура як спільнота викладачів університету має стати джерелом суджень про моральний та етичний авторитет поведін-

ки викладача вищої школи. Тут йдеться про класичну корпоративну етику як етику професійну [1, с. 210–211], адже всі викладачі університетів належать до однієї професії, однієї корпорації у широкому сенсі слова – зі спільними цінностями, які ми згадували вище. І ці спільні цінності вимагають узгодженого унормування самими їх носіями.

Тим самим, питання про спільноту викладачів вищої школи як основну соціальну базу цінностей професії викладача вищої школи і як джерело його професійної етики поєднує в собі дві передумови формування етичного кодексу викладача вищої школи. З одного боку, лише окремі вчинки, а не вся поведінка викладачів вищої школи (навіть найдосконаліших професійно та етично її представників) можуть виступати взірцями для створення такого кодексу. Сам викладач університету, навіть найдосконаліший у своїй професійній та етичній поведінці, не може одноосібно виступати зразком академічної етики чи навіть зразком для створення етичного кодексу викладача вищої школи. Тут необхідне залучення всієї спільноти викладачів – щонайменше як тієї експертної групи, яка може адекватно оцінити етичність такої поведінки. З іншого боку, ця спільнота виступає не безстороннім експертом і відстороненим спостерігачем такої етичної поведінки. Кожен представник професури "примірює" потенційно взірцеву етично поведінку на себе, виносячи судження про її якість. Тим самим йдеться вже про спільноту викладачів вищої школи (професуру) як про основних потенційних носіїв, тобто соціальну базу етичного кодексу викладача вищої школи. Це вже передбачає певну інституалізацію такого кодексу, що суттєво відрізняє цю передумову від сукупності розрізнених взірців етичної поведінки викладача.

Етичні кодекси втілюються у інституалізованих документах, які мають нормативний характер – більш чи менш формалізованих і більш чи менш обов'язкових до виконання. Варто зазначити, що нормативний зміст, зафіксований в етичних документах, вимагає постійного впровадження. Якщо кодекс традиційно передбачає етичну інфраструктуру у вигляді комісій або комітетів, що мають, зокрема, контрольні функції, то для американського дослідника Б. Макфарлейна професійна етика повинна спиратися на два альтернативні механізми впровадження. По-перше, на особистий приклад або моральне лідерство. У монографії про академічне служіння Б. Макфарлейн вводить спеціальний розділ з характерною назвою "Професор як моральний лідер" [15, с. 127–145]. Останній покликаний виступати як рольова модель для всіх тих, хто знаходиться на інших ступенях академічної кар'єри. Моральне лідерство професора, на його думку, повинно підтримувати сильне й здорове академічне співтовариство та слугувати противагою все зростаючого впливу університетських менеджерів-управлінців. По-друге, опорою академічної етики повинні бути не процедури контролю і стягнення, а процедури обговорення конкретних питань в світлі принципів та цінностей. Саме таке обговорення по-справжньому залучає працівників до рефлексії з приводу моральної складової їх діяльності, створює стурбованість моральною якістю своєї професійної поведінки. Тому й має бути інституціоналізованим не розслідування випадків та винесення санкцій, а саме безперервний процес "спільного мислення" в області етично значущих питань.

У останньому випадку явно йдеться про ідеали деліберативної демократії, які артикулює Ю. Габермас і які втілені у вченні про ідеальний дискурс – дискурс, до якого можуть долучатися усі, хто здатен на раціональну аргументацію. Втім, коли йдеться про етичний кодекс викладача вищої школи, на нашу думку, все ж слід розрі-

зняти щонайменше три рівні компетентності у такому раціональному дискурсі. По-перше, це найвищий рівень, властивий самим викладачам, по-друге, середній рівень компетентності, властивий іншим соціальним групам, причетним до освітньої комунікації у вищій школі (передусім, адміністрації вищих навчальних закладів і студентству як двом відносно внутрішньо інтегрованим і відносно автономним спільнотам) і, нарешті, по-третє – усім тим, хто лише планує навчатися сам або отримувє опосередковану вигоду від навчання у вищій школі інших.

Таким чином, слід чітко розрізнити джерела появи етичного кодексу викладача вищої школи, з одного боку, кращі взірці для створення такого кодексу, з іншого, та можливих його послідовників і дотримувачів, з третього. Можна помітити, що лише викладачів вищої школи можна розглядати в усіх трьох відношеннях беззастережно. Це не лише підтверджує справедливості викладених нами вище міркувань, але й підкреслює небезпеку непомітно і безпідставно підмінити одну іншою ці три функції, які викладач вищої школи виконує щоразу у іншому відношенні. Ця небезпека не набагато менша, аніж та, коли пропонують академічну етику і академічні цінності висновувати не на підставі аналізу поведінки викладача вищої школи, але звертаються до аналізу поведінки представників студентської спільноти та адміністрації вищої школи.

Чи можуть не лише окремі індивіди та їх спільноти, але і окремі університети виступати носіями професійних кодексів? На нашу думку, це було би кроком назад. Зважаючи на те, що провідні корпорації не лише світового, або транснаціонального масштабу, але і національного, а інколи і регіонального значення у розвинених країнах світу почали трансформувати положення щодо корпоративних цінностей у кодекси поведінки, все частіше починає заходити мова про потребу у кодексах не лише для окремих організацій, але і для певних професій в цілому. Інколи такі професійні кодекси цілком охоплюють діяльність певних організацій (у випадку їх вузької спеціалізації у певній професійній діяльності), а інколи діяльність великої організації, а отже і її етичний кодекс перетинається з декількома професійними кодексами, а підчас і іншими етичними регламентами, що зумовлює складне переплетення, а інколи і конфлікти етичного характеру щодо підпорядкованості та сумісності певних етичних норм. У будь-якому разі, професійний етичний кодекс, щойно його приймають, має бути один для всіх представників професії, інакше він втрачає свою силу.

Лише до певної міри можна проводити аналогію зі сферою освіти. З одного боку, тут також маємо значне розмаїття закладів освіти – різного рівня акредитації, різних форм власності, різного відомчого підпорядкування. З іншого боку – є Міністерство освіти та науки України, яке має відповідати за узгодження взаємодії різних освітніх закладів, а також регламентацію діяльності усіх учасників освітнього процесу. Однак, і окремі навчальні заклади як відносно автономні організації, і профільне міністерство не можуть замінити собою свідомість і волю професури як специфічної соціальної спільноти. Професура знаходиться по відношенню до цих організацій як громадянське суспільство – до своїх інститутів: останні сприяють розвитку громадянського суспільства, однак не є його причиною. Причинний зв'язок має прямо протилежну спрямованість: успішна діяльність професури уможливорює функціонування і взагалі доречність будь-яких організацій щодо забезпечення вищою освітою.

Особливо справедливим це є, якщо йдеться про етичну поведінку: адже основними носіями етичного кодексу викладача вищої школи мають бути не певні соціальні групи чи організації, а саме комунікуючі між

собою індивіди, яких можна зарахувати до спільноти викладацьких кадрів ВНЗ. Згідно Рекомендації про статус викладацьких кадрів ВНЗ, прийнятою Генеральною конференцією ЮНЕСКО в листопаді 1997 р. під "викладацькими кадрами вищих учбових закладів розуміють всіх осіб в навчальних закладах або програмах вищої освіти, які протягом повного або неповного робочого дня займаються викладанням та/або науковою (дослідницькою) діяльністю, і/або ті, хто надає освітні послуги тим, хто навчається або суспільству в цілому" [13, с. 33].

У цьому визначенні вчених фактично прирівнюють у правах з професурою, що не завжди доречно, особливо у рамках вітчизняної традиції розмежування Міністерства освіти та Академії наук. Але і загалом, нам видається, що вчені є окремою групою, нехай навіть і дуже близькою до професури, яка має специфічні етичні цінності, а відповідно повинна мати власний, відмінний від викладацького, етичний кодекс. Дійсно, так і є – і у світі, і в Україні. Хоча не можна не визнати, що до справи створення етичних кодексів повсюдно починають залучатися вчені як експерти. Вони активно беруть участь у формуванні професійних кодексів поведінки. Тим більше дивно, що досі в Україні не розпочато належне обговорення і підготовка до прийняття Етичного кодексу викладача вищої школи. Тоді як в Україні все частіше оприлюднюються етичні кодекси різних професій, набагато віддаленіших від вчених, аніж викладачі – як то Етичний кодекс лікаря, Кодекс професійної етики нотаріуса, Кодекс професійної етики українського журналіста тощо. Втім, навіть власний кодекс – Етичний кодекс вченого України – вітчизняні вчені спромоглися оприлюднити зовсім недавно.

До інших основних соціальних груп, які залежать від поведінки носіїв етичного кодексу викладача вищої школи, або від яких залежать у своїй поведінці самі викладачі, окрім вчених належать адміністрація навчальних закладів та студентство. Втім, про них уже дещо згадувалося вище.

Що стосується спільних принципів поведінки для всіх носіїв кодексу, то їх ще належить сформулювати вітчизняній спільноті викладачів вищої школи. Тут можливі такі основні джерела для наслідування або для концептуалізації: запозичення вже наявного успішного досвіду формулювання таких принципів (переважно у західних аналогічних асоціацій), а також залучення вчених-етиків. Якщо перше джерело є доволі відкритим – той же Інтернет рясніє кодексами переважно американських асоціацій та університетів, то друге джерело ще належить віднайти і розчистити від упереджень і хибних уявлень.

І, нарешті, організаційні питання дотримання етичного кодексу викладача вищої школи варто продумати і підготувати на них відповіді до того, як почнеться прийняття самого кодексу як документу. Інакше він ризикує повторити долю деяких інших кодексів, які не отримали не лише юридичної чи хоча би моральної сили, але навіть не стали відомими широкому колу представників відповідної професії. Тобто, починати варто, безумовно, з якнайширшого обговорення етичного кодексу викладача вищої школи – таке обговорення має супроводжувати і всі етапи його прийняття та впровадження в життя. Однак, крім обговорення слід надати такому кодексу певні інституційні та організаційні риси, створивши ініціативну групу, певні органи, які взяли би на себе функції вирішення спірних життєвих ситуацій у конкретних ВНЗ України – хоча би на рівні їх аналізу, а краще й включення у групи щодо прийняття необхідних управлінських рішень. Варто започаткувати видання спеціалізованого друкованого видання – як в усіх шанованих професіях. На перших порах такі функції могли би на

себе взяти існуючі фахові часописи, передусім ті, які спеціалізуються на етичній проблематиці.

Перед тим, як переходити до таких обговорень і інших практичних дій, все ж варто було би звернутися до вивчення досвіду створення етичного кодексу вченого України – з усіма його здобутками і недопрацюваннями.

Зв'язок між етикою та наукою досліджувався нами раніше [2, с. 66–75]. Лише врахувавши багатовимірність буття науки, можна отримати шанс знайти певний компроміс у вирішенні гострих проблем співвідношення науки та етики. Сьогодні наука розглядається не тільки як система знань, як вид професійної діяльності людини, але і як соціальний інститут. Наука може не потребувати нагального етичного обґрунтування в тому випадку, якщо підходить до науки лише як до системи знань. Оскільки наукове знання як таке не може бути ані етичним, ані аморальним, то, в цьому сенсі, наука, дійсно, виступає як нейтральна в етичному плані. Але коли ми розглядаємо науку як людську діяльність і як певну систему організацій та відносин у суспільстві, то неминуче приходимо до висновку, що в цьому сенсі вона задовольняє загальним умовам всякої діяльності, а саме – схильна до впливу на неї ціннісних (у тому числі й етичних) чинників, що приймаються суб'єктами наукової творчості та суспільства в цілому.

Втім, в усіх офіційних документах, які продукувала міжнародна наукова спільнота, чітко не розрізняється етичний аспект поведінки вченого як фахівця, тобто його професійна етика, та етичний аспект поведінки вченого як представника особливого соціального інституту. В принципі, професійна етика вченого має враховувати також і останній аспект поведінки. Однак, на практиці рідко доходить до усвідомлення такого загально-суспільного аспекту поведінки вченого, не кажучи вже про брак системного теоретичного осмислення цієї важливої складової етичної поведінки вченого. Як правило, розуміють професійну етику як систему моральних принципів, норм та правил поведінки фахівця з урахуванням особливостей його професійної діяльності та конкретної ситуації. Така професійна діяльність включає загально-суспільні обставини хіба що як доволі абстрактний і хоча й обов'язковий у своїй фактичності, але переважно невизначений або доволі акцидентально визначений змістовно складник. Безумовним і субстанційним у професійній етиці вченого визнають те, що вона повинна бути невід'ємною складовою підготовки кожного фахівця. Однак, при з'ясуванні тієї незаперечної обставини, що зміст будь-якої професійної етики складається із загального та конкретного, це загальне виявляється нерідко чимось на кшталт вимушеної політоректності. Щось на зразок обов'язкових згадок про рішення чергового з'їзду КПРС на початку філософських монографій радянського періоду – які всіма сприймалися як не завжди доречна рамка, вимушена передмова, яка не мала жодного стосунку до суті справи, про яку йшлося в основному тексті. Так би мовити, це був елемент більше етикету, аніж етики. Так само і сьогодні більшість науковців сприймають як основні питання професійної етики ті, які випливають безпосередньо з конкретики їхньої професійної діяльності, а обставини функціонування науки як соціального інституту до такої конкретики мало хто відносить – мовляв, наука потрібна будь-якому суспільству. Така самовпевненість на межі із зарозумілістю своїм наслідком має не лише поступову, але неминучу втрату поваги суспільства до людей науки (від сприйняття як диваків до урізання державного бюджету на науку). Більш небезпечним наслідком є втрата науковцями ангажованості суспільними проблемами і болями. Науковці починають жити у вежі

зі слонової кістки, ними самими ж і побудованої. Наука перетворюється на самодостатні екзерсиси, на кшталт мистецтва заради мистецтва, а наступним кроком неминуче стає і повна дегуманізація науки – вчений втрачає відчуття межі, переступати яку не дано нікому. Тоді і з'являються "доктори Менгеле", які ставлять досліди на людях, які більше нагадують катування, а також трапляються ситуації соціальної та політичної дезорієнтації, коли вчений робить наукове відкриття, а потім усе життя намагається від нього "відхреститися", спокутувати заподіяне, як це було, наприклад, у біографії винахідника водневої бомби академіка Сахарова.

Таким чином, бурхливий розвиток наукового знання висуває перед вченими низку етичних проблем і вимагає їх дотримання. Це, як в цілому справедливо зауважує В. С. Мовчан, в першу чергу, "усвідомлення науковцями себе як певної духовної спільноти, а наукового знання, що складається в спільному творчому пошуку фахівців певної галузі, як цілісного процесу, всередині якого іде розширення та поглиблення меж знаного" [8, с. 398]. Втім, якщо з думкою щодо вихідної духовної єдності вчених як єдиної спільноти важко не погодитися (хоча варто докладніше з'ясувати підстави виникнення і розвитку такої спільноти), то визначення знання як процесу не виглядає досконалим, не кажучи вже про невизначеність основних аспектів цього процесу та їх зв'язку у цитованому уривку з підручника В. Мовчана. Видається необхідним вирізняти щонайменше три аспекти процесу наукового пошуку та організації знань: когнітивно-символічний (де знання, поєднані у систему наукових знань, постають як особлива самодостатня символічна система, організована на принципах когнітивної досконалості), ціннісний (де знання постають як особлива цінність, яка займає своє місце у ціннісній ієрархії науковців, та дещо відмінне місце у ціннісній ієрархії інших соціальних спільнот та суспільства як цілого), інституційний (наукового знання як втілення наукової раціональності як особливої типу соціальної інституційної раціональності). У кожному з цих аспектів існує можливість розробляти дещо відмінні етичні позиції щодо наукової діяльності.

Загалом же, варто більш системно підійти до розгляду питання про етику науковця. Цікавою спробою такого підходу у вітчизняній науці та науковій спільноті було проголошення Етичного кодексу вченого України (далі по нашому тексту – Кодексу) у 2009 році [6, с. 15–18]. Спробою цікавою, але не досить системною. Адже у цьому документі перелічено багато іпостасей науковця: як дослідника (розділ 2), як автора (розділ 3), як керівника (розділ 4), як викладача (розділ 5), як консультанта чи експерта (розділ 6), нарешті як громадянина (розділ 7). Перший розділ Кодексу присвячено загальним принципам, що цілком зрозуміло, але наступна послідовність розділів виглядає дещо довільною, але в усякому разі відкрито не обґрунтованою. Зокрема, не завжди зрозуміло, як чинити науковцю, якщо його поведінка у одній іпостасі вступатиме у суперечність з поведінкою у іншій іпостасі. А за цією практичною проблемою стоїть невирішене теоретичне питання: якщо є ієрархія цінностей для науковця і чи є вона взагалі? Відповідь на це питання, на нашу думку, могла би дати теорія соціальних систем, і загальні підходи до такої відповіді спробуємо зараз накреслити.

Передусім, як соціальна система наука має обов'язковий стосунок до кожного члена суспільства і будь-яка поведінка вченого не повинна перешкоджати доступу інших членів суспільства до знайомства, оцінки і висування власної думки щодо наукових знань або поведінки вченого. Як тільки науковець починає замикає символічну систему науки на себе, або навіть на своїх ко-

лег (обраних), відразу ця символічна система починає втрачати не лише шанси на відтворення, але й шанси на розвиток. Як Ньютону допомогло відкрити закон фізики яблуко, що впало йому на голову, так і науковцю допомагають навіть "профанні" ідеї не-науковців (майже як Шерлоку Холмсу наївні погляди доктора Ватсона). Причому не завжди у режимі парадоксу чи винятку (свіжого погляду збоку). Приймаючи ідеали Просвітництва, мусимо визнати, що колективний розум завжди сильніший індивідуального – як стратегічно, так і комунікативно. І тут варто подолати хибне уявлення, що символічні системи можуть існувати самі по собі, навіть поза комунікацією. На нашу думку, саме те, що сприймають нерідко як комунікативний "контекст" насправді є комунікативною основою, визначальним смисловим полем для символічної системи. Згадаймо ідею Боргеса щодо того, що один і той самий текст ("Дон Кіхот") може мати зовсім різний смисл для різних людей [3, с. 123–124]. Але ще більше підтвердженню цьому є у релігійних практиках, коли одні й ті ж символічні системи продукують інколи не лише відмінні, але й ворогуючі соціальні практики: згадати хоча б сюжети Старого заповіту у іудейській, мусульманській та багатьох християнських інтерпретаціях. Комунікативна практика визначає смислове наповнення символічної системи, а тому чим більш широкою є така практика, тим більше комунікативних підтверджень вона отримує. Тим самим навіть з вузько професійної, партикулярної позиції інтересів вченого наука як соціальна система має значні переваги перед наукою як справою обраних.

Деякі положення Кодексу схиляють до думки, що інтуїтивно його автори розуміють логіку функціонування соціальних систем – наприклад, постійні згадки про необхідність враховувати взаємодію спільноти вчених із суспільством та враховувати інтереси останнього. Але виглядає така позиція переважно як відома формула ЮНЕСКО "діяти у кращих інтересах дитини", маючи на увазі, що дитина (у нашому випадку – суспільство) цих своїх "кращих інтересів", як правило, не усвідомлює. Тобто це позиція зверхності, яка йде врозрід з духом теорії соціальних систем, адже створює неререфлектовані, а отже несистемні, шкідливі перешкоди для комунікації (на відміну від корисних перешкод, які учасники комунікації свідомо перед собою створюють для заострення уваги на найбільш важливих напрямках). Щодо справедливості такої оцінки хибної позиції авторів Кодексу свідчить уже його перше речення, у якому дія Кодексу обмежується спільнотою вчених і викладачів (чому вже тоді не обмежилися лише вченими, або не додали до викладачів також консультантів-експертів тощо). Кодекс має бути регулятивом не лише для професіоналів, але для кожного, хто має дотичність до науки, а з позицій теорії соціальних систем – це кожен член суспільства.

З цих позицій видається більш близьким по духу до теорії соціальних систем підхід англійського філософа і соціолога К. Поппера, до якого звертається В. С. Мовчан при розгляді питань етики вченого [8, с. 397–404]. Поппер висунув ідею, згідно з якою фактом науки слід вважати не досвід окремого вченого, а те, що визнане за факт науковою спільнотою. Тут до визначення наукового знання як символічної системи явно додається його визначення як елементу певної ціннісної ієрархії. Таким чином, пропонуваній Поппером підхід зумовлений складністю процесу творення достовірного знання внаслідок складності його перевірки. Наукова спільнота виступає носієм морально-ціннісного відношення до змісту знання, що має містити в собі також моральнісно визначений підхід до процесу його творення. Як бачимо, лише на перший погляд тут йдеться про цінності

самої спільноти вчених – насправді Поппер враховує і ціннісну картину в суспільстві в цілому: наука в нацистському суспільстві має інші "сигнали" від суспільства, аніж наука у суспільстві демократичному.

Варто також підтримати думку В. С. Мовчана, що таку ціннісну ангажованість науки Попперу вдається врахувати завдяки зверненню до процедури фальсифікації як такої, що визначає науковий статус знань. Згідно з Поппером, "інструментом" творення об'єктивного знання є "теорія фальсифікацій" або "теорія критичного раціоналізму". Вона виходить з того, що наукове пізнання базується на перевірюваності фактів. Досвід (сфера фактів) не констатує, а лише контролює, "відбраковує" теорії. Скільки б фактів не свідчило на користь теорії, за наступної перевірки вона може виявитися хибною. Можливість заперечення (фальсифікації) складає принципову відмінність наукового знання. Таку можливість, на нашу думку, слід надавати для кожного члена суспільства, а не лише "записного" науковця. Лише це може вберегти науку від неминучої некритичності в межах однієї дослідної групи, традиції тощо. Критика може прийти будь-який момент і з будь-якого джерела – такою має бути реальність наукових досліджень. Оскільки наукова теорія формується так, що зберігається можливість фальсифікації, наявність принципу заперечення (доповнення, зміни) є принциповою ознакою наукового знання.

Отже, етичною нормою для вченого є визнання принципової можливості помилковості висунутої ним теорії, що сформувалася на основі неповної кількості фактів. Як справедливо зауважує В. Мовчан [8, с. 400], таку моральну позицію засвідчив, скажімо, Ч. Дарвін, доповнивши свою теорію міжвидової боротьби як закону виживання природних видів теорією взаємодопомоги всередині виду. Жоден вчений не може претендувати на володіння абсолютною істиною. Звертаючись до еволюціонізму у своїй епістемології, Поппер стверджує, що наукове знання, що існує у вигляді істин-гіпотез, може бути уподібнене до біологічних видів у їх еволюційному розвитку: воно народжується, вдосконалюється і відмирає внаслідок заміни досконалішим знанням.

Розвинув цю ідею свосереднього демократизму в науці американський філософ, представник постпозитивізму Пол Фейєрбенд. Згідно його позиції, меті запобігання авторитаризму в науці, а отже, догматизму і фальсифікації, покликаний служити принцип "розмноження" теорій. Створення теорій, альтернативних існуючим, навіть якщо останні підтверджені та загальноновизнані, сприяє пошуку різноманітних нових засобів, що дозволяють давати різні пояснення тим самим експериментальним даним. Цей процес сприяє розвитку творчих здібностей кожного вченого. Розмаїття думок методологічно необхідна для розвитку науки. Оскільки в науці завжди існують альтернативи, їх боротьба є рушійною силою наукового прогресу. З іншого боку, в атмосфері творчого пошуку і висунення нових ідей науковці сповнюються наснаги на подальше поглиблення знання.

В цьому ж ключі етичні аспекти дослідницького пошуку формулює американський соціолог, один із засновників соціології науки Р. Мертон: "базовими" нормами етики вченого він називає: "універсалізм", "колективізм", "безкомпромісність", "організований скептицизм". Чотири виміри моральної доброчесності дослідника, названі Мертоном, його колега Б. Барбер, за свідченням Є. Мірської, доповнює ще двома, а саме: "раціоналізм" та "емоційна нейтральність" [7, с. 131]. Виникає запитання: у чому моральна цінність науки не лише щодо фахівців, зайнятих творчим пошуком як самоцінним? М. Вебер відповідає: "Науковий прогрес є складником, і

найважливішим, того процесу інтелектуалізації, який відбувається з нами упродовж тисячоліть і щодо якого нині займають, як правило, вкрай негативну позицію" [4, с. 315]. Наука визначилася як значна суспільна сила завдяки соціальним наслідкам її застосування. Працюючи на прикладні сфери, вона якісно змінила природне середовище, створила нову, технічно оснащену цивілізацію. Моральне покликання науки служити інтересам людства сформулював ще Ф. Бекон, який розглядав науку як засіб опанування людиною свого життя.

Американський філософ Р. Коен у праці "Етика і наука" визначає низку аспектів зв'язку етики і науки. По-перше, наукові відкриття можуть примушувати до прийняття етичних рішень. По-друге, вони роблять можливі деякі етичні рішення. По-третє, наукові методи можуть допомогти в раціональному контролі та етичному плануванні суспільного та особистого життя. По-четверте, наука може запропонувати модель демократичного способу життя тим, хто цікавиться нею [14, с. 28].

Більш докладно простежити ціннісні взаємозв'язки науки та суспільства, а точніше спільноти вчених та інших спільнот, які утворюють усі разом суспільство – завдання, яке за своїм масштабом виходить за рамки окремої статті. Тут ми лише намітили основні напрями його розробки.

Нарешті, варто звернутися до інституційного аспекту процесу наукового пошуку та організації знань. Тут якраз варто підтримати позицію авторів Кодексу, які намагалися "вписати" вченого у якомога більшу кількість інституційних практик: освітню, управлінську, експертну, митецьку тощо. З одного боку, кожна така практика є відносно самодостатньою, і у цьому автори Кодексу праві: вчений як митець не обов'язково той самий, що й вчений як професор чи керівник. Кожна практика має свої правила застосування. Однак, не можна забувати, що ці правила не можуть переступати ані за рамки базової символічної системи науки, ані за рамки етичних цінностей науки. Інакше – інституційні практики почнуть радикально і незворотно конфліктувати між собою, що в кінцевому результаті призведе до непродуктивних і непередбачуваних перешкод у науковій комунікації, тобто до її припинення, що аж ніяк не збігається з основним завданням етики вченого. Таким завданням є надати системне підґрунтя науковим дослідженням, вписавши їх у систему соціальної комунікації, надаючи їм смисл, цінність і забезпечуючи відкритість будь-яких наукових досліджень для подальших удосконалень. У цьому полягає чи не основна "мораль" етики вченого – не менш важливим за особисту відповідальність щодо точності наукового дослідження є створення можливості його продовження, тобто боротися варто не стільки за особисте досягнення ідеального результату, скільки за залучення до його досягнення якомога більшої кількості професійних науковців та інших членів суспільства.

Таким чином, як висновок, можна стверджувати, зокрема, що порівняно з етичним кодексом викладача вищої школи, який орієнтований передусім на саму вищу освіту, а вже потім на окремі соціальні системи, пов'язані з освітою – економіку, політику, право тощо, етичний кодекс вченого більшою мірою встановлює зв'язки між системою науки та інтересами суспільства в цілому. На нашу думку, тут є потенціал для взаємного доповнення обох кодексів: науковому кодексу не завадить звернути увагу на необхідність більш відкритих зв'язків науковців з іншими соціальними системами, а кодексу викладача – концептуалізувати освіту не просто як підготовку майбутнього громадянина (тобто громадянську чи, ширше, політичну освіту), як це трапляється у вітчизняних дослідників, але подивитися на освіту у вищій

школі як на частину освіти, як набуття всього життєвого досвіду людиною протягом життя, тобто у найширшому значенні поняття освіта (як у концепції історії як навчального процесу Клауса Едера). Так, етичний кодекс викладача вищої школи своїм носієм повинен мати професуру, однак він має бути зрозумілим кожному члену суспільства: кожен повинен мати змогу і вміти приміряти на себе цінності викладача вищої школи (хоча б у режимі самоосвіти), так само як кожному члену суспільства корисно поширювати академічні чесноти на усі інші суспільні взаємини.

Список використаних джерел:

1. Аболіна Т. Г. Прикладна етика : навч. посіб. / Т. Г. Аболіна, В. Г. Нападиста, О. Д. Рихліцька та ін. ; за наук. ред. В. І. Панченко. – К. : Центр учбової літератури, 2012. – С. 210–211. 2. Бойченко Н. М. Етичний кодекс ученого як ядро його професійної етики (коментар до етичного кодексу вченого України) / Н. М. Бойченко // Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К. : ІНТАС, 2012. – Вип. 61. – С. 66–75. 3. Борхес Х. Л. Пьер Менар, автор "Дон Кихота" / Х. Л. Борхес // Борхес Х. Л. Колекція: Рассказы; Эссе; Стихотворения. – СПб. : Северо-Запад, 1992. – С. 123–124. 4. Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки / М. Вебер ; [пер. з нім. О. Погорілого] // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – М. : Политиздат, 1991. – С. 310–337. 5. Ермоленко Т. А. Преподаватель – ключевая фигура в вузе, творец оптимизации

учебного процесса [Электронный ресурс] / Т. А. Ермоленко, Н. Ю. Павлова // Международная научно-практическая Интернет-конференция "Преподаватель высшей школы в XXI веке". – Режим доступа: <http://www.t21.rgups.ru/Arhiv2010s1>. 6. Етичний кодекс ученого України. Затверджено зборами Національної академії наук 15 квітня 2009 р. // Бюлетень ВАК. – 2009. – № 6. – С. 15–18. 7. Мирская Е. Этические регулятивы функционирования науки / Е. Мирская // Вопр. философии. – 1975. – № 3. – С. 131–138. 8. Мовчан В. С. Етика : навч. посіб. / В. С. Мовчан. – К. : Знання, 2007. – 483 с. 9. Півнева Л. Академічна нечесність та політична культура: порівняльний досвід (Україна – США) / Любов Півнева // Покликання університету : зб. наук. праць / відп. ред. О. Гомілко. – К. : РІА "Янко"; Веселка, 2005. – С. 105–109. 10. Пролеев С. Культурно-історичне покликання університету / С. Пролеев // Покликання університету : зб. наук. праць / відп. ред. О. Гомілко. – К. : РІА "Янко"; Веселка, 2005. – С. 31–38. 11. Пронкевич О. Кодекс честі чи конфлікт цінностей? / Олександр Пронкевич // Покликання університету : зб. наук. праць / відп. ред. О. Гомілко. – К. : РІА "Янко"; Веселка, 2005. – С. 110–115. 12. Рашидов С. Ф. Университет как институт формирования ценностей гражданского общества / С. Ф. Рашидов // Научные праці Донецького національного технічного університету. – 2010. – № 8. – С. 64–79. 13. Рекомендация о статусе преподавательских кадров высших учебных заведений // Генеральная конференция ЮНЕСКО, XXIX сессия. – Париж, ООН, 1997. – Т. 1. Резолюции. – С. 31–45. 14. Cohen R. S. Ethics and science / R. S. Cohen // Boston Studies in the Philosophy of Science. – 1974. – Vol. XIV. – P. 23–49. 15. Macfarlane B. Teaching with Integrity: The Ethics of Higher Education Practice / Bruce Macfarlane. – London ; New York : Routledge Falmer, 2004. – P. 127–145.

Надійшла до редколегії 20. 05. 2014

Бойченко Н. М.

ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УНИВЕРСИТЕТСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

На примере анализа этического кодекса преподавателя высшей школы и этического кодекса ученого выявлены основные этические аспекты университетских ценностей. Предметом дискурса должна стать проблема степени отображения в специальных этических кодексах взаимосвязи академических ценностей с теми университетскими сообществами, которые являются их носителями.

Ключевые слова: этический кодекс, ценности, университетские ценности, университет, этический кодекс преподавателя высшей школы, этический кодекс ученого.

Boychenko N. M.

ETHICS ASPECTS OF ACADEMIC VALUES

The basic ethics aspects of academic values are exposed on the example of analysis of ethics code of educator of high school and ethics code of scientist. The subject of the discourse has to become a problem of the reflection of the degree of relationship the academic values with those university communities, which are their bearers, in special ethical codes.

Keywords: ethics code, values, academic values, university, ethics code of educator of high school, ethics code of scientist.

УДК 130.2:304:37

П. Ю. Саух, д-р філос. наук, проф.,
Ю. П. Саух, канд. філос. наук, доц.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ: ОПТИМІЗМ ТЕОРІЇ Й НЕСПРОМОЖНІСТЬ ПРАКТИКИ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМ ПОЛІКУЛЬТУРНОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті, на основі аналізу сучасних турбулентних процесів міжкультурної взаємодії, обґрунтовується ідея так званої культурної глобалізації, яка заперечує можливість повного подолання культурної різноманітності. У зв'язку з цим розкриті реальні можливості теорії мультикультуралізму й обґрунтована практична неспроможність його освітянських стратегій. Запропонована нова модель полікультурної освіти, що будується на алгоритмі демократично-егалітарної політики, центром якої є життєдайна парадигма особистості.

Ключові слова: глобалізація, мультикультуралізм, ідентичність, глокалізація, полікультурна освіта, толерантність.

Ще наприкінці ХХ ст. багато хто щиро вірив, що вікові надії на досягнення людством стадії толерантної єдності, верховенства гуманності починають збуватися. Ці надії пов'язували з процесами глобалізації, які уявлялися багатьма вченими і політиками важливим фактором усунення постійних конфліктів та розвитку інтеграції. Але згодом з'ясувалось, що глобалізація не лише руйнує, але й консервує планетарну ієрархію народів і націй. Усе це, враховуючи об'єктивні глобалізаційні процеси, змушує нас переоцінювати пріоритети у всіх сферах суспільного життя, у тому числі й в освіті. Оскільки саме вона та її технології практичного вирішення проблем мають відповідати на питання: якою повинна бути міра відповідальності людства на шляху пошуку вирішення глобальних проблем? і якими повинні бути пріоритети та цінності у майбутньому? Особливої гостроти у контексті глобалізаційних проце-

сів додає турбулентність реальних тенденцій культурного самовизначення і культурного самознищення. Глобалізація культур постала найбільш проблематичною частиною культурної взаємодії. Це змушує вносити серйозні корективи в стратегію розвитку сучасного полікультурного типу цивілізації.

Глобалізація як матеріалізація універсалізації світу, його гомогенізація не знімає, а загострює геополітичні протиріччя, національно-етнічну нетерпимість і міжнародні суперечності, протистояння культур і світових релігій. Й будемо відверті, ці дезинтегруючі сили та складні процеси міжкультурної взаємодії неспроможні подолати ані Організація Об'єднаних Націй, ані інші міжнародні організації, особливо коли справа доходить до глибоких мотивів й установок мас людей та їх об'єднань, що сформувалися історично. Корені усіх цих процесів лежать у глибинах культурно-ментальної несуміс-

ності, яку можна або загострювати, або знайти механізм її пом'якшення, а то й подолання. "Культури, – як справедливо зазначав С. Б. Кримський, – монадологічні, замкнуті" [6, с. 28]. Кожна із них має свої цінності, моральні імперативи і психологію, які формувалися тисячоліттями. Глобальна культура не може витіснити культурне розмаїття. Воно практично не універсалізується.

Однак протистояти об'єктивним процесам глобалізації означало б приблизно ту логіку дій, за якої не будують громовідвід, а створюють товариство по боротьбі з блискавкою. Ці процеси вже необоротні, хоч би як комусь не хотілось расової, культурної чи релігійної "чистоти". Ми приречені у майбутньому жити в "єдиному домі", заклавши потужний фундамент міжкультурного співіснування. Для того, щоб це зробити та уникнути культурної і цивілізаційної конфронтації, мала б працювати єдина формула "єдність світу та розмаїття культур". Але успішність її вирішення багато в чому залежить від того, наскільки вдало формується баланс між полюсами цієї формули. Пошуками такого балансу вже декілька останніх десятиліть займаються відомі політики, філософи, культурологи. Результатом їх, як відомо, стала теорія мультикультуралізму, яка обґрунтовує ідеали культурного плюралізму, гармонійного співіснування різних культур, їх рівності та однакового права на життя. Однак реалізація теорії мультикультуралізму засобами політики викликає немало нових проблем. З'ясовується, що формула "єдності світу та розмаїття культур", а звідси й задекларовані мультикультуралістичним суспільним стратегії, не мають простого "технічного" розв'язку і вимагають до себе підвищеної уваги та філософського, концептуального осмислення.

Визнати культурне розмаїття та право кожної національної чи культурної (субкультурної) спільноти на культурне самовизначення – це лише півсправи. Для того, щоб теорія мультикультуралізму мала практичний сенс, важливо щоб різні культури мали можливість брати участь в усіх сучасних світових процесах, а для цього вони повинні посідати рівноправні позиції принаймні в основних життєвотворчих імперативах. Адже незважаючи на те, що різні культури мають далеко неодинакові можливості за впливом, кожна із них не бажає, щоб її просто терпіли. Любити, – говорив Антуан де Сент-Екзюпері, – це не означає дивитися один на одного, а значить, разом дивитися в одному напрямку. Будь-яка культура розглядає свої базові цінності як універсальні (якщо вона перестане це робити, то просто зникне як самостійна культура!). Вона хоче щоб з нею рахувалися. Толерантність – це звичайно, цінність, але цінність проміжна. Ніхто не бажав би, щоб його суто "толерували", лише терпіли. Культурна самотність зазвичай прагне більшого: поваги, довіри, симпатії. Адже, що означає терпіти? Терпіти – значить миритися з "іншим", "не моїм", тобто зносити те, що мені так чи інакше не до вподоби. А з якою метою, це – інша справа. Між іншим, віротерпимість, яка постала як результат тривалих релігійних воєн, будується саме на цьому. Людина терпляче (без спроб насилля – і цим віротерпимість фактично вічерпується), співіснуючи з представником іншої конфесії розмірковує: ясна річ, він не має рації, але Бог усе бачить, нехай живе як живе. Однак, сьогодні інший світ й толерантність вже не сприймається достатньою умовою гармонізації добросусідських відносин. Культурно "Інше" надто глибоко проникає в життя сучасної людини й надто багато вимагає від неї. Тому спроба мультикультуралізму подати культурну терпимість як достатню підставу гармонійної взаємодії різних культур може призводити або до культурної одноманітності, або до прямих зіткнень і конфліктів.

Ось чому, коли розпочався процес переходу від добрих намірів ідеологів мультикультуралізму (співіснування культур) до їх практичної реалізації (взаємодії культур), виникла реальна небезпека втрати самотності культур, яка стала причиною потужного альтернативного руху – їх локалізації. Невипадково, сучасні критики мультикультуралізму, звернувши увагу на його обмеженість і конфліктогенність, охрестили мультикультуралізм "новим типом модернізованого расизму" та методом "геттоїзації" етнічних громад (Ч. Тейлор, В. Лекторський). Така думка, справді, має реальні підстави. Мультикультурне середовище – зовсім не є простором свободи. "Неоліберальний «плюралістичний» мультикультуралізм створює оманливу картину гармонійної розмаїтості, яка не має нічого спільного з реальністю, не враховує придушення й нерівності, які, як і раніше, визначають культурну ситуацію в світі" [3, с. 185]. Оперуючи поняттям нації у питаннях ідентичності, людина потрапляє у сферу жорсткої диференціації "свій – чужий", яку Карл Мангейм характеризує як "ноологічне розрізнення", що є перешкодою комунікації в суспільстві. Такий тип ідентичності характеризується герметичністю, оскільки по суті не передбачає інтегрування в систему чужерідних елементів.

Мабуть тому реалізація мультикультурних проектів в політиці багатьох країн світу, багаточисельні рекомендації й директиви міжнародних організацій (у тому числі Ради Європи) щодо їх практичного втілення в освітніх практиках, особливого успіху не мають. Й це, правда. Показово у цьому відношенні є промова канцлера Німеччини Ангели Меркель на зборах молодіжної організації Християнсько-демократичного Союзу у жовтні 2010 року, яка визнала повний провал спроб побудувати мультикультурне суспільство в країні й закликала забезпечити культурну універсалізацію меншин і не мати більше ілюзій про перспективу їхньої культурної самостійності. "Ті, хто хоче стати частиною нашого суспільства, – категорично заявила вона, – повинні не тільки дотримуватися наших законів, але й говорити нашою мовою" [9, с. 4]. Тобто, тут йдеться не про інтеграцію культур й навіть не про "культуротерпіння", а про відверту асиміляцію. Між іншим, цю позицію ставлення до мультикультуралізму беззапечно підтримали більшість лідерів провідних європейських держав, зокрема Франції та Великобританії. Навіть в Швейцарії, яку з повним правом можна було б вважати позитивним прикладом політики мультикультуралізму, що спрямована на формування єдиної політичної нації із місцевих етнокультурних спільнот, не все так просто як здається на перший погляд. Адже тут поряд із "внутрішнім мультикультуралізмом" існує жорстка законодавча політика стримування мультикультуралізму іммігрантського походження. Уряд Швейцарії небезпідставно вважає, що імміграція може зламати крихку рівновагу, яка склалася в країні між етнолінгвістичними групами, розчинити швейцарську ідентичність та нівелювати унікальну конфігурацію національної культури.

У зв'язку з цим виникає низка питань. А чи може в цій ситуації бути альтернатива мультикультуралізму? Чи передбачає проект "єдності світу" монокультурне суспільство й чи не є він утопічним, зосередивши в собі явні й латентні конфлікти, ворожнечу, ненависть, нетерпимість, расизм, ксенофобію, тобто все те, що було засуджено демократичною світовою спільнотою і від чого останнє вже відмовилось? Для того щоб дати відповідь на них, потрібно звернути увагу на реалії сучасного полікультурного світу з позиції постмодерної системи координат. Це дозволить зрозуміти, що "глобалізація, – словами відомого російського філософа В. Ме-

жуєва, – заперечує не вже наявні й давно визрілі національні культури, а можливість подальшого розвитку культури у суто національній формі" [8, с. 98].

Новий плюралістичний тип цивілізації всіляко намагається уникати будь-якого примусу людини щодо прийняття тих або інших цінностей, світоглядних орієнтацій і життєвих стратегій. Людина тут вибудовує моделі ідентичності, виходячи з власного розуму і волі до осягнення й відтворення культурних смислів. Будучи залученою до транснаціональних мереж, вона вже не може залишатися у межах власної національної культури. Відтак виникають нові локальні спільноти, розділені між собою кордонами, які не збігаються з національними. Вони об'єднують людей не за національною належністю, а за спільністю їхніх культурних уподобань, які виходять за межі якоїсь однієї нації. "Глобалізація, – як справедливо зауважує В. Межуєв, – створює не національну, а глобальну локальність, і розрізняє їх залежно від зробленого культурного вибору" [8, с. 98]. Тобто центром тяжіння сьогодні виступає не та чи інша етнічна або конфесійна, культурна група, а людина як ліберальна цінність, що має право вільного вибору.

Виникає ситуація, коли держава втрачає здатність контролювати на своїй території "чистоту" матриці єдиного культурного зразка. Потужні міжнародні міграційні процеси ламають культурний ландшафт сучасних країн (центри східної медицини, студії "танцю живота", різноманітні ресторани східної, африканської та латиноамериканської кухні, арабські кав'ярні, східні єдиноборства тощо). Під впливом імміграції трансформуються й духовна культура. Письменники, композитори, режисери, продюсери з емігрантського середовища виходять за межі сталої картини світу, деформують її та збагачують новими відтінками. Й здійснюється це не без масштабного запиту на унікальність, та відмінність з боку представників "титових" культур. Навіть держави із традиційно жорсткими антиімміграційними законами не можуть цьому протистояти.

В сучасних полікультурних країнах на сцену суспільного життя виходять "етнічні актори", які не мали раніше шансів бути поміченими. Тут належність до національних меншин стає своєрідною цінністю (Тибетська культура в Китаї, шотландська у Великобританії, індійська в Північній Америці, баскська в Іспанії, татарська в Україні тощо). Спільним для них є збереження етнічної самобутності всупереч асиміляційному тиску з боку держави. Не менш потужним є також етнічне протистояння національно-державним культурним проектам й окремих регіонів. Формується так звана регіональна ідентичність (техасець, каталонець, сибіряк, донбасівець тощо), яка виступає одним із важливих елементів конструювання сучасного соціокультурного простору. Регіон постає своєрідним брендом у глобальних символічних обмінах, генерує власні підходи до питань взаємодії з сусідніми країнами, зі світовим співтовариством, обминаючи опосередкування національного. "Новий регіоналізм", іншими словами, ставить під знак запитання наявні класичні символічні кордони, демонструючи звернення локального до глобального без участі національного.

Але чи не найхарактернішим в цій ситуації є те, що "в культурній сфері починають активно діяти агенти, не прив'язані до національних кордонів" [7, с. 125]. Йдеться про транснаціональні корпорації, діяльність яких обумовлює те, що "посередництво держави між індивідом як споживачем культурних продуктів, з одного боку, і виробниками цих продуктів – з іншого, перестає бути необхідним" [7, с. 125]. Відбувається, так би мовити, ускладнення механізмів ідентифікації. Громадянська і культурна "ідентифікація здійснюється через споживан-

ня" (Ж. Бодрійяр), тобто вона обумовлюється не ідеологічною мобілізацією і політичною участю, а "доступом до задоволень" (Н. Стівенсон). Нація як системотвірна спільнота, з якою традиційно ідентифікували себе індивіди, ніби розмивається, перестає бути єдиною культурною матрицею. Національна ідентичність тепер співіснує поряд з професійною, гендерною, релігійною, регіональною. Відбувається примноження спільнот ідентичності, які формуються як на ідеологічних, світоглядних, так і на життєво-стилістичних засадах (фемінізм, пацифізм, анархізм, правозахисний рух тощо).

Усі ці вищезазначені, фактично неконтрольовані процеси, формують сьогодні не стільки національну, скільки глобальну локальність, алгоритм якої залежить від індивідуального культурного вибору людини. Для позначення цього нового типу культурної спільноти відомий англійський соціолог Роланд Робертсон увів особливий термін "глокалізація", який фіксує два взаємопов'язані процеси в сучасному світі: гомогенізацію та гетерогенізацію. За своїм смислом глокалізація спрямована проти тих концепцій глобалізації, які ґрунтуються на теорії становлення уніфікованої світової системи транснаціональних зв'язків і виключають будь-якої несхожості та відмінності. Відтак Р. Робертсон обґрунтовує ідею так званої культурної глобалізації, яка заперечує можливість повного подолання у світі культурної різноманітності. Глобалізація не придушує, не нівелює культурне різноманіття, а зберігає й навіть актуалізує культурну локалізацію, але здійснює це не за національними, а за іншими різноманітними ознаками. На відміну від класичної економічної та соціологічної теорій глобалізації, глокалізація намагається осмислити сучасні процеси у поняттях теорії культури. "У глобальному світі попит на культуру не може бути обмежений жодними національними бар'єрами й цілком продиктований потребами і запитами окремої людини. Право кожного на такий вибір є базовою умовою існування культури в глобальному масштабі. Тільки воно здатне забезпечити рівність людей... Жодна із національних культур не є зразком для інших національних культур, рівно як не може вважатися сучасною, будучи наглухо відгородженою від них" [7, с. 98]. Мультикультуралізм, як форма співіснування різних культур та їх носіїв в одному суспільстві, в єдиному правовому соціокультурному просторі, як форма розв'язання національної проблеми в культурі, метою якої є збереження за допомогою важелів держави культурних особливостей і традицій, є не лише малопродуктивною, а й такою, що провокує нові конфлікти. Культурна ідентичність у сучасному суспільстві має будуватися не на обов'язкових приписах, що регламентують життя людини в тій чи іншій спільноті, а на її вільному культурному виборі, який не порушує при цьому свободи вибору інших. Звісно, це не виключає права кожного окремого народу або етнічної групи на вільне культурне визначення. Головне, щоб реалізація цього права диктувалася не міркуваннями хибно зрозумілої етнічної солідарності, ідеологічним пресуванням з боку держави або певної групи, а особистим вибором самого індивіда. У протилежному випадку, коли ідеї штучного збереження за допомогою держави культурних особливостей протиставляються ідеям рівної участі у публічному житті усіх членів суспільства (незалежно від їхньої етнічної належності), руйнуються основи сталого розвитку й демократії.

Очевидно, саме цей алгоритм демократично-егалітарної політики, яка означає не лише збереження культурного різноманіття, а й розширення демократичної участі людей у процесі міжкультурної взаємодії, що обумовлює становлення нових культурних груп та їх

інкорпорування у громадянське суспільство, має стати стратегією сучасної держави стосовно власної культури. Принциповою новизною цього алгоритму є антропологічний ключ до розуміння стратегій ідентичності та гармонії балансу складових формули "єдність світу та розмаїття культур", який передбачає формування особливого, діалогічного способу мислення.

Проблема міжкультурної взаємодії перебуває сьогодні в центрі уваги не лише політиків, філософів, культурологів та соціологів, а й широкої педагогічної спільноти. Багато педагогів із тривогою констатують зростання націоналістичних настроїв, особливо серед етнічних меншин. Вони вбачають прояв подібного етноцентризму у ворожості корінних меншин як до домінуючих етнічних груп, так і до нових субкультур мігрантів. Його джерела прослідковуються в наслідках освітньої асиміляції й "культурного геноциду" етнічних меншин. У зв'язку з цим в багатьох країнах світу необхідність полікультурної освіти і виховання стає стратегією особливої ваги. Ця позиція простежується й в численних документах ООН, ЮНЕСКО, Ради Європи, в яких підкреслюється, що однією із найважливіших функцій сучасної освіти – є завдання навчити людей жити разом, допомогти їм перетворити зростаючу взаємозалежність держав і етносів в усвідомлену солідарність. З цієї метою освіта має сприяти тому, щоб, з одного боку, людина усвідомила своє коріння і тим самим могла визначити власне місце, яке вона посідає в світі, а з іншого, – прищепити їй шанобливе ставлення до інших культур. В 70-х роках минулого століття в західній інтелектуальній культурі для позначення цього процесу виникає поняття "Multicultural education", визначення якого у освітологічному вимірі подається у Міжнародній енциклопедії освіти як "... педагогічний процес, у якому репрезентуються дві або більше культур, що вирізняються за мовною, етнічною, національною або расовою ознаками" [11, с. 3963].

Незважаючи на важливість проблеми та розробленість її окремих аспектів, у світовій педагогічній теорії і практиці не існує якоїсь цілісної концепції полікультурної освіти. Хорватський культуролог Саніна Драгоевич, підсумувавши напрацювання з проблем міжкультурної взаємодії суб'єктів освітнього процесу, зазначає, що сьогодні в світі існує принаймні чотири основних концепції полікультурної освіти: 1) власне мультикультуральна освіта, яка зосереджує увагу не на міжкультурному обміні та взаємовпливі, а на збереженні культури існуючих етнічних меншин; 2) інтеркультуральна освіта, спрямована на забезпечення активного, позитивного діалогу культур, їх взаєморозуміння та взаємозбагачення; 3) транскulturальна освіта, що орієнтується на систему цінностей, яка формується на наднаціональному (транснаціональному) рівні та 4) культурплюралістична освіта, стрижневою ідеєю якої є повага і підтримка всіх існуючих у суспільстві культурних потреб та способів життя (не лише культур етнічних, мовних, релігійних, а й сексменшин, селянських субкультур тощо) [4].

Кожна із цих концепцій, незважаючи на їх різновекторність в досягненні єдиних стратегічних цілей ("єдність світу та розмаїття культур"), неминує співвідносити культурну ідентичність із національною. Тут нація потрапляє в тенета транснаціональності або ультра національності, а культура – в ситуацію полікультурності, що обумовлює обмеженість цих концепцій та викликає в сучасній людині занепокоєння й тривогу. Поза увагою цих концепцій залишається те, що ідентичність сьогодні характеризується значною динамічністю, множинністю й контекстуальністю. Не береться до уваги, що ідентичність це не властивість (тобто щось притаманне індивіду з самого початку), а процесуальність і свобода

індивідуального вибору. А це означає, що успішною може бути така концепція полікультурної освіти, яка ґрунтується на впровадженні ідей поваги до кожного індивіда як самоцінності. Глобальна культура і культура трайбалізму, на концептуальних засадах яких побудовані існуючі концепції, неспроможні подолати нелюбов до інакшості, бо не сповідують цінності окремого індивіда як найвищої земної цінності. "Глобалізм і трайбалізм, – справедливо зауважує Бенджамін Барбер – розривають сучасний світ" [10, с. 432].

У цій ситуації одним із головних принципів реформування освіти в полікультурному світі має стати антрополого-культурологічний підхід, який спрямовує систему освіти на діалог з культурою людини як її творцем і суб'єктом, здатним до культурного саморозвитку. Сучасна (фактично маргінальна) людина знаходиться на "межі" культур, взаємодія з якими вимагає від неї діалогічності, розуміння, поваги до культурної ідентичності інших людей. І йдеться тут не про етнічні групи, нації, релігії, а про конкретних їх представників. Те що сьогодні традиційно називають дружбою народів – не зовсім точне поняття. "Дружать не народи, а люди, що репрезентують різні народи, але тільки у випадку напруження ними індивідуальної ідентичності, що виводить їх за межі своєї етнічної групи, дає змогу прилучитися до цінностей більш високого порядку" [8, с. 97]. Тобто нова концепція полікультурної освіти має бути спрямованою на людину і орієнтована на культуру, бути культурологічною. Її мета – людина, яка пізнає й творить власний культурний світ шляхом діалогічного спілкування із внутрішнім і зовнішнім культурним середовищем. Міжкультурна комунікація, побудована на цій концепції, зумовлює особливе комунікаційне поле смислового перетину. У процесі спілкування з "Іншим" і його культурою проявляється взаємодія індивіда з соціально певними ролями, цінностями, нормами і звичаями, установками та очікуваннями, які особистість повинна вибирати і репродукувати щоб досягти ідентичності в складному процесі взаємного визнання. Соціальний запас знань, отриманий людиною в процесі міжкультурної комунікації, виступає умовою прийняття і розуміння "Іншого", спілкування з ним і надає в її розпорядження схеми типізації, необхідні для більшості щоденних справ повсякденного життя та обумовлює формування її особистісного "Я" на основі балансу між індивідуальною та громадянською ідентичністю. Це в жодному випадку не деформує національної ідентичності.

Звісно, розуміння цінностей різними етнічними групами може відрізнятись і часто досить суттєво. Але в тканині духовності, як відомо, завжди існують значимі для всіх цінності, які не тільки не викликають суперечностей між представниками різних національностей, й знаходять серед них розуміння і підтримку. Такими націоконсолідуючими цінностями, на наш погляд, мають бути саме ті, в яких стверджуються визначальні для більшості загальнокультурні цінності як, наприклад, відраза до несвободи, захист гідності і прав кожної людини, прагнення до самореалізації (які, до речі, не піддаються часовій ерозії). Лише на цій основі можуть вибудовуватися механізми смислової доповнювальності, взаємного обміну цінностями й порозуміння. Від ефективності роботи яких залежить здатність людства стати дійсною людською спільнотою, об'єднаною не лише спільністю глобальних небезпек, а й спільністю солідарних дій і спільним смисловим полем, яке можна було б назвати глобальним світосглядом.

Відтак, головними вимогами концепції полікультурної освіти доби постмодерну мають стати, по-перше, принципи діалогічності, відкритості і толерантності.

Сьогодні ми маємо навчити молодь цінувати багатоманіття культур й здійснювати це радше шляхом діалогу, аніж синтезу, в якому прихована небезпека втрати можливостей для їх подальшого розвитку. А головне, через діалог ми отримуємо можливість здійснювати реальну взаємність, і разом із тим маємо можливість уникнути "панування – підкорення" (Ж. Дерріда), негативні наслідки якого є такими очевидними сьогодні. По-друге, особистісно-центричний принцип, який орієнтує не на штучну консервацію способу життя того чи іншого народу, а дає кожному індивіду (а не тільки народові загалом) право на вільне культурне самовизначення. Культура чим далі, тим більше розвиватиметься у напрямку вже не стільки національних, скільки індивідуальних відмінностей та особливостей, що живлять культурними надбаннями усіх народів світу. По-третє, принцип критичної культурно-історичної пам'яті, як репрезентативної форми дійсності. Культура як світ нашого існування пронизана пам'яттю, що органічно вплітається в тканину сучасності. Будь-яка соціокультурна трансформація (а саме таку ми переживаємо сьогодні) пов'язана зі зверненням до минулого. Кожне таке звертання збагачує сучасність, по-своєму розуміє її, формуючи необхідне підґрунтя для руху вперед. Звернення кожного народу до свого національного минулого, якщо воно не було зумовлене прагненням відмежуватися від інших народів та їх культурного досвіду, було плідним, оскільки збагачувало, урізноманітнювало, розширювало його власні культурні обрії. Але не слід забувати, що некритичний й занадто прискпливий погляд в глибини історії, може негативно впливати на процес міжкультурної взаємодії, створювати умови для деформацій історичної пам'яті та спокуси для відповідних національно-культурних манієвців.

Основними стратегічними орієнтирами такої полікультурної освіти мають стати виховання національної свідомості на основі культурного плюралізму, який вимагає "мислити глобально, діяти локально"; виховання культури міжнародного спілкування через включення людини, як суб'єкта міжкультурного спілкування, у різні види культуротворчої діяльності; виховання інтеркультурної комунікабельності особистості. Метою ж концепції полікультурної освіти, побудованої на життєдайному імперативі: до минулого – вдячність, до сьогочасного – дія, до майбутнього – відповідальність, – має бути формування глобального світогляду через усвідомлення себе частиною етносу, держави і людства загалом шляхом свободи, толерантності, визнання цінності багатоманітного, солідарності та ненасилля.

Звісно, ця концепція може стати реальною політикою в сфері освіти і виховання за умов відповідної культурної політики держави, яка проголошує підтримку культурної самобутності кожного народу, що дає можливість всебічного розвитку людини, ствердження її гідності в контексті життєдайних сил культури власного народу; удосконалення навчальних програм початкової, середньої та вищої освіти та поповнення навчальних планів такими дисциплінарними курсами як міжкультурна комунікація, етнопсихологія, педагогіка співробітництва, громадянська освіта, народознавство тощо; створення нових підручників та вдосконалення існуючих, виключивши будь-які прояви пропаганди національної або культурної вищості та розпалювання ксенофобії; впровадження нових методів навчання, що базуються на практико-орієнтувальній діяльності (інформаційно-пошуковій, регулятивно-спонукальній, культурно-ролевій, партнерсько-міжкультурній тощо).

Проблемам полікультурної освіти в Україні стали надавати відчутного значення лише наприкінці ХХ сто-

ліття. Про це свідчать не тільки праці українських науковців (Л. Голік, Л. Гончаренко, О. Гриценко, О. Гукаленко, Т. Клименко, В. Кремень, В. Кузьменко, Т. Левченко, В. Ткаченко, Н. Якса та ін.), але й низка нормативно-законодавчих документів з питань освіти. Усі вони акцентують увагу на тому, що одним із пріоритетних завдань сучасної освіти є виховання людини демократичного світогляду, яка має дотримуватися громадянських прав і свобод, з повагою ставитися до традицій, культури, віросповідання та мови спілкування народів світу. Й це цілком зрозуміло, оскільки Україна – поліетнічна, поліконфесійна, багатомовна й полікультурна країна, яка тісно пов'язана із інтенсивним розвитком світових інтеграційних процесів. Тут мешкають представники понад 130 націй і народностей, які мають свої культурні традиції, національну самобутність та релігійну віру. Крім того, в Україні, як і всьому світі, відбувається масштабний процес ускладнення механізмів ідентифікації. Національна ідентичність тепер співіснує з професійною, гендерною, релігійною, регіональною та ін., нерідко погано сумісних з першою. На соціокультурну арену виходять етнічні групи, які раніше не мали шансів бути поміченими й почутими. Їх самобутність стає цінністю, а, отже, культурним ресурсом соціуму, з яким має рахуватися держава. Ці ж чинники обумовлюють необхідність нової моделі полікультурної освіти.

На жаль, в Україні, як і в багатьох інших країнах, наголос робиться на концепціях мультикультуральної освіти, або в кращому випадку, на інтеркультуральній освіті, в яких культурне розуміють як етнічне, а модель етнічного базується на есенціалістському уявленні (на уявленні концентрованого розчину). До того ж, й до самої культури застосовується примордіальний підхід. Як наслідок, культурні межі між групами не викликають сумніву, а відмінності жорстко фіксуються та абсолютизуються, що стає підґрунтям для ксенофобії. Кожній окремій етнокультурній групі приписується неіснуюча гомогенність, автономна суб'єктність, у межах якої нівелиюється суб'єктність індивіда, що спричиняє деіндивідуалізацію, а на практиці призводить до порушення прав людини. Універсальність нинішньої цивілізації полягає у тому, що вона пов'язує людей не якоюсь однією спільною для усіх культурою, а правом кожного індивіда вільно обирати свою культурну ідентичність, його відкритістю, толерантністю до найрізноманітніших культур. Ми входимо в зону так званої "політики визнання" (Ч. Тейлор), яка є наслідком переходу від ієрархічного суспільства до суспільства, в якому панує принцип вільного громадянства як регулятивного ідеалу. Водночас політика визнання, якщо дотримуватися логіки Ч. Тейлора, спрямована на визначення нашої ідентичності в діалозі, що являє різновид комунікативної дії та комунікативного обміну. Відтак принцип самозбереження будь-якої національної культури, та й людства загалом, лежить у площині самозміни людини. І йдеться тут навіть не про загальнолюдські цінності, а про людськість як таку, яка передбачає повагу, довіру, любов. Цінності усіх релігій та ідеологій в кінцевому рахунку відносні. Не відносною є лише цінність самого життя. Лише по відношенню до цієї фундаментальної цінності вони набувають валідності для кожної конкретної особистості, лише через її опосередкування вони можуть сприйматися і переживатися людиною. Ми ніколи "не маємо ставити засоби вище мети: завжди слід зберігати пріоритет людськості над матеріальними інтересами та ідеологією" [4, с. 150].

Тому якщо українське суспільство ставить перед собою мету і завдання культурної толерантності між представниками різних соціокультурних груп та упере-

дження ксенофобій, расистських і націоналістичних настроїв, то воно по-перше, має надати полікультурності освіти статусу одного із найважливіших принципів серед таких як науковість, системність, об'єктивність, зв'язок навчання з практикою та ін. А по-друге, усунути деструктивну підміну понять полікультурної освіти "поліетнічною", яка хоча й спрямована на гармонізацію відносин між етнічними чи національними спільнотами, але не вирішує проблеми гуманізації відносин між людьми, що належать до одного етносу, а в його межах – до різних соціокультурних груп, котрі мають різні культурні ідентичності (політичні, статеві, релігійні, вікові, професійні та ін.). До того ж, обмеженість існуючої поліетнічної освіти виявляється й у тому, що вона не враховує такі розповсюджені негативні явища як дискримінація при зарахуванні на роботу, диференціація оплати праці за статевою ознакою, обмеження певних соціокультурних груп в повноцінному соціально-економічному житті суспільства тощо.

Відсутність в Україні чітко окресленої концепції полікультурної освіти, тяжіння до політики мультикультуралізму, метою якої є збереження за допомогою держави культурних особливостей і традицій малих етнічних груп, фактично регламентує їх життя, обмежує право особистості на більше культурне самовизначення. На подібній основі є малоімовірною побудова монолітної політичної нації, в межах якої зберігається культурне розмаїття і розвивається етнокультурна самобутність. Полікультурна освіта, як соціальна інновація, повинна бути пов'язаною не стільки з питанням "хто ми є?", або "звідки ми прийшли?", а з відповіддю на питання "ким і якими ми можемо стати". Практична реалізація такого проекту можлива на основі демократично-егалітарної політики, яка відстоює не тільки збереження різноманіття культур, за допомогою втручання держави, а й максимально розширює участь людей у процесах міжкультурного діалогу і спілкування. Лише такий підхід здатен інкорпорувати усі соціокультурні групи в громадянське суспільство. Хоча "демократичне інкорпорування та збереження

наступності культур, – зазначає американський культуролог Сейлі Бенхабіб, – можуть і не бути взаємовиключними. Якщо все ж обирати між ними, то я б поширення демократичної участі та рівність поставила вище, ніж збереження культурних особливостей [1, с. 52–53]. З цією думкою важко не погодитися. Й передусім тому, що такий підхід є серйозною перепорою як для культурного націоналізму, який абсолютно відкидає відмінності, так й для культурного імперіалізму, що їх не помічає.

Звісно, запропонований підхід не знімає конфліктності в поліетнічному та полікультурному суспільстві. Соціальне життя, соціальна взаємодія не можуть бути абсолютно безконфліктними. Але в здоровому соціумі, побудованому на так званому управлінні конфліктами, енергія конфлікту не накопичується, оскільки існують механізми, які гармонізують інтереси усіх груп населення і здійснюють інтеграцію соціуму. Думаємо, одним із цих найважливіших і найефективніших механізмів має стати запропонована модель полікультурної освіти.

Список використаних джерел:

1. Бенхабіб С. Притязание культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабіб. – М. : Логос, 2003. – 350 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Культурная революция ; Республика, 2006. – 269 с.
3. Глобализация и мультикультурализм : монография / отв. ред. Н. С. Кирабаев. – М. : Изд-во РУДН, 2005. – 332 с.
4. Гриценко О. А. Українські типології меншин [Електронний ресурс] / О. А. Гриценко, Н. К. Гончаренко, Є. А. Мряка. – Режим доступу: <http://www.culturalstudies.in.ua>.
5. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета / Далай-лама XIV. – М. : Изд-во Эксмо, 2009. – 192 с.
6. Кримський С. Б. Эффект высокого неба / С. Б. Кримський // Сила м'якого знака, або Повернення Руської правди / за ред. Л. Івшиної. – К. : Вид-во ПрАТ "Українська прес-група", 2011. – С. 20–47.
7. Малахов В. Національна держава, національна культура і культурний суверенітет / В. Малахов // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 119–127.
8. Межуєв В. Діалог як спосіб міжкультурного спілкування в сучасному світі / В. Межуєв // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 90–101.
9. Ткаченко В. Криза мультикультуралізму й проблеми єдиного освітнього поля / В. Ткаченко // День. – 2011. – № 126. – 21 липня.
10. Barber V. Fihand vs. Mc Word: how Globalism and Tribalism are Reshaping the World / V. Barber. – New York : Ballantine, 1996. – 432 p.
11. International Dictionary of Education. – Oxford, 1994. – Vol. 7. – 3963 p.

Надійшла до редколегії 15.05.2014

П. Ю. Саух, Ю. П. Саух

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ:

ОПТИМИЗМ ТЕОРИИ И НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАКТИКИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕСТВА

В статье, на основе анализа современных турбулентных процессов межкультурного взаимодействия, обосновывается идея так называемой культурной глобализации, которая отрицает возможность полного преодоления культурного разнообразия. В связи с этим раскрыты реальные возможности теории мультикультурализма и обоснована практическая невозможность его образовательных стратегий. Предложена новая модель поликультурного образования, строящегося на алгоритме демократически-егалитарной политики, центром которой является живительная парадигма личности.

Ключевые слова: глобализация, мультикультурализм, идентичность, глокализация, поликультурное образование, толерантность.

P. Yu. Saukh, Yu. P. Saukh

MULTICULTURALISM:

OPTIMISM OF THE THEORY AND INCONSISTENCY OF THE PRACTICE OF PROBLEM SOLVING IN MULTICULTURAL SOCIETY

In the article, based on the analysis of contemporary turbulent processes of cultural interaction, the idea of so-called cultural globalization is substantiated, which denies the possibility of a complete overcoming of cultural diversity. In this regard, the real possibilities of the theory of multiculturalism are disclosed and practical failure of its educational policies are proved. The suggested new model of multicultural education that is based on the algorithm of democratic-egalitarian politics, the center of which is life-giving personality paradigm.

Key words: globalization, multiculturalism, identity, glocalization, multicultural education, tolerance.

УДК 168:001.1:215

Л. О. Шашкова, д-р філософ. наук, проф.

НАУКА І РЕЛІГІЯ В МЕТОДОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

У статті розглянуто моделі взаємин науки і релігії в оптиці філософії науки і богослов'я, спроби реінтерпретації принципу доповнюваності та можливості методологічної рецепції.

Ключові слова: наука, релігія, філософія і методологія науки, доповнюваність.

Діалог науки і релігії знаходиться в точці перетину найактуальніших проблем сьогодення. Річ не лише в тім, що наука і технології дають людству сили змінити

світ і самих себе, а радше йдеться про те, що такі сили надихаються ціннісними мотиваціями. А від того, які цінності чи моральні норми правитимуть у нинішньому

столітті й надалі, залежить майбутнє. Такі питання неможливо вирішити, якщо зводити між наукою і релігією герметичні чи герменевтичні перешкоди. Без сумніву, можна стверджувати, що наука і релігія у спробах людства досягнути реальність мають діяти спільно, доповнювати одне одного, тим більше, що вони є елементами конструювання єдиної культурної реальності, в межах якої співіснують. І якщо на перший, досить поверховий, погляд науковий і релігійний типи свідомості здаються протилежними, то при більш глибокому аналізі стає зрозумілим, що у розгляді фундаментальних проблем вони доповнюють і зумовлюють один одного.

Історія людства знає періоди, коли домінуюче положення займали релігія чи наука, і як це суттєво вплинуло на розвиток світової культури. І та, й інша пояснювали свою винятковість наявністю нібито особливого привілейованого доступу до знання, який здійснюється чи за допомогою деякого досконалого наукового методу, або через деяке утаємничене джерело одкровення, істинність якого не можна піддати сумніву. І хоча історія взаємин науки і релігії мала драматичні, конфліктні, а іноді й трагічні сюжети, проте гіпотеза їх взаємного виключення не отримала культурного виправдання. Реальна історія відносин науки й релігії значно багатша і дає підстави визнавати багатоманітність форм, беручи до уваги незалежність, доповнюваність, діалог тощо. З такої причини набирає актуальності осмислення філософсько-методологічних засад цих процесів і реконструкція ціннісних орієнтацій, які існували в межах культурно-історичних практик, у контексті яких відбувалося формування взаємин науки й релігії.

Стрімкий розвиток міждисциплінарного напрямку досліджень, трансдисциплінарність наукових розробок ХХІ сторіччя дозволяють прогнозувати подальші зміни інтелектуальної традиції на шляху сучасної синкретичності та нового синтезу історичного, технологічного, духовного знання. У такому вимірі постає питання: як створити простір для консолідованих зусиль учених, філософів, богословів у пошуках мови і способів постановки проблем, які долали б епістемологічні, методологічні, аксіологічні особливості окремих галузей дослідження та намагалися дати відповіді на глибинні питання людського існування.

Діалог науки і релігії завжди відбувався за участю і посередництвом філософії: ця традиція продовжується і є надзвичайно важливою. Філософська рефлексія відношення цих двох важливих сфер культури дає можливість уникнути як надмірного спрощення у розумінні протиріч між ними, так і перебільшення значення кожної в культурно-історичному розвитку людства. Доцільність такого висновку підтверджується наявністю у багатьох сучасних наукових інтерпретаціях передчасних висновків щодо підтвердження чи спростування наукою тих чи тих релігійних догматів. Те ж саме стосується й значної кількості богословських праць, автори яких спираються на авторитет науки та витлумачують наукові досягнення з позиції власного усвідомлення. Зазначимо, що спростування священних текстів за допомогою наукової аргументації, так само, як і засудження науки з позиції релігії, в сучасному контексті однаково неприйнятні.

Аналіз історичних типів взаємодії науки і релігії, обґрунтування підстав їх конструктивного діалогу в контексті культури є предметом дискусій філософів, учених і богословів, що характеризують початок ХХІ сторіччя і мають подальшу перспективу. В останню чверть минулого і на початку нинішнього століття формується міждисциплінарний напрямок досліджень, який лежить на межі двох, на перший погляд, несумісних дисциплін – філософії науки та філософії релігії. Якщо проаналізу-

вати причини прагнення учених і теологів вийти за межі суто дисциплінарних підходів, то вони різні. У своїй більшості вчені віднаходять у релігії світоглядні обґрунтування власних досліджень, а теологам потрібні наукові аргументи для осучаснення релігійного світосприйняття. Але принципова неповнота кожної окремої дисципліни або галузі з'ясується, коли виникає потреба в глобальному ідейному чи культурному синтезі, формуванні нових уявлень. Аналізу проблем, що постають, присвячені дослідження І. Барбура, Д. Х. Брука, В. Гейзенберга, В. Вернадського, П. Гайдено, Т. Куна, В. Лекторського, Л. Маркової, А. Пікока, М. Планка, М. Полані, Ч. Тейлора, П. Тілліха, М. Хелера, С. Хокінга, Е. Шредингера та багатьох інших.

З передісторії стосунків науки й релігії – від зародження раціональної думки і до новоєвропейської науки – бере витоки глибока напруженість між розумом і вірою. Цей факт суттєво вплинув і на подальшу історію та лежить в основі пояснення походження і сутності найпоширенішого стереотипу, що зберігся у свідомості до сьогодні та визначає взаємини науки й релігії як конфлікт. З боку науки така позиція підтримувалася матеріалістично й атеїстично налаштованими вченими і позитивістським напрямом у філософії науки (працею, яка сприяла закріпленню такого стереотипу, вважають "Історію війни науки з теологією у християнстві" Е. Д. Вайта).

У християнстві існує тривала традиція, що йде від Климента Олександрійського та Оригена, в межах якої передбачається наявність двох однаково достовірних книг Божого Одкровення – Книги Письма і Книги Природи, через які творець розкривається двома основоположними способами. Причому Книга Природи може бути прочитаною за посередництвом розуму та перевірки свідчень. У свій час ще Галілей поставив перед Новоєвропейською наукою питання – "чи не заважає Святе Письмо вивченню природи?". Як з'ясувалося, воно залишається актуальним для науковців і сьогодні.

Власне життя поставило Г. Галілея перед концепцією двох істин, а питання спонукало до розв'язання проблеми узгодження двох книг: Святого Письма, як книги божественного одкровення, та Природи, як книги божественного творення. Остання, за словами ученого, як "велика книга природи", складає "справжній предмет філософії". Г. Галілей без сумнівів припускав істинність Святого Письма, але вважав, що далеко не істинними є його витлумачення, особливо, коли це стосується пізнання природи. Учений був переконаний, що головна умова розуміння Книги природи – не витлумачення біблійних текстів, а чуттєве спостереження та міркування розуму. "Людський розум, – писав Г. Галілей, – пізнає деякі істини настільки досконало і з такою абсолютною достовірністю, яку має сама природа; такими є чисті математичні науки, геометрія й арифметика; хоча божественний розум знає в них нескінченно більше істин, бо охоплює їх усі, але в тих небагатьох, які досяг людський розум, ... його пізнання за об'єктивною достовірністю дорівнює божественному, через те, що приходить до розуміння їх необхідності, а найвищого ступеня достовірності не існує" [2, с. 201]. Учений не сумнівався в можливості пізнання людиною світу, зважаючи на велику кількість і багатоманітність вже отриманих людиною знань, і визнавав, що розум людини є найкращим божественним витвором.

На думку сучасного дослідника питань взаємин науки і релігії американського ученого і богослова Ієна Барбура, яскраво демонструють конфліктність співіснування науки й релігії науковий матеріалізм і біблійний буквалізм. Науковий матеріалізм і сцієнтизм стверджують, що питання, на які можна дати розумні відповіді, має зада-

вати лише наука, а науковий метод є надійним джерелом пізнання. Для біблійного буквалізму характерним є віра в непогіршність Святого Письма: Біблія не містить помилок і потребує буквального розуміння. Прибічники такої позиції, наприклад, вважають недоречним вивчати теорію еволюції в школі, через те, що вона не є єдиним поясненням походження життя, тим більше життя розумного. Тому, на їхню думку, теорія еволюції має подаватися разом з теорією креаціонізму, або ж замінити її. Вочевидь, що такі перебільшення навряд чи мають виправдання та переконливість, оскільки засновані на спрощенні накопиченого людством знання й досвіду.

Хоча науковий матеріалізм і біблійний буквалізм представляють крайні позиції, "тим не менше у них є декілька спільних відмінних особливостей, що спонукає розглядати їх разом, – вважає І. Барбура. – Представники обох напрямків припускають, що між сучасною наукою та релігійними уявленнями існують серйозні протиріччя. Й ті, й інші намагаються знайти непохитні засади знання: в одному випадку це логіка та чуттєві дані, в іншому – непогіршене Письмо. Й ті, й інші вважають, що наука і релігія пропонують взаємовиключні точні описи одної й тої самої сфери – історії природи – і що необхідно вибирати один з цих варіантів. Я припускаю, що і науковий матеріалізм, і біблійний буквалізм зловживають наукою однаково. Науковий матеріалізм, виходячи з наукових уявлень, намагається потім робити на їх основі широкі філософські узагальнення. Біблійний буквалізм виходить з богословських уявлень, але прагне робити висновки про наукові питання. Таким чином, обидва напрямки не приділяють належної уваги різниці між двома дисциплінами" [2, с. 92].

З позиції філософії науки відзначимо, що модель конфлікту була домінуючою на етапі лише класичної науки. Альтернативним конфлікту історичним типом відносин науки й релігії стало визнання їх незалежності як самостійних сфер пізнання і діяльності, які орієнтовані на вирішення різних задач, використовують різні методи, різні мови тощо. Прибічники позиції невтручання науки й релігії в справі одне одного вважають, що їх завдання не перетинаються: наука прагне фактів і розвиває теорії, які їх пояснюють, а релігія спрямовує свій інтерес у сферу людських цілей, смислів і цінностей. Дійсно, у науковому співтоваристві поширеним є погляд на нейтральність науки по відношенню до віри або безвір'я через вирішення нею інших питань. Проте, досягнення теоретичної фізики спростовують простоту і недалекоглядність такого роду тверджень. Тільки на перший погляд здається, що науку цікавить будова світу, його походження, а релігію – мета його існування, і на цій підставі можна стверджувати, що вони працюють в межах зовсім різних парадигм. Справа в тому, що на рівні описової онтології, таке твердження має рацію, проте якщо перевести його у морально-ціннісну площину, настільки просте розмежування провести дуже складно.

Модель незалежності представляє відношення науки і релігії на етапі неklasичної науки. І хоча вона виправдана певним історичним контекстом існування, її можна розглядати як запобігання конфлікту, проте така модель не пропонує конструктивних напрямків розгортання потенціалу взаємовідношення науки й релігії. Якщо наука і релігія абсолютно незалежні, то можливість конфлікту між ними виключена, але відкидається й можливість конструктивного діалогу, взаємної доповнюваності та зв'язку.

З богословської позиції, на думку І. Барбура, приклади моделі незалежності дає неортодоксальна теологія та екзистенціалізм. Неортодоксія вважає богословський метод і науковий метод спостережень та умови-

водів різними. Екзистенціалізм стверджує, що суб'єктивне, особистісне знання, яким є знання релігійне, відрізняється від об'єктивного наукового знання. Прибічники лінгвістичного аналізу важливим аргументом на свою користь вважають інтерпретацію науки й релігії як мов, не пов'язаних одна з одною через кардинальну різницю їх функцій. Наукова мова відноситься до природних феноменів і призначена для прогнозування і контролю, а мова релігії виражає особистий релігійний досвід, який має стимулювати моральність та заохочувати відповідний спосіб життя.

Хоча окреслені напрями, які складають позицію незалежності, є гарною стратегією для запобігання конфлікту науки і релігії, однак, на думку І. Барбура, у кожну з них існують також і серйозні труднощі. Наприклад, твердження неортодоксії щодо можливості одкровення і спасіння лише через Христа в сучасному плюралістичному світі є проблематичним; більшість з прихильників цього напрямку надають особливого значення трансцендентності Бога ніж його іманентності. Екзистенціалізм зводить релігію до особистої внутрішньої справи, залишаючи без уваги її суспільні аспекти. Лінгвістичний аналіз недооцінює той факт, що коли людина прагне до зв'язаної інтерпретації свого досвіду знання світу, то ідея про множинність не пов'язаних між собою мов, які описують один і той самий світ, не спрацьовує. Отже модель незалежності виправдана певним історичним контекстом її існування, але вона не має що конструктивно запропонувати для розгортання потенціалу взаємовідношення науки й релігії. "Якщо наука і релігія абсолютно незалежні, то можливість конфлікту між ними виключена, але відкидається й можливість конструктивного діалогу та взаємозбагачення. Ми не находимо наше життя акуратно розділеним на ізольовані відсіки. Навпаки, ми відчуваємо його у цілісності й зв'язності, перш ніж починаємо розвивати різні дисципліни для вивчення різних його аспектів" [1, с. 107].

Загальним місцем у протиставленні науки й релігії довгий час залишалася проблема цінностей. На відміну від релігії з її спрямуванням на моральні приписи, в науці довгий час залишався домінуючим ідеал нейтральності в ціннісному відношенні. Проте, останні десятиліття серед філософів, учених, теологів поширюються інші погляди на ціннісний статус науки. Сучасна наука зародилася на історичному тлі християнства і сформувалася на засадах християнського внеску в світогляд, що десакралізував природу. У наукових дослідженнях виникають граничні питання, на які неможливо відповісти за допомогою наукового методу. Вони є по суті онтологічними питаннями. Розв'язання граничних питань дають приклади того, що наука і релігія мають вести діалог про природні явища, про моральність, про сенс суцього як такого.

Остання третина ХХ ст. дає поступове усвідомлення того, що наука не настільки об'єктивна, а релігія не настільки суб'єктивна, як вважалося раніше. Постнекласична наука і філософія науки довели вагому роль теоретичних припущень, інтерпретацій, концептуальних моделей для формування уявлень про ті об'єкти, що не проявляються через безпосереднє сприйняття. Багато хто з філософів релігії, богословів так само вважають, що релігійна віра інтерпретує досвід і співвідноситься з ним подібно до наукових теорій. Тобто релігійні дані зумовлені концептуальними інтерпретаціями. Дослідницький потяг існує в обох галузях, тому й "наукові критерії узгодженості, всебічності, плідності знаходять паралелі й у релігійній думці" [1, с. 31]. Подібні аргументації йдуть на користь моделі діалогу як такої, що може достатньо конструктивно працювати в сучасному контексті. Діалог дає можливість плідно розвиватися кожній з цих галузей людського

знання, реагуючи на досягнення одна одної, наприклад, сьогодні розвиненою є практика, яка дозволяє релігії переформулювати богословські положення у відповідь на наукові відкриття. Результатом стало формування у богословських колах ідеї інтеграції науки і релігії як спроби об'єднати науку і богослов'я.

Приклади інтеграції науки і релігії дають, на думку І. Барбура, новітні напрямики – природна теологія, теологія природи та систематичний синтез. Природна теологія доводить, що існування Бога можна вивести з доведень існування задуму природи, аргументацію яких підсилюють наукові спостереження про порядок та розумну будову природи. Теологія природи спирається на науку в справі переформулювання деяких вчень, завдання яких перетинаються з науковими. Модель інтеграції і синтезу дають ідеї Тейяра де Шардена, у яких переплетені біологічна еволюція та духовна досконалість з кульмінацією в точці Омега. Систематичний синтез включає і науку, і релігію до так званої "всеохоплюючої метафізики". Тобто до вироблення узгодженого світогляду в межах "універсальної метафізики", яка буде системою загальних категорій, за допомогою яких можна інтерпретувати найрізноманітніший досвід, і розробляє такі концептуальні схеми, які містять основні характеристики усіх явищ.

Погодимося з тим, що моделі діалогу та інтеграції з усіх типів відношення науки й релігії наголошують на їх активній взаємодії та викликають найбільший інтерес у дослідників. Богослов Джон Полкінхорн описує такі моделі як гармонію та асиміляцію. Гармонія, на його думку, це коли наука і богослов'я зберігають автономію в межах своїх сфер, але їх заяви мають узгоджуватися одне з одним у помежових ситуаціях. Асиміляція – це спроба досягти найповнішого концептуального злиття науки і богослов'я. Водночас автор відмічає, що такі можливі варіанти розвитку подій "ще потребують перевірки шляхом вивчення реальної взаємодії наукового і богословського типів мислення" [4, с. 29].

Дійсно, урахування новітніх досягнень науки і особливостей сучасної культурної ситуації призводить до пошуку шляхів оновлення відносин науки і богослов'я, реінтерпретації принципу доповнюваності. На наш погляд, діалог є продуктивною альтернативою як штучному синтезу, так і протистоянню науки і теології. Скоріш за все, він має бути спрямований на краще розуміння сторонами своїх власних епістемологічних засад та основ одне одного, на взаємозбагачення новим досвідом, на розширення питань співіснування в сучасному світі. Наука і богослов'я можуть досліджувати один і той самий предмет, осмислювати і освоювати відкриття одне одного. Однак, штучно зближувати і, тим більше, синтезувати їх не варто, інакше не вдасться побачити ті сутнісні риси досліджуваних об'єктів, які відкриваються, лише якщо дивитись на них з різних боків.

Важливо показати неконфліктний, спрямований на взаєморозуміння характер відносин науки та релігії. Для досягнення цієї мети автори, як правило, намагаються знайти якомога більше спільного між наукою і релігією, що, безумовно, полегшує діалог між ними. У той самий час такий відхід від індивідуальних, особливих рис, якщо він починає домінувати, знижує можливість спілкування, для якого необхідні відмінні риси. Більшість дослідників з обох боків констатують, що існування помежової проблематики, фундаментальних проблем походження світу і життя, методологічних проблем доводить можливість співпраці вчених і богословів та збагачення досвіду їх взаємовідношення.

Томас Кун та Іен Барбур вважали, що діалог науки й релігії є плідним з причини можливостей методологіч-

них паралелей, зокрема, у використанні аналогій, моделей, парадигм, метафор. Як наука, так і богослов'я використовують у аналітичній діяльності певну низку аналогій. Це пояснюється, по-перше, неможливістю дати просте і фактичне описання тих об'єктів, з якими вони мають справу (з одного боку це Бог, а з іншого, наприклад, – об'єкти квантової механіки). А по-друге, необхідністю деякого спрощення для опису занадто складних об'єктів. Тому в якості допоміжних засобів і наука, і релігія застосовують певні моделі, метафори, символи, що свідчить про можливість використання схожого інструментарію.

На думку І. Барбура, пізнавально і методологічно цікавою для богослов'я уявляється роль моделей [1, с. 139]. У науці теорії виникають у результаті активної творчої уяви, в яких моделі часто відіграють продуктивну роль. І. Барбур наголошує на використанні концептуальних чи теоретичних моделей. Теоретичні моделі звичайно приймають форму уявних механізмів або процесів, які постулюються в нових сферах за аналогією з уже відомими механізмами або процесами. Вчений, працюючи в новій галузі, може постулювати об'єкт, певні властивості якого схожі з уже відомими об'єктами, а інші властивості, навпаки, відрізняються. Як у випадку науки, І. Барбур стає на захист критичного реалізму, який сприймає релігійні моделі серйозно, але не буквально. Вони не є ні буквальною описом дійсності, ні просто корисною вигадкою, але створеними людськими конструкціями, які допомагають інтерпретувати досвід, який не піддається спостереженню. Біблійна заповідь не створювати образів чи зображень, пояснюється визнанням того, що Богу не можна знайти адекватного вираження у візуальних образах. Почуття благоговіння і таємниці, пов'язане з досвідом сприйняття божественного, також оберігає від буквалізму.

Питанням, що тісно пов'язано з проблемою моделей є співвідношення між метафоричними і концептуальними аспектами богословських роздумів. Чи повинні богослови перетворювати метафори в концепції, які можна систематизувати й аналізувати? Це питання викликає негативну відповідь, оскільки концепція не може вичерпно висловити метафору. Метафори припускають різне тлумачення і залежать від контексту. Крім того, цінність метафори завжди полягає в тому, що вони дозволяють по-новому описувати досвід і змінюють навіть особисте життя. Концепції абстрактні, тоді як метафоричні символи засновані на багатому досвіді і тому займають центральне положення в ритуалах і богослужіннях. І Барбур приходиться до висновку, який ґрунтується на поєднанні метафоричного і концептуального напрямку думки [1, с. 144]. Якраз моделі можуть допомогти в такому підході, оскільки вони більш розвинені, ніж метафори, але, водночас, менш абстрактні, ніж концепції.

Як слушно зазначає І. Барбур, у релігійних моделях є такі функції, яких немає у наукових моделях. В першу чергу, вони висловлюють певне ставлення, тому варто також брати до уваги життєву і емоційну силу релігійних моделей та їх здатність викликати сильну віру. Моделі мають вирішальне значення для зміни та переорієнтації особистості, до яких прагне більшість релігійних традицій. Деякі прихильники лінгвістичного аналізу та інструменталізму вважають, що релігійна мова наділена лише цими, непізнаними функціями. Однак, як вважає І. Барбур, такі непізнані функції обов'язково передбачають і пізнавальну віру. Релігійні традиції підтримують певне відношення до життя і певний спосіб життя, але вони і також претендують на пояснення дійсності.

В науці моделі завжди займають другорядне положення у відношенні до теорії. В релігії моделі настільки

ж важливі, як і концептуальна віра, через її тісний зв'язок з переказами, що відіграють помітну роль в релігійному житті. Християнське богослужіння засноване на цих переказах, присвячених творенню, заповіту, і, особливо, життю Христа. Людина бере участь в суспільному обряді та літургії, які втілюють окремі частини переказів, а оповідь має більш особистий характер. Крім того, біблійні перекази часто можуть співвідноситися з власними життєвими історіями, які також мають форму оповіді. Саме рух від переказів до моделей, концепцій і віри свідчить про необхідність критичного розмірковування як частини богословського завдання [1, с. 146].

На основі загальних структур досвіду та інтерпретації в науці й релігії І. Барбур також аналізував методологічні можливості рецепції не лише принципу модельності, а й парадигмальності та науково-дослідної програми щодо сфери релігійного знання. Він висловив ідею щодо можливого виходу до методологічної концепції науково-дослідницьких програм І. Лакатоса, застосування поняття жорсткого ядра і позитивної евристики до побудови методологічної моделі релігійного знання. Тому богослов слушно вказав на значний методологічний потенціал доповнюваності науки і релігії в сучасному контексті. Зазначимо, що дослідження методологічної доповнюваності теології і філософії науки має значний потенціал.

Вивчення релігії, так само як і вивчення науки, – складний, організований, але нескінченно привабливий процес. Науки про релігію формують величезний простір для дослідження, створюють засади для міжрелігійного діалогу і порівняльного релігієзнавства, допомагають глибше зрозуміти й оцінити вікові традиції мудрості. Сучасний діалог науки і релігії підтверджує необхідність оновленого погляду на релігію, щоб спробувати зрозуміти її глибинну загальність. Свідченням справедливості такого підходу є констатація стрімкого включення до викладання таких дисциплін гуманітарного спрямування, як історія релігії, філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, порівняльне релігієзнавство тощо. Існує й рух назустріч: все частіше богослови звертаються до розробки програми богослов'я науки як новітнього напрямку богословської думки.

Природно, що дослідників діалогу науки і релігії умовно можна поділити на три групи: до першої віднесемо представників природничих наук, до другої – філософів, а до третьої – богословів. Ці групи характеризують різні підходи та стилі дослідження. Вчені добре володіють математикою та професійно обізнані у новітніх досягненнях науки, але їхні спроби дати філософські або богословські коментарі цих досягнень, особливо їх теоретичної частини, часто наївні чи не професійні. Філософи в свою чергу фокусують увагу на загальних методологічних проблемах, але не є професійно обізнаними у конкретно-наукових досягненнях науки. Третя група дослідників, яку вирізняє, представлена ученими, філософами і богословами водночас. Більшість з них спеціально вивчали науки у католицьких університетах та інших відповідних навчальних закладах, тому прагнуть дати передусім богословські тлумачення наукових відкриттів і досягнень, але використовують досвід філософської рефлексії. Одним з таких є Михайло Хелер – професор філософії, католицький священник зі ступенем доктора в галузі космології. Предмет його наукових інтересів – релятивістська космологія. Традиційно М. Хелера цікавить питання – чи можна бути водночас ученим і віруючою людиною? Пошуки відповіді надихнули ученого і богослова на обговорення проблеми створення спеціальної галузі знання – богослов'я науки.

Обґрунтовуючи доцільність виокремлення такого напрямку, богослов зазначає: "Утримати під контролем еле-

менти світогляду, що сформувалися під впливом наук і стали частиною богословського дискурсу, – це програма мінімум для будь-якого богослов'я, яке прагне відповідати запитам сучасної людини. Йти далі означає прикласти зусилля створити оригінальне богословське осмислення науки, її методу та результатів, тобто створити те, що можна назвати терміном «богослов'я науки»" [5, с. 17].

Аргументація програми М. Хелера наступна. Коли новітні досягнення космології стали відомі не лише науковому загалу і до них у суспільстві виник стійких інтерес, у богословському оточенні виникла спокуслива тенденція релігійного витлумачення теорії Великого Вибуху. Згодом стала домінувати інша тенденція – так званого заповнення усіх прогалів в науці найсміливішими гіпотезами, які іноді не мають в основі жодних раціональних обґрунтувань, а лише деяку філософську мотивацію в кращому випадку. Тому на питання, чи має богослов приймати пануючий науковий образ світу, М. Хелер дає однозначно позитивну відповідь і її детальну аргументацію.

"По-перше, говорити і мислити всередині певного образу світу – неминучість. Образ світу пронизує весь культурний клімат та інтелектуальну атмосферу епохи і, як частина цього клімату і цієї атмосфери, богослов'я не може уникнути того, щоб говорити і мислити термінами пануючого образу світу. Якщо богослов намагається говорити сучасною мовою, то рано чи пізно (припускаю, що несвідомо) він почне використовувати елементи пануючого світогляду.

По-друге, якщо богослов уникає звернення до сучасного йому образу світу, він часто неявно звертається до давньої, застарілої картини світу. Можна навести практично нескінченну кількість прикладів цього невдалого процесу.

По-третє, якщо богослов користується застарілим образом світу (відкрито чи неявно), пастирська ефективність його діяльності буде дуже обмеженою. Люди, яким дорогий науковий образ світу, неспроможні сприймати богословські істини, які знаходяться у конфлікті з цим образом" [5, с. 44].

Для розв'язання цієї проблеми М. Хелер пропонує прийняти пануючий образ світу в богословських заняттях, але тримати його під контролем. Богослов має бути здатним відповідально відрізнити, що в цьому образі засновано на міцній теорії, що складає наукову гіпотезу, а що є елементом скоріше інтелектуальної моди, ніж науки.

На думку М. Хелера, розуміння Всесвіту наук лише як частини Всесвіту богослов'я пов'язано не тільки з тим, що Всесвіт наук співпадає з так званим "матеріальним Всесвітом", а богословський Всесвіт виходить за межі і здатний бачити у матеріальному Всесвіті деякі аспекти, прозорі для наукового методу. Матеріальний Всесвіт, як бачить його богослов'я, багатший за Всесвіт, який розглядається з наукової перспективи. Саме в цій точці з'являється можливість займатися богослов'ям як наукою. У якості богословської рефлексії над науками, богослов'я науки досліджувало б наслідки того факту, що емпіричні науки досліджують Всесвіт, створений Богом.

Якщо ми погоджуємося, що наука є значимістю для людства, то до богослов'я науки треба відноситися як до підрозділу в богослов'ї людських цінностей, а специфіка цього підрозділу, вважає Хелер, полягає у використанні результатів філософії науки. На глибоке переконання богослова, філософія науки аналізує межі наукових методів, але за своєю природою не спроможна вийти за них. Усвідомлення того факту, що Всесвіт створений Богом, дозволяє богослов'ю науки бачити ті аспекти світу, які недосяжні ні для науки, ні для філософії науки. Тобто, богослов'я, вважає він, може спо-

глядати на межі наукового методу "з іншого боку", тобто з того боку, про який науки взагалі "нічого не знають".

Визначаючи завдання богослов'я науки, М. Хелер наголошує на двох найважливіших аспектах, які на його думку для науки залишаються прозорими: необов'язковість світу та присутність в ньому цінностей. Теза про залежність світу в його існуванні від Бога є суттєвою частиною християнського вчення про створення, хоча така залежність розуміється по-різному. В науці науковий метод у якості попередньої умови передбачає існування об'єкта, що вивчається. Але не передбачається, що цей об'єкт залежний від Бога, тобто приймається теза про так звану необов'язковість світу. "Завдання богослов'я науки, – вважає М. Хелер, – полягає в роздумах про науки в світлі такого передбачення. Як відомо, однією з характерних рис науки вважається проголошена нею ціннісна нейтральність. Богослов'я навпаки розглядає Всесвіт як реалізацію творчого плану Бога, який включає той аспект реальності, що називається цінностями, і мова йде про доцільність" [5, с. 47]. За М. Хелером, у будь-якій раціональній діяльності цілі вплетені у системи цінностей, виступають і самі цінностями. Тому завдання богослов'я науки складає розгляд наук у ціннісному аспекті.

М. Хелер упевнений, що філософська перспектива розгляду науки не зовсім чітка і прояснена, тоді як богослов'я дає більш чітку перспективу і допомагає побачити проблему в більш яскравому світлі. Як приклад він наводить проблему раціональності світу, яку богослов'я розглядає у більш широкому контексті. Світ був створений Богом у відповідності з Божим раціональним планом, а наука є лише людською спробою розшифрувати цей план. Раціональність світу залишається дуже близькою концепції Логосу – іманентності Бога його творінню.

"На думку багатьох сучасних богословів, характерна риса всякого богослов'я полягає у специфічно антропологічній точці зору. Фактично цю точку зору можна звести до твердження про те, що принципова мета Одкровення не в тому, щоби дати людям знання про Всесвіт, тобто задовольнити їхню вроджену цікавість по відношенню до світу, а скоріше ввести їх у галузь цінностей, що дають спасіння. Одкровення має екзистенціальний, а не інформаційний характер. Враховуючи це, ясно, що завдання богослов'я науки не може складатися у наданні нам інформації, яку ми хотіли б отримати, але не можемо отримати за допомогою наук. Завдання богослов'я науки таке саме, що і богослов'я в цілому, із застереженням, що воно спрямоване на специфічний предмет цієї богословської дисципліни, тобто на критичне осмислення тих фактів Одкровення, які дозволяють нам розглядати науку як специфічно людську цінність" [5, с. 47].

Значимим, що сучасна наука розвивається на шляху зміни типу наукової раціональності і саме постнекласична наука характеризується урахуванням ціннісного виміру, є людиномірною, що свідчить про входження у науковий простір нових проблем антропологічно-аксіологічного порядку, близькості до комплексу традиційно релігійної проблематики, що впливає на взаємозбагачення діалогу богослов'я і науки. Набуття науковим знанням

рис постнекласичності стає тою контекстуальністю, в межах якої можливе взаємне співставлення та взаємне доповнення наукового і релігійного знання і методології.

Комунікативність, діалогічність і полілогічність сучасної науки утворюють засади нового розуміння раціональності, перегляду і зміни власне норм і цінностей національного. Цей процес зумовлений тим, що раціональність включена у діалог різних пізнавальних і культурних традицій, який не може бути запрограмований. В сучасній науці раціональна дискусія не зводиться до тих випадків, коли за допомогою певних прийомів тільки спростовується думка опонента, вона є значно складнішим та багатовимірним феноменом і передбачає вміння вступити у діалог з іншими поглядами. Такий вектор зміщення акцентів у розвитку як власне науки, так і взаємин науки й релігії, убачав В. Гейзенберг. Учений міркував про знаходження рівноваги духовного та матеріального боків життя людства і вважав, що це потребує передовсім пошуків у повсякденній свідомості людини уваги до духовних цінностей аж до повернення їх у якості екзистенційно-природного орієнтиру. Який вираз буде мати духовна форма майбутніх людських суспільств (чи зміниться та, що прийшла з минулого, релігійна мова) – визначити складно, і на це питання В. Гейзенберг не дає відповіді. Але чітко дає зрозуміти: "Раціональна гра словами і поняттями тут мало допоможе; порядність і безпосередність – ось найважливіші передумови успіху. У всякому випадку, оскільки етика є основою для спільного життя людей, а джерело етики може бути лише та принципова людська позиція, яку я назвав духовною формою суспільства, ми зобов'язані докласти зусиль до того, щоб об'єднатися ... на ґрунті однакової людської принципової позиції. Я впевнений, що це стане досяжним, якщо ми поновимо рівновагу між обома істинами" [3].

Вчені шукають в релігії більш широкий контекст для своїх досліджень, а теологи потребують наукових аргументів для модернізації уявлень. Взаємозалежність гуманітарного і релігійного знання яскраво відображається у сфері екзистенціального вираження людини, і тому осмислення пізнавальних труднощів на такому шляху одночасно потребує вирішення проблем епістемології та методології. Звернення до праць відомих науковців та богословів спонукає до висновку: вектор взаємин науки і релігії, наукової теорії і релігійного вчення спрямований на врівноваження крайніх позицій та усвідомлення їх взаємної доповнюваності.

Список використаних джерел:

1. Барбур И. Религия и наука: История и современность / И. Барбур. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – 430 с. – (Богословие и наука).
2. Галилей Г. Избранные труды / Галилео Галилей. – М. : Наука, 1964. – Т. 1. – 365 с.
3. Гейзенберг В. Естественная и религиозная истина [Электронный ресурс] / В. Гейзенберг. – Режим доступа: http://polatulek.narod.ru/dvb/heisenberg_istina.html.
4. Полкинхорн Дж. Наука и богословие: Введение / Джон Полкинхорн. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 153 с. – (Богословие и наука).
5. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / Михаил Хеллер. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 216 с.

Надійшла до редколегії 20.05.2014

Л. А. Шашкова

НАУКА И РЕЛИГИЯ В МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В статье рассмотрены модели взаимоотношений науки и религии в оптике философии науки и богословия, попытки reinterpretации принципа дополнительности и возможности методологической рецeпции.

Ключевые слова: наука, религия, философия и методология науки, дополнительность.

L. A. Shashkova

SCIENCE AND RELIGION IN THE METHODOLOGICAL PERSPECTIVE

The article discusses a model of relations between science and religion in optics philosophy of science and theology, attempts reinterpretation principle of complementarity and the possibility of methodological reception.

Keywords: science, religion, philosophy and methodology of science, complementarity.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 171:35.086

Г. М. Малкіна, д-р політ. наук, доц.

МОРАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ

Морально-політична відповідальність розглядається в контексті парадигми відповідальності як дослідницького підходу, що полягає в аналізі політичних відносин під кутом зору відповідальності їх суб'єктів. Проаналізовано ідейно-теоретичні джерела дослідження морально-політичної відповідальності, з'ясовано особливості моральних норм як основи морально-політичної відповідальності, сформульоване її концептуальне визначення, а також виокремлено депутатську етику та парламентську етику як складових морально-політичної відповідальності, що носять формалізований характер і передбачають можливість її інституціоналізації.

Ключові слова: морально-політична відповідальність, парадигма відповідальності, моральні норми, правові норми, депутатська етика, парламентська етика.

Відносини відповідальності є невід'ємною складовою усіх видів суспільних відносин. Особливо важливе значення вони мають у політичній сфері суспільного життя, пов'язаній зі здійсненням публічної влади. Політична відповідальність є таким видом соціальної відповідальності, який полягає у відповідності дій індивідів, соціальних та організаційних спільнот як суб'єктів політики суспільним вимогам щодо здійснення публічної влади. Основними такими вимогами є моральні та правові норми, відповідно до чого можна виокремити морально-політичну та політико-правову відповідальність.

Питання політико-правової відповідальності докладно проаналізовано в численних працях зарубіжних та вітчизняних дослідників, переважно правознавців. В українській політології проблема політичної відповідальності почала розроблятися в останнє десятиліття і представлена працями С. Балана, І. Кресіної, Г. Малкіної, Р. Павленка, М. Самуйліка та ін., в яких з'ясовується сутність, специфіка, ознаки, структура політичної відповідальності, а також здійснюється систематизація інститутів політичної відповідальності на всіх рівнях реалізації публічної влади: у системі взаємовідносин громадянського суспільства і держави, в системі вищих органів державної влади та на рівні місцевого самоврядування. Морально-політична відповідальність поки що не стала предметом ґрунтового аналізу вітчизняних політологів, що пояснюється традиційним її віднесенням до проблем етики. Разом з цим, необхідність комплексного дослідження моральних основ політичної відповідальності здається очевидною: аналіз лише формалізованих аспектів політичної відповідальності є обмеженим та неповним, оскільки торкається лише частини згаданої проблеми.

Деякі українські дослідники, зокрема І. Кресіна та С. Балан, роблять акцент саме на моральному боці політичної відповідальності та його домінуванні над правовою, тобто формалізованою складовою. Аналізуючи глибинну сутність політичної відповідальності вони зазначають, що "політична відповідальність є радше елементом політичної культури, моральним артефактом нації, певним інтелектуальним досягненням політичного суспільства, ніж функціональним атрибутом демократії, який відіграє похідну роль щодо інших інститутів політичної системи – влади, партій, виборів тощо. Так, утвердження демократичного політичного режиму в державі не має однозначним результатом незворотне підвищення рівня політичної відповідальності. Політична відповідальність має стати усвідомленою цінністю у суспільстві, щоб відігравати роль регулятора відносин у сфері політики. А цей процес дуже тривалий і далеко не завжди гарантує сто відсотковий результат" [5, с. 4–5]. З цією тезою важко не погодитись. Разом з цим треба зауважити, що реальна

(а не формальна) політико-правова відповідальність є передумовою формування морально-політичної відповідальності суб'єктів політики, тому їх роль і значення у становленні та функціонуванні стабільного демократичного режиму є рівноцінними.

Для формулювання теоретичних засад аналізу морально-політичної відповідальності необхідно з'ясувати ідейно-теоретичні джерела її дослідження, виокремити особливості моральних норм як основи морально-політичної відповідальності, сформулювати її концептуальне визначення, виокремити її складові, а також зробити порівняльний аналіз морально-політичної та політико-правової відповідальності.

Ідейно-теоретичні джерела дослідження морально-політичної відповідальності можна знайти у різних етико-філософських ученнях – від стародавніх до найсучасніших. В історії філософії ідея відповідальності розвивалась у зв'язку з ідеями свободи (свободи волі, прийняття рішення, свободи дії), звинувачення й вини. У класичній філософії трактування відповідальності зумовлювалось розумінням свободи. За детерміністського погляду на людську діяльність можливість відповідальності заперечується. У разі визнання свободи волі свобода сприймається як одна з умов відповідальності, а відповідальність – як один з виявів свободи: людина може приймати рішення і діяти згідно зі своїми переконаннями, але вона повинна відповідати за наслідки і не може перекладати вину за негативні результати своїх рішень і дій на інших. Це зазначав ще Аристотель, підкреслюючи, що довільна (тобто вільна) дія, вчинена у невіданні, свідчить про поرحність дії, а то й про зіпсованість самого діяча.

Міра свободи людини визначається мірою її відповідальності. В міру розширення кола тих, перед якими і за яких людина вважає себе відповідальною у своїй свободі, вона долає тісні межі умовності власного існування. Потенційно відповідальність людини безмежна. В християнстві образом Ісуса був заданий її універсальний масштаб. В екзистенціалізмі відповідальність поширюється на все людство: діючи певним чином, людина тим самим ніби вибирає в собі людину, яка прагне до кінця виконати свій борг, або виявити себе як абсолютно вільну людину. У неопротестантській теології робиться акцент на есхатологічному аспекті відповідальності, який полягає в тому, що людина відповідальна не тільки за себе, за оточення і перед усім людством, а й перед Богом [1, с. 172].

На противагу жорстко-детерміністському запереченню свободи і як наслідок – відповідальності та екзистенційно-тотальному її трактуванню як відповідальності за все людство, на початку ХХ ст. відповідальність стала розглядатись у практичному аспекті, в контексті певних соціальних, групових і міжособистісних відносин

людини й відповідно до напрацьованих у межах цих відносин стандартів поведінки, критеріїв оцінки (схвалення чи осуду) і санкцій (нагороди чи покарання). Сформувалася етика відповідальності, в якій відповідальність не очікується від особи, а приписується їй, незалежно від того, вважає вона себе вільною у своїх діях чи ні. Біля витоків етики відповідальності стояв М. Вебер. Як вияв моральності й основа дій відповідальність, за М. Вебером, відрізняється від переконаності. Виокремлення "етики переконання" й "етики відповідальності" дало змогу вченому розмежувати два типи поведінкової орієнтації. Хоча ці нормативно-поведінкові орієнтації не протистоять, а взаємодоповнюють одна одну, між ними є принципові відмінності. Етика переконання – це абсолютна етика самовідданого устремління до досконалості, якою є будь-яка релігійна етика в її найбільш суворих визначеннях. Прихильник цієї етики занепокоєний величиною цілей і не береться відповідати за характер результатів своїх зусиль. В етиці відповідальності світ сприймається з усіма його вадами, і тому її прихильник приділяє особливу увагу засобам реалізації цілей і повністю готовий відповідати за наслідки своїх дій, які мав би передбачити. Практичний характер, орієнтація на об'єктивні результати зумовлюють особливу актуальність етики відповідальності в межах політичної діяльності.

У подальшому етика відповідальності набула розвитку в межах комунікативної філософії (К.-О. Апель, Ю. Габермас). Значний внесок в її розвиток зробив німецько-американський філософ Г. Йонас, зокрема своєю працею "Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації" [4]. Особливий наголос він робить на відповідальності людини за майбутнє, якому загрожує техногенний тиск на суспільство та природу.

Здобутки німецької комунікативної філософії в частині етики відповідальності докладно висвітлено українським філософом А. Єрмоленком. Він проаналізував два типи відповідальності: монологічну елітарну відповідальність, що спирається на технократичний горизонт конвенційного етосу, основу якого складають традиції і соціальні інститути, й передбачає патерналістську відповідальність за людей і світ, та діалогічну відповідальність, що ґрунтується на демократичному горизонті комунікативної етики, вихідним пунктом якої є етос взаємності між зрілими особистостями, що передбачає спільну відповідальність на основі розумного консенсусу, і дійшов висновку, що "індивідуалістично орієнтована етика, що склалася в Новий час і неперехідним здобутком якої є особиста відповідальність, через ситуацію у світі повинна бути доповнена створенням орієнтованої на майбутнє буття і спрямованої на колективну відповідальність людей етики" [3, с. 173].

Як бачимо, ідейно-теоретичні джерела дослідження морально-політичної відповідальності носять переважно філософський характер. У політології дослідження морально-політичної відповідальності є доцільним у контексті парадигми відповідальності як дослідницького підходу, що полягає в аналізі політичних відносин під кутом зору відповідальності (у тому числі моральної) їх суб'єктів. Як зазначалося вище, політична відповідальність є відповідністю дій індивідів, соціальних та організаційних спільнот як суб'єктів політики суспільним вимогам щодо здійснення публічної влади, серед яких головними є моральні та правові норми. Правові норми є сукупністю загальнообов'язкових правил, що регулюють суспільні відносини, вони встановлюються і забезпечуються державою. Моральні норми не мають чіткого закріплення, не носять формального характеру і не підк-

ріплені примусовою силою держави, але їх значущість не можна недооцінювати. Як зазначає професор Гарвардського університету Т. Веймін "хоча закон є базовим мінімумом, необхідним для забезпечення соціальної стабільності, органічна солідарність може виникнути тільки в результаті людських звичаїв у сфері спілкування. Неможливо силою примусити людей до цивілізованої поведінки. Закон сам по собі не може викликати почуття сорому, яке їй сприяє. ... Закон може забезпечити мінімальні умови для соціальної стабільності, але тільки цілеспрямоване культивування добродетей шляхом формування й виховання відповідних звичаїв може створити культурний простір, в якому успішно буде існувати гуманізм" [2, с. 15].

Моральні норми виступають основою морально-політичної відповідальності. Вони є елементарними формами моральних вимог та зразків поведінки, які відображають стійкі правила людських відносин та спілкування, але не мають формального закріплення на законодавчому рівні, що означає відсутність формалізованих санкцій за їх недотримання. Характерною рисою моральних норм є їх універсальність: вони застосовуються до всіх типів суспільних відносин, а не тільки політичних. Моральні норми неоднорідні, а їх специфіка визначається багатьма чинниками. Можна виокремити декілька типів моральних норм. Фундаментальні або первинні моральні норми – це норми, які характеризуються найбільшим ступенем абстрактності, оскільки визначаються необхідністю збереження людської спільності. Вони часто імплементуються у суспільну моральну свідомість у вигляді релігійних заповідей. Хоча при цьому треба зауважити, що мораль не зводиться ані до релігії, а ні до права, ані до будь-якої іншої форми духовно-практичного життя людей, мораль має свою специфіку. Другий тип моральних норм – це норми даної історичної епохи. Вони конкретизують первинні норми стосовно місця, часу та обставин, рівня культури, національної специфіки тощо. Ці норми завжди є чимось новим у порівнянні з попередньою епохою, їх поява часто пов'язана із формуванням нового суспільного ідеалу (ідеал гуманізму у добу Відродження) або домінуючою ідеологією (ідеал колективізму в СРСР), але вони так чи інакше пов'язані (хоча б імпліцитно та латентно) з базовими релігійними нормами та цінностями.

Моральні норми покликані регулювати людське співіснування загалом, в той час як моральні принципи виступають узагальненим виразом моральних вимог до окремої людини і впливають на її поведінку та на відношення до інших людей і суспільства. До універсальних моральних принципів відноситься принцип золотого середина (обґрунтований в працях Аристотеля), категоричний імператив (універсальна формула моралі, запропонована Імануїлом Кантом), принцип найбільшого щастя (Ієремія Бентам і Джон Стюарт Міль), принцип справедливості (запропонований Джоном Ролзом). Універсальні моральні принципи були покладені в основу базових принципів та цінностей демократії. Моральні принципи і норми, в свою чергу, лежать в основі морально-політичної відповідальності та визначають критерії оцінки дій суб'єкта політики з точки зору відповідності його дій наявним у суспільстві морально-етичним вимогам до політичної діяльності.

За своєю сутністю морально-політична відповідальність є таким морально-психологічним станом суб'єктів політики, який полягає в розумінні ними сенсу та наслідків їхньої політичної діяльності. Політична відповідальність у моральному аспекті передбачає свідоме до-

тримання суб'єктом політики норм політичного життя, його упевненість у правильності обраного політичного курсу, розуміння ним громадянського обов'язку, відчуття причетності до прийняття суспільно-значущих рішень. Здійснення контролю за дотриманням моральних норм покладається з одного боку на саму людину, а з іншого – на суспільство. На рівні індивіда моральним регулятором відповідальної поведінки виступає совість, а формою настання відповідальності – сумління. Така відповідальність може мати політичний характер (тобто бути морально-політичною) у випадку, якщо суб'єкт політики достроково і добровільно складе свої повноваження. Суспільний контроль за дотриманням моральних норм суб'єктом політики з наступним настанням його морально-політичної відповідальності, відбувається у формі громадського осуду, що також може мати наслідком дострокову відставку суб'єкта політики або іншої посадової особи. Але в обох випадках настання морально-політичної відповідальності не передбачає застосування щодо її суб'єкта яких-небудь формалізованих (юридичних) санкцій, що відрізняє цей вид відповідальності від відповідальності політико-правової.

Можна виокремити цілу низку специфічних рис, що відрізняють морально-політичну відповідальність від політико-правової. По-перше, морально політична відповідальність в основному має позаінституціональний характер, існує як форма організації та регуляції суспільно-політичного життя, що склалась історично. По-друге, норми морально-політичної відповідальності не можна звести до певної обмеженої кількості, вони є гнучкими, в той час як політико-правова відповідальність ґрунтується на чітко визначених правових нормах, що дає можливість перевірити їх виконання. По-третє, джерелом морально-політичної відповідальності є совість, моральна свідомість людини і суспільства, в свою чергу політико-правова відповідальність виходить з сили й авторитету держави. По-четверте, контроль за морально-політичною відповідальністю покладається на суб'єкта політико-владних відносин та суспільство, велику роль в цьому плані відіграє громадська думка. Контроль за політико-правовою відповідальністю здійснюється за допомогою політичних та правових інститутів. По-п'яте, норми морально-політичної відповідальності не підлягають швидким змінам в угоду політичним силам, що знаходяться при владі, в той час як правові норми можуть бути об'єктом перманентних "реформаторських" експериментів.

Ще однією особливістю морально-політичної відповідальності є її суто індивідуальний характер. Як зазначає А. Черниш, "політична і юридична відповідальність виникають стосовно юридичних осіб і громадян, моральна – тільки стосовно окремих людей" [6, с. 18]. При цьому індивідуальна за своєю суттю морально-політична відповідальність може виявлятися у двох основних формах. Перша з них – відповідальність суб'єкта політики, яка обумовлена груповими, корпоративними або посадовими обов'язками і в цьому значенні виступає як підзвітність, тому що є відповідністю за дотримання норм моралі певних соціальних груп. Друга форма – особиста відповідальність, яка приймається суб'єктом політики самостійно в якості універсального обов'язку. Особиста відповідальність пов'язана з проблемою внутрішньої провини людини за негативні наслідки своїх дій, залежить від здатності суб'єкта політики до правильного розуміння та тлумачення морально-політичних норм, до усвідомлення своїх вчинків, що передбачає можливість вольовим способом зупинити негативну дію або підтримати позитивну.

Складовими морально-політичної відповідальності є депутатська та парламентська етика. В юридичній літературі поняття "парламентської етики" та "депутатської етики" ототожнюють, хоча за змістом їх варто розмежувати. Парламентську етику можна визначити як сукупність моральних та етичних норм внутрішньо-парламентського спілкування, в той час як депутатська етика є сукупністю морально-етичних норм, що мають бути етичною основою змісту законодавчих норм, у прийнятті яких парламентар бере участь як представник народу. Таким чином, депутатська етика носить суб'єктивний характер, а її регулятором виступає совість індивіда як суб'єкта публічної політики. Особливістю ж парламентської етики є те, що вона виступає способом інституціоналізації норм моралі, надає морально-етичним нормам формалізованого характеру, закріплює мораль в законодавстві. Дотримання норм парламентської етики є не тільки моральним, а юридичним обов'язком парламентарія. Порушення норм парламентської етики тягне за собою настання негативних наслідків для суб'єкта парламентської діяльності, які, як правило, носять дисциплінарний характер. Проблематика парламентської етики розробляється у вітчизняній літературі доволі відсторонено, як правило, з використанням напрацювань, зроблених в інших етико-прикладних галузях, але поза аналізом реального парламентського досвіду.

Основою парламентської етики становлять морально-етичні норми та цінності. Їх формалізація, тобто зведення норм у єдиний етичний кодекс парламентської поведінки, є важливим завданням у будь-якому демократичному суспільстві. Законодавчими актами багатьох демократичних держав встановлено певні правила етичної поведінки, які виступають правовою основою для етичних кодексів парламентської діяльності. До таких правил належать, зокрема, наступні: законність, тобто виконання службових повноважень на основі неухильного додержання Конституції та законів; пріоритет інтересів, тобто здійснення повноважень виключно в інтересах держави або територіальної громади; толерантність, тобто терпиме ставлення до політичних поглядів, ідеологічних та релігійних переконань інших осіб; об'єктивність, тобто неупереджене особисте ставлення до будь-яких осіб, незважаючи на власні політичні, ідеологічні, релігійні та інші погляди і переконання; компетентність і ефективність, тобто сумлінне, вчасне, результативне та відповідальне виконання службових обов'язків, недопущення зловживань та неефективного використання державної власності; формування довіри до влади, тобто формування позитивної репутації органу державної влади, усіляке сприяння зміцненню довіри громадян до влади, утвердження чесності, неупередженості та ефективності влади; конфіденційність, тобто нерозголошення і невикористання в інший спосіб конфіденційної інформації, що стала відома у зв'язку з виконанням службових повноважень; утримання від виконання незаконних рішень чи доручень керівництва, якщо вони суперечать законодавству або становлять загрозу охоронюваним законом правам, свободам чи інтересам окремих громадян, державним або суспільним інтересам; недопущення конфлікту інтересів, не допускати вчинення дій чи бездіяльності, що можуть спричинити виникнення конфлікту інтересів або створити враження його наявності; запобігання одержанню неправомірної вигоди або дарунка; декларування майна, доходів, витрат і зобов'язань фінансового характеру.

Правила парламентської етики висувають додаткові вимоги не тільки до цілей та засобів політичної

(парламентської) діяльності, а й до фінансового і майнового стану депутата і передбачають неприпустимість використання депутатського статусу для отримання особистої користі, незаконних пільг, привілеїв і послуг тощо. Таким чином, правила парламентської етики передбачають, окрім іншого, і антикорупційну спрямованість етичної поведінки депутата. Особливістю парламентської етики є також і те, що вона може носити як індивідуальний (персоніфікований), так і колективний характер. Безпосереднім об'єктом застосування негативних санкцій у випадку порушення норм парламентської етики виступає окремий парламентарій і в цьому випадку морально-політична відповідальність носить формалізований характер. Разом з цим парламент у цілому як колегіальний представницький орган держави несе морально-політичну відповідальність за неетичну парламентську поведінку своїх членів. Така відповідальність не носить формалізованого характеру, а наслідком її настання може стати (або не стати) громадський осуд.

У парламентах багатьох країн утворюються і діють спеціальні комісії або комітети з питань парламентської етики. До їх основних функцій належать, зокрема, наступні: розробка правил депутатської етики; розробка заходів дисциплінарного впливу на парламентаріїв-порушників норм внутрішньо-парламентського спілкування і поведінки; розгляд порушень встановлених норм. Але головною функцією таких комітетів є здійснення колективної моральної експертизи і консультування депутатів у ситуаціях морального вибору, в яких так чи інакше потрапляє кожен парламентарій.

Парламентська етика, як формалізована складова морально-політичної відповідальності, є важливим елементом у функціонуванні представницького органу державної влади країни та основною для політичної відповідальності суб'єкта політики. Поєднання моралі та права в етичних кодексах депутатської діяльності та поведінки є важливим і ефективним засобом подолання суб'єктивізму в оцінці ступеня моральності/аморальності того чи іншого діяння суб'єкта парламентарія.

Підсумовуючи вищесказане, треба зазначити, що сьогодні дослідження морально-політичної відповідальності не знайшло належного висвітлення у політологічних працях, що роблять традиційним її віднесенням до проблем етики та обумовлюється ідейно-теоретичними джерелами, які носять переважно філософський характер. У політології дослідження морально-політичної відповідальності є доцільним в контексті

парадигми відповідальності як дослідницького підходу, що полягає в аналізі політичних відносин під кутом зору відповідальності (в тому числі і моральної) її суб'єктів. Основою морально-політичної відповідальності виступають моральні норми, які, на відміну від норм права, не мають чіткого закріплення в законодавстві, не носять формального характеру і не підкріплені примусовою силою держави, що означає відсутність формалізованих санкцій за їх недотримання. Тому на рівні індивіда, як суб'єкта політики, моральності регулятором відповідальної поведінки і діяльності виступає совість, а формою настання відповідальності – сумління. Суспільний контроль за дотриманням суб'єктом політики моральних норм з наступним настанням його морально-політичної відповідальності, відбувається у формі громадського осуду, наслідком чого може бути добровільна дострокова відставка публічного політика чи посадової особи. Суб'єктивністю морально-політичної відповідальності обумовлюється її концептуальне визначення як такого морально-психологічного стану суб'єктів політики, який полягає в розумінні ними сенсу і наслідків своєї діяльності та передбачає свідоме дотримання норм політичного життя, впевненість у правильності обраного політичного курсу, розуміння громадянського обов'язку та відчуття причетності до суспільно-значущих рішень. Складовими морально-політичної відповідальності суб'єктів політики є депутатська та парламентська етика, основою якої виступають моральні норми та цінності, зведені в єдиний для парламентаріїв етичний кодекс. Можливість формалізації норм моралі свідчить про можливість інституціоналізації морально-політичної відповідальності. Стан та перспективи розвитку цього процесу мають стати предметом подальших політологічних досліджень.

Список використаних джерел:

1. Апресян Р. Г. Ответственность / Р. Г. Апресян // Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 3 / науч.-ред. совет: В. С. Степин (предс.), А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М. : Мысль, 2001. – 692 с.
2. Вэймин Т. Подъем "конфуцианской" Восточной Азии: истоки и исторический смысл / Т. Вэймин // Полис. – 2012. – №1. – С. 7–25.
3. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) / А. Н. Ермоленко. – Киев : Наукова думка, 1994. – 200 с.
4. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
5. Кресіна І. О. Політична відповідальність: суть, ознаки, особливості / І. О. Кресіна., С. В. Балан. – К. : Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2009. – 68 с.
6. Черныш А. М. Политическая ответственность в системе социалистического народовластия / А. М. Черныш. – Х. : Изд-во Харьк. ун-та, 1987. – 191 с.

Надійшла до редколегії 12. 04. 2014

А. Н. Малкина

МОРАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АНАЛИЗА

Морально-политическая ответственность рассматривается в контексте парадигмы ответственности как исследовательского подхода, суть которого заключается в анализе политических отношений с точки зрения ответственности их субъектов. Проанализированы идейно-теоретические истоки исследования морально-политической ответственности, выявлены особенности моральных норм, которые служат основой морально-политической ответственности, сформулировано ее концептуальное определение, а также рассмотрены депутатская этика и парламентская этика как составные части морально-политической ответственности, которые несут формализованный характер и предусматривают возможность ее институционализации.

Ключевые слова: морально-политическая ответственность, парадигма ответственности, моральные нормы, правовые нормы, депутатская этика, парламентская этика.

G. M. Malkina

MORAL AND POLITICAL RESPONSIBILITY: THEORETICAL BASE FOR ANALYSIS

Moral and political responsibility is analyzed in context of responsibility paradigm as a research approach focused on analyzing of political relationship from the perspective of the political actors responsibility. Theoretical idea backgrounds of moral and political responsibility as well as the features of moral norms which are the basis of moral and political responsibility are analyzed. The conceptual definition of moral and political responsibility is given. Deputy ethics and parliamentary ethics as component parts of moral and political responsibility that have a formalized form and envisage possibility of her institutionalization are considered.

Keywords: moral Political responsibility, liability paradigm, moralные norms, norms правовые, deputatskaya ethics, ethical parlamentskaya.

УДК 321.7

О. І. Ткач, д-р політ. наук, проф.

ОСОБЛИВОСТІ РЕКРУТУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ТА АДМІНІСТРАТИВНОЇ ЕЛІТИ В УКРАЇНІ

У статті стверджується, що поряд із дослідженням стратегічних пріоритетів України варто проаналізувати особливості сприйняття керівниками держави й елітами національних інтересів. Оскільки еліти, а не держави, є первинними акторами формування стратегії політичного розвитку, тому вагоміше значення має сприйняття політичних змін. Застосування аналізу дискурсу щодо політичної еліти свідчить, що цінності престижу і статусу відіграють провідну роль у системі пріоритетів.

Ключові слова: еліти, політична та адміністративна еліти, національні інтереси.

Важливе значення для демократизації має рекрутування політичної та адміністративної еліти в Україні. Термін "еліта" походить від латинського "electus" (обраний) і французького "elite" (відбірне, краще), тому обов'язковою умовою існування адміністративної та політичної еліти є наявність ефективних механізмів її відбору – рекрутування.

Стратегії щодо дослідження проблем еліт були сформовані представниками політичної думки: Ю. Ф. Леман, Б. К. Штульц, Д. Белл, Е. Тоффлер, П. Друкер, В. Іноземцев, Ж. Бодрійяр, М. Постер, М. Пайор, Ч. Сейбл, Л. Хіршхорн, М. Кастельс, Г. Міллер, Л. Вальрас, К. Маркс, Р. Міхельс, Л. фон Мізес, Й. Шумпетер, С. Ліпсет, Дж. Бернхейм, К. Манаейм, Е. Шамс, Ф. фон Хайек, М. Вебер, М. Крозьє, С. Н. Паркінсон, В. Вільсон, Т. Парсонс, Р. Мертон, Г. Спенсер, К. Л. Стросс та ін.

Вирішенню проблем становлення й розвитку національної еліти в Україні, визначенню її особливостей у державотворчих процесах присвятили свої праці українські гуманісти епохи Відродження С. Оріховський-Роксолан, І. Вишневський, М. Смотрицький, Б. Хмельницький, І. Виговський, І. Мазепа, П. Орлик, Г. Сковорода та ін. Розквіт на українських теренах наприкінці XIX – початку XX ст. національної культури супроводжується формуванням підвалин української державності, що знаходить свій прояв у працях видатних діячів політичної думки, таких, як М. Міхновський, М. Грушевський, В. Вінниченко, В. Липинський, Д. Донцов та ін.

На думку сучасних науковців, проблема впливу еліт на державотворчі процеси є найактуальнішим завданням науки державного управління. Питання ролі і функцій еліт у суспільно-політичному житті країни відображено в працях таких вітчизняних учених, як: Е. Афонін, С. Вовканич, Г. Вололазов, М. Головатий, Н. Гончарук, В. Гошовська, І. Бутко, В. Ребкало, М. Обушник, С. Серьогін, С. Телешун та ін. Проте, незважаючи на досить докладний розгляд проблем функціонування еліти, ще недостатньо опрацьованими залишаються питання розробки конкретних механізмів впливу еліти на формування й реалізацію державної політики.

Людина є головним персонажем і суб'єктом процесів, що не можуть відбуватися без активної цілеспрямованої діяльності чільної верстви суспільства. Формування еліти має бути пріоритетом у становленні будь-якої держави. Кожна з нинішніх держав саме завдяки національній еліті стала економічно могутньою; з'явився політичний авторитет, підвищився рівень культури. Національна еліта завжди була ядром, навколо якого поєднувалися всі національні сили, що приймають участь у становленні держави. Сьогодні особливо гостро відчувається дефіцит елітарності і плюралізму еліт. Але найбільший дефіцит – дефіцит високої духовності та інтелекту.

Зараз особливих успіхів досягають ті народи, що не лише раціонально працюють, але найраціональніше використовують на науковій основі різні ресурси (інтелектуальні, фінансові), ефективно включають їх у процес становлення держави, у духовне і моральне удосконалення.

Звичайно, відданість еліт інтересам нації можна заперечити і вказати на те, що розвиток західних демократій – це результат боротьби за права людини і за індивідуальні цінності окремих суб'єктів. У цьому сенсі варто згадати, що Декларація прав людини була затверджена тільки у 1948 році після другої світової війни. Крім того, слід згадати, що захист прав людини у багатьох випадках був приводом для розв'язання війни і забезпечення військової присутності у регіоні. А цінність індивідуальної свободи суб'єкта є важливим фактором його ефективності, насамперед, як агента економічних відносин, який формує політичну могутність держави-нації. У будь-якому випадку, з формуванням держав-націй, з'являється феномен національних еліт, які відстоюють саме національні інтереси. І до них висуваються вимоги бути ефективними саме у цій сфері – забезпечити могутність і добробут нації. Добробут народу є похідним від добробуту нації, яка є поняттям більш широким. Саме на ідеї величчя німецької нації ґрунтував свою політику Бісмарк, саме на величчя американської нації президентські вибори у 1980 році виграв Рональд Рейган. Разом з тим, все ще залишається актуальним питання моралі і цінностей. З одного боку, ми очікуємо, що людина, яка займає високий посаду, має її заслужити. Але коли ми доходимо до питання, про те, чи потрібен нам такий політик, чи ми будемо за нього голосувати, чи ми будемо його підтримувати, ми побачимо, що насамперед ми будемо відповідати на питання про ефективність його роботи. Наприклад, на момент, коли конгрес збирався ініціювати імпічмент Клінтона, понад 50 % населення Америки підтримали свого президента. Американці вважають, що президент повинен опікуватися інтересами держави.

Проблема українських еліт не в тому, що вони не моральні, а в тому, що вони не можуть запропонувати ані національної ідеї, за якою пішов би народ, ані забезпечити національний добробут. Звинувачення в олігархічності можна уникнути, якби владі вдалося побудувати ефективний капіталізм з ринковими умовами в національних масштабах.

В процесі демократизації в Україні гостро стоїть питання щодо формування власної національно зорієнтованої еліти та становлення нової системи політичних відносин. Вирішення цих питань дасть можливість створити сприятливі умови для розвитку України як демократичної держави та конкурентоспроможного гравця на міжнародній арені. Генератором та рушійною силою становлення потужної Української держави має бути політична та адміністративна еліта, оскільки саме вона концентрує у своїх руках державну владу і державне управління та відповідає за вироблення і реалізацію загальнонаціональної стратегії розвитку [6, с. 4].

Соціальна результативність еліти значною мірою залежить від її якісного складу, професійної компетентності. Якість еліти визначається системою її відбору – рекрутуванням. Характеристикою рекрутування є забезпечення спадкоємності еліти, а також подальший відбір і призначення на специфічні елітні позиції.

Каналами рекрутування еліти є: система освіти, державний апарат, органи місцевого самоврядування, політичні партії, бізнес. Існує два типи рекрутування еліт – відкритий та закритий. Перший тип передбачає відбір, за якого вирішальними критеріями є особистісні якості людини та її досягнення, при другому – особиста відданість лідеру чи певній політичній групі [2, с. 134].

Відкрита еліта характеризується динамічною циркуляцією, їй властива відкритість, рівними можливостями доступу членів позаелітних груп до неї, наявністю високого рівня горизонтальної і вертикальної мобільності. Відбір здійснюється на основі гострої конкурентної боротьби, в якій значення мають якості: енергійність, професіоналізм, моральні якості, вміння знайти й організувати собі підтримку, здатність мобілізувати наявні ресурси, відкритість, тактовність, критичність і раціоналізм, чутливість до соціальних настроїв і потреб, гнучкість, здатність до адаптації, реакція на трансформаційні зміни. Недоліками відкритої еліти є схильність до популістських і непродуманих рішень та середню або низьку міру спадкоємності у виробленні політики. Існує незначна кількість формальних обмежень доступу.

Закрита еліта характеризується уповільненою циркуляцією та поповненням, заформалізованим та ускладненим доступом до них, що виражається в нерівних можливостях доступу представників неелітних груп до неї. На відбір впливають такі показники: вік, стаж роботи, партійність, приналежність до певної корпорації, особиста відданість керівництву і готовність беззаперечно виконувати накази. Така еліта прагне до самовідтворення, що призводить до виродження та деградації. Її позитивними рисами є: високий рівень спадкоємності у виробленні політики, урівноваженість рішень, невисока вірогідність внутрішніх конфліктів. Недоліками цього типу еліти є відсталість та нездатність реагувати на соціальні зміни, тенденція до кастових ознак. Системами рекрутування політичної та адміністративної еліти є система гільдій і антрепренерська система.

Система гільдій, яка була поширена в соціалістичних країнах, є номенклатурною системою рекрутування, призначення керівників практично будь-якого рівня здійснюється з відомих партійних органів. Її рисами є: урівноваженість рішень, менший рівень ризику при прийнятті і менша вірогідність внутрішніх конфліктів, значний рівень передбачення політичних рішень, консенсус, гармонія і спадкоємність. Система гільдій схильна до бюрократизації, організаційної рутини, консерватизму і підміні формальних критеріїв відбору неформальними, вона породжує масовий конформізм, ускладнює виправлення помилок і усунення недоліків за ініціативою низу. За системою гільдій рекрутується переважно адміністративна еліта. Вона відрізняється, передусім, закритістю, а відбір кандидатів на вищі посади здійснюється з нижчих верств самої еліти вузьким колом керівників. Для цієї системи характерним є повільне просування кандидата на вищі посади, що зумовлено наявністю безлічі формальних вимог до претендента. Це призводить до відтворення існуючого типу еліти.

Антрепренерська система відрізняється відкритістю. Теоретично вона дає можливість представникам будь-яких громадсько-політичних груп претендувати на місця у політичних структурах, оскільки орієнтована на особисті якості кандидата. Антрепренерська система надає широкі можливості молодим лідерам та інноваціям. Обмежена кількість формальних вимог до претендентів, широке коло електорату забезпечують високий рівень конкурентного відбору. Вадами її є вірогідність ризику і непрофесіоналізму в політичній діяльності, порівняно незначний рівень прогнозування політичних

наслідків, схильність лідерів до надмірного захоплення зовнішнім ефектом формування політичного іміджу. Отже, антрепренерська система рекрутування еліт краще пристосовується до динаміки сучасного політичного життя [7, с. 21].

На думку вітчизняних та зарубіжних вчених в Україні ще не сформовано власної еліти шляхом якісного рекрутування. Оскільки механізми підготовки високопрофесійних керівних кадрів в Україні, створення потужного і дієздатного кадрового резерву на керівні посади державного управління протягом двадцяти років незалежної Української держави є недосконалими, реалізація положень Указу Президента України "Про Президентський кадровий резерв "Нова еліта нації" забезпечить створення такого механізму добору, який би залучив найбільш обдарованих громадян України до впровадження демократичних реформ та їх подальшу підготовку. Це забезпечить не тільки створення нового механізму рекрутування адміністративної та політичної еліт, а також забезпечить дієвість кадрового резерву як інструменту державного кадрового менеджменту [5, с. 3].

Президентський кадровий резерв "Нова еліта нації" – програма з пошуку та залучення талановитих, прогресивних і цілеспрямованих людей до роботи в пріоритетних проектах державного сектору України, яка реалізується шляхом їх відбору, підготовки, підвищення рівня професійної компетентності, перепідготовки та працевлаштування. Добір кандидатів до Президентського кадрового резерву здійснюється за пріоритетними сферами державного управління: фінансово-економічна сфера; соціально-гуманітарна сфера; сфера інвестицій та інновацій; сфера паливно-енергетичного комплексу; сфера сільського господарства; сфера житлово-комунального господарства [1, с. 2].

Цілями участі у конкурсному доборі до Президентського кадрового резерву для претендентів є: мотивація для роботи над власним рівнем компетентності шляхом визначення наявного рівня та його відмінності від еталону; визначення індивідуальних особливостей (складання індивідуального портрету керівника-лідера) з визначенням як його переваг, так і недоліків; визначення напрямів роботи над собою та шляхів досягнення власних цілей.

Досвід країн з розвинутою демократією свідчить, що відбір претендентів на зарахування до кадрового резерву на керівні посади державної служби також передбачає оцінювання за формальними критеріями (вік, освіта, досвід роботи тощо). Проте, національні особливості такого відбору дають можливість допускати до участі у конкурсі невелику кількість осіб, які відповідають високим вимогам [3, с. 3].

За спрямуванням Президентський кадровий резерв є перспективним резервом розвитку, що формується на конкурсних (змагальних) засадах з класичним поєднанням принципів відповідності та перспективності і використанням додаткового джерела формування резерву розвитку для роботи в нових умовах, на нових напрямках.

Нормативна база формування та життєдіяльності "Нової еліти нації" сформована доволі вичерпно і має гарантовано забезпечити належний рівень якості кадрового ресурсу за умови дотримання відповідних вимог, але мірилом ефективності за будь-яких обставин залишиться практика застосування цих норм. Відсутність у нормативній базі положень щодо гарантій працевлаштування з кадрового резерву може негативно позначитися саме в практичній площині [8, с. 3]. Безумовно корисним є формування перспективного резерву розвитку з використанням високих вимог до рівня компетентності та морально-ділових якостей. Але ви-

бір ресурсної бази, обмежений лише додатковим джерелом формування.

А спрямуванням на позаконкурсне заміщення посад у сфері одного суб'єкта призначення, суттєво знижують цінність впровадження.

Створення "соціального ліфту" на державну службу для обдарованої молоді та появу потенційної загрози позапланових ротацій як додаткової мотивації професійного корпусу державних службовців до підвищення рівня компетентності, важко недооцінити. Відсутність гарантій використання цього "резервного ресурсу" на законодавчому рівні також може бути певним чином компенсована високою амбітністю ініціативи з точки зору особистої мотивації претендентів [4, с. 12].

Унормування роботи з кадровими резервами розвитку для всіх суб'єктів кадрових призначень, за аналогією з Президентським кадровим резервом, можливе актами Кабінету Міністрів України на центральному рівні, а також відомчими наказами для галузевого та місцевого рівнів кадрового менеджменту.

Таким чином, демократична практика діяльності еліт дозволяє виявити такі загальні політичні закономірності: істотною ознакою правлячої еліти є не стільки вплив на формування державної політики, скільки наявність формальних владних повноважень; сутнісними ознаками еліти є авторитет, популярність у суспільстві, інтелектуальні здібності, високий рівень освіти, високий рівень компетентності в певній сфері діяльності; сучасна українська еліта – це декілька згуртованих або "розмитих" груп, а правляча еліта є лише одним із багатьох елітних угруповань, що функціонують в Україні (до правлячої еліти можна віднести тих, хто має реальні владні повноваження: Президента України; представників великого бізнесу; Прем'єр-міністра України; членів Кабінету Міністрів України; народних депутатів України та ін.).

Саме вдосконалення механізмів функціонування політичної еліти сприятиме становленню України як демократичної, правової й соціальної держави. Це стосується вдосконалення низки механізмів функціонування еліти; забезпечення відкритості процесу підготовки та прийняття управлінських рішень, зокрема через їх попереднє обговорення; забезпечення рівномірного розподілу функцій і відповідальності щодо вирішення певних проблем між усіма зацікавленими в цьому акторами; забезпечення неухильного виконання спільно прийнятих рішень до моменту їх спільного перегляду або виконання.

Список використаних джерел:

1. Гошовська В. А. Формування кадрового резерву на вищі керівні посади державної служби: зарубіжний досвід та вітчизняна практика / В. А. Гошовська, К. Ф. Задоя // Збірник наукових праць НАДУ при Президенті України / за заг. ред. Ю. В. Ковбасюка. – К. : НАДУ, 2012. – Вип. 1. – С. 45–55. 2. Енциклопедичний словник з державного управління : довідк. вид. / уклад. : Ю. П. Сурмін, В. Д. Бакуменко, А. М. Михненко [та ін.]; за ред. Ю. В. Ковбасюка, В. П. Трошинського, Ю. П. Сурміна. – К. : НАДУ, 2010. – 819 с. 3. Матеріали прес-служби Національного агентства України з питань державної служби [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://nads.gov.ua>. 4. Методичні рекомендації з розробки професійних програм підвищення рівня професійної компетентності державних службовців, посадових осіб місцевого самоврядування та депутатів місцевих рад / [В. А. Гошовська, Н. Б. Ларіна, М. С. Орлів, Г. В. Серова та ін.]. – К. : НАДУ, 2012. – 24 с. 5. Про Президентський кадровий резерв "Нова еліта нації": Указ Президента України від 05 квітня 2012 р. № 246/2012 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.president.gov.ua>. 6. Про Стратегію державної кадрової політики на 2012–2020 роки: Указ Президента України від 01 лютого 2012 р. № 45/2012 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.president.gov.ua>. 7. Програма економічних реформ на 2010–2014 роки "Заможне суспільство, конкурентоспроможна економіка, ефективна держава" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.president.gov.ua>. 8. Рудюк-Холкінс Л. В. Президентський кадровий резерв покликаний сприяти вдосконаленню державної політики в Україні / Л. В. Рудюк-Холкінс // Вісник державної служби України. – 2012. – № 2. – С. 4–6.

Надійшла до редколегії 25.04.2014

О. И. Ткач

ОСОБЕННОСТИ РЕКРУТИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ И АДМИНИСТРАТИВНОЙ ЭЛИТЫ В УКРАИНЕ

В статье утверждается, что рядом с исследованием стратегических приоритетов Украины стоит проанализировать особенности восприятия руководителями государства и элитами национальных интересов. Поскольку элиты, а не государства, являются первичными акторами формирования стратегии политического развития, потому более весомое значение имеет восприятие политических изменений. Применение анализа дискурса относительно политической элиты свидетельствует, что ценности престижа и статуса играют ведущую роль в системе приоритетов.

Ключевые слова: элиты, политическая и административная элиты, национальные интересы

О. I. Tkach

FEATURES RECRUITMENT OF POLITICAL AND ADMINISTRATIVE ELITE IN UKRAINE

The article states that, along with the investigation of strategic priorities for Ukraine it is necessary to analyze the characteristics of perception heads of state and national interests of the elites. As the elite, not the state, are the primary actors in the formation of a political strategy, as more significant importance is their perception of political change. The use of discourse analysis in relation to the political elite shows that the value of the policy of prestige and status play a leading role in system priorities.

Keywords: elites, political elites, national interests.

НАШІ АВТОРИ

Бойченко Михайло Іванович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Бойченко Наталія Михайлівна – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук.

Колодний Анатолій Миколайович – доктор філософських наук, професор, заступник директора Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Конотоп Людмила Григорівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Лобовик Борис Олександрович – доктор філософських наук, професор, Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Малкіна Ганна Миколаївна – доктор політичних наук, доцент, доцент кафедри політичних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Марченко Олексій Васильович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького.

Пілецький Євген Анатолійович – кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

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

Саух Петро Юрійович – доктор філософських наук, ректор, професор Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Саух Юрій Петрович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри аналітики і прогнозування Національної академії державного управління при Президентіві України.

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

Филипович Людмила Олександрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач відділом історії релігії та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

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

Шашкова Людмила Олексіївна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Яроцький Петро Лаврентійович – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(1)

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 7,2. Наклад 300. Зам. № 214-7181.
Вид. № Фл61. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 26.11.14

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