

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

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

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

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

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

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

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

Колібан Оксана Олександрівна, канд. філос. наук, асист.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

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

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
26.12.18 (протокол №6)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

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

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

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

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

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

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

Редакційна колегія

Бондаренко Віктор Дмитрович, д-р філос. наук, проф.,
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова
Кондратьєва Ірина Владиславівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Кононенко Тарас Петрович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Конотоп Людмила Григорівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Марченко Олексій Васильович, д-р філос. наук, проф.,
Черкаський національний університет імені Б. Хмельницького
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
Батрименко Олег Володимирович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Филипович Людмила Олександрівна, д-р філос. наук, проф.,
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Цвих Володимир Федорович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Шашкова Людмила Олексіївна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Ямчук Павло Миколайович, д-р філос. наук, проф.,
Уманський національний університет садівництва

Міжнародна редакційна рада

Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич, д-р філос. наук, проф.,
Республіка Казахстан, м. Алмати
Гоффманн Хенрік, проф.,
Польща, м. Краків
Мирошнікова Олена Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Тула
Шахнович Маріанна Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург
Анастасія Закаріадзе, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі
Іраклі Брачулі, д-р філос. наук, проф., Грузія, м. Тбілісі
Серонь Роман, проф., Польща, м. Люблін
Смірнов Михайло Юрійович, д-р соціол. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург
Лорен Спіт, доктор юриспруденції університету Голден Гейт
(Сан-Франциско) та доктор Богослов'я Університету Бакке
Гредуейт (Сіетл, штат Вашингтон)

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.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Богачевська І. В. Саєнтологічні принципи організації бізнесу в дискурсі соціального підприємництва	5
Гаврилюк Т. В. Західна доктрина про виправдання та східне вчення про обоження в сучасній антропологічній перспективі	8
Гоцька Є. М. Благодійність як складова соціальної діяльності мусульманських громад України.....	11
Кисельов О. С. Івано-Франківський відділ наукового атеїзму: науково-дослідна діяльність 1980-х рр.....	15
Кулагіна-Стадніченко Г. М. Праця як соціальне підприємництво та її інтерпретація сучасним богослов'ям	19
Присухін С. І. Принцип універсального призначення благ: уроки магістеріуму католицької церкви.....	22
Фенно І. М. Особливості соціально-економічного вчення Католицької Церкви	25
Халіков Р. Х. Еволюційний та есхатологічний тренди в контрсекулярній релігійності	29
Хромець В. Л. Парадигмальні тенденції майбутнього розвитку богословської освіти в Україні.....	32
Чумак Н. В. Духовний зміст танцю в контексті християнського богослів'я	36

ФІЛОСОФІЯ

Мацевич М. Я. PER MARIAM.....	40
Рассудіна К. С. Цінність життя під прицілом двох доктрин біоетики.....	44
Соболевський Я. А. Шотландський реалізм в американській філософії XVIII-XIX ст.	47
Ямчук П. М. Особистість Миколи Підгорного в соціально-історичному контексті ХХ століття.....	50

ПОЛІТОЛОГІЯ

Ткач О. І., Ткач А. О. Демократизація та насильство в Бразилії: суперечливі взаємовідносини моралі та політики	57
--	----

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Наші автори	110
--------------------------	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Богачевская И. В. Саентологические принципы организации бизнеса в дискурсе социального предпринимательства.....	5
Гаврилюк Т. В. Западная доктрина об оправдании и восточное учение об обождении в современной антропологической перспективе	8
Гоцкая Е. Н. Благотворительность как составляющая социальной деятельности мусульманских общин Украины	11
Киселёв О.С. Ивано-Франковский отдел начного атеизма: научно-исследовательская деятельность 1980-х гг.	15
Кулагина-Стадниченко А. М. Труд как социальное предпринимательство и его интерпретация современным богословием	19
Присухин С. И. Принцип универсального предназначения благ: уроки магистериума католической церкви	22
Фенно И. Н. Особенности социально-экономического учения Католической церкви	25
Халиков Р. Х. Эволюционный и эсхатологический тренды в контрсекулярной религиозности	29
Хромец В. Л. Парадигмальные тенденции будущего развития богословского образования в Украине	32
Чумак Н. В. Духовное содержание танца в контексте христианского богословия	36

ФИЛОСОФИЯ

Мацевич М.Я. PER MARIAM.....	40
Рассудина Е. С. Ценность жизни под прицелом двух доктрин биоэтики.....	44
Соболевский Я. А. Шотландский реализм в американской философии XVIII-XIX вв.....	47
Ямчук П.Н. Личность Николая Подгорного в социально-историческом контексте XX века.....	50

ПОЛИТОЛОГИЯ

Ткач О.И., Ткач А.О. Демократизация и насилие в Бразилии: противоречивые взаимоотношения морали и политики	57
--	----

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Наши авторы	110
-------------------	-----

RELIGIOUS STUDIES

Bogachevska I. V.
 Saintological principles of business organization in the discourse of social enterprise..... 5

Havryliuk T. V.
 The western doctrine of justification and the eastern doctrine of deification
 within contemporary anthropological perspective 8

Gotska Ie. M.
 Charity as a component of social activity of Muslim communities of Ukraine 11

Kyselov O. S.
 Ivano-Frankyvs department of scientific atheism: academic research in 1980's..... 15

Kulahina-Stadnichenko H. M.
 The work as a social enterprise and its interpretation by the modern theology 19

Prylukhin S. I.
 Principal of the universal destination of good: the lessons of Social Teaching of Catholic Church 22

Fenko I. M.
 Features of the socio-economic teaching of the Catholic Church 25

Khalikov R. Kh.
 Evolutionary and eschatological trends within the counter-secular religiosity 29

Khromets V. L.
 Paradigmatic trends of the future development of theological education in Ukraine 32

Chumak N.V.
 Spiritual content of dance in the context of Christian theology..... 36

PHILOSOPHY

Matsevich M. Y.
 PER MARIAM..... 40

Rassudina K. S.
 The value of life in consideration of two doctrines of bioethics 44

Sobolievskiy Y. A.
 Scottish realism in american philosophy in the 18th and 19th centuries..... 47

Yamchuk P.M.
 Personality of Mykola Pidhornyi in social and historical context of the 20th century..... 50

POLITOLOGY

Tkach O. I., Tkach A.O.
 Democracy and violence in Brazil 57

SCIENTIFIC REPORTS

Our authors 110

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 298.9 334.021

І. В. Богачевська, д-р філос. наук, проф.

САЄНТОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ ОРГАНІЗАЦІЇ БІЗНЕСУ
В ДИСКУРСІ СОЦІАЛЬНОГО ПІДПРИЄМНИЦТВА

У статті розглядаються саєнтологічні принципи організації бізнесу в дискурсі соціального підприємництва. Їх аналіз здійснюється з методологічних позицій сучасного релігієзнавства. Доводиться, що саєнтологічні принципи організації бізнесу є протилежними тим, які сповідує більшість релігійних організацій в контексті соціального підприємництва.

Ключові слова: Саєнтологія, Міжнародна Церква Саєнтології, Л. Р. Хаббард, WISE, організація бізнесу, соціальне підприємництво.

Коли маловідомий американський письменник-фантаст Л. Р. Хаббард заявив у 1949 році про намір заснувати власну релігію, яка принесе йому мільярдні статки, на цю заяву не звернули уваги, але коли саєнтологія стала потужною "релігією магнатів", фахівці з різних галузей знань почали вивчати феномен саєнтології. Міжнародна Церква Саєнтології (МЦС) є сьогодні всесвітньою організацією, яка має біля 4000 філій та нараховує близько 8 мільйонів членів у 145 країнах, в тому числі й в Україні.

Джерелом статків Церкви є плата за послуги, що надаються прихожанам. Вартість навчальних курсів та тренінгів, обов'язкових для членів Церкви, від 250 \$ за кандидатський "курс спілкування" до курсів OT5 – 7, де клієнту треба платити 25600 \$ за кілька місяців "вигнання злих духів", що причепилися до вашої сутності за мільйони років реінкарнації. Всі платежі до Церкви розглядаються як пожертвування і не підлягають оподаткуванню. Не випадково впливовий журнал "Time" свого часу назвав саєнтологію "культу жадібності". У 1993 році закінчилася сорокарічна судова суперечка Церкви з податковою службою США, яка, зважаючи на явно комерційний характер діяльності саєнтологів, відмовлялася визнати за МЦС безподатковий статус релігійної організації. Перемога Церкви і дозволила їй щорічно не виплачувати в казну більше 300 мільйонів доларів. В Україні МЦС також має статус релігійної організації і відповідні податкові преференції.

Діяльність саєнтологів у сфері бізнесу різних країн світу, запропонована Л. Р. Хаббардом універсальна концепція менеджменту, досвід підприємств та організацій, що намагаються реалізувати її на практиці, зробила саєнтологічні принципи організації бізнесу актуальним предметом дослідження не лише фахівців у сфері бізнес-адміністрування, менеджменту та маркетингу, але й релігієзнавців, оскільки кожен крок "саєнтологічного бізнесу" безпосередньо пов'язується з доктринальними положеннями та практичними настановами МЦС.

Метою написання даної статті є аналіз саєнтологічних принципів організації бізнесу в дискурсі соціального підприємництва. Цей аналіз здійснюється з методологічних позицій сучасного релігієзнавства і не має на меті давати оцінку доктрині або практикам саєнтологів. Головною тезою цієї розвідки є припущення, що саєнтологічні принципи організації бізнесу є протилежними тим, які сповідує більшість релігійних організацій в контексті соціального підприємництва, під яким розуміється підприємницька діяльність, спрямована на інноваційні, суттєві та позитивні зміни у суспільстві, при чому прибутки соціального підприємства спрямовуються головним чином на розвиток бізнесу, громадські справи чи на вирішення гострих суспільних проблем.

На відміну від більшості релігійних організацій сучасності, МЦС не ставить своєю метою участь у соціально-орієнтованих проєктах будь-якої спрямованості. Послідовники Л. Р. Хаббарда вважають, що Бог допомагає тим, хто допомагає собі сам. Вони вірять, що ко-

жна людина знає відповіді на таємниці життя, може сама досягнути успіху в житті, включаючи й матеріальні статки. Потрібно лише усвідомити ці відповіді, і саєнтологія має допомогти досягти саме цього. Людина звикла отримувати готові відповіді, чекати на допомогу від інших людей та суспільства в цілому. Саєнтологія ж вимагає від людини "думати самостійно на базі саєнтології". Перефразуючи відомий протестантський вислів, саєнтологи, замість того, щоб приносити людині кожного дня рибу, воліють один раз дати їй вудку, якою цю рибу можна зловити. Такою "вудкою", що має принести людині щастя та матеріальні блага, і вважається вчення Л. Р. Хаббарда.

"Жодна людина не буде щасливою, якщо в неї не має мети, і жодна людина не може бути щасливою, якщо в неї немає віри у можливість і власну здатність досягнути цієї мети"¹ – писав Лафайет Рон Хаббард, намагаючись довести своїм послідовникам те, що в їхніх силах узнати дорогу до безпечного та щасливого життя. МЦС наголошує, що "людина дійсно може знайти своє спасіння не просто в якійсь-то майбутній вічності, але тут і зараз"². Саєнтологи вважають свою релігію унікальною тим, що вона не вимагає і не змушує нікого у що-небудь "вірити". В роботі з потенційними віруючими підкреслюється "свідомість та раціональність" їх вільного вибору релігії як технології власного самовдосконалення. На переконання послідовників Р. Хаббарда, "саєнтологія уможлиблює для будь-якої релігії досягнення її цілей, і тому вона є релігією релігій"³.

Саєнтологія пропонує технологію особистісного удосконалення, яку може спробувати застосувати будь-хто, а потім вже вирішити, чи працює вона для нього. У МЦС для людини рекомендується починати знайомство з саєнтологією з питання "В якій частині свого життя я хочу навести порядок"⁴. "Відданість і вірність культурному лідеру, широка досяжність церкви для людей незалежно від віри, яку вони сповідували раніше, своєрідність системи досягнення духовного спасіння, використання технічних засобів при проведенні релігійного таїнства, наявність розроблених соціальних програм визначають особливості цього релігійного вчення та привертають до нього тих, хто шукає підтримки й розуміння, рішення власних проблем в цьому світі"⁵.

Л. Р. Хаббард запропонував своїм послідовникам формули (послідовність дій), які дозволяють, на думку

¹ Хаббард Л.Р. Дорога к счастью. Руководство по улучшению жизни, основанное на здравом смысле.

² Саєнтологіческая религия: истоки, церемонии, проповеди и службы. – Копенгаген: New Era Publications International ApS, 1999. – С. 23.

³ Что может человек, когда он становится Клиром? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.scientology.ru/faq/clear/what-can-you-do-when-you-are-clear.html>

⁴ Хаббард Л. Р. Филадельфийский докторский курс. Серия из 76 лекций. Golden Era Productions, 2007. – Количество дисков: 101; Формат: Audio CD ISBN 1-4031-1725-X

⁵ Кукушкина Г.А. Церковь саєнтологии Диссертация... С. 143.

саєнтологів, піднятися з нижчого на вищий рівень існування. "Якщо не поводитися з цими станами належним чином, но вони призводять до скорочень, страждань, тривоги та смерті. Якщо з ними поводитися належним чином, вони призводять до стабільності, розширення, впливу й процвітання"¹. Підкреслюється те, що формули удосконалення існування людини працюють незалежно від її здібностей: "правильне застосування вірної формули працює. Це працює незалежно від того, наскільки нерозумно застосовується формула, за умови, що застосовується вірна формула й всі кроки виконуються в точній послідовності. Талант впливає тільки на швидкість відновлення або розширення. Талановите застосування формули призводить до стрімкого й значного розширення"².

Чітка організаційна структура Церкви саєнтології, вдалий менеджмент поєднує та координує як її релігійну, так і місіонерську, комунікаційну, проповідницьку та соціальну діяльність, проповідницьку та соціальну діяльність, сприяє проникненню релігійних ідей Л. Р. Хаббарда в сферу освіти, охорони здоров'я, управління, привертаючи до себе в першу чергу представників бізнесу та амбітну молодь, яка мріє про успіх у бізнесі, для яких привабливим є "Кодекс честі" саєнтологів, що містить 15 принципів, серед яких специфічні саєнтологічні моральні настанови, наприклад, "ніколи не ставтеся зі зневагою до себе і не применшуйте власні сили й можливості" та "ніколи не шкодуйте про вчорашній день. Ви живете сьогодні і самі створюєте своє завтра".

Саєнтологи мають свою досить стабільну групу послідовників та прихильників, в яких вони намагаються сформулювати певні лідерські та управлінські навички. Це, зокрема, демонструє діяльність саєнтологів в пострадянських країнах. Популяризація саєнтології почалася в СРСР ще під час перебудови і проводилася в кілька етапів: рекламна кампанія в пресі і показові безкоштовні курси по оздоровленню та підвищенню інтелектуального рівня, яке дозволило знайти покровителів у владних структурах; створення розгалуженої організаційної мережі, включаючи страхові компанії, навчальні заклади (Хаббард-коледжі, Хаббард-академії), комерційні фірми та банки, безліч клубів з вивчення Діанетики. Найпотужнішим серед останніх був московський клуб "Гайдаровець". Саєнтологи успішно співпрацюють з туристичними агенціями, пропонуючи бізнесменам курси Хаббард-коледжу в поєднанні з середземноморськими круїзами. Причому, всіякю підкреслюється нерелігійний характер пропонуємих бізнес-тренінгів. Так, адміністрація київського відділення компанії "Висоцький консалтинг" на своєму офіційному сайті наголошує, що "Висоцький консалтинг" не займається просуванням Саєнтології своїм клієнтам, не намагається вплинути на їх релігійні переконання, ми займаємося тільки менеджментом. Серед клієнтів, які успішно користуються послугами нашої компанії, люди самих різних релігійних переконань: кришнаїти, православні, мусульмани, баптисти, саєнтологи, атеїсти. Ніхто з них ні разу не говорив, що ми якимось чином намагаємося впливати на їх релігійні переконання"³. Підкреслюється, що діяльність цієї компанії, що з 2004 року проводить в Києві семінари з побудови системи управління бізнесом, заснованої на Hubbard Management System, "спрямована виключно на те, щоб налагодити управління в малому з середньому бізнесі таким чином, щоби робота була злагоженою та

співробітники компанії із задоволенням працювали над досягненнями цілей бізнесу"⁴.

Цільовою аудиторією цих проектів МЦС є управління вищої ланки, фінансисти, мери міст, народні депутати, бізнесмени середнього рівня тощо. Метою цих проектів є якомога ширше впровадження по всьому світі технології адміністрування Л. Р. Хаббарда. Розглянемо її докладніше.

В середині 50-х років ХХ ст. Л. Р. Хаббард написав дві книги: "Проблеми роботи" і "Як вижити, будучи адміністратором", що стали ідейною основою саєнтологічної доктрини менеджменту. Принципи Hubbard Management System були описані Л. Р. Хаббардом у статтях, присвячених адмініструванню. За 30 років він опублікував близько 2500 статей про управління. Кожна стаття розкриває якийсь певний принцип, при цьому всі вони взаємопов'язані. Так наприклад, одна з перших статей "Есе про управління" описує принципи взаємодії постановника цілей групи з топ-менеджерами і співробітниками, описує функції топ-менеджерів і постановника. Згодом Hubbard Management System була викладена у 11-томному керівництві "Курс адміністратора організації". Технологія адміністративного управління (АТ) продається як "ноу-хау", тобто у вигляді готових навчальних курсів і консультацій. Зазначені книги російською мовою не перекладено і у вільному продажу на пострадянському просторі їх немає.

Міжнародна асоціація підприємців WISE, використовуючих Hubbard Management System – це не тільки методика адміністрування та побудови бізнесу, але і "Клуби розширення бізнесу", де навчають цій методиці в 145 країнах світу. В рекламних матеріалах WISE зазначається, що в її цілі входить "покращення життя" в країнах, де працюють підприємства, які використовують Hubbard Management System. Чи пов'язане це покращення з соціальним підприємництвом, можна з'ясувати, проаналізувавши Hubbard Management System, викладену, зокрема, у "Робочому зошиті. Модель адміністративного ноу-хау".

У першому його розділі "Продукт" мова йде про результат підприємницької діяльності, який Хаббард називає "цінним кінцевим продуктом". "Цінний кінцевий продукт є цінним, тому що його потенційно або фактично можна обміняти на що-небудь", "Для того, щоб мати дохід, людина повинна продавати цей продукт"⁵. Описано технологію одержання продукту: для отримання продукту необхідно скласти список підпродуктів. Для цього пропонується виписувати дії, а також набір інструментів, необхідний для досягнення результату.

У другому розділі "Організація" наводяться організаційні схеми. Як приклад наводяться два варіанти оргсхеми:

- рухома, від послідовності дій (по фазах виробничого потоку);
- нерухома (по відділах, або, як виражається Хаббард, "терміналах").

Розроблена в 1965 році організаційна схема вважається саєнтологами центральним відкриттям Л. Р. Хаббарда в області адміністрування. Вона є моделлю організації та відображає кожну функцію, необхідну для успішної діяльності групи, описуючи ідеальну та універсальну організаційну структуру для будь-якої діяльності.

Будь-яка діяльність – як групи, так і індивідуума – представлена на ній у вигляді семи основних відділень. Відділення, в свою чергу, включають в себе всі обов'яз-

¹ Хаббард Л.Р. Введение в саєнтологическую этику. – Копенгаген: New Era Publications International ApS, 2007. – С.69.

² Хаббард Л.Р. Введение в саєнтологическую этику. – Копенгаген: New Era Publications International ApS, 2007. – С.71.

³ Высоцкий консалтинг / Visotsky Consulting, Hubbard Management System и Саєнтология – <https://visotsky.org/ru/news/vyisotskiy-konsalting-visotsky-consulting-hubbard-management-system-i-saentologiya.html>

⁴ Высоцкий консалтинг / Visotsky Consulting, Hubbard Management System и Саєнтология – <https://visotsky.org/ru/news/vyisotskiy-konsalting-visotsky-consulting-hubbard-management-system-i-saentologiya.html>

⁵ Модель адміністративного ноу-хау: рабочая тетрадь // L. Ron Hubbard Library, 2003., С.13, 53.

ки, посади і дії, необхідні для скоординованого докдання зусиль. Відділення з першого по сьоме розташовуються за організуючою схемою в послідовності, відомої як "виробничий цикл". Послідовність ця ні в якій мірі не довільна. Коли Л. Р. Хаббард пише про виробничий цикл, він має на увазі не ту модель, яка використовується в світі корпорацій. Йдеться про конкретні види діяльності, з яких природним чином складається виробництво будь чого, незалежно від того, працює одна людина або група. За Хаббардом, щоб довести до кінця будь-яку справу, необхідно пройти ці сім основних кроків. В цьому відношенні, на думку послідовників Саєнтології, оргсхема є не просто ідеальним методом створення успішно функціонуючої організації, а єдиним методом її побудови.

Як підкреслює Хаббард, "Ми нічого не доб'ємося і не отримаємо розумної оргсхеми і ніщо не запрацює і не буде життєздатним до тих пір, поки ми правильно не підрахували продукти і не розробимо шляпи, для того щоб їх отримати"¹. Під "шляпою" розуміється найменування посади в організації і її посадові обов'язки, що впливають з поточної виробничої необхідності, описується процес створення посади для виробництва конкретного товару.

Обов'язкова вимога, яку висуває Л. Р. Хаббард для "шляп" – навчання. "Класно мати експерта, спеціально навченого будь-якої професії. Але, якби він був юристом, інженером або фахівцем зі зв'язків з громадськістю, він повинен мати шляпу своєї посади в організації і бути їй навчений, інакше він буде робити дурні помилки!"². Оскільки традиційна освіта, на думку Хаббарда, призводить до повної профнепридатності співробітника, навчання персонал повинен проходити в Хаббард-коледжі: "В останній програмі представлені кроки, які необхідно виконати, щоб організувати у себе в компанії внутрішню академію, де ви і ваші співробітники будете навчатися технології управління Хаббарда і ставати експертами в цьому предметі"³.

Основна думка розділу "Фінанси": "Заробляйте так багато грошей, скільки ви в змозі заробити. Витрачайте менше, ніж заробляєте. Це проста абетка фінансового контролю"⁴. Але в контексті ставлення саєнтологів до соціального підприємництва показовим є ставлення МЦС до сплати податків, які є головним джерелом всіх соціальних проектів у будь-якій державі. Ідея економії червоною ниткою проходить через "Робочий зошит". "Через це виникають проблеми з податками. Ну і що? Ваші бухгалтери повинні вміти уникати проблем з податками. Незалежно від того, чи є у вас гроші чи ні, у вас завжди будуть проблеми з податками, оскільки уряди божевільні ... Податки існують тільки для того, щоб руйнувати справу. Будьте нахабними. Ставайте багатими і посилайте їх під три чорти"⁵.

В тому ж ключі повного нехтування принципами соціальної відповідальності можна трактувати і наступне правило ведення бізнесу за Хаббардом: "оплачуйте всі рахунки, виставлені до певної дати, і жодного, на якому стоїть дата, ближча до теперішнього часу, ніж ця"⁶. За запропонованою схемою підприємець не повинен навіть при наявності коштів оплачувати рахунки, вистав-

лені йому після ним же самим встановленої дати. Л. Р. Хаббард деталізує свою систему на прикладах. "Якщо постачальник, незважаючи на використання вищенаведеної системи, вимагає подальшої оплати або загрожує судовим процесом, попередьте його, що якщо він буде продовжувати в тому ж дусі, то ви будете працювати з ким-небудь іншим"⁷.

У включеній в "Робочий зошит" публікації "Винагороди та стягнення" Л. Р. Хаббард різко виступає проти соціальної політики держав. Він дає наступне визначення держави загального соціального забезпечення: "Держава загального соціального забезпечення": держава, яка бере на себе турботу про благополуччя своїх громадян в питаннях здоров'я, освіти, зайнятості та соціального забезпечення". "Державу загального соціального забезпечення" можна визначити як таку державу, яка винагороджує тих, хто не виробляє за рахунок тих, хто виробляє. При такому положенні справ не варто дивуватися, якщо ми в кінці кінців опинимося рабами у вмираючому від голоду суспільстві"⁸.

Показовим є і погляд Хаббарда на благодійність, в якій, на його думку, лежить не співчуття до ближнього і милосердя, а прагнення до самоствердження: "Благодійність є благодійність. Вона приносить користь тому, хто дає, вона дає йому почуття зверхності і статус"⁹.

Отже, як ми бачимо, метою навчання "правильної побудови бізнесу" Л. Р. Хаббард вважав не розбудову соціально орієнтованої економіки, де багаті вважають своїм обов'язком піклуватися про менш забезпечені верства суспільства. Таку економіку засновник МЦС вважав явно приреченою на вимирання. Він створював своє вчення в розрахунок на тих бізнесменів, які хочуть "вижити за будь-яку ціну", пропонуючи їм "раціональні підстави побудови бізнесу", якими можна оволодіти тільки в лавах МЦС, а не сентиментальну благодійність. "Мій нинішній намір полягає в тому, щоб зробити більш розумними якомога більше живих істот. Оскільки в діловому світі обертається так багато людей, це ідеальний провідник", – підкреслював Л. Р. Хаббард¹⁰.

Що ж приваблює деяких вітчизняних підприємців в WISE? Удавана престижність методик, продумана реклама ефективності цього "технологічного продукту". Факт наявності чіткої методики, "методична підтримка" та саєнтологічний супровід в процесі її застосування. Можливість налагодження корисних ділових зв'язків через Клуб розширення бізнесу. Почуття елітарності членів WISE створює свого роду внутрішню ідеологію, яка базується на:

- установці на граничну успішність і процвітання за будь-яку ціну;
- установці, що саме особи, що входять до WISE, стануть успішними, оскільки володіють унікальною технологією Л. Р. Хаббарда і входять в організацію обраних.
- релігійному підґрунті саєнтології, не розрахованому на тих, хто "не в змозі допомогти собі сам"¹¹.

Отже, аналіз саєнтологічних принципів організації бізнесу в дискурсі соціального підприємництва дозволяє зробити висновок про абсолютну несумісність їх з принципами соціального підприємництва. Ця несумісність обумовлена специфікою саєнтологічної доктрини, зокре-

¹ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 51.

² Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 195.

³ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 141.

⁴ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 108.

⁵ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 109.

⁶ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 111.

⁷ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 113.

⁸ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 201.

⁹ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 206.

¹⁰ Модель адміністративного ноу-хау: робоча тетрадь// L. Ron Hubbard Library, 2003. – С. 6-7.

¹¹ Кириллова, К. WISE: Аналіз методів впливу на людину образовальних програм Хаббарда // http://www.kistine.ru/sects/scientology/scientology_kirillova.htm

ма її антропологічних принципів с принципами соціальної солідарності. В цьому, на нашу думку, полягає одна з причин відмови деяких країн вважати МСЦ релігійною організацією, а також негативного ставлення до пропонуємих нею через різні організаційні форми (клуби, консалтингові та коучингові центри тощо) технологій бізнес-адміністрування та менеджменту організацій.

Список використаних джерел:

1. Высоцкий консалтинг Visotsky Consulting, Hubbard Management System и Саентология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://visotsky.org/ru/news/vyisotskiy-konsalting-visotsky-consulting-hubbard-management-system-i-saentologiya.html>
2. Кириллова, К. WISE: Анализ методов воздействия на личность образовательных программ Хаббарда / К. Кириллова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.k-istine.ru/sects/scientology/scientology_kirillova.htm.
3. Кукушкина Г. А. Церковь саентологии : основы вероучения, культа и внекультовая практика : социально-философский анализ.

Дис. канд. филос. н., 09.00.13 – Религиоведение, философская антропология, и философия культуры. – М. : РАГС, 2003. – 152 с.

4. Модель административного ноу-хау: рабочая тетрадь // L. Ron Hubbard Library, 2003. – 324 с.

5. Саентологическая религия: истоки, церемонии, проповеди и службы. / Л. Р. Хаббард – Копенгаген: New Era Publications International ApS, 1999. – 325 с.

6. Хаббард Л. Р. Дорога к счастью. Руководство по улучшению жизни, основанное на здравом смысле. / Л. Р. Хаббард – Копенгаген : New Era Publications International, 2007. – 256 с.

7. Хаббард, Л. Р. Введение в саентологическую этику. / Л. Р. Хаббард – Копенгаген: New Era Publications International ApS, 2007. – С.69.

8. Хаббард, Л. Р. Филадельфийский докторский курс. Серия из 76 лекций / Л. Р. Хаббард. Golden Era Productions, 2007. – Количество дисков: 101; Формат: Audio CD ISBN 1□4031□1725□X

9. Что может человек, когда он становится Клиром? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.scientology.ru/faq/clear/what-can-you-do-when-you-are-clear.html>

Надійшла до редколегії 25.11.18

I. V. Bogachevska

SAINTOLOGICAL PRINCIPLES OF BUSINESS ORGANIZATION IN THE DISCOURSE OF SOCIAL ENTERPRISE

The article is devoted the Scientology principles of business organization in the discourse of social entrepreneurship. Their analysis is carried out from the methodological positions of modern academic religious studies.

The key ideas of L. R. Hubbard regarding the principles of doing business, the organizational structure of an enterprise, the requirements for personnel, and the relationship of business with government structures are considered. Analyzed the attitude of the followers of the Scientology principles of organization of entrepreneurship to the payment of taxes and charity. The links between the anthropological principles of the Scientology religion and the principles of management of organizations set forth in the teachings of L. R. Hubbard are traced.

The author shows, that some domestic entrepreneurs are attracted to the apparent prestige of techniques at WISE, the thoughtful advertisement of the effectiveness of this "technological product", the availability of clear methodology and Scientology accompaniment in the process of its application, the possibility of establishing useful business ties through the Business expansion club and the sense of elitism of WISE members through a peculiar internal ideology.

Based on the analysis of the business management system, which have its origin in on the Hubbard Management System, it is proved, that the Scientology principles of business organization are the opposite of those that most religious organizations profess in the context of social entrepreneurship. This incompatibility is due to the specifics of the Scientology doctrine, in particular its anthropological principles with the principles of social solidarity. Unlike most modern religious organizations, MSC does not aim to participate in socially-oriented projects of any kind. This, according to the author's opinion, is one of the reasons for the refusal of some countries to consider the MSC as a religious organization, as well as the negative attitude to it offered through various organizational forms (clubs, services and coaching centers, etc.) of business administration and organization's management.

Key words: Scientology, Church of Scientology International, L. R. Hubbard, WISE, business organization, social entrepreneurship.

И. В. Богачевская

САЕНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ОРГАНИЗАЦИИ БИЗНЕСА В ДИСКУРСЕ СОЦИАЛЬНОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

В статье рассматриваются сайентологические принципы организации бизнеса в дискурсе социального предпринимательства. Их анализ осуществляется с методологических позиций современного академического религиоведения. Рассмотрены ключевые идеи Л. Р. Хаббарда относительно принципов ведения бизнеса, организационной структуры предприятия, требований к персоналу, а также взаимоотношений бизнеса с государственными структурами. Проанализировано отношение последователей сайентологических принципов организации предпринимательства к уплате налогов и благотворительности. Прослежены связи между антропологическими принципами сайентологической религии и принципами менеджмента организаций, изложенными в учении Л. Р. Хаббарда. На основе анализа системы управления бизнесом, основанной на Hubbard Management System, доказывается, что сайентологические принципы организации бизнеса являются противоположными тем, которые исповедует большинство религиозных организаций в контексте социального предпринимательства.

Ключевые слова: Саентология, Международная Церковь Саентологии, Л. Р. Хаббард, WISE, организация бизнеса, социальное предпринимательство.

UDC 2-18; 27

T. V. Havryliuk, doctor of philosophical science

THE WESTERN DOCTRINE OF JUSTIFICATION AND THE EASTERN DOCTRINE OF DEIFICATION WITHIN CONTEMPORARY ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

The article provides a comparative analysis of the fundamental for understanding the Christian doctrine of man positions – the Eastern doctrine of deification and the West of justification. It is pointed out that these teachings in modern conditions acquire new relevance, rethought in the context of modern anthropological requests. The main vector of development of the theory of deification is aimed at the ecumenical formulations of these provisions, in contrast to previous centuries. The result is the conclusion of modern theologians that the doctrine of the deification of man plays in Orthodoxy the role that the doctrine of justification has in Western theology. Western thought is characterized by the understanding that the differences that still exist today in the formulations still do not cast doubt on the commonality of the main points of faith and cannot serve as an excuse for church division. The goal of inter-Christian work is now to analyze the question of how doctrines of deification and justification are possible to combine, and is it possible to express the same evangelism invested in different categories of thought with their help. The evolution of the theory of deification is also traced, and it is noted that in the works of modern Orthodox theologians synergy is a prerequisite for deification, and thus the theory of deification becomes an integral part of personality theology, which in turn has a great ecumenical potential.

Key words: man, God, anthropology, doctrine of justification, deification, Catholic anthropology, Orthodox anthropology.

Problem statement. A man is one of the key and eternal mysteries of both philosophy and science. Significance of his creative and cognitive abilities impresses, and paves the way of his ascension to the

divine heights, whereas his helplessness in the face of natural disasters and social disruptions aggravates the issue of value and essence of human life and often downgrades him to the level of a representative of the

animal world. The anthropological catastrophe that befell the humanity in the XX century indicated not only the ineptitude of economical, political, social-cultural systems, but as well the neglect of a man as the supreme value of the world, what led to special interest for the Christian anthropology. Religious leaders of the Christian confessions, theologians and religious philosophers are again considering the issue of a man, and basing on the Holy Scripture, patristic heritage and doctrines are comprehending the essence of a man within the context of problems in the beginning of the XXI century.

Analysis of recent researches and publications. In the 20th century, the doctrine of deification is being developed in the writings of Vladimir Lossky, Archbishop Vasily (Krivoshin), Archpriest George Florovsky, Protopresbyter John Meyendorff, and then their successors, Metropolitan John (Zizioulas), Christos Yannaras, and others. The Lutheran World Alliance and the Pontifical Council made significant contributions to the development of the doctrine in the western tradition.

The purpose of this study is to identify the existence of trends in the development of traditional anthropological teachings of Christianity – the doctrine of justification and doctrine of deification.

Presentation of the material. In the Christian anthropology the interconfessional distinctions are pronounced least of all. This is connected to the fact that the doctrine about a man has never been the central problem of theology, and all the Christian confessions base this doctrine on the texts of the Holy Scripture (Gen. 1:26-27, 5:1, 9:6; Wis. 2:23; Sir. 17:1-13; Jas. 3:9; 1 Cor. 11:7; Col. 3:8-10; Eph. 3:14-15, 4:24, 5:1; Ps. 82:6; Mt. 5:48; Jn. 10:34-35; 1 Jn. 4:17), in which a man is considered as the image and the likeness of the God. The differences emerge when the questions of 'how exactly' and 'how deeply' a man is the likeness of the God arise. For a contemporary man the answer to these questions is rather vital, because it is tightly related to understanding and comprehension of potential of essence and value of man's personality. Within the Orthodox theology we find the answer in the doctrine of deification, which has sparked strong interest in the Russian Orthodoxy in the last few decades, and in the doctrine of justification within the Catholic and Protestant theology accordingly.

The doctrine of deification (θέωσις in Greek) takes special place not only in the Orthodox belief, but also in the Orthodox spirituality, because in this doctrine the way and the possibility of a man becoming a god are presented. In Orthodox view, this is the purpose of man's existence, in the direct and full unity of energies between a man and the God. The protopresbyter John Meyendorff highlights that "The doctrine of deification is the central theme of the Byzantine theology and the whole experience of Eastern Christianity" [8, p. 225]. This doctrine reveals the way of a man from the fallen state to the supernatural divine being. The doctrine of deification is tightly connected to the subjects of salvation, incarnation of the God and eschatology. The Russian philosopher, theologian Sergey Khoruzhiy remarks that "through the lens of soteriology this idea emerges as an immediate development of that initial intuition in the New Testament according to which the salvation brought by Christ leads not solely to restoration of the pristine state before the fall, but to accomplishment of something more significant" [1, p. 318].

The doctrine of deification is being formed in the early Christian Church, that is why it is recognized both by the Orthodox and Catholic thought, though in its development it acquires substantial differences reflected in the understanding of the essence of a man.

The Orthodox Church bases its doctrine on the works of Irenaeus of Lyons, Athanasius of Alexandria, Maximus the Confessor. The classical expression of this idea was stated by Irenaeus: "Jesus Christ, our Lord... became Son of a man for a man to become son of the God... [Christ] in His infinite kindness became One of us, to turn us into what He is" [3]. Thus, the Orthodox Church teaches that the God became a man, for a man to become a god through Him. The idea of Incarnation is the basis for the idea of deification.

The Western Church elaborates the teaching of Augustine in which the idea of deification develops within the idea of divine grace and acquires the traits different from the Orthodox teaching. Augustine sees salvation as overcoming of a sin, and grace is presented in the first place as help of the God against the sin and its power. In such way within the Western theology the doctrine of justification evolves. Predominance of this doctrine contributed to displacement of the idea of deification in the Western Church to the background, though didn't oust it.

Professor for dogmatics and ecumenism and a priest Peter Neuner believes that "the doctrine of deification represents the Eastern analogue to the Western doctrine of justification by faith and salvation" [1, p. 325]. He develops his idea from the question whether, with all the divergence in their modes of thinking, the doctrine of deification accords with the doctrine of justification as much as necessary for the Churches of the East and West to establish the common vision on the central issue of salvation of a man (soteriology). This question requires careful examination of the anthropological context of both the doctrine of deification and justification.

The doctrine of justification by faith is one of the major topics in the theological dialogue between the Protestant Churches and the Catholic Church [1, p. 325]. The basis of this doctrine is presented by the issue of correlation of the role of grace and the role of man's actions and behavior in pursuit of salvation. It is known to be the key issue of the Reformation. And Luther solved it explicitly basing on the Epistle to the Romans: "The just shall live by faith". According to founders of Protestantism, the original sin not only corrupted man's nature as Orthodoxy and Catholicism teach, but completely perverted it. Therefore a man cannot achieve salvation with his own merits. Salvation can come only as a result of God's grace. Thus the doctrine of justification is the most important dogma of the majority of the confessions in Protestantism. According to the doctrine of the Incarnation, every man coming to the world has hope for salvation through the atoning sacrifice of Jesus Christ. A man wouldn't be able to behold this truth by himself if it "wasn't revealed to him by the Holy Spirit" [5]. Hence, faith is the only way of salvation. For Luther, faith is not an ideological paradigm, it is the existential position of the whole human being towards the God, when a man in all his activities relies not on his own strength and knowledge, but solely on the God. Other means to achieve salvation (rites, asceticism, charitable deeds etc.) are considered unessential. As for the charitable acts, they are the fruit of love to the God deriving from the faith into the gospel of Christ. According to the general definition, justification means that the God admits a sinner as His child and heir to eternal life. Therefore, according to Protestantism, justification represents adoption of the sinner by the God, creation of new relationship between Him and the personality of a man by Him. Justification is not a reward for obedience of the Law, but God's gift offered with the Christ's sacrifice on the cross and attained in faith. A man does not even participate in preparation for reception of this grace, as faith within a man is induced only by choice and under the action of the Holy Spirit.

At the Council of Trent (1545) the Roman Church considered the role of grace in man's pursuit of salvation, and came up with the statement according to which the salvation is the God's gift, and a man doesn't have to earn it: "If they say it is possible for a man to achieve salvation with his own deeds... without grace of the God, given by the God through Jesus Christ, they should be excommunicated" [1, p. 326]. This statement has an important ontological and anthropological context. Value of man's existence is defined by love of the God to a man, and man's life, his destiny is not a merit of a man or a game of chance, but the gift of the loving God. Within this context, concept of man's personality gains particular importance. As a personality, he represents absolute value emerging from divine love.

The problem of personality becomes crucial in the modern Catholic and Protestant anthropology. Emphasis is made on necessity of distinction between a man and his actions. In the numerous after-council encyclicals attention is devoted to the problems of man's merit, value of man's life. Merit is the fundamental attribute of a man which provides equality in the context of common spiritual vocation. Peter Neuner remarks that "a man is not equal to what he does, neither good deeds, nor bad" [1, p. 327]. In the contemporary consumer society where success in life is defined by material and social prosperity the doctrine of justification is unfolding within the social aspect, too. Here it possesses compensatory function: "gospel on justification does not lead to passivity, but unties man's hands for actions and opens the way to ethics because it relieves a man of suffocating pressure coming from striving to perform various actions, as good and as many as possible" [1, p. 328].

Understanding the determinative role of grace in pursuit of man's salvation is common for Catholic and Protestant positions in the doctrine of justification. Let us consider the role of grace in the Orthodox idea of deification. The Orthodox Church teaches that deification is unachievable with efforts of a man. As the perfect gift coming from the Father, it is established by the God "wishing for salvation and deification of men" [7]. The gift of deification is the gift of uncreated divine grace. At this point we find unanimity between the Orthodox and Catholic. But in contrast to the Catholic and Protestant doctrine of justification, Orthodox understanding of deification is tightly connected to sacraments of the church and spiritual ascent of a man himself. Moreover, S. Khoruzhiy remarks that "superiority of experience of communion with the God, (hesychast) asceticism, representing the specific distinction of Orthodox spirituality, in the most substantial way affects the doctrine of deification. In the Orthodox tradition deification is not only a theoretical concept elaborated by theological discourse; it is, even in its initial forms, the only accessible within the mortal life, experimentally comprehended reality" [1, p. 319]. The Orthodox Church teaches that even sinners and fallen retain the opportunity of free choice, and understands salvation as 'synergism', i.e. collaboration, cooperation of divine grace and man's free will. Saint Gregory of Nazianzus says that unification of a man with Christ depends on people as well: "As it is necessary that pursuit of salvation depended both on us and the God" [2, p. 517]. Saint Maximus the Confessor expresses the connection of deification with the Communion: "Those who receive it [the Holy Communion] properly, by it they are transformed [in such manner] so that they can, by adoption and grace, be and be called gods, since the whole God fully filled them, not leaving anything in them that would lack His presence" [4, p. 174]. Deification is performed in Christ by grace of the Holy Spirit. In the Blessed Sacrament the Incarnate Lord unites and coincarnates with

believers. Through such unification a man partakes of the Uncreated Divine Life of the Holy Spirit, and is made a communicant in the Divine nature. In the light of theology of Divine energies by Saint Gregory Palamas deification is defined as an absolute unification of all man's energies with the Divine energy: "The God in His entirety deifies those who deserve it, uniting Himself with them not hypostatically, as this pertains to Christ only, and not ontologically, but with small part of uncreated energies... but being fully present in every one of them" [1, p. 322].

Talking about ontological communion of a man to the God, the Orthodox Church makes an important remark. The human nature partakes not of the divine essence, but solely in His uncreated energies. By energies of the God not the created gift of the God to humanity is implied, but the God Himself in action. Energies are not the intermediary between the God and the world, but the God Himself coming into direct and immediate contact with a man. A man communicates to the God in His energies, not in His essence, hence deification means a man becomes a god by grace, not by nature.

At the highest levels of spiritual life reaching which, according to the teaching of Saint Justin Popović who followed the opinion of Saint Macarius of Egypt, is possible through realization of the evangelical ethical triad, i.e. of faith, hope and love, a deified Christian receives special grace of perfection, expressed by the gifts of performing miracles, healing, prophecy. In such case his soul and mind completely unite with the God. With this triad the personality is being formed basing on the image of Christ, until it becomes similar to Christ. The ethical triad of the evangelical commandments precedes the unification with the Divine Triad – the Holy Trinity. The gracious excitement bestowed by the Holy Trinity leads a devotee to mystical transit from the ethical triad to the Divine, induces deification of her personality. The key Christian virtue in the ethical triad is love. Thus, in the Orthodoxy the basis for salvation of a man is presented not by certain number of good deeds or just the fact of faith, but by the process of transformation of man's attitude to the God, i.e. spiritual and ethical rebirth of the personality. For this, both faith and deeds are required, that is unity of practical faith. As the Encyclical of the Eastern patriarchs dated 1723 remarks, "we believe that a man is justified not just by faith alone, but by the faith facilitated by love (i.e. by faith as practical force), i.e. through faith and deeds. Not phantom of faith only, but faith dwelling in us justifies us through deeds in Christ" [6, p. 165 – 166]. Hence, deification plays significant part in the Orthodox doctrine. This concept unites ascetic practices and dogmatic theology, and represents synthesis of patristics and ascetics.

In the XX century the doctrine of deification is being developed further. Khoruzhiy remarks that "in the works of theologians of this stage (Vladimir Lossky, archbishop Vasily (Krivoshein), archpriest Georges Florovsky and protopresbyter John Meyendorff), and later of their successors (metropolitan John (Zizioulas), Christos Yannaras and others) foundations of the doctrine are being formulated anew, in the language of modern theology and at the new level of exploration of sources, its historical path and importance for the Orthodox spirituality are being restored" [1, c. 323]. But even though in modern theology attention is especially focused on the personality aspect of essence of a man, the doctrine of synergism is the only prerequisite for deification.

Conclusion. Returning to the question about possibility of combination of the Western doctrine of justification and the Eastern doctrine of deification, it is necessary to outline substantial distinctions between these doctrines within the

anthropological context. Stating common soteriological grounds of these doctrines in the point that grace of the God has determinative role in salvation of a man, it is important to pay attention to the fact that the doctrine of justification is not a spiritual path, and so it does not include prerequisites for ontological transformation of a man. The doctrine of deification in its practical application has transfiguring impact on a man, changing his nature. Hence, it is necessary to acknowledge that these doctrines are fundamentally different within the anthropological context.

Obviously, at the first glance, the Christian doctrine about essence of a man radically disaccords with the contemporary predominant anthropological demands. A contemporary man is to a greater extent self-reliant, and all his development is directed onto his own 'Self'. But when encountering the issue of purpose of his existence, this 'Self' inevitably comes to the conclusion that this purpose is possible to be found only acknowledging presence of something significantly bigger than worthless vanity of the contemporary world. In this regard Christian anthropology is the significant response to the questions of a contemporary man about purpose of his existence.

T. B. Гаврилюк

ЗАХІДНА ДОКТРИНА ПРО ВИПРАВДАННЯ ТА СХІДНЕ ВЧЕННЯ ПРО ОБОЖЕННЯ В СУЧАСНІЙ АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

В статті здійснено порівняльний аналіз фундаментальних для розуміння християнського вчення про людину положень – східного вчення про обоження та західного про виправдання. Вказується на те, що означені вчення в сучасних умовах набувають нової актуальності, переосмислюються в контексті сучасних антропологічних запитів. Основний вектор розвитку спрямований на екуменічне формулювання означених положень, на відміну від попередніх століть. Результатом чого є висновок сучасних теологів про те, що вчення про обоження людини відіграє в православ'ї роль, яку має в західній теології вчення про виправдання. Прослідковується також еволюція вчення про обоження та зауважується на тому, що у працях сучасних православних богословів необхідною передумовою обоження постає синергія і, в таких спосіб, вчення про обоження постає органічною частиною богослів'я особистості, яке в свою чергу, має великий екуменічний потенціал.

Ключові слова: людина, Бог, антропологія, вчення про виправдання, обоження, католицька антропологія, православна антропологія.

T. B. Гаврилюк

ЗАПАДНА ДОКТРИНА ОБ ОПРАВДАНИИ И ВОСТОЧНОЕ УЧЕНИЕ ОБ ОБОЖЕНИИ В СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В статье осуществлен сравнительный анализ фундаментальных для понимания христианского учения о человеке положений – восточного учения об обожении и западного об оправдании. Указывается на то, что указанные учения в современных условиях приобретают новую актуальность, переосмысливаются в контексте современных антропологических запросов. Основной вектор развития направлен на экуменическое формулирование указанных положений, в отличие от предыдущих веков. Результатом чего является вывод современных теологов о том, что учение об обожении человека играет в православии роль, которую имеет в западной теологии учение об оправдании. Прослеживается также эволюция учения об обожении и отмечается то, что в трудах современных православных богословов необходимой предпосылкой обожения является синергия и таким образом, учение об обожении становится органической частью богословия личности, которое в свою очередь, имеет большой экуменический потенциал.

Ключевые слова: человек, Бог, антропологія, доктрина об оправдания, обожение, католическая антропологія, православная антропологія.

УДК: 297.17 : 364.012

Є. М. Гоцька, асп.

БЛАГОДІЙНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА СОЦІАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ МУСУЛЬМАНСЬКИХ ГРОМАД УКРАЇНИ

Наразі в Україні триває процес трансформації мусульманської громади. Разом з етапом її інтеграції, народилась тенденція до активного включення ісламських ідентичностей у сучасні дискурси сьогодення України. Одним з яких беззаперечно є – соціальна діяльність, яка наразі демонструє консолідованість мусульманських громад разом з немусульманською більшістю країни. У статті автор розкриває поняття "благодійності" посилаючись на традиції та культову практику ісламу.

Ключові слова: іслам, громада, релігійна організація, благодійність.

Релігійна сфера як складова суспільної діяльності є найбільш консервативною. Однак і вона не знаходиться в статичності, а постійно трансформується, аби відповідати потребам сьогодення, бути результативною, при цьому не змінювати свої духовні орієнтири. Так і мусульманські громади, які очевидно перебувають у кризовому становищі, зокрема через прояви фундаменталізму в Європі та збройні конфлікти, мають провадити більш відкриту політику та засвідчувати свою діяльність. Релігійні організації прагнуть бути осторонь від ідей, які не-

References:

1. Theological Anthropology. Russian Orthodox/Roman-Catholic Dictionary: Russian and German editions / Edited by priest Andrei Logrus, Bertram Stubenrauch. – M.: Palomnik; Nikeya, 2013. – 736 p.
2. Saint Gregory of Nazianzus. Oration 37 // Col. ed. in 2 vol. – Trinity Lavra of St. Sergius, 1994. V.1. P. 517.
3. Irenaeus of Lyons, Against Heresies. [Internet source] – Access mode to the document – http://mystudies.narod.ru/library/i/irenaeus/adv_haer.htm.
4. Maximus the Confessor, Mystagogy // Works of Saint Maximus the Confessor. – B. 1.: Theological and ascetic treatises / St. Maximus the Confessor; trans. from Anc. Gr., introd. art. and comm. by A.I. Sidorov. – M., 1993. – P. 154-184.
5. About free will. Debate between Erasmus of Rotterdam and Martin Luther. [Internet source] – Access mode to the document – <http://www.st.mrezha.ru/Erasmus.htm>.
6. Letter of the Patriarchs of the Eastern Universal Church on orthodox faith (1723) // Dogmatic letters of the Orthodox hierarchs of XVII-XIX centuries on orthodox faith. – Trinity Lavra of St. Sergius, 1995. – P. 165-166.
7. S.S. Khoruzhiiy. Deification. [Internet source] – Access mode to the document – <http://azbyka.ru/dictionary/14/obozhenie-all.shtml>.
8. Meyendorff J/ Byzantine theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. 2nd ed. ev. New York: Fordham University Press, 1979.

Надійшла до редколегії 06.11.18

гативно розкривають природу ісламу у сприйнятті немусульманською більшістю країни. У свою чергу, в Україні мусульманські громади намагаються демонструвати поміркованість своїх поглядів та соціальну активність. Розмірковуючи над ідею соціальної відповідальності, як специфічною сферою громадської діяльності, помічаємо, як окремі особи відповідають за виконання своїх громадянських обов'язків, діють на користь суспільству, незалежно від релігійної приналежності. Характерним проявом такої відповідальності в державі зазвичай ви-

ступає саме благодійна діяльність. У суспільстві формується колективний заклик на створення певної моделі поведінки під час розв'язання суспільно значущих питань. Для нас центральними питаннями постали – розв'язання проблем соціально незахищених верств населення: діти – сироти, діти – інваліди, безпритульні, хворі. Облаштування пунктів безкоштовного харчування, медичне забезпечення, лікування малозабезпечених, допомога школам, будинкам-інтернатам, медичним закладам. Також за останні чотири роки виникли нові за своєю суттю виклики: допомога постраждалим під час боєвих дій, психологічна допомога переселенцям та незаконно ув'язненим, співпраця з медичними центрами, реабілітаційними центрами та ін. В Україні, як і в більшості країн Європи, мусульманські та благодійні організації не можуть бути повністю незалежними від "світських" справ, адже прямо підкоряються законам світської держави. Релігійні організації в Україні не мають офіційного законодавчого врегулювання щодо опікування інтернатами, дитячими будинками чи окремими сиротинцями. Будь-яка допомога з їхнього боку – це фактично є результатом їхньої власної громадської ініціативи.

Актуальність теми зумовлена появою великої кількості різнопланових духовних управлінь, центрів та релігійних громад на території України. Після значних геополітичних змін, в Києві більш помітною стала активність мусульманських релігійних організацій, присутність зросла і в ЗМІ, так і на політичному ґрунті. Також внаслідок збройного конфлікту саме питання соціальної відповідальності в державі надзвичайно загострилось, адже гуманітарної допомоги та доброчинності з боку громадських та релігійних організацій потребувала значна частина населення України. Станом на кінець 2018 року діяльність мусульманських організацій є помітною та оціненою державними відзнаками. Майже в усіх регіонах України представлені мусульманські громади, що активно провадять благодійну та культурну діяльність. Також в країні представлені закордонні мусульманські організації, що транслюють свої релігійні практики та представляють унікальні погляди серед своєї умми. Про специфіку сучасної мусульманської релігійності пише відомий французький ісламознавець О.Руа, який зазначає, що у країнах мусульманської меншості розмежування соціокультурної та релігійної сфер є досить очевидним [5]. Сучасний стан мусульманських організацій розкривається у наукових напрацюваннях М. Кирюшка, О. Яроша, М. Якубовича, благодійність як соціокультурний феномен представлений у праці О. Кочнова [2].

Предмет Благодійна діяльність в мусульманських організаціях України.

Мета дослідження полягає в тому, щоб встановити рівень соціальної відповідальності серед мусульманських громад Києва, проаналізувавши феномен благодійності в ісламі та встановивши, через що саме діяльність релігійних організацій інтегрується в українське суспільство.

Саме зі здобуттям Україною незалежності, нове життя отримало благодійне служіння усіх релігійних конфесій. Мусульманські організації отримали можливість стати дійсно активними та дієвими чинниками суспільного життя. На законодавчому рівні благодійна діяльність релігійних організацій здійснюється на підставі Закону України "Про благодійну діяльність та благодійні організації" [11] та "Про свободу совісті та релігійні організації" [12].

Зазвичай прийнято говорити, що культура благодійності представлена у вигляді синтезу освітніх, громадських та релігійно-етичних чинників, які першочергово впливають на колективне сприйняття феномену благо-

дійної діяльності. Якщо розглядати сферу релігії, то у більшість з них первопочатково вбудована система благодійності, яка функціонує у рамках етики та набуває абсолютно різних форм, залежно від засад віровчення. Однак центральні ідеї благодійності багато в чому є однаковими та незмінними у більшості релігійних традицій світу: захист та допомога, що вимагають співчуття та милосердя. В Україні функціонують різноманітні мусульманські духовні центри, діяльність яких різниться за своєю формою та ідеологією. Наразі іслам представлений такими інституціями, як Духовне управління мусульман України, Духовне управління мусульман України "Умма", Духовне управління мусульман Криму, Духовний центр мусульман України, Духовний центр мусульман Криму. Релігійне управління незалежних мусульманських організацій України "Київський муфтіят" та окремими незалежними громадами мусульман. Всі найбільші мусульманські об'єднання України належать до течії сунізму, тому не мають інституційних вімінностей та доктринальних суперечок, але разом з тим, дійсно пріоритетні напрями діяльності кожна організація обирає на власний розсуд.

Такими напрямками їх соціальної діяльності є забезпечення релігійних потреб вірян та допомога при розв'язанні питань про виділення ділянок для будівництва релігійних споруд та мусульманських поховань. Також активне поширення релігійного знання, підтримка соціально незахищених верств населення, допомога у створенні нових громад, встановлення міжнародних зв'язків з одновірцями, започаткування навчальних закладів і благодійницьких установ, видавництво літератури, проповідування ісламських цінностей, ознайомлення з культурою Сходу та ісламом. Прагнуть до відродження культурних та історичних ісламських цінностей і традицій. Організують навчання у духовних закладах, займаються видавничою діяльністю. Наприклад, Всеукраїнська громадська організація "Діаспора чеченського народу" у себе на офіційному сайті визначає напрями своїх соціальних напрямків: "Розробка та реалізація культурних і навчальних програм; соціальна адаптація приїжджених в Україну; допомога у професійній орієнтації; грантові програми з отримання вищої освіти талановитих дітей з малозабезпечених сімей; пряма благодійна допомога тим, хто її потребує" [9].

Основними документами, що засвідчує консолідацію мусульман України та інтеграцію в українське суспільство, "Хартія мусульман України" та "Соціальна концепція мусульман" – документи, що регламентують життя мусульман в Україні, розкривають ставлення мусульманських громад до найважливіших та актуальних питань сучасного життя. Над розробкою Соціальної концепції працювали організації, що за рік до цього підписали Хартію мусульман України.

Якщо розглядати культуру благодійності в ісламі взагалі, то представляти її можуть одразу три різні систем: "Захят", "Садака" та "Вакуф". Захяту присвячена велика кількість внутрішньо ісламських досліджень, в самому Корані також мово йде про милостиню, говориться: "О ви, які увірували! Жертуйте з того, чим Ми наділили вас, поки не прийде День, коли не буде ні торгівлі, ні дружби, ні заступництва. Невіруючі ж є нечестивцями" [Коран 2: 264]. Захят як обов'язкова виплата на користь бідних, яка в більшій мірі здійснюється, щоб залучити доброту Аллаха, перекладається як "очищення". Його виплата стала не лише складовою частиною віри, а й одним зі стовпів ісламу вже на початку Мединського періоду життя Мухаммада, який у діалозі з ангелом Джібрілом розкриваючи суть ісламу, сказав "ти повинен засвідчити, що немає божества, крім Аллаха, здійсню-

вати молитву, виплачувати закят, постити в місяць рамадан, здійснювати паломництво до священного дому, якщо на те буде можливість". Податок на користь бідних – це милостиня приписана мусульманам, є обов'язковою, адже виступає одним із п'яти "стовпів" ісламу. Якщо фінансове становище дозволяє, то в місяць Рамадан закят сплачується – 2,5% від чистого прибутку. В свою чергу закят аль-фітр є обов'язковим діянням для всіх мусульман, які мають статки більше, ніж для забезпечення себе, своєї сім'ї і прислуги, харчуванням та одягом на святковий день і ніч. Як зазначає муфтії С. Ісмагілов: "Метою виплати Закят аль-фітр є спокутування можливих помилок та упущень, зроблених протягом місяця посту, а також допомога бідним і нужденним" [14].

Отже, закятом вважається, передача певної кількості матеріальних засобів одному або декільком нужденним мусульманам. Існує пряма залежність від матеріальних можливостей платника, тому є чітко встановлена шаріатом, класифікація майна як основи розрахунку розміру закяту. Відомі насупні форми: закят із худоби, із врожаю, із цінностей таких як срібло або золото, закят з товару або боргу. Закят має виплачуватися наступним категоріям людей: бідні, непрацездатні, збирачі закяту, тим від чіх сердець чекають прихильності до ісламу, рабам, боржникам, тим, хто веде боротьбу на шляху до Аллагу. Також в ісламі дозволяється давати пожертву представникам інших віросповідань. Цікаво, що різні правові школи по-різному розглядають це питання. У Корані закят часто згадується разом із обрядовою молитвою "досягли успіху віруючі, які смиренні у своїх молитвах, які уникають усього марного, які дають закят" [Коран 23:1-4]

На офіційному сайті Духовного управління мусульман України зазначено: "Воістину, роздача милостині, прояв щедрості, великодушності та милосердя, заняття благодійністю – це великі і благі якості, прикрашаючи людину, вихваляючи її серед інших людей, викликаючи повагу та почесі...що за добрі справи Аллах дарує благоденство в Раю". [10] Мусульман всередині своєї умми привчають не лише сплачувати закят, а й заохочують брати на себе більше відповідальності, працюючи над покращенням громад та організацій. Така діяльність містить в собі догляд за хворими, допомога безпритульним, навчання дітей та дорослих.

Наступним важливим поняттям є "садака", тлумачити необхідно як "милостиня", "благий вчинок". Це добровільна справа, як виконання додаткових молитов, допомога нужденним, догляд за хворими. Заклик до добрих вчинків, також про це безпосередньо йдеться в Корані, навіть в окремій сурі Аль-Маун "милостиня". "Лихо ж тим, які моляться, але ставляться до молитов своїх недбало, котрі лицемірять і відмовляються давати милостиню". "З кожної людини – садака, кожного дня сходить сонце; розсудити двох справедливо – садака, допомогти людині сісти в сідло, підсуджуючи її, чи кладучи майно її – садака, добре слово – садака, і кожен крок на шляху до молитви – садака і прибрати перешкоду з дороги – садака". [3]

Останній вид благодійної діяльності, який ми розглянемо – "Вакуф", у перекладі з араб. "утримання". Це нерухомість або річ, яка являтиме собою певну цінність. У мусульманському суспільстві поширені вакуфні землі, будівлі, худоба, книги, ювелірні вироби, зброя, сільськогосподарське знаряддя праці та ін. Передане або заповідане на релігійні або благодійні цілі. У більшості ісламських держав вакуф не обкладається податком і не відчужується. "Прибутки від вакуфа йдуть на зміцнення позицій ісламу, а також на допомогу тим, хто потребує. Метою вакуфа, зрештою, має бути благодій-

ність з точки зору Шаріату". Вакуф на користь багатих заборонений та неприпустимий, адже в такому випадку буде протиставлений своїй природі – благодійності. Мусульмани не мають відмовлятися від роботи під приводом того, що присвячують себе поклонінню Аллагу і не мають сподіватися на срібний дощ з неба. Отже, неприпустимо, щоб працездатна людина займалась жебрацтвом, та знаходилась в залежності від милостині. З цього приводу Пророк сказав: "Не дозволено брати милостиню як багатому, так і працездатному" [4].

Необхідно зауважити, що в ісламі існує потужна етика волонтерства, яка виходить за рамки мусульманської громади, та поширюватися і на широку немусульманську спільноту. Мусульманські громади Києва розвивають свою культуру волонтерства, та наголошують на її пріоритетності. Адже доволі часто люди вважають волонтерство чимось, чим можна займатися, коли багато вільного часу. У випадку, коли люди вважають волонтерство чимось другорядним і менш важливим, за свою власну роботу, то якість їх зусиль сильно зменшується. Саме тому в Києві та інших містах України створені профільні мусульманські організації, де благодійна діяльність здійснюється фахівцями цієї справи. Ці люди – потужна сила будь-якої громади, вони проводять конференції, здійснюють гуманітарну допомогу та підтримують соціально активні ініціативи. Без таких добровольців, що направляють усі зусилля на допомогу та володіють високим рівнем емпатії, благодійна діяльність неможлива. В рамках здійснюваної організаціями благодійної роботи наявні цікаві та змістовні проекти і програми.

Одним з найактивніших учасників благодійного руху в Києві є жіноча громадська організація "Мар'ям", яка була створена у 2005 р., її діяльність спрямована на потреби жінок, не лише мусульманок, в культурно-освітніх заходах, громадській роботі, та реалізації благодійних проектів. На їх офіційній сторінці у FB зазначено: "Ми – група небайдужих мусульман, які вважають, що зміни суспільства на краще треба починати кожному з нас. І ми запрошуємо усіх небайдужих долучатися до наших ініціатив, незалежно від релігійних поглядів – творімо добро разом" [6]. Дійсно треба відмітити, що діяльність організації направлена на жінок, дітей, нужденних різних релігійних переконань. Значний обсяг роботи спрямований на допомогу дітям в дитячих будинках, лікарнях та спеціалізованих закладах. Також "Мар'ям" влаштовує релігійно-просвітницькі та культурні заходи, організовує семінари, на яких жінки різних релігійних поглядів спільно розглядають проблеми і виклики сучасного життя, а також шукають актуальні можливості для їх вирішення. Так зовсім нещодавно, у жовтні 2018р. відбулася конференція "Майбутнє суспільства: свобода вибору або влада стереотипів" [8]. Захід був присвячений питанням дотримання прав і свобод людини в Україні, етичним нормам, неприпустимості дискримінації людини за певними ознаками та способам подолання таких виявів, негативним стереотипам і їхньому впливу на громадську думку, наслідкам фізичного та психологічного насильства. Подібні організації спонукають жінок покращувати свої знання та навички в питаннях релігії, проводячи щотижневі заняття з фікху, лекції та семінари.

В Ісламському культурному центрі Києва кілька разів на рік проводяться різні тематичні заходи, присвячені фізичному і душевному здоров'ю жінки. Крім того, в Україні також діє "Всеукраїнська асоціація мусульманок", на своєму офіційному сайті вони визначають мету як: "налагодження діалогу між представниками різних культур для побудови та зміцнення сильного і згуртованого мультикультурного суспільства. Ми націлені на розвиток професійних, творчих, наукових, правових, соціальних, еко-

номічних та інших інтересів жінок. Захист прав мусульманки, розвиток сім'ї й традиційних цінностей – основна мета створення і діяльності ВАРМ" [8].

Також у вище зазначеному Ісламському культурно-му центрі проводять акції спрямовані на допомогу Київському міському центру крові. У центрі ініціюють безоплатне донорство крові – "Стань донором".

Взагалі важливо розуміти, що благодійна складова у діяльності подібних організацій – це не завжди формальні крайнощі: "відстоювання свого права на повноцінне існування, домагання рівності з іншими суб'єктами громадянського суспільства. Це також потужний канал соціалізації особистості. Працюючи з нездоленими, важкохворими, засудженими тощо, релігійні організації будують з ними діалог на основі системи цінностей, відмінної від домінуючої у сучасному суспільстві". Організації запрошують до ознайомлення з основоположними духовними засадами своєї релігії, розмірковують про духовні цінності: справедливість, любов та співчуття.

Формування благодійних організацій – це спосіб забезпечити принцип справедливості у суспільстві. Його було перетворено на певний інститут, це забезпечило більшу строгість намірів, регулярність та підвищило рівень відповідальності. Іслам розглядає цю справедливість через багатство та бідність та реалізацію людиною можливостей, наданих їй Богом. Як зазначено у соціальній концепції мусульман України "З огляду на те, що багатство – це лише "тимчасове задоволення", іслам закликає до активної доброчинності, тобто витрачання того, чим Він наділив людину. Водночас іслам спонукає долати бідність, сприяти економічному зростанню, реалізації різних проектів, спрямованих на підвищення добробуту людини" [15]. Згідно з вченням про винагороду за добрі справи, мусульмани вважають, що не має різниці у прагненні винагороду у майбутньому житті або у нинішньому. У цьому контексті Алі Ат-Тантауї зазначає: "Аллах надасть винагороду у цьому житті, а якщо він цікавиться лише нинішнім життям, тобто славою, доброю репутацією, ...Аллах надасть йому те, що він просить у цьому житті" [1, с.88]

У кожній громаді є основна група добровольців, і мусульманська спільнота не відрізняється. Через прагнення деяких людей працювати безкоштовно, багато послуг можуть бути запропоновані за нижчою ціною або навіть безкоштовно, помітна більша гнучкість у наданні послуг, таким чином волонтерство дає людям більш широке почуття товариства, також вони відчувають більший зв'язок один з одним, коли беруть участь у волонтерській діяльності. Саме таким чином участь українських мусульман у подіях "Революції гідності" виявила не лише громадянську позицію окремих мусульманських спільнот, а певним чином виступила показником інтегрованості мусульман в українське суспільство. Мусульмани опинились в складі добровольчого батальйону "Айдар" та інших миротворчих ініціативах.

Також вже у 2014 було створене військове капеланство мусульман України. Які виконують різні функції, зокрема збирання і передачу волонтерської допомоги бійцям, проведення п'ятничної молитви, та інших обрядів. Капелани в Україні виконують не лише духовну, а й волонтерську функцію. Імами-капелани надають змоги відчути приналежність до громади стати "своїм".

Отже, благодійність мусульман в Україні, зокрема в Києві, постає не лише показником релігійності організацій та громад, а певним чином ретранслює саму суть громадської ідеології. Відокремлюючись від обрядових та звичаєвих практик, від політики та ідеології, не обмежуючись виключно освітою, ісламська благодійність потребує включення у суспільне життя. Інтеграція та комунікація з іншими релігіями дозволяє духовним управлінням, окремим громадам, налагоджувати активну суспільну роботу. Благодійність – такий напрямок соціальної роботи, де конфесії мають можливість представити себе та заявити про себе найочевидніше. Також можна зробити висновок, що система доброчинної діяльності мусульманських організацій в Україні достатньо розвинена та є регулярною. Їхні успіхи і досягнення на ниві виконання власних фундаментальних завдань сьогодні – очевидний та беззаперечний факт. Найбільш поширеним видом доброчинної діяльності – милостиня. Будь яка участь мусульман у житті немусульманських спільнот зумовлена моральними засадами ісламського права, коли більшу вагу має намір, а ніж будь-що. Іслам як умма – це передусім громада, а не держава, тож однією з її характеристик можна вважати – "транскордонність". Зберігаючи власну ідентичність, мусульманські громади мають враховувати реалії сучасного стану та середовища, в якому вони перебувають, більш ніж вимоги шариату.

Список використаних джерел:

1. Загальне уявлення про Іслам: переклад з арабського Абдуль – Уаххаб Мадур. – К.: Ансар Фундейшн, 2012 – 224 с.
2. Кочнова О. А. Благодійність як соціологічний феномен (культурологічний аналіз) : автореф.дис. ... канд. філос. наук : 26.00.01 / О. А. Кочнова; Таврійський націон. ун-т імені В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2009. – 35 с.
3. Сорок Хадисів ан-Нававі/[передмова, пер з араб. та коментарі М. Якубовича]. – Олександрія : Джамі'а Табіліг аль- Іслам, 2006. – С. 22.
4. Якубович М. Преславний Коран. Переклад смислів Українською мовою; [пер. з арабської, передмова, коментарі, дослідження М.М. Якубовича]. – Медіна : Центр короля Фагда з друку преславного Сувою, 2011. – 998с.
5. Roy O. Globalized Islam. The Search for a New Ummah. – New York: Columbia University Press, 2004. – 320 p.
6. Волонтерський Рух "Мар'ям" [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.facebook.com/Maryam.Volunteers/?ref=bookmarks>.
7. Всеукраїнська асоціація мусульманок. Про нас. [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://muslimwomen.com.ua/>
8. Всеукраїнська конференція "Майбутнє суспільства: свобода вибору або влада стереотипів" [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://koda.gov.ua/news/vseukrainska-konferenciya-maybutnie/>
9. Всеукраїнська громадська організація "Діаспора чеченського народу" [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://chechen.org.ua/>
10. Діяльність ДУМУ [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://islam.ua/fo-dumu/deyatelnost-dumu/>
11. Закон України "Про благодійну діяльність та благодійні організації" [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/5073-17>
12. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12>
13. Ісламський тлумачний словник [Електронний ресурс]. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: <http://ponjatija.ru/node/11273>
14. Півсхідні малозабезпечені київських родин отримали допомогу в Ісламському культурному центрі [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://islam.in.ua/ua/suspilstvo/pivsotni-malozabezpechenyh-kyivskiyh-rodyn-otrymaly-dopomogu-v-islamskomu-kulturnomu>
15. Соціальна концепція мусульман України [Електронний ресурс]. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://umma.in.ua/?p=4491>

Надійшло до редакції 04.11.18

Е. Н. Гоцкая

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩИН УКРАИНЫ

Сейчас в Украине идет процесс трансформации мусульманской общины. Вместе с этапом ее интеграции, появилась тенденция к активному включению исламских идентичностей в современные дискурсы сегодняшней Украины. Одним из которых несомненно является – социальная деятельность, которая сейчас демонстрирует консолидация мусульманских общин вместе с немусульманским большинством страны. В статье автор раскрывает понятие "благотворительности", ссылаясь на традицию и культовую практику ислама.

Ключевые слова: ислам, община, религиозная организация, благотворительность

Ie. M. Gotska

CHARITY AS A COMPONENT OF SOCIAL ACTIVITY OF MUSLIM COMMUNITIES OF UKRAINE

At present, the process of transformation of the Muslim community continues in Ukraine. Together with the stage of its integration, the tendency to actively include Islamic identities in contemporary discourses of today's Ukraine was born. One of them is undeniable – social activity, which at present demonstrates the consolidation of Muslim communities along with the non-Muslim majority of the country. In the article the author discovers the concept of "charity" referring to the tradition and religious practices of Islam. The basis of doctrine is the principle of charity, as one of the pillars of Islam – zakat. Also in Islam there are such forms of charity as: Sadaka and Waqf. In the article, the author analyzes how the activities of Muslim organizations relate to the prescriptions of religion. What principle guides the representative of religious organizations in their social work. The article will also clarify the issues that have arisen during the period of complex geopolitical transformations in Ukraine.

Formation of charitable organizations is a way to ensure the principle of justice in society. It was transformed into a certain institute, which provided more rigorous intent, regularity and increased responsibility. The Largest Islamic Centers have an active charitable division throughout the territory of Ukraine. Organize holidays and educational activities, involve volunteers and all non-indifferent people. The activities of charitable organizations created by the newest religions are aimed at both individuals in need of it and entire social groups (for example, refugees, migrants), and is to fund and organize social projects of a charitable nature. Muslim community activists organize a free food distribution to low-income citizens, the disabled, the elderly and the sick, as well as to families with many children, regardless of their national, religious or other belongings, as well as to provide spiritual and psychological assistance to the disadvantaged, especially in places of military conflicts and natural disasters. For the most complete disclosure of this topic, the author of the article, turned to sites and pages in social networks to identify the results of charitable activities and determine the level of its effectiveness. It turned out that most organizations really take active part in social projects, create their own charitable movements, take care of the dying houses and rehabilitation centers.

Islam is a religion traditionally presenting charity in many of its manifestations. Religious organizations can carry out charitable activities both independently and through public funds. Therefore, any charitable activity is carried out exclusively at the request of the organization.

Key words: Islam, community, religious organization, charity

УДК 21.01.09"192"

О. С. Кисельов, канд. філос. наук

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКИЙ ВІДДІЛ НАУКОВОГО АТЕЇЗМУ: НАУКОВО-ДОСЛІДНА ДІЯЛЬНІСТЬ 1980-Х РР.

У статті аналізується дослідницька діяльність Івано-Франківського відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР. На основі архівних документів та виданих наукових колективних монографій відділу розглянуто проблематику, яку розробляє відділ. Автор звертає увагу на рецепцію наукової роботи відділу членами вченої ради Інституту філософії. Автор доходить висновку, що дослідницька діяльність відділу була пов'язана з ідеологічною роботою Комуністичної партії Радянської України.

Ключові слова: науковий атеїзм, релігієзнавство, дослідницька діяльність, атеїстичне виховання, ідеологічна робота, Радянська Україна.

Сьогодні, у релігієзнавчій спільноті часто дискутується питання про науковий атеїзм. Чи був він академічною дисципліною чи наукоподібною частиною марксистсько-ленінської ідеології? Ми вважаємо, що статус наукового атеїзму не можна звести лише до вибору однієї з цих двох альтернатив. У межах наукового атеїзму здійснювали й антирелігійну пропаганду, і проводили дослідження з визначення рівня та ступеня релігійності населення. Звісно, зрештою, будь-яка активність наукових атеїстів розглядалася з погляду подолання релігійних пережитків у соціалістичному суспільстві. Однак, написання пропагандистських брошур проти греко-католицької церкви й дослідження соціальної структури православної парафії є різними типами роботи. Якщо перша є ідеологічною, то друга – науково-дослідною. Отже, даючи відповідь на поставлене вище запитання, найкраще, на нашу думку, давати його в контексті функціонування конкретного науково-атеїстичних підрозділу чи установи.

Нинішні розвідки, присвячені науковому атеїзму в Українській РСР, дають або загальну картину розвитку цієї дисципліни [21; 22], або приділяють увагу окремим постатям [13; 23], або присвячені конкретній проблематиці [12]. Усі три зрізи представлені в останній книзі А.М. Колодного [20]. Попри це, у нас мало приділяють уваги історії окремих атеїстичних структур, часто обмежуючись лише згадкою про їх виникнення, переліком співробітників, що там працювали, та назвами найбільш впливових публікацій. Автор цієї статті вже звертався до осмислення місця наукового атеїзму у структурі Інституту філософії [17] та розкривав окремі аспекти діяльності Івано-Франківського відділу наукового атеїзму [18].

У попередній статті, ми розглядали історію виникнення, ідеологічну та пропагандистську роботу Івано-Франківського відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР. Ми зробили висновок, що діяльність відділу визначалася партійними структурами, а не нау-

ковою доцільністю. Проте для винесення остаточної оцінки діяльності цього відділу варто прослідкувати власне науково-дослідну діяльність. Останнє і є метою даної статті. Для цього, на нашу думку, достатньо обмежитися розглядом проблематики відділу 1980-х рр., що буде зроблено нами на основі архівних матеріалів Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України та колективних монографій відділу, що відображають результати проведених досліджень.

Нагадаємо, що на Івано-Франківський відділ покладалося завдання координації наукових досліджень у регіоні. Сам відділ звітувався, що він підтримує творчі зв'язки з кафедрами філософії та наукового атеїзму Львова, Івано-Франківська, Чернівців, Тернополя, Ужгорода, відділом формування наукового-атеїстичного світогляду Інституту суспільних наук АН УРСР (м. Львів). Співробітники відділу були закріплені за окремими містами та областями західноукраїнського регіону для координації наукової діяльності. У 1983 р. в Івано-Франківську була проведена нарада щодо координації наукової діяльності, у якій узяли участь представники кафедр атеїзму, етики та естетики Чернівецького державного університету та Тернопільського педінституту, Інституту суспільних наук та Інституту філософії АН, представників журналу "Людина і світ" та товариства "Знання" УРСР [3, арк. 30-31].

Ще одним координаційним заходом було спільне засідання сектору теоретичних проблем наукового атеїзму та відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР із відділом наукового атеїзму Інституту суспільних наук АН УРСР, яке відбулося у квітні 1985 р. Тут співробітники різних установ розробляли спільну програму дій щодо реалізації постанови Президії АН УРСР щодо вивчення впливу клерикальної пропаганди та вироблення відповідних орієнтировок (наукових записок). На цьому засіданні була затверджена Програма дослідження, яка передбачала проведення бесід-інтерв'ю,

аналіз проповідей, анкетування, вивчення поточної інформації місцевих рад та уповноважених Ради у справах релігій. Була затверджена анкета, приблизна схема бесіди-інтерв'ю та план пам'ятки аналізу проповідей. Крім цього, було затверджено географію дослідження та закріплено регіони за виконавцями. Так, сектор Інституту філософії мав досліджувати Житомирську область, Івано-Франківський відділ – Івано-Франківську та Закарпатську області, Львівський відділ – Львівську та Тернопільську області, а філіал Інституту наукового атеїзму АСН при ЦК КПРС – Вінницьку область [6, арк. 23-24].

У 1980 р. Республіканська науково-координаційна рада з проблем атеїстичного виховання визначала спеціалізацію атеїстичних досліджень у наукових установах та вищих навчальних закладах республіки. Цілком ймовірно, що спочатку Рада збирала інформацію з установ щодо їхньої тематики, а за потребою редагувала окремі напрямки розробок тієї чи іншої установи [16]. Згідно з проектом документу цієї Ради, Івано-Франківський відділ наукового атеїзму мав три напрями досліджень: "конкретно-соціологічне дослідження особливостей духовного світу сучасних віруючих; розробка рекомендацій з удосконалення різноманітних ланок атеїстичної роботи; критика уніатства та українського буржуазного націоналізму" [26, арк. 205-206]. Фактично цими темами відділ і займався протягом 1980-х років у межах виконання чотирьох планових тем.

Перша планова тема "Взаємозв'язок атеїстичного і морального виховання і його роль у формуванні комуністичного світогляду трудящих" була відкрита ще за часи завідування М.М. Заковича, а після його уходу її керівником став В.М. Фомін. Терміни виконання роботи також були змінені – якщо вона була відкрита у IV кварталі 1977 р., то мала бути завершена у IV кварталі 1980 р. Однак Президія АН УРСР продовжила термін виконання роботи цього дослідження до IV кварталу 1981 р. [1, арк. 135], тобто на цілий рік.

Головним результатом цієї розробки стала колективна монографія "Взаємозв'язок атеїстичного та морального виховання" [14]. У книзі йдеться про комуністичне виховання, у якому атеїстична та моральна його складові взаємодоповнюють одне одну. Книга претендує бути теоретичним обґрунтуванням та осмисленням ідеологічного виховання. Значна увага в цьому дослідженні присвячена критиці релігійної моралі й аксіології та вихваляння атеїстичних цінностей. У цілому цю працю необхідно охарактеризувати як марксистську схоластику, у якій часто повторюються прописні істини історичного та діалектичного матеріалізму, які розглядаються із позиції специфіки предмету дослідження, тобто в контексті співвідношення двох вищезазначених видів виховання.

Атеїстичне виховання, наприклад, у цій книзі проголошується таким, що не лише й не стільки є засобом подолання релігійних пережитків, але формує гармонічну та всебічно розвинуту особу, утверджує в ній науковий світогляд та комуністичну мораль [14, с. 6]. Взаємодія релігії та моралі має, на думку авторів, чи не найбільший вплив на інші форми суспільної свідомості. Релігійна мораль звисно є відображенням класово-експлуататорських відносин, оскільки як і релігія, мораль еволюціонує в історичному процесі. З такої перспективи атеїзм розглядається як рушійна сила морального прогресу, оскільки привносить у сферу моралі об'єктивні дані про оточуючий світ [там само, с. 13–15].

Вартим уваги є той факт, що в книзі активно використовуються результати соціологічного дослідження, що поведив Івано-Франківський відділ наукового атеїзму у 1978–1979 рр. на калузькому об'єднанні "Хлорвініл". Дані використовуються для підтвердження двох тез:

1) атеїзм краще впливає на мораль та соціальну активність особистості; 2) відбувається секуляризація свідомості віруючих.

На сторінках книги автори ведуть заочну дискусію із богословами навколо низки принципів для наукового атеїзму питань: джерела моралі; чинників, які впливають на моральний розвиток особистості; ієрархічність цінностей тощо. Релігійна мораль визначається як така, що має соціально-індиферентний характер, зокрема це зроблено на основі аналізу її чотирьох основних принципів: віри в Бога, гріховності, аскетизму, непротилежності і всепрощенської любові [там само, с. 115].

Не розкриваючи всі положення цієї колективної монографії, усе ж таки маємо констатувати превалювання у ній ідеологічних настанов над науковими.

Другою науково-дослідною темою у розглянутий нами період стала "Еволюція та сучасні форми взаємозв'язку уніатського клерикалізму та українського буржуазного націоналізму та шляхи подолання релігійно-націоналістичних пережитків" (I кв. 1982 р. – IV кв. 1984 р.). Тема, вочевидь, звучала не просто актуально, але й ідеологічно вірно. Фактично, одним дослідженням хотіли одночасно закрити дві актуальні ідеологічні ділянки – уніатство та націоналізм. Відтак результати цієї теми можна було використати у практиці не лише атеїстичного, але й інтернаціонального виховання, а головне – на фронті контрпропаганди. Мета та завдання цього дослідження зрозумілі з його назви: проаналізувати взаємозв'язок уніатства та українського націоналізму, показати їхню класову сутність та антикомуністичну направленість, а також виявити причини та форми існування цих пережитків та визначити шляхи їх подолання [5, арк. 221].

У 1983 р. С.М. Возняк представляв вченій раді Інституту філософії АН УРСР концепцію цієї планової теми. Керівник теми зазначав амбівалентність ролі релігії та церкви в національному житті народу, оскільки релігії можуть виступати чинниками як інтеграції, так і дезінтеграції одного або кількох народів. Реалізація цих функцій залежить не стільки від самої релігії, на думку керівника теми, скільки від соціально-класових та культурних факторів, які й визначатимуть чи церква сприятиме націоналізму та шовінізму, чи буде виступати за дружбу народів та боротьбу за мир. Однак роль греко-католицької церкви С.М. Возняк оцінює однозначно негативно: вона із самого початку свого існування мала антинаціональний та антинародний характер, оскільки протиставляла західників східнякам, а українців росіянам. "У зв'язку із цим, – зазначав С.М. Возняк, – у нашому дослідженні розкривається неспроможність сучасних клерикально-національних міфів про уніатство як "національну" релігію українців і про уніатську церкву як "національну релігійну організацію українського народу" [2, арк. 56].

Під час обговорення доповіді на вченій раді Інституту філософії спостерігаємо дещо скептичне ставлення зі сторони членів ради до соціологічної складової дослідження. Зокрема В.Л. Оссовський запитував про виявлені суб'єктивних причин зростання впливу уніатства за допомогою анкет. Після відповіді С.М. Возняка про відсутність прямих запитань у анкеті В.Л. Оссовський достатньо категорично стверджує: "Я впевнений, що Ви не одержуєте об'єктивні дані, правдивих відповідей не дають, тому що греко-католицька церква заборонена" [там само, арк. 50]. Окрім цього, П.Т. Манзенко запитував про збільшення впливу греко-католицької церкви на населення і С.М. Возняк відповів, "що уніатська церква має 16 % своїх прихожаників; зараз зростає її вплив" [там само, арк. 49].

Під час представлення С.М. Возняком попередніх результатів цього дослідження у 1984 р. на вченій раді Ін-

ституту філософії АН УРСР О.Б. Лобовик висловив зауваження щодо формулювання теми науково-дослідної роботи¹, а також стосовно новизни положень та підходу дослідження. С.М. Возняк завірив, що дослідження має свій оригінальний підхід та новизну [4, арк. 90].

У документації закриття планової теми стверджується, що в роботі вперше здійснено соціально-психологічний аналіз зв'язку релігії та націоналізму, а також "вперше розкривається філософсько-світоглядні та ідейно-політичні аспекти боротьби навколо проблеми людини між марксизмом та уніатсько-націоналістичною ідеологією" [14, арк. 221 (зворот)]. За результатами проведеної роботи була підготовлена та згодом видана колективна монографія "Уніатство і український буржуазний націоналізм" [25]. Окрім монографії співробітники відділу опублікували два розділи в колективних монографіях, одну брошуру та чотири методичні рекомендації, сім статей у наукових збірниках та журналах, 10 статей у періодичній пресі. Протягом виконання цієї планової теми відділ провів 6 конференцій, а співробітники зробили 24 виступи та прочитали понад 200 лекцій [5, арк. 230–231].

У книзі "Уніатство у український буржуазний націоналізм" йдеться передусім про протиставлення релігійної та націоналістичної ідеології з одного боку та комуністичної ідеології – з іншого. Це вплинуло на характер книги, що є імовірно пропагандистською працею, аніж академічним дослідженням. На підтвердження цього, зауважимо, що книга наповнена ідеологічними кліше про співпрацю уніатів та українських буржуазних націоналістів із фашистами, неонацистами, сіоністами та іншими "реакційними політичними силами імперіалізму" [25, с. 83, 88]. Автори неодноразово стверджують про саморозпуск чи самоліквідацію греко-католицької церкви в 1946 р. [там само, с. 85, 88]. Міфом проголошується існування в підпіллі греко-католицької церкви на Радянській Україні, хоча, як ми вже зазначали, завідувач відділу і відповідальний редактор книги С.М. Возняк на вченій раді визнавав не лише її існування, але і збільшення її впливу серед населення. Тобто, знаючи про реальне існування греко-католицького підпілля, автори книги стверджують його відсутність. Отже, мета авторів – зобразити бажаний образ ворога, а не розкрити реальне становище катакомбної церкви, проаналізувати чому Українська католицька церква має підтримку серед населення тощо. Перелічені нами питання, скоріш за все, розкриваються в аналітичних записках та звітах уповноваженого в справах релігій, що, безумовно, у ті часи поширювались виключно із грифом "для службового користування". Сам редактор книги так охарактеризував її мету: "Показати морально-світоглядну неспроможність, дійсну соціальну сутність, епігонський і спекулятивний характер уніатсько-націоналістичних ідей..." [там само, с. 8].

Звісно, у книзі розглядають питання взаємодії релігійного та національного чинників, що зрештою вливаються в "релігійний націоналізм". Водночас національна самосвідомість оцінюється діалектично. З одного боку – вона є джерелом націоналізму, а, отже, надмірне її вип'ячування, безумовно, є негативним явищем. З іншого боку, негативно оцінюється й "денаціоналізація" українського народу, яка, на думку авторів, відбувалася через його окатоличення й одночасно означала його колонізацію, мадяризацію, онімечення та румунізацію [там само, с. 53, 59]. Але греко-католицька церква звинувачується й у іншому "гріху" – намаганні прив'язати національну іден-

тичність галичан до їхньої релігійної приналежності [там само, с. 70–71]. Автори звертають також увагу на суперечливість між національним характером уніатства та універсальним характером католицизму загалом. Окремі розділи книги присвячені розкриттю теологічних концепцій людини, моралі та культури. Ці розділи мають більше аналітичної складової, хоча також не позбавлені ідеологічних кліше та пропагандистських штампів.

Третя тема івано-франківського відділу наукового атеїзму "Проблема ефективності в управлінні процесом подолання релігійних пережитків" виконувалася протягом 1985–1987 рр. Дослідження передбачало проведення соціологічного дослідження та написання низки доповідних записок для міськкомів та райкомів про рівень релігійності та атеїстичної переконаності населення [7, арк. 27].

Показово, що під час обговорення концепції планової теми на вченій раді Інституту філософії у квітні 1986 р., тобто на другому році виконанні планової теми, Б.О. Лобовик знову мав зауваження до назви дослідницького проекту: "У назві теми дослідження замість "процесом подолання релігійних пережитків" [необхідно] написати "процесом атеїстичного виховання", бо не все в релігії є пережитком" (sic!) [8, арк. 99]. Очевидно, що в даному випадку цей коментар треба сприймати як одне зі свідчень змін світоглядних та методологічних настанов, що відбувалися в науковому атеїзмі за часів Перебудови. Зауваження Б.О. Лобовика було прийнято у формулюванні назви колективної монографії відділу [15]. Потім Б.О. Лобовик звертає увагу на те, що боротьба з релігією є світоглядною, а не ідеологічною боротьбою. Важливо, що далі йдеться про те, що тематика досліджень івано-франківського відділу певною мірою дублює тематику Міжреспубліканського філіалу Інституту наукового атеїзму АСН при ЦК КПРС та відділу наукового атеїзму Інституту суспільних наук АН УРСР [8, арк. 99].

Монографія "Ефективність управління атеїстичним вихованням" присвячена не тільки атеїстичному вихованню (хоча, звісно, це центральна тема книги), але й релігійності, секуляризації та, зокрема, навіюванню. Деякі автори демонструють глибоку обізнаність у соціології (С.Й. Криштопа, В.І. Криштопа) та психології (В.П. Москалець), що робить окремі параграфи теоретично начисленими, а книгу – міждисциплінарною. У праці широко використовуються результати соціологічних досліджень, які проводив відділ. Базуючись на цих даних, автори дослідження пропонують типологію рівнів атеїстичної зрілості [15, с. 55–57], структурну модель релігійної типології [там само, с. 85–87] та типологію віруючих за характером моральної мотивації [там само, с. 168–169].

Книга певною мірою відображає зсув ідеологічних установок у науковому атеїзмі часів Перебудови. Зокрема, у тексті монографії йдеться про критику окремих явищ у радянському суспільстві. Трапляються певні тези, що замовчувались в попередні десятиліття, про які було не прийнято писати або на них існувала негласна заборона з ідеологічних міркувань. Наприклад, автори пишуть про збільшення кількості громадян, які вважають, що атеїстична пропаганда та виховання є непотрібними, оскільки релігія – особиста справа кожного [там само, с. 72]. У книзі йдеться про існування інтересу в населення до релігії та її позитивну оцінку [там само, с. 117], про невизнання партійними функціонерами об'єктивних даних щодо релігійності населення [там само, с. 137] та відсутність вільного діалогу між віруючими та атеїстами [там само, с. 188]. Автори пишуть про небажаність диференціації працівників установ на віруючих та невіруючих, що може призвести до дискримінації перших [там само, с. 165].

¹ Б.О. Лобовик почав працювати в Інституті в 1982 р., тобто вже після того як була затверджена назва науково-дослідної роботи Івано-Франківського відділу.

Остання тема івано-франківського відділу наукового атеїзму, яка виконувалася протягом 1988–1990 рр., мала назву "Особливості світоглядних орієнтацій сучасного віруючого і актуальні проблеми зростання ефективності атеїстичного виховання". Одразу зазначимо, що матеріалів до цієї теми обмаль, що вочевидь пов'язано із ліквідацією відділу восени 1990 р. Представлення результатів дослідження на вченій раді робив учений секретар Інституту філософії АН УРСР М.А. Масловський, який фактично обмежився загальними фразами, озвучивши основне завдання дослідження, тобто написання наукових рекомендацій для партійних та ідеологічних установ [10, арк. 133–134]. Матеріали завершення планової теми також мають загальні формулювання, а головне – у них відсутні рецензії, списки публікацій та реферат планової теми [11, арк. 183–183 (зворот)]. Усе вказує на те, що тема закривалася в Інституті філософії без надання Івано-Франківським відділом будь-яких матеріалів, що відображали їхню дослідницьку діяльність за останні майже три роки.

Наукову доповідь за концепцією цієї планової теми С.М. Возняк зробив у грудні 1989 р. Доповідь цікава, передусім, тим, що вона відображає настрої часів Перебудови. Зокрема, С.М. Возняк говорить, що уповільнення секуляризації безпосередньо пов'язано із "механізмом гальмування", деформаціями принципів соціалізму [9, арк. 74]. Відмічаючи кризу атеїзму, С.М. Возняк виділяє три наявні позиції щодо його перспективи: 1) юридично захистити атеїзм; 2) відмовитися від марксистського підходу до релігії; 3) критично порівняти теорію марксизму із реаліями суспільного розвитку і визначити, які з положень марксизму щодо релігії не підтвердились, а "які є вірними, але були деформовані самою незрілістю суспільної практики" [там само, арк. 77–78]. Останню позицію С.М. Возняк називає конструктивною, що вказує на те, що він схилився саме до неї. У доповіді також підкреслено, що наявні дослідження релігійної свідомості є однобічними, оскільки досліджують лише ставлення до проблем релігії та атеїзму. Це призводить до формування уявлення про несумісність релігійної свідомості з домінуючим у радянському суспільстві матеріалістичним світоглядом [там само, арк. 78]. Далі в доповіді С.М. Возняка в душі Перебудови йдеться про те, що релігія є цілком реальною складовою соціалістичного суспільства, а її існування в умовах соціалізму є результатом певних соціальних чинників [там само, арк. 81]. Точка зору завідувача Івано-Франківського відділу наукового атеїзму в даному випадку є важливою в контексті проблеми трансформації теоретико-методологічних настанов наукового атеїзму в часу Перебудови [Див.: 19].

Які висновки можна зробити з цього огляду науково-дослідної діяльності Івано-Франківського відділу наукового атеїзму? Чи є викладений матеріал підтвердженням того, що робота відділу мала більш ідеологічний, аніж науковий характер? Чи, усе ж таки, маємо визнати, що був певний баланс між цими видами робіт? На нашу думку, вірним є перший варіант, тобто превалювання ідеологічної складової над дослідницькою в роботі Івано-Франківського відділу наукового атеїзму. Таке формулювання абсолютно не означає, що співробітники відділу не займалися науковою роботою чи були некомпетентними у сферах своїх наукових інтересів. Однак, не лише формулюванням тем, але і змістовна наповненість наукових колективних монографій відділу вказують на те, що ці дослідження робились із метою боротьби проти релігійних пережитків та утвердження науково-матеріалістичного світогляду. Візьмемо за приклад згадані типології, які були сформульовані в моно-

графії "Ефективність управління атеїстичним вихованням". Безумовно, будь-які типології та класифікації є певним інструментом для поліпшення подальшої роботи. Проте, зазвичай, ми говоримо про них у контексті пізнання предмету дослідження, а у даному випадку вони були розроблені для ефективного атеїстичного виховання. Зважаючи на розділення наукового атеїзму на три складові: релігієзнавство, атеїзмознавство та теорію атеїстичного виховання¹ [24, с. 100], то, без жодних сумнівів, Івано-Франківський відділ приділяв більше уваги третій компоненті. Отже, аналіз дослідницької діяльності цього відділу підтверджує наші попередні висновки: науково-дослідна діяльність відділу була підпорядкована партійним структурам та була безпосередньо пов'язана із їхньою ідеологічною роботою.

Список використаних джерел:

1. Архів Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (далі – АІФ). Оп. 1, Спр. 1340.
2. АІФ. Оп. 1, Спр. 1483.
3. АІФ. Оп. 1, Спр. 1486.
4. АІФ. Оп. 1, Спр. 1537.
5. АІФ. Оп. 1, Спр. 1539.
6. АІФ. Оп. 1, Спр. 1607.
7. АІФ. Оп. 1, Спр. 1648.
8. АІФ. Оп. 1, Спр. 1650.
9. АІФ. Оп. 1, Спр. 1806.
10. АІФ. Оп. 1, Спр. 1846.
11. АІФ. Оп. 1, Спр. 1847.
12. Басаури Зюзіна А.М. Дослідження іудаїзму в Радянській Україні (1957-1985): Т.К. Кичко, А.І. Едельман та І.І. Мигович / А.М. Басаури Зюзіна // Історія релігій в Україні. – Львів: Логос, 2015. – Кн. 2. – С. 61-70.
13. Басаури Зюзіна А.М. Науковий доробок І. Миговича з проблем іудаїзму та сіонізму в контексті розвитку наукового атеїзму в УРСР / А.М. Басаури Зюзіна // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. – Серія 7. Культурологія. Релігієзнавство. Філософія. – 2015. – Вип. 33 (46). – С. 16-23.
14. Взаємозв'язок атеїстичного та морального виховання / Відп. ред. Є.К. Дулуман, В.М. Фомін. – К.: Наукова думка, 1983. – 191 с.
15. Ефективність управління атеїстичним вихованням / Відп. ред. С.М. Возняк. – К.: Наукова думка, 1990. – 224 с.
16. Інтерв'ю з Олексієм Семеновичем Онищенко. 08.06.2017. (Архів автора).
17. Кисельов О.С. "На периферії": науковий атеїзм в структурі Інституту філософії / О.С. Кисельов // Філософська думка. – 2016. – № 6. – С. 46-51.
18. Кисельов О.С. Івано-Франківський відділ наукового атеїзму: історія, співпраця з компартією та практична діяльність / О.С. Кисельов // Софія. – 2018. – № 11. – С. 17-20.
19. Кисельов О.С. Трансформації наукового атеїзму в Україні за часів перебудови / О.С. Кисельов // Схід. – 2017. – № 4 (150). – С. 93-98.
20. Колодний А. М. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників / А. М. Колодний. – К.: Інтерсервіс, 2017. – 740 с.
21. Колодний А.Н. Релігієзнавство України в советское время / А.Н. Колодний, Л.А. Филипович, П.Л. Яроцкий // Вопросы религии и религиоведения. – Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины: сборник. – Ч. 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, А.Н. Колодного, Л.А. Филипович, В.В. Шмидта, П.Л. Яроцкого. – М.: ИД "МедиаПром", 2010. – С. 9-18.
22. Панич О.І. Науковий атеїзм як культурна система / О.І. Панич // Українське релігієзнавство. – 2015. – № 76. – С. 21-35.
23. Пасічник О. Релігієзнавчий збукот Володимира Танчера / О. Пасічник // Софія. – 2014. – № 2. – С. 31-35.
24. Танчер В.К. Основи наукового атеїзму / В.К. Танчер. – К.: Видво Київського ун-тету, 1961. – 340 с.
25. Уніатство і український буржуазний націоналізм / Відп. ред. С.М. Возняк. – К.: Наукова думка, 1986. – 252 с.
26. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО). Ф. Р-2, Оп. 14, Спр. 2652.

Надійшла до редакції 01.11.18

¹ До останньої частини, на нашу думку, необхідно відносити питання атеїстичної пропаганди та контрпропаганди.

О.С. Киселёв

ИВАНО-ФРАНКОВСКИЙ ОТДЕЛ НАЧНОГО АТЕИЗМА: НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ 1980-Х ГГ.

В статье анализируется исследовательская деятельность Ивано-Франковского отдела научного атеизма Института философии АН УССР. На основании архивных документов и изданных научных коллективных монографий отдела рассмотрена проблематика, разрабатываемая отделом. Автор обращает внимание на восприятие научной работы членами ученого совета Института философии. Автор приходит к выводу, что исследовательская деятельность отдела была связана с идеологической работой Коммунистической партии Советской Украины.

Ключевые слова: научный атеизм, исследовательская деятельность, идеологическая работа, атеистическое воспитание, Советская Украина.

O. S. Kyselov

IVANO-FRANKIVSK DEPARTMENT OF SCIENTIFIC ATHEISM: ACADEMIC RESEARCH IN 1980'S

The article is the continuation of the author's study of the Ivano-Frankivsk department of scientific atheism. To the contrast with the previous article, the research projects of the department and its connections with other atheistic structures of the Soviet Ukraine are investigated in the article.

According to the Republican Scientific Coordinating Council on Problems of Atheistic Education, the department had three directions of research: sociological surveys of believers, elaboration of recommendations for the improvement of atheistic education, and criticism of the forbidden Ukrainian Catholic Church and its connection to the nationalistic ideology. There were four research projects at the department during the 1980's: "Interconnection between Atheistic and Moral Education and its Connection to the Formation of Communistic Worldview among Workers", "Evolution and Modern Forms of Interconnection between Uniate Clericalism and Ukrainian Bourgeois Nationalism and the Ways of Overcoming Religious and Nationalistic Survivals", "The Problems of Efficiency in the Management of the Overcoming of Religious Survivals", and "The Peculiarities of the Worldview Orientations of Modern Believers and the Actual Problems of Atheistic Education Efficiency".

The author pays special attention to the reception of this research by the members of the academic council of the Philosophy Institute. There were doubts about the sociological surveys, conducted by the department, as well as about the formulation of the projects titles.

The author of the article analyzes three academic books of the department and shows that they are full of Marxists' scholasticisms, ideological and propagandists' clichés. Nevertheless, there are some innovative statements and conclusions based on sociological surveys. For example, in the book "The Efficiency of the Management of Atheistic Education" the authors propose the typology of atheistic maturity levels, the structural model of religious typology, and the typology of believers according to their moral motivation. However, these typologies were created to improve atheistic education. Analyzing such kind of data the author concludes that the research of the department was connected with the ideological work of the Communistic party of the Soviet Ukraine.

Key words: scientific atheism, research work, ideological work, atheistic education, Soviet Ukraine.

УДК 993.23/28

Г. М. Кулагіна-Стадніченко, канд. філос. наук

ПРАЦЯ ЯК СОЦІАЛЬНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО
ТА ЇЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ СУЧАСНИМ БОГОСЛОВ'ЯМ

У цій статті авторка вказує на те, що економічна криза може викликати не лише спалах аморальності, а й відтворити ті сили суспільства, які можуть протистояти цьому. Надія на авторитетного лідера здорових сил суспільства часто покладається на релігію.

Дослідниця стверджує, що на відміну від багатьох інших релігій та філософських вчень, християнство визнає благом матеріальний, видимий світ. Зневажливо ставлячись до людей праці християнство протиставляє повагу до них. У християнстві активність, творчість, праця сприймаються як беззаперечна цінність. У праці виявляється високе покликання людини – за словами Оригена: "Бог створив людину істотою, що потребує праці". Разом з тим, праця аналогічна покаранню – Тома Аквінський називає її "важким благом". У статті авторка доводить, що така антиномічність має богословське пояснення.

У висновку дослідниця зауважує, що всі християнські конфесії прагнуть відповісти на актуальні питання сучасного суспільного життя, почасти вони виступають спільником держави у розв'язанні складних проблем сьогодення. Авторка вказує на важливість активної громадянської позиції конфесій, яка постає необхідною передумовою толерантних державно-церковних відносин цивілізованого суспільства.

Ключові слова: "витрати" початкового накопичення капіталу, християнська етика праці, обов'язок до праці, право на працю, енцикліки, принцип субсидіарності (компетентності).

Постановка проблеми у загальному вигляді.

Сучасна ситуація в Україні визначається економічною нестабільністю, що є ознакою так званого "перехідного" періоду країни. В умовах ринкової економіки особливо актуалізується питання зайнятості населення, безробіття та підприємництва, прав громадян на працю та їх обов'язків щодо неї.

Статистичні дані засвідчують, що кількість виїздів українців до Євросоюзу продовжує зростати: з 10,5 млн. в 2014 р. до 12,5 млн. в 2015 р. І хоча серед населення України економічно активна частка наразі не досягає 50%, сьогодні за кордоном працюють до 5 млн. українців, яких щонайбільше від'їжджає до Польщі, Чехії та Угорщини. Водночас, Міжнародна організація з міграції оцінює можливе збільшення кількості міжнародних трудових мігрантів у короткостроковій перспективі ще на 41%. У числі потенційних трудових мігрантів переважає молодь віком від 18 до 29 років. Серед останніх кількості довгострокових трудових мігрантів, які вирішили не повертатися до України, є майже вдвічі більше ніж серед людей віком від 45 до 65 років. Додатковим ризиком для українського ринку праці уявляється збільшення кількості студентів, що навчаються за кордоном [4].

До цього додається внутрішня міграція, яка важко піддається точному обліку. Так, експерти "Інституту міста" у Києві Олександр Сергієнко та Анатолій Ткачук зазначають, що до 2025 року фактична чисельність населення Києва може зрости щонайменше до 5 млн. осіб, а населення Київської агломерації, що сформується, – 7,5 млн. [5]. При цьому киян нараховуватиметься майже вдвічі менше за загальну кількість населення Києва.

Предметом нашого дослідження виступає аналіз ставлення християнства до проблем праці в умовах ринкової економіки України, а **метою** – визначення певних християнських парадигм щодо обов'язків та прав людини на працю, які обумовлюють соціальну активність віруючих.

Виклад основного матеріалу. Обстоюючи певну позицію щодо ролі праці в житті людини за ринкових умов, християнські конфесії стають важливим регулятором громадянської ініціативи віруючих в питаннях правецтваування. Крім того, в підходах до проблеми праці точкою дотику позицій держави і християнських конфесій може стати етичний аспект розвитку підприємницьких відносин в Україні.

Соціологічне дослідження, проведене серед віруючої молоді України віком від 15 до 20 років, виявило її

досить високу політичну активність. Проте активність цієї верстви населення у суспільно-політичному житті країни є неоднаковою, і, в цілому, корелює з позицією тієї конфесії, до якої вони належать. Найактивнішу участь у суспільно-політичному житті беруть віруючі УПЦ КП, а "найаполітичнішими" є члени протестантських громад [3, с. 86 – 87].

Вибірка за родом заняття свідчить про наступне: підприємців і комерсантів на 100 опитаних осіб найбільше в Українській Греко-Католицькій Церкві (11 осіб), друге місце за цим критерієм посідають п'ятидесятники (9 осіб). Інші конфесії не мають представників цього роду занять серед своїх віруючих (УПЦ МП – 1 особа, решта – 0) [3, с. 87]. Водночас надії на краще майбутнє переважає більшість п'ятидесятників пов'язує з Церквою, тоді як представники УГКЦ віддають перевагу власним силам і становлять виняток серед усіх конфесійних груп. Чинниками таких позицій віруючих християнських конфесій можуть бути суспільно-історичні особливості розвитку останніх на території України, зокрема – за радянських часів, а також економічні умови того чи іншого регіону держави, де пріоритет традиційно зберігається за певною конфесією.

Разом із змінами господарчого стану України спостерігаються явища, які можна охарактеризувати "витратами" початкового накопичення капіталу. Існує більш жорстке визначення цих явищ: зухвале за своїми масштабами і відсутністю меж порушення правових і моральних норм. На захист такого стану в суспільному житті країни висувається теза про те, що він притаманний будь-якій ринковій економіці періоду становлення і буде зникати внаслідок укріплення ринкових структур та створення відповідної правової бази, коли знизиться рівень інфляції, зупиниться спад виробництва, ліквідується борги із зарплатні тощо. Проте в будь-якому суспільстві матеріальні і правові стимули приречені на загибель, якщо соціально-економічні проблеми країни вирішуються без врахування морального фактору.

Історія господарчого розвитку різних країн вказує на те, що економічна криза може викликати не лише спалах аморальності, а й відтворити ті сили суспільства, які можуть протистояти цьому. Надія на авторитетного лідера здорових сил суспільства часто покладається на релігію.

У християнстві така надія виправдовується антиномічністю вчення Спасителя, де поряд із тезою неприйняття "світу зла" існує антитеза про перетворення світу в процесі співтворчості та його зміни відповідно до Божественного промислу. З точки зору християнства, будь-яка людська діяльність і, передусім, – господарча, має відповідати Божественній волі, а віруючому господарникові слід співвідносити свої дії з моральними настановами Церкви. Така позиція отримала назву "принципу моральної відповідності".

Християнство, будучи неоднорідним, включає в себе три гілки – православ'я, католицизм і протестантизм, останній з яких поділяється на численні напрями. Кожна з цих гілок має свої особливості у віровченні, загальному сприйнятті Бога, світу і людини. З цього випливають відмінності у поглядах на завдання земного життя і роль праці у житті людини, в оцінках земних благ і багатства, соціальної і майнової нерівності, у ставленні до раціонального пізнання, технічного прогресу. З одного боку, можна казати про християнську "людину економічну" та про загальну християнську етику праці, а з іншого – про православний, католицький та протестантський варіанти трудової етики і відповідні до них духовно-психологічні типи господарника.

Розглянемо принципи ставлення до праці, що виступають спільними для всіх трьох християнських віросповідань.

На відміну від багатьох інших релігій та філософських вчень, християнство визнає благом матеріальний, видимий світ. Християнське ставлення до матерії протистоїть тим релігіям і філософським системам, які вбачають зло в матерії і тілесності, прагнуть лише духовного буття (платонізм, гностицизм) або подолання земного життя-страждання (буддизм). У християнстві активність, творчість, праця сприймаються як беззаперечна цінність. У праці виявляється високе покликання людини – за словами Оригена: "Бог створив людину істотою, що потребує праці". Разом з тим праця аналогічна покаранню – Тома Аквінський називає її "важким благом". Така антиномічність має своє пояснення.

Християнство поділяє людське минуле на два етапи: "райський" та після гріхопадіння. На першому етапі не було гріха, смерті, хвороб і боротьби за фізичне виживання. Другому етапу властива саме людська історія. Якщо у "райському" житті праця була покликанням, "чиствою творчістю", то після гріхопадіння праця стає ще й покаранням. Природа вже не підкорюється людині, яка вступає у двобій із смертю, стражданнями, хворобою; у неї виникає необхідність боротьби за існування. Внаслідок гріхопадіння порушується гармонія між духом і тілом. Християнська етика, зокрема – етика праці, вбачає свою мету у відновленні цієї гармонії. Людина не звільняється від господарської необхідності, але одухотворює її. Корисною для людини визнається праця, що здійснюється заради любові до ближнього, спрямована на розкриття власного таланту, самовдосконалення. Позбавленою смислу вважається праця, спрямована на самозвеличення, заради грошей, марнослав'я, з почуття власної вищості, а також праця, що пригнічує, виснажує або розбещує людину. Праця обов'язкова для кожного. Це обумовлюється рівністю людей перед Богом і, відповідно, поширенням заповідей, зокрема – заповідей праці, на всіх без винятку.

Зневажливому ставленню до людей праці християнство протиставило повагу до них. Ніхто не може жити коштом інших, натомість всі повинні працювати. Апостол Варнава закликав християн "не прилипати до того, хто не вміє здобувати собі їжу працею і потом". У Івана Золотоустого є аналогічна думка: "Не соромтеся ремесел і будемо вважати безчестям не роботу, а бездіяльність". Праця та весь господарсько-економічний процес можуть мати вищий сенс, ставати засобом вдосконалення й одухотворення, піднесення земної горизонталі до небесних висот.

Ставлення християнства до земних благ ґрунтується на подібних засадах. Загалом, основу християнської етики праці утворюють віра, внутрішнє життя та внутрішня установка щодо праці, багатства, земних благ, земної активності.

У сучасній науці трудова етика визначається сукупністю норм, цінностей, якими володіють люди та групи людей стосовно до праці. Під працею розуміють розумову або фізичну, напружену, оплачувану або неоплачувану діяльність, метою якої постає виробництво товарів та послуг, корисних для суспільства, що можуть вироблятися в умовах виробничого чи споживчого господарювання. Обов'язок до праці є завданням кожного, хто спроможний працювати, заради уникнення ситуації, коли інші люди вимушені турбуватися про його засоби до існування.

Обов'язок до праці має світоглядні, антропологічні, суспільні засади. Світ оглядність реалізується в тому, що робота людини за фахом важлива для неї як засіб

пізнання, служіння ближньому, самореалізації. Антропологічність виявляється в тому, що повноцінність життя людини пов'язана з свідомим ставленням до своєї праці. У сучасному суспільстві, де надто поширений розподіл праці, людина може існувати завдяки праці інших. У цьому полягає суспільне значення праці.

Крім обов'язку до праці, виокремлюється право на працю, що визначається як право отримати і зберегти робоче місце. У розумінні індивідуального права на робоче місце, що надається державою, право на працю в Україні нині не захищається. Проте воно актуальне як завдання центральних органів влади, а саме – як їх обов'язок домогтися повної зайнятості населення суспільства. Таке право не може означати гарантію індивідуального права на робоче місце, що оплачується.

Послідовне управління правом на працю може відбуватися в межах планової економіки. У радянській Конституції 1977 року право на працю було прийняте як соціальне конституційне право. Всі радянські громадяни мали деклароване право на гарантовану працю і справедливу винагороду за неї відповідно до якості і кількості, а не згідно з визначеними органами влади мінімумом. Надалі виявилось, що такий порядок був руйнівним для економіки та її модернізації.

Прагнення знайти шляхи для виходу із "глухого кута" призвели католицьких богословів до розробки концепції "серединної системи", є складовою Католицького соціального вчення. Згідно з цією концепцією слід уникати крайнощів "чистого" капіталізму і марксистського соціалізму. У питанні приватної власності "серединна система" ґрунтується на поглядах Томи Аквінського, який наголошував на користі приватної власності, називаючи три причини для цього: 1) приватна власність підвищує задоволення від роботи, працездатність, збільшує прибутковість економіки; 2) забезпечує порядок, бо вигода не відокремлюється від права користування; 3) щонайкраще забезпечує соціальний мир.

Посередником між ринком і планом виступає робота єзуїта Гейнриха Пеша, яка вплинула на подальший розвиток папського соціального вчення, що почалося з енцикліки "Rerum novarum" 1891 року [1]. Гейнрих Пеш розглядав економічне суспільство не як статичну, а як динамічну величину і відповідно оцінював не лише розподіл, а й, передусім, значення виробництва та інвес-

тицій для економічної та соціальної політики. Ці ідеї знайшли відображення в енцикліці Пія XI "Quadragesimo anno" від 1931 року [2]. Центральне місце в папському соціальному документі посідає принцип субсидіарності, який має й іншу назву – принцип компетентності. Він відповідає на питання про те, які особи, групи осіб, спільноти, інститути опікуються відповідними економічними, соціальними діями (приміром, – плануванням і управлінням виробництвом та інвестиціями). З огляду на це принцип субсидіарності відкидає односторонні рішення індивідуалістичного або колективного ґатунку.

Одночасно з реформою суспільства головною метою "Quadragesimo anno" постає реформа стилю мислення. Тим самим енцикліка виступає соціальним документом, що спрямовує на "третій шлях". Це означає, що неконтрольована свобода конкурентної боротьби, яка була найістотнішою причиною соціальної проблеми, повинна підпорядковуватися регулятивному принципу. Іншими словами, на порядку денному – планування й управління господарством, що з необхідністю має інституцізуватися.

Висновки. Таким чином, християнські конфесії прагнуть відповісти на актуальні питання сучасного суспільного життя, почасти виступаючи спільником держави у розв'язанні складних проблем сьогодення. Активна громадянська позиція конфесій є важливим засобом толерантизації державно-церковних відносин цивілізованого суспільства.

Список використаних джерел:

1. Енцикліка Пала Лева XIII "Нові речі" (Rerum Novarum). – Електронний ресурс. Режим доступу: http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum_novarum.html
2. Енцикліка "Quadragesimo anno" (Сороковий рік) Верховного Понтифіка Пія XI. – Електронний ресурс. Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/58400>
3. Єленський В. Є., Перебенесюк В. П. Релігія. Церква. Молодь. – Київ: А.Л.Д., 1996. – 160 с.
4. Міграція в Україні: факти і цифри // Міжнародна організація з міграції в Україні (МОМ). Упорядник – Головний науковий співробітник Національного інституту стратегічних досліджень Олена Малиновська. – 2016. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://iom.org.ua/sites/default/files/ff_ukr_21_10_press.pdf
5. Укрінформ. – Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.ukrinform.ua/rubric-regions/2156840-do-2025-roku-ciselnit-naselenna-kieva-moze-zrosti-do-5-mln.html>

Надійшла до редколегії 07.11.18

H. M. Kulahina-Stadnichenko

THE WORK AS A SOCIAL ENTERPRISE AND ITS INTERPRETATION BY THE MODERN THEOLOGY

In this article the author points out that the economic crisis can cause not only the outbreak of immorality, but also recreate the forces of society that can withstand this. Hope for the authoritative leader of the healthy forces of society often relies on religion.

The researcher argues that, unlike some other religions and philosophical doctrines, Christianity recognizes the material world and does not despise people of labor. In Christianity, activity, creativity and work are perceived as an indisputable value. According to Origen: "God created man as a creature who needs in labor". At the same time, work is similar to punishment – Toma Aquinas calls it a "hard blessing". In the article, the author argues that such antinomy has a theological explanation.

In modern science, labor ethics is determined by a set of norms, values that people and groups of people have in relation to work. Labor is understood as mental or physical, intense, paid or unpaid activity, whose purpose is the production of goods and services useful to society, which can be produced under conditions of industrial or consumer economics. The duty to work is the task of everyone who is able to work.

In addition to the duty to work, the right to work is defined, which is defined as the right to receive and retain a work place. In the sense of the individual right to work provided by the state, the right to work in Ukraine is not protected at present. However, it is relevant as a task for central authorities, namely, as their duty to achieve full employment of the population of the society.

The desire to find ways to get out of the "deadlock" has led Catholic theologians to develop the concept of "middle system", which is an integral part of the Catholic social doctrine. The central place in the papal social document is the principle of subsidiarity, which has a different name – the principle of competence. It answers the question of which individuals, groups, communities, institutions take care of the relevant economic, social actions.

At the same time as the reform of society, the main objective of the Encyclical Quadragesimo anno (1931) was the reform of the style of thinking. Thus, the encyclical serves as a social document that directs to the "third way". This means that uncontrolled freedom of competition, which was the most significant cause of a social problem, should be governed by a regulatory principle. In other words, on the agenda – the planning and management of the economy, which need to be institutionalized.

In conclusion, the researcher notes that all Christian denominations seek to answer the urgent problems of modern social life, and in part they act as an accomplice of the state in solving complex problems of our time. The author points out the importance of active civic position of denominations, which is an important prerequisite for tolerant state-church relations of a civilized society.

Key words: "expenses" of initial accumulation of capital, Christian ethics of labor, duty to work, the right to work, encyclicals, the principle of subsidiarity (competence).

А. М. Кулагина-Стадниченко

ТРУД КАК СОЦИАЛЬНОЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СОВРЕМЕННЫМ БОГОСЛОВИЕМ

В статье автор отмечает, что экономический кризис может вызвать не только вспышку безнравственности, но и воссоздать силы общества, которые могут противостоять этому. Надежда на авторитетного лидера здоровых сил общества часто полагается на религию.

Исследователь утверждает, что, в отличие от некоторых других религий и философских доктрин, христианство признает материальный мир и не презирает людей труда. В христианстве деятельность, творчество и работа воспринимаются как неоспоримая ценность. Согласно Оригену: "Бог создал человека как существо, которое нуждается в труде". В то же время, работа похожа на наказание – Тома Аквинский называет это "тяжелым благословением". В статье автор утверждает, что такая антиномия имеет богословское объяснение.

В заключение исследователь отмечает, что все христианские деноминации стремятся ответить на насущные проблемы современной общественной жизни, а частично они выступают в качестве соучастника государства в решении сложных проблем нашего времени. Автор указывает на важность активной гражданской позиции деноминаций, что является необходимой предпосылкой для толерантных государственно-церковных отношений цивилизованного общества.

Ключевые слова: "затраты" начального накопления капитала, христианская этика труда, обязанность к труду, право на труд, энциклики, принцип субсидиарности (компетентности).

УДК 272+172+36

С. І. Присухін, доктор філософії

ПРИНЦИП УНІВЕРСАЛЬНОГО ПРИЗНАЧЕННЯ БЛАГ: УРОКИ МАГІСТЕРІУМУ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Стаття присвячена аналізу напрацювань Соціального Вчителства Католицької Церкви, що розкривають змістовні характеристики поняття "принцип універсального призначення благ", його роль і значення в системі християнських морально-етичних цінностей.

Ключові слова: благо, універсальне призначення благ, відповідальність і спільне благо, спільне благо і універсальне призначення благ.

Постановка проблеми: Магістеріум Католицької Церкви у ХХ – на початку ХХІ ст. обґрунтував позицію, відповідно до якої подолання кризи сучасної цивілізації ("цивілізації смерті", за визначенням Йоана Павла II) значною мірою залежить від наповнення соціально-економічних, соціально-політичних та соціокультурних відносин принципами християнської моралі, а також рекомендаціями Церквою принципами соціальної практики, серед яких чільне місце посідає принцип універсального призначення благ. Рекомендації Магістеріуму залишаються відкритими для подальшого обговорення у філософських, релігієзнавчих та інших дискурсах, що не применшує їх практичної доцільності під час вирішення найгостріших соціальних суперечностей сьогодення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Джерелну базу дослідження складають теолого-богословські напрацювання Соціального Вчителства Католицької Церкви, репрезентовані Компендіумом соціального вчення Католицької Церкви, Катехизмом Католицької Церкви, документами II Ватиканського Собору, зокрема Пастирською Конституцією "Gaudium et spes", Декретом "Apostolicam Actuositatem", Інструкцією Конгрегації виро-вчення "Libertatis conscientia", енцикліками Пап Римських, зокрема "Populorum progressio" Павла VI, "Centesimus annus", "Laborem exercens", "Sollicitudo rei socialis" Йоана Павла II та ін.

Мета статті. На основі аналізу напрацювань Соціального Вчителства Католицької Церкви дослідити рекомендацій Церквою до впровадження в соціальну практику принцип універсального призначення благ як один із найважливіших принципів розвитку соціально-економічного буття невід'ємно від етичних цінностей християнської культури – віри в Бога, любові до ближнього, свободи, справедливості тощо та апробованих інших принципів соціальної практики – спільного блага, солідарності, субсидиарності, діалогізму тощо.

Основні результати дослідження. Принцип універсального призначення благ віддзеркалює досвід соціальної практики людства як результат здійснення принципу спільного блага та його теоретичну інтерпретацію. У Пастирській Конституції "Gaudium et spes" ("Радість і надія", 07.12.1965 р.) у розділі, присвяченому

питанням соціально-економічного життя (п. 69. "Загальне призначення земських благ"), зазначалося, що "Бог призначив землю і все, що на ній, для вжитку всіх людей і народів так, що сотворені блага повинні бути в користуванні всіх, відповідно до слухних норм, і під проводом справедливості, в злуці з любов'ю" [2, с. 586]. Інакше кажучи, Бог дає людському співтовариству потрібні блага, не забуваючи про всіх нужденних, "аби з них жили всі" [2, с. 586]. Останнє надає підставу для твердження про універсальне призначення земних благ, а сам принцип універсального призначення благ подається як основа спільного права на користування всіма необхідними для людини благами. Згідно з цим принципом, кожна людина повинна жити в добробуті, необхідному для її всебічного розвитку. Принцип універсального призначення благ корелює з природним правом, що генетично належить окремо взятій людині "і має пріоритет над будь-яким людським розпорядженням благами, над будь-якою правовою, економічною і суспільною системою чи методом" [7, с. 116].

Правовий контекст принципу універсального призначення благ і специфіку його реалізації в соціально-економічній та інших різновидах практики розкриває соціальна доктрина Церкви, вбачаючи в праві на спільне використання благ перший принцип усього суспільно-етичного устрою [4, с. 53]. Свого часу в енцикліці "Populorum progressio" ("Прогрес людства", 26.03.1967 р.) Папа Павло VI (правив 1963–1978 рр.) підкреслював: "Усі інші права, хай якими б вони були, зокрема право власності і вільної торгівлі, мають підпорядковуватися цьому принципу. Вони не мають стояти на перешкоді здійсненню цього права, а навпаки, радше, зобов'язані полегшити його виконання" [8, с. 15]. Дотримання принципу універсального призначення благ у різних культурних і соціальних умовах вимагає чіткого визначення методів, обмежень і предметного поля. Принцип універсального призначення благ, доповнений етичними цінностями християнства, має стимулювати розвиток гуманітарної складової економіки.

Про принцип універсального призначення благ було відомо ще з євангельських часів, коли християни пропонували необхідність боротьби вірних з егоїстичною спо-

куюсо "мати" блага (одноосібно володіти), навчаючи водночас суспільство й окрему людину долати цю гріховну спокусу за допомогою Божої благодаті [7, с. 117]. У Новий час неабиякої гостроти набула проблема співвідношення універсального призначення благ і приватної власності. Папа Йоан Павло II (правив 1978–2005 рр.) пояснював, що, працюючи і використовуючи свої розумові здібності, людство оволодіває природою, згідно зі своїми потребами та інтересами. "Саме у такий спосіб людина робить своєю певну частку землі, ту, яку здобула власною працею; так постає особиста власність. Звісно, людина не повинна чинити перешкоди іншим у здобутті належної їм частини Божого Дару; навіть більше, люди повинні співпрацювати, аби разом панувати на землі" [5, с. 57]. Таким чином, приватна власність стає важливою складовою демократично орієнтованої економічної політики, а також гарантією відповідного суспільного устрою.

Соціальне Вчительство визнає, що приватна власність у будь-якій формі виконує універсалізуючу соціальну функцію ("приватна власність містить соціальні зобов'язання, які мають невідкладний характер" (III.4) [10]), що є результатом об'єктивного зв'язку приватної власності та спільних благ. "Людина, користуючись цими благами, повинна вважати зовнішні речі, які правно посідає, не тільки як свої власні, але також як спільні, в тому значенні, що вони повинні бути корисними не тільки для себе, але також для інших" [2, с. 587]. Компендіум Церкви пояснює, що "універсальне призначення благ покладає на їхніх законних власників зобов'язання щодо використання цих благ. Людина не може користуватися своїми благами, незважаючи на наслідки такого використання; вона має діяти не тільки задля власної корисності чи користі своєї родини, а задля спільного блага" [7, с. 118].

Відомо, що сучасна цивілізація запропонувала людям нові форми матеріальних і духовних благ (досягнення НТР тощо), суперечливий зміст яких не виключає, а навпаки, є підставою їх критичного переосмислення на основі принципу універсального призначення благ. Прикладом слугує міжнародний правовий досвід визначення й закріплення прав власності на нові знання, технології, ноу-хау. Йоан Павло II аргументував це тим, що добробут промислово розвинутих країн спирається вже не на природні ресурси, а саме на нові форми узагальнених благ і відповідних їм форм власності [5, с. 58]. Соціальна доктрина Церкви фіксує положення, що "нові технічні і наукові знання слід поставити на службу первинним потребам людини, поступово збільшуючи загальне надбання людства" [7, с. 119].

Магістеріум Церкви озвучив позицію, згідно з якою справедливий розподіл власності (наприклад, розподіл земельних ресурсів) залишається як ніколи актуальним завданням, зокрема в країнах, що розвиваються, і в країнах, які нещодавно вийшли з тоталітарно-колективістських чи колоніальних систем. У сільській місцевості можливість стати власником землі через механізми ринку праці й кредитування – необхідна умова доступу до спільного блага. Це сприяє не тільки ефективній охороні довкілля, а й створює систему соціальної безпеки, яку можна реалізувати в країнах зі слабким адміністративним ресурсом [7, с. 120].

Власність на благо надає своєму суб'єкту низку об'єктивних переваг: кращі умови життя, упевненість у майбутньому, широкі можливості вибору. Водночас, власність може викликати оманливі спокуси й обіцянки: "Власник, який необачно обожає свої блага, сам стає їх власністю і рабом"¹ [7, с. 120]. Як зауважив Йоан Павло II у енцикліці "Centesimus annus" ("Сота річниця",

01.05.1991 р.), "якщо людина думає виключно або насамперед про те, аби щось мати і отримувати насолоду, якщо вона неспроможна опанувати своїми інстинктами і пристрастями і підпорядковувати їх істині, вона не буде вільною: адже першою передумовою свободи є упокорення перед істиною про Бога і людину; лише тоді людина зможе впорядкувати свої потреби і бажання і віднайти засоби, як їх задовольнити в рамках вірної шкали цінностей, аби володіння речами сприяло її вдосконаленню" [5, с. 73–74]. Власність, за допомогою якої може бути створене спільне благо, не можна розглядати безвідносно до її впливу як на суспільне життя, так і на життя окремих осіб. "Лише визнаючи, що приватна власність залежить від Бога-творця, і використовуючи її заради спільного блага, можна перетворити її на корисний інструмент розвитку людей і народів" [7, с. 120].

Соціальне Вчительство обґрунтовує тезу, згідно з якою принцип універсального призначення благ вимагає особливого піклування про бідних, маргіналізованих і тих, умови життя яких узагалі не сприяють нормальному розвитку [7, с. 120]. Йоан Павло II наголошував на важливості надання пріоритету в отриманні спільного блага бідним і нужденним людям і народам, "справедливий і рівноправний розподіл благ не лише для окремої нації, але й для світу в цілому, забезпечення також того, щоб заможні країни не використовували свою силу на шкоду слабкіших" (III.4) [10]. Це положення становить зміст особливої форми християнського милосердя, "свідченням якої служить вся традиція Церкви. Вона впливає на життя кожного християнина настільки, наскільки той прагне наслідувати життя Христа, але однаковою мірою стосується нашої суспільної відповідальності, а отже, й нашого способу життя та тих рішень стосовно власності та використання матеріальних благ, які нам треба зробити. Щобільше сьогодні, з огляду на світовий вимір, якого набуло соціальне питання, ця пріоритетна любов до бідних і рішення, до яких вона нас спонукає, не може не охоплювати незліченної кількості голодних, убогих, бездомних, позбавлених медичних послуг і передовсім тих, які не сподіваються на краще майбутнє" [3, с. 58].

Церква безперестанно опікується життям бідних і нужденних людей, розуміючи стан духовної слабкості людини й необхідну потребу її спасіння [6, с. 558]. Саме в такому контексті Конгрегація віровчення стверджувала, що "людське страждання є явною ознакою вродженого стану слабкості, у якому людина перебуває від часу первородного гріха, а також ознакою потреби в спасінні" (67, 68) [9]. Церква також цінує зусилля вірних і людей доброї волі, спрямовані на подолання соціальної бідності, але водночас застерігає від тих хибних ідеологій і месіанських вірувань, які створюють ілюзію, що можна повністю подолати бідність у цьому світі. "Це станеться лише з поверненням Христа, коли він знову буде з нами назавжди. До цього часу бідного довірено нам (Католицькій Церкві. – Авт.) і на основі цієї відповідальності нас буде суджено в кінці часів... Любов Церкви до бідних черпає натхнення з Євангелія блаженств, приклада бідності Ісуса і його уваги до бідних. Ця любов охоплює матеріальну бідність, а також численні форми культурної та релігійної бідності" [7, с. 121–122]. Ось чому Католицька Церква, "люблячи бідних, засвідчує людську гідність. Вона безумовно підтверджує, що людина вартує набагато більше за те, що вона має. Вона засвідчує той факт, що цю гідність не можуть зруйнувати будь-які ситуації бідності, презирства, відторгнення чи безсилля, які принижують людину. Вона виявляє свою солідарність з тими, кого зневажають у суспільстві й від кого відмовились духовно, а часом

¹ Класичний приклад — бальзаківський Гобсек.

навіть і фізично" (68) [9]. У такій позиції виявляється універсальність буття Церкви та її місії – втілювати в життя заповідь християнської любові.

Соціальне Вчительство налаштовує вірних надавати допомогу своїм ближнім в їхніх потребах та інтересах, закликає широко застосовувати на практиці милосердя, керуючись євангельським: "Даром прийняли, даром і давайте" (Мт. 10:8). Свідченням братерської любові до бідних та особливий прояв милосердя здійснюється у цінності соціальної справедливості. Важливо пам'ятати, що практика милосердя не обмежується лише милостинею, а передбачає вирішення проблеми бідності у ширшій площині – соціальному, економічному, політичному й культурному вимірах. У своїх підходах до реалізації принципу універсального призначення благ необхідно враховувати нерозривність милосердя та справедливості. "Коли ми даємо вбогим щось необхідне, то не виявляємо їм власних щедрот, лише віддаємо те, що належить їм. Ми, радше, сплачуємо борг справедливості, ніж здійснюємо справу милосердя" [Цит. за: 9, с. 122]. Свого часу Другий Ватиканський Собор (1962–1965 рр.) також закликав усіх християн долучатися до справи милосердя (апостольська місія мирян), пам'ятаючи про те, що в ній "треба вповнити вимоги справедливості, щоб не офірувати як дари любові те, що належить вже за справедливістю; треба усунути причини лиха, а не тільки наслідки і так треба налаштувати допомогу, щоб той, хто її приймає, висвободився з зовнішньої залежності та сам собі став визначальний" [1, с. 345–346].

Християнська любов до бідних "несумісна з непомірною любов'ю до багатств або з їх егоїстичним використанням" [6, с. 557]. Йдеться не тільки про дбайливе використання благ, майна (власності), а водночас про залучення до продуктивних та ефективних технологій, освіти тощо бідних (осіб, груп, країн), що стане прикладом втілення принципу універсального призначення благ на користь соціальної гармонії та процвітання людства. Водночас принцип універсального призначення благ не можна абсолютизувати. Принцип універсального призначення благ не означає, що все доступне перебуває в розпорядженні всіх і кожного, або одна й та сама річ належить усім і кожному [7, с. 116]. Принцип універсального призначення благ (як і принцип спільного блага) не дає права на самовільне та беззаконне привласнення того, що належить іншим, тобто на крадіжку. Але коли йдеться про загрозу людському життю, то використання чужого майна (медикаментів, їжі, засобів пересування тощо) є виправданим, навіть якщо на це не має юридичного обґрунтування.

С. И. Прысукхин

ПРИНЦИП УНИВЕРСАЛЬНОГО ПРЕНАЗНАЧЕННЯ БЛАГ: УРОКИ МАГИСТЕРИУМА КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Статья посвящена анализу наработок Социального Учительства Католической Церкви, которые раскрывают содержательные характеристики понятия "принцип универсального предназначения благ", его роль и значение в системе христианских морально-этических ценностей.

Ключевые слова: благо, универсальное предназначение благ, ответственность и общее благо, общее благо и универсальное предназначение благ.

S. I. Prysukhin

PRINCIPAL OF THE UNIVERSAL DESTINATION OF GOOD: THE LESSONS OF SOCIAL TEACHING OF CATHOLIC CHURCH

The article is devoted to the analysis of lessons of Social Teaching of Catholic Church that reveals meaningful characteristics of the concept of "principal of universal destination of good", its role and significance in the system of Christian moral and ethical values.

Magisterium of the Catholic Church in XXth – at the beginning XXIst centuries substantiated the position in accordance with the overcoming of the crisis of modern civilization ("civilization of the death", as defined by John Paul II) to a large extent depends on the filling of socio-economic, socio-political and socio-cultural relations with the principles of Christian morality, as well as the principles of social practice, recommended by the Church, among which priority is the principle of universal destination of goods. The recommendations of the Magisterium remain open for further discussion in philosophical, religious, and other discourses, which does not diminish their practical expediency in resolving the most acute social contradictions of the present time.

The purpose of the article: On the basis of the analysis of the achievements of the Social Teachings of the Catholic Church, to investigate the principle recommended by the Church for the introduction into social practice of the universal destination of good as one of the most important principles of the development of social and economic existence, inseparably from the ethical values of the Christian culture – faith in God, love for neighbor, freedom, justice etc., and other proven principles of social practice – common good, solidarity, subsidiarity, dialogue, etc.

Висновки: Магістеріум Католицької Церкви сформулював й обстоює позицію, відповідно до якої принцип універсального призначення благ вимагає спільних зусиль, спрямованих на створення таких соціально-економічних, політичних і культурних умов, які гарантують поступальний цілісний розвиток кожної людини як особи й людського співтовариства загалом, аби всі вони могли зробити внесок у розвиток і вдосконалення гуманного й Богом натхненного світу – "цивілізацію любові", в якій "прогрес одних не буде більше ані перешкодою розвитку інших, ані причиною їхнього поневолення" (90) [9].

Позаяк найвищим Богом данним благом є людське життя, утвердження принципу універсального призначення благ засвідчують приклади боротьби з соціальним насильством, війною, тероризмом, бідністю, голодом, і конкретний захист людського життя, які ми знаходимо у діяльності та вчинках подвижників духу св. Ігнатія, св. Едіт Штайн, Д. Бонховера, св. Терези, св. Йоана Павла II, митрополита Любомира Гузара та інших, святість і мучеництво яких стало свідченням жертвового служіння спільному, універсальному благу – людському життю – та його істинному призначенню – служінню Богу та ближнім.

Список використаних джерел:

1. Декрет про апостолят мирян "Апостольську діяльність – Apostolicam Actuositatem" // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 333–373.
2. Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі "Радість і надія – Gaudium et Spes" // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 499–619.
3. *Іван Павло II*. Енцикліка "Sollicitudo Rei Socialis – Турбота про соціальні справи" Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів: Свічадо, 2011. – 71 с.
4. *Іван Павло II*. Енцикліка "Laborem Exercens – З праці своєї" Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів: Місіонер, 2008. – 78 с.
5. *Іван Павло II*. Сотий рік (Centesimus Annus). Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священників і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки "Rerum Novarum". – К.: Кайрос, 2001. – 102 с.
6. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002 р. Б. – 772 с.
7. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.
8. *Павло VI*. Енцикліка Populorum progressio Розвиток народів Вселенського Архієрея Папи Павла VI. – Львів: Свічадо, 2011. – 48 с.
9. Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation "Libertatis conscientia" [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaihdoc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний.
10. *John Paul II*. Apostolic Journey to the Dominican Republic, Mexico and the Bahamas (January 25 – February 1 1979). Third General Conference of the Latin American Episcopate. Address of His Holiness John Paul II. Puebla, Mexico Sunday, 28 January 1979 [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_en.html, вільний. Назва з екрана. – Мова англ.

Надійшла до редколегії 01.05.18

The main results of the study: The universal destination of good is intended to stimulate the further development of the humanitarian economy, oriented to the moral values of Christian culture. Moral values are reminiscent of the origins and purpose of the common good – the creation of a solid and just world in which material possessions are of secondary importance, which does not exclude their positive content. Positive content appears when the blessing is the result of the process of material and spiritual production, using the existing technical and economic potential, and inseparably from the spiritual potential of the person (creative economic initiative, ingenuity, planning, etc.), which are realized by human labor, increase the welfare of all people and peoples, prevent their marginalization and exploitation. The principle of universal destination of good requires joint efforts aimed at creating such socio-economic, political and cultural conditions that guarantee the holistic development of every person and all peoples in general, so that they can all contribute to the creation of a more or less humane and meaningful world.

Summary conclusions: The Magisterium of the Catholic Church has formulated and advocates a position according to which the principle of universal destination of good requires joint efforts aimed at creating such socio-economic, political and cultural conditions that guarantee the continuous holistic development of everybody as a person and the human community as a whole, in order to all of them could contribute to the development and perfection of the humane and God-inspired world – "the civilization of love".

Keywords: good, universal destination of good, responsibility and common good, common good and universal destination of good.

УДК 272:2-18

І. М. Фенно, канд. філос. наук, доцент

ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНОГО ВЧЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Стаття присвячена аналізу особливостей соціально-економічного вчення Католицької церкви. Соціальне вчення Католицької церкви в середині ХХ століття, особливо після Другого Ватиканського собору пропонує змістовні та обґрунтовані позиції включеності церкви у різні виміри суспільного буття, серед яких активне залучення громадян в управління державою, прийняття рішень та усвідомлення своєї відповідальності за розвиток різних сфер суспільства, участь у економічному регулюванні та господарському управлінні. Автор зосереджує увагу на позиції РКЦ щодо основних аспектів економічної складової людської поведінки, соціально мотивації як одного з чинників економічного поступу, морально етичних засад підприємництва. Соціально-економічне вчення Католицької церкви в першу чергу надає етично-моральнісну та ціннісну основу для практичного втілення її в життя вірянином. Варто однозначно констатувати, що РКЦ не пропонує будь-яких економічних чи соціально-політичних систем та програм, натомість пропонує свої принципи та настанови, що мають послужити для економічного поступу, в основі яких є гідність людини.

Ключові слова: Католицька церква, економічне вчення, гідність людини, підприємництво, соціальна доктрина.

Релігійний аспект підприємницької діяльності й питання мотивації та цінностей, на основі яких віруючі людини займаються підприємництвом, довгий час перебували поза увагою наукових розробок. Однак варто констатувати той факт, що християнська традиція загалом і соціальна доктрина Католицької церкви зокрема містить такі настанови. В той же час відомими є приклади, коли в основі аналізу стояло питання залежності конфесійних своєрідностей протестантизму та соціальної і економічної активності людини у викладі Макса Вебера, а виникнення "духу капіталізму" пов'язувалося з особливостями економічного вчення та християнської етики.

Варто вказати, що і в нинішній час існує переконання, що діяльність церкви пов'язана виключно з "небесними" справами, духовним і моральним виміром життя людини та в кінцевому рахунку її вічним спасінням. А питання, що лежать поза цією основною місією церкви не повинні входити в коло її компетенцій. Тому соціально-економічні, політичні, екологічні аспекти життя людини і суспільства мають залишитись поза опікою церкви, а тому не повинна втручатися у справи соціально-економічного життя, які нібито лежать поза її компетенцією. Тому власне постають: які є підстави для соціально-економічного вчення церкви, чи повинна церква бути активним актором громадянського суспільства.

Економічне вчення Католицької церкви як частину соціальної доктрини РКЦ ґрунтовно аналізувати у своїх працях М.Е. Хобгуд "Католицьке соціальне вчення та економічна теорія", Ф. Бут "Католицьке соціальне вчення та ринкова економіка", Д. Швіндт "Католицьке соціальне вчення: нова синтеза (від *Regum Novarum* до *Laudato Si'*)", Дж. В. Хейр "Католицьке соціальне вчення та виклики майбутнього". Окремі питання засад економічної діяльності людини заради досягнення спільного блага розглядали С. Ленахан, Т. Фокс, Ф. МакХаг, Й. Гьофнер. Серед вітчизняних дослідників варто відзначити доробок О. Шепетьяка, М. Кияка, О. Буравського, В. Жуковського, П. Костюка.

Соціальне вчення Католицької церкви в середині ХХ століття, особливо після Другого Ватиканського собору (1962-1965), пропонує досить змістовні та обґрунтовані позиції включеності церкви у різні виміри суспі-

льного буття, серед яких пропонується осмислення проблем, які пов'язані з активним залученням громадян в управління державою, прийняттям рішень та усвідомленням своєї відповідальності за розвиток різних сфер суспільства, участю у економічному регулюванні та господарському управлінні. Пропонує соціальна доктрина РКЦ також дуже чіткі відповіді на питання економічної складової людської поведінки, соціально мотивації як одного з чинників економічного поступу, морально етичних засад побудови підприємництва. Таким чином, метою даної статті є виявити сутнісні характеристики економічного вчення Католицької церкви.

Включення питань економічного життя до соціального вчення Католицької церкви влучно обґрунтовує богослов В. Жуковський наступним чином: "Термін "економіка" походить від грецького слова *oikonomia* (*oikos* – домове господарство, оселя, середовище, *nomos* – закон), що означає "містечтво, закон ведення домашнього господарства". Вже в античній Греції з'явилися книги про мистецтво ведення господарства (економії). Поняття *oikonomia* (вже як ікономія) є також одним з найважливіших у християнському богослов'ї і означає "божественний промисел щодо людини і всього створеного світу", тобто все, що Пресвята Трійця звершує у справі відкуплення, оправдання, спасіння, обоження людини і переображення світу. Таким чином, одним терміном позначені дві, здавалось би, неспівставні реальності – господарювання людини і "господарювання" Бога. Але насправді ці реальності можуть і повинні бути поєднані, бо лише тоді, з Божим благословенням і у Бозі, господарювання людини буде правдиво успішним і ефективним" [2].

Соціально-економічне вчення Католицької церкви в першу чергу надає етично-моральнісну та ціннісну основу для практичного втілення її в життя вірянином. Варто однозначно констатувати, що РКЦ не пропонує будь-яких економічних чи соціально-політичних систем та програм, не втручається в питання економічного життя, натомість пропонує свої принципи та настанови, які мають послужити для економічного поступу. В основі цих принципів та настанов є гідність людини, а відтак Католицька церква в економічній діяльності людини плекає дотримання цієї цінності. Таким чином, церква

відчуває свою відповідальність і необхідність свого служіння людству, це стимулює її розповсюджувати свою релігійну і духовну місію на ті сфери і ділянки, які здавалось би з першого погляду не входять в її коло. Оскільки церква має величезний досвід спостереження за всією людською дійсністю і залученості до визначення моральних орієнтирів людства, остільки церква сприймає різні сфери життя суспільства як простір для евангелізації. Це означає, що церква вбачає наявність у Святому Письмі ключових тез, які здатні "пролити світло" на суспільну діяльність і пропонує вірянам та суспільству прийняти ці тези як основу для свого життя та діяльності.

Соціально-економічні питання починають розглядатися Католицькою церквою від кінця XIX століття, а саме вже у 1891 р. виходить енцикліка папи Лева XIII *Regrum novarum* (Нові речі), яка стала вагомим кроком у формуванні соціальної доктрини РКЦ. Будучи радикальною та навіть в дечому революційною, ця енцикліка кардинально змінила вектор думки і позицію самої Католицької церкви, що М. Мариневич означив наступним чином: "Я би дозволив собі навіть метафоричний вислів: з того часу не людина зобов'язана була орієнтуватися на Церкву, а Церква розвернулася до людини" [5].

Серед головних документів, які в подальшому означували формування Соціальної доктрини Католицької церкви варто вказати наступні: *Quadragesimo anno* (енцикліка папи Пія XI "Рік сорококовий", 1931); *Mater et Magistra* (енцикліка папи Івана XXIII "Матір та Наставниця", 1961); *Rasem in terris* (енцикліка папи Івана XXIII "Мир на землі", 1963); *Gaudium et spes* (Душпастирська конституція Другого Ватиканського Собору "Радість і надія", 1965); *Populorum progressio* (енцикліка папи Павла VI "Поступ народів", 1967); *Octogesima advenies* (енцикліка папи Павла VI "Наближення вісімдесятих", 1971); *Laborem Exercens* (енцикліка папи Івана Павла II "Працюю своєю", 1981); *Sollicitudo rei socialis* (енцикліка папи Івана Павла II "Турбота про соціальну дійсність", 1987); *Centesimus annus* (енцикліка папи Івана Павла II "Сотий рік", 1991); *Caritas in Veritate* (енцикліка папи Бенедикта XVI "Любов в істині", 2009); *Laudato si'* (енцикліка папи Франциска "Хвала тобі", 2015).

Соціально-економічне вчення Католицької Церкви ґрунтується на основних принципах соціальної доктрини Католицької церкви і ми бачимо, як значення цих принципів розгортається в економічній площині. Найважливішими такими принципами, за визначенням самої Католицької церкви, є: людська гідність, спільне благо субсидіарність, персональність, солідарність. Ці принципи варто розглядати в єдності і нерозривності, адже тільки так можна досягти цілісності і системності у бачення соціальної дійсності Католицькою церквою. Це ті засадничі основи, які пронизують усі сфери людського життя, і на основі необхідно формувати соціальну реальність.

Принцип спільного блага, який має стати основою усіх сфер суспільного життя для набуття повноти свого змісту, витоково пов'язаний визнанням гідності кожної людини, єдності та рівності всіх людей. У першому і загальноприйнятому значенні спільне благо означає "сукупність суспільних умов, які дозволяють найповніше і найшвидше досягти сповнення як окремої людини, так і суспільства. Спільне благо – це не проста сума окремих благ кожного суб'єкта суспільства. Воно належить кожному, одночасно залишаючись "спільним", оскільки неподільне, і досягти, збільшити і зберегти його, зокрема й на майбутнє, можна тільки разом. Так само, як моральний вчинок людини полягає в тому, щоб творити добро, так і суспільна діяльність набуває своєї справжньої величі, коли спрямована на досягнення спільного блага. Адже спільне благо можна розуміти як суспіль-

ний і спільнотний вимір морального добра" [4, с.111]. У зв'язку з цим розгортається і осмислення Католицькою церквою сутності економіки, влучне тлумачення якого подав кардинал Йозеф Гьофнер. Він стверджує, що з суто формальної точки зору сенсом економіки є не звичайна торгівля чи засади раціонального господарювання, не технократія чи рентабельність, і навіть не задоволення потреб якомога більшої кількості людей. Об'єктивна мета економіки, за словами Й. Гьофнера, насамперед у стабільному і неухильному творенні тих передумов, які уможливлювали б індивідам і суспільним групам гідний розвиток [1, с.166].

Соціальна доктрина Католицької церкви, виходячи з власних засадничих принципів, наголошує, що економіка має моральний вимір. Це прослідковується вже від перших кроків розгортання соціально-економічного вчення церкви. Папа Пій XI в енцикліці *Quadragesimo anno* так говорить про зв'язок між економікою і мораллю: "Навіть якщо економіка та етика опираються на власні принципи, було б помилковим вважати, що економічний і етичний виміри настільки відрізняються поміж собою, що жодним чином не залежать один від одного. Очевидно, закони, які називають економічними, походять з природи матеріальних речей і з природи душі й тіла людини та визначають можливості і межі того, що не можна досягти людськими зусиллями в економічній сфері, а що можна і якими засобами. Однак сам розум, осягаючи індивідуальну і соціальну природу речей і людей, легко визначає мету, яку Господь закрив в основу економічної діяльності. Лише завдяки моральному закону, що спонукає нас на пошуки вищої мети в нашій діяльності, людина прагне знайти в кожній окремій формі діяльності ті проміжні цілі, що призначені природою чи радше Богом – Творцем природи, – і належним чином підпорядкувати всі часткові цілі найвищій і кінцевій меті" [6].

Розгортаючи свою думку про мету економіки загалом, католицьке соціальне вчення актуалізує питання призначення підприємств та підприємницької діяльності. Підприємства мають також служити спільному благу, адже створення товарів і послуг, які повинні задовольняти інтереси різних цільових груп, передбачає за логікою ефективності та раціональності збільшення багатства всього суспільства, оскільки збагачується за сприятливих умов не лише власники, а й інші сторони, що беруть участь у його діяльності або дотичні до неї. Окрім такої економічної функції, підприємство виконує також соціальну функцію, бо створює можливості для зустрічі, співпраці і розвитку здібностей людей, які разом працюють. Таким чином, економічний вимір підприємства зумовлює досягнення не тільки економічних, а й соціальних та моральних цілей, єдність яких дає найоптимальніші результати. Досягаючи мети в економічних термінах та критеріях, підприємство повинно не залишати осторонь, а навпаки вибудовувати свою політику та діяльність на тих цінностях, що забезпечують реальний розвиток людини і суспільства. Із цієї персоналістичної і спільнотної точки зору, "підприємство – це не тільки "об'єднання капіталу", це ще й "об'єднання людей"", у якому вони в різний спосіб беруть участь і несуть відповідальність, залежно від того, чи вкладають у розвиток виробництва свій капітал, чи свою працю" [4, с.213].

Згідно з соціальною доктриною Католицької церкви, суб'єкти підприємства та підприємницької діяльності повинні враховувати, що суспільство має становити благо для всіх (спільне благо), а дбати про задоволення виключно особистих інтересів. Тільки завдяки усвідомленню та прийняттю такої позиції можна побудувати економіку, яка по-справжньому служитиме людству, і розробити програми реальної співпраці між різними

учасниками трудового процесу та підприємницької діяльності. Важливим і значущим прикладом такого підходу для Католицької церкви є діяльність кооперативів, підприємств малого і середнього бізнесу, ремісничих підприємств і сільськогосподарських підприємств сімейного типу. В Соціальній доктрині РКЦ підкреслюється той внесок, який вони роблять у підвищення цінності праці, особистої і соціальної відповідальності.

Свобода людини, що є визначальною характеристикою, переноситься і в економічну площину. Свобода в економічній сфері постає для Католицької церкви фундаментальною цінністю і невід'ємним правом, яке необхідно утверджувати та захищати як на індивідуальному рівні, так і на спільнотному. Однак в першу чергу мова має йти про індивідуальну свободу, завдяки якій людина може реалізовувати свої здібності і таланти, при цьому реалізуючи свою ініціативу в різний спосіб. "Кожен має право на економічну ініціативу; кожен може відповідно використовувати свої таланти, щоб сприяти достатку всіх і щоб зібрати справедливі плоди своїх зусиль" [4, с. 211]. Говорячи про різні види діяльності слід враховувати, що людина реалізує себе через творчість, яка в економічній діяльності та бізнесі виявляє себе через інновації та плануванні. "Організувати виробничу діяльність, її тривалість, переконатися, що вона відповідає потребам, піти на певний ризик – усе це також становить джерело добробуту сучасного суспільства. Отож, цілком очевидна нинішня вирішальна роль упорядкованої і творчої праці, відтак її складових – ініціативності і підприємництва" [4, с.212].

Соціальна доктрина Католицької церкви велике значення надає економічній ініціативі, адже це прояв людського інтелекту, і необхідності відповідати на потреби людини творчо і спільно, а творчість і співробітництво постають рисами справжньої ділової конкуренції. Почуття відповідальності, що постає з вільної економічної ініціативи, набуває не тільки форми індивідуальної чесноти, необхідної для особистого розвитку людини, а й соціальної чесноти, яка є обов'язковою складовою розвитку спільноти, що базуються на принципах солідарності та субсидіарності.

Не оминає своєю увагою Католицька церква питання прибутку та прибутковості підприємств, адже це важлива складова економічної діяльності. Віддаючи належну роль прибутку, як показника першого показника ефективного функціонування підприємства, соціальна доктрина церкви звертає увагу на соціальні виміри роботи підприємства і наполягає на тому, що необхідно враховувати як умови праці людей, так і інші виробничі чинники на підприємстві, які засвідчують гідне і шанобливе ставлення до людини. Як зазначає український дослідник М. Кияк, без сумніву, ринкові механізми несуть певні позитиви: полегшують обмін продуктами, в центр інтересів ставлять волю і схильності людини, але разом з цими ж ринковими механізмами пов'язана небезпека ідопоклонства, яке не приймає до уваги існування тих вічних благ, що за своєю природою не можуть бути товаром [3, с.75]. Оскільки показники прибутковості підприємства не завжди засвідчують належне служіння суспільству. Наприклад, "трапляється, що з фінансовими звітами все гаразд, а люди – найцінніший скарб фірми – зазнають принижень, а їхня гідність – образ" [4, с.214]. Це відбувається тоді, коли підприємство становить частину соціокультурної системи, де панує експлуатація людей, зневажаються вимоги соціальної справедливості і порушуються права працівників.

Як зазначається у Соціальній доктрині Католицької церкви, необхідно, щоб усередині підприємства гармо-

ніно та нерозривно поєднувались дві цілі, а саме досягнення прибутку та безумовний захист гідності людей, які працюють на різних його рівнях, від найнижчих посад до керівних. Ці дві цілі абсолютно не суперечать одна одній і не взаємовиключають одна одну, оскільки, з одного боку, було б нереально забезпечити майбутнє фірми без виробництва корисних товарів та послуг і без отримання прибутку – результату конкретної економічної діяльності; з іншого боку, якщо працівникам надається можливість розвитку, це сприяє підвищенню рівня продуктивності та ефективності праці. Підприємство повинно бути спільнотою солідарності, яка не обмежуватиметься власними інтересами, а рухатиметься у напрямку "соціальної екології" праці і робитиме внесок у спільне благо, зокрема охороняючи навколишнє середовище" [4, с.214].

Сьогодні підприємства працюють у ширшому економічному контексті, де національні держави демонструють обмеженість у керуванні стрімкими процесами перетворень, що впливають на міжнародні економічні і фінансові відносини. Це змушує підприємства брати на себе нову і більшу, порівняно з минулим, відповідальність. Їхня роль, як ніколи, стає вирішальною у справі істинного цілісного і солідарного розвитку людства. Так само важливе, з цього погляду, усвідомлення, що "розвиток або охоплює всі регіони світу, або відбувається регрес навіть у регіонах, позначених постійним рухом вперед. Це засвідчує природу істинного розвитку: або всі народи світу беруть у ньому участь, або цей розвиток не є справжнім" [4, с.215].

Цікавою і доречною є думка українського релігієзнавця О. Шепетька з цього приводу, який зазначав, що "важливою вимогою католицьких мислителів, яку вони ставлять перед економікою, є принцип солідарності, що ґрунтується на Христових заповідях любові. Солідарність передбачає взаємодопомогу, опіку над тими, які неспроможні самі про себе подбати тощо. Принцип солідарності передбачає: той, хто має надлишок, готовий поділитися з тим, в кого брак основних засобів виживання. Саме тут з'являється Ахіллесова п'ята католицького осмислення соціально-політичних проблем. Католицькі економісти та соціологи наголошують на державному регулюванні економічних процесів і систем розподілу матеріальних благ. Державне регулювання має стати посередником для досягнення соціальної справедливості, будуючи систему солідарності" [7].

Аналізуючи різні аспекти економічного життя, РКЦ зупиняє свою увагу і на питання ролі власника і керівника підприємства, оскільки вони, маючи першорядне значення із соціальної точки зору, перебувають у центрі технічних, комерційних, фінансових і культурних зв'язків. А відтак, враховуючи цю багатовекторність, рішення які приймаються, мають свій вплив не тільки на вузьке коло діяльності підприємства, а впливають на дедалі більшу площину економічну та соціальну. Тому ефективна розробка та здійснення функціональних обов'язків власника і керівника підприємства передбачає врахування цих обставин і постійного оновлення. "Власники і керівники підприємства не повинні зосереджуватися виключно на економічних цілях компанії, критеріях економічної ефективності і "капіталі" як сукупності засобів виробництва. Їхній обов'язок полягає також у тому, щоб проявляти повагу до людської гідності своїх працівників. Адже працівники – "найцінніший капітал підприємства" і вирішальний фактор виробництва".

Таким чином, економічна діяльність повинна здійснюватись в першу чергу на моральних засадах, і поставати взаємним служінням, яке базується на принципах

солідарності та спільного блага; з одного боку реалізуючись через виробництво корисних для людини товарів та послуг, а з іншого боку поставати умовою розвитку людини власних здібностей та талантів. Економічна діяльність дає можливість кожній людині втілювати в життя солідарність і виконувати покликання до "сопричастя з іншими, для чого і створив її Бог". Католицька церква вбачає у економічній діяльності справжній виклик для людини, оскільки розробка і реалізація соціально-економічних проектів здатні зробити суспільство справедливішим, а світ гуманнішим. Реалізуючи в такий спосіб економічну діяльність людина та суспільство спільно зростають та змінюються. Папа Римський Пій XI розвинув цю думку, звертаючи увагу, що фахівці з соціальних проблем палко прагнуть того, що вони називають досконалою "раціоналізацією" економічного життя, щоб повернути йому здоровий і справедливий устрій. Однак "устрій цей, якого й Ми палко бажаємо і всіма засобами йому сприяємо, буде неповним і недосконалим, якщо всі форми людської діяльності не узгоджуватимуться між собою і не змагатимуть до того, щоб, наскільки це можливо для людини, досягти чудової єдності з божественним планом; можна сказати, що це той досконалий устрій, що його проголошує Церква і вимагає сам здоровий глузд: тобто, щоби всі речі були спрямовані до Бога як до першої і остаточної мети будь-якої діяльності у створеному світі, і щоби всі створені речі розглядали як прості знаряддя, які вживають для того, аби досягти цієї найвищої мети" [6]. В такому розумінні засад економічного та суспільного життя фе-

номену споживацтва не буде місця, оскільки налаштованість людей зміниться з настанови "мати" на настанову "бути", що передбачатиме формування зрілої особистості. І саме за таких обставин відбудеться переформатування способу життя людини та суспільства на такий, в якому пошуку істини, краси, добра і правди заради спільного вдосконалення стануть пріоритетними чинниками, що визначатимуть споживання, заощадження чи інвестування.

Список використаних джерел:

1. Гюфнер Й. Християнське суспільне вчення / Й. Гюфнер; наук. ред., передмова о. І. Гаваньо. – Львів: Свічадо 2002. – 304 с.
2. Жуковський В. Християнин та світ економіки [Електронний ресурс] / В. Жуковський Християнин і світ. – Режим доступу : <http://xic.com.ua/slovo-redaktora/7-hrystyjanyj-i-svit-ekonomiky>. – Назва з екрану.
3. Кияк М. Еволюція положень соціальної доктрини Римокатолицької церкви стосовно проблеми гуманізації економіки / М. Кияк // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 43. – С. 70-76.
4. Компендіум соціальної доктрини Церкви / Переклад Ольга Живиця. – К.: Кайрос 2008. – 546 с.
5. Маринович М. Митрополит Шептицький та його послання "О квестії соціальній" [Електронний ресурс] / М. Маринович. – Режим доступу : https://risu.org.ua/article_print.php?id=60496&name=materials_conferences&lang=ua&. – Назва з екрану.
6. Пій XI Quadragesimo anno [Електронний ресурс] / Пій XI. – Режим доступу : <https://zbruc.eu/node/58400>. – Назва з екрану.
7. Шепетяк О. Сучасне богослов'я і проблема економіки / Шепетяк О // Проблеми гуманітарних наук. Філософія. – 2014. – Вип. 33. – С. 151–161.
8. Booth F. Catholic Social Teaching and the Market Economy [Електронний ресурс] / F. Booth. – Режим доступу : <https://iea.org.uk/publications/research/catholic-social-teaching-and-the-market-economy>. – Назва з екрану.

Надійшла до редколегії 25.11.18

I. M. Fenno

FEATURES OF THE SOCIO-ECONOMIC TEACHING OF THE CATHOLIC CHURCH

The article is devoted to the analysis of the peculiarities of the socio-economic teaching of the Catholic Church. The social doctrine of the Catholic Church in the middle of the twentieth century, especially after the Second Vatican Council, provides meaningful and substantiated positions on the inclusion of the church in various dimensions of social life. Among them are also active involvement of citizens in state governance, decision-making and awareness of their responsibility for the development of various spheres of society, participation in economic regulation and economic management. The author focuses on the position of the RCC on the main aspects of the economic component of human behavior, social motivation as one of the factors of economic progress, moral and ethical principles of entrepreneurship. Socio-economic doctrine of the Catholic Church in the first place provides an ethical moral and valuable basis for the practical realization of it in the life of the believers. It is clear that the RCC does not offer any economic or socio-political systems and programs, instead it proposes its principles and guidelines, which should serve for economic progress, based on human dignity.

The economic teaching of the Catholic Church is based on the main principles of the social doctrine of the Catholic Church and the significance of these principles unfolds in the economic plane. The most important of these principles, according to the definition of the Catholic Church itself, are the common good, subsidiarity, personality, and solidarity. These principles should be considered in the unity and inseparability, since only this can be achieved the integrity and systemic of the vision of social reality by the Catholic Church. These fundamental foundations penetrate in all spheres of human life.

Economic activity must be provide on the moral grounds and must be a common service based on the principles of solidarity and common good. On the one hand, the production of goods and services are useful for man, and on the other hand, it is a condition for the development of a person's own abilities and talents. Economic activity enables every person to realize solidarity and fulfill the vocation for "communion with others, for which God has created it". In such an understanding of the principles of economic and social life, the phenomenon of consumerism will not exist, because the mood of people will change from the principle "to have" to the "to be", that involves the formation of a mature person.

Key words: Catholic church, economic teaching, human dignity, entrepreneurship, social doctrine.

И. М. Фенно

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Статья посвящена анализу особенностей социально-экономического учения Католической церкви. Социальное учение Католической церкви в середине XX века, особенно после Второго Ватиканского собора предлагает содержательные и обоснованные позиции включенности церкви в разные измерения общественной жизни, среди которых активное привлечение граждан в управление государством, принятие решений и осознание своей ответственности за развитие различных сфер общества, участие в экономическом регулировании и хозяйственном управлении. Автор сосредоточивает внимание на позиции РКЦ по основным аспектам экономической составляющей человеческого поведения, социальной мотивации как одного из факторов экономического развития, морально-этических основ предпринимательства. Социально-экономическое учение Католической церкви в первую очередь предоставляет нравственную и ценностную основу для практического воплощения ее в жизнь верующим. Стоит однозначно констатировать, что РКЦ не предлагает каких-либо экономических или социально-политических систем и программ, зато предлагает свои принципы и установки, которые должны послужить для экономического развития, в основе которых достоинство человека.

Ключевые слова: Католическая церковь, экономическое учение, достоинство человека, предпринимательство, социальная доктрина.

УДК 211.5:298.9

Р. Х. Халіков, канд. філос. наук, викладач

ЕВОЛЮЦІЙНИЙ ТА ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ ТРЕНДИ В КОНТРСЕКУЛЯРНІЙ РЕЛІГІЙНОСТІ

Домодерна релігійність, як екзотерична, так і езотерична, була зорієнтована в часовому вимірі на минуле. Міф про золотий вік та подальшу деградацію людства був притаманний у різних формах і середньовічному християнству, і грецькій філософії, і кабалістичним трактатам. Натомість, починаючи з доби відродження можна говорити про переорієнтацію релігійного світогляду на майбутнє. Ця переорієнтація призвела до різних виявів, від еволюціонізму до есхатологічних очікувань, і сьогодні також представлена в межах контрсекулярної релігійності.

Ключові слова: модерн, контрсекулярна релігійність, еволюціонізм, есхатологія.

Виникаючи як реакція на модерний світогляд, контрсекулярна релігійність часто орієнтувалася на проголошені модерном гасла, зокрема й на гасло прогресу. Для просвітницького розуміння прогрес є, загалом, позитивним явищем та сприяє розвитку й ускладненню суспільства. Натомість контрсекулярне розуміння історії, так само спрямоване в майбутнє, здебільшого пов'язане з фінальною катастрофою. Таке бачення не можна назвати песимістичним, оскільки, з релігійної точки зору, після катастрофи має прийти новий золотий вік. Можна сказати що сама ідея прогресу прийшла до позитивного просвітницького світогляду з християнства, тільки онтологічний стрибок до Царства небесного був змінений на поступове настання світлого майбутнього. Але навіть у середньовічному християнському світогляді вагоме місце приділялося втраті первинного райського стану, і власне сама жертва Христа сприймалася в контексті відновлення досконалої природи Адама та Єви до гріхопадіння, тобто з позиції повернення до первинної досконалості. Жертва Христа стала для середньовічної християнської свідомості кульмінацією історії світу, всі попередні події готували її, а всі подальші події можливі завдяки ній [1, с. 99-100]. Таким чином, середньовічне відчуття часу, хоча й було есхатологічним, зосереджувалося на події, від якої ведеться обчислення часу в християнській цивілізації. Натомість контрсекуляристи перемкнули основну увагу саме на апокаліптичні часи, які мають супроводжуватися катастрофічними подіями та онтологічним оновленням.

Переорієнтація релігійних світоглядів у темпоральному вимірі з минулого на майбутнє вже потрапляла до уваги дослідників, зокрема, Воутер Ханеграаф вважає це однією з ключових характеристик сучасної езотеричної свідомості. Втім, цей автор пов'язує трансформацію з XVIII-XIX століттями, тоді як перші ознаки її з'являлися ще за ранньомодерних часів. **Метою** даної статті є продемонструвати присутність орієнтації на майбутнє в езотеричних та екзотеричних релігійних системах з початку XVII століття, а саме від розенкрейцерських маніфестів і далі. Відтак, **об'єктом** дослідження є модерна релігійність, що протистояла просвітницькому світогляду від самого початку його існування. **Предмет** дослідження – еволюціоністські та есхатологічні настрої у представників антимодерної та контрсекулярної релігійності.

Зміну орієнтації на майбутнє можна простежити вже в текстах межі XVI та XVII століть, зокрема й у розенкрейцерських маніфестах. Попри те, що партикулярна історія братства починається з подій, які можна назвати локальним золотим віком, тобто з діяльності Христиана Розенкрейца, загальна історія людства розглядається як еволюційний процес, і в цій еволюції значна роль належить розвитку експериментальної науки. На відміну від традиційних езотеричних текстів (наприклад, "Сефер Єцира", яка була популярна в той час, або твори Платона та Геракліта, теж відомі на початку XVII століття), основний пафос розенкрейцерських маніфестів і пізнішої літератури цього напрямку стосується

не творення світу чи непорушного вищого буття, тобто не міфічного минулого чи вічного повторення. Напрямок думки тут різко есхатологічний, тобто зосереджений на майбутньому, і це майбутнє вкрай песимістичне для сучасної західної цивілізації. Езотерики, разом із екзотериками, розвертаються обличчям до майбутнього. Як це часто відбувалося в історії релігій, есхатологічне напруження середини XVII століття поєднувалося з закликами до праведного життя, встановленням моральних імперативів. Такі заклики зустрічаються в розенкрейцерській літературі, але також мораль та есхатологія поєднуються в протестантських вченнях, зокрема, у вправах Філіппа Якоба Шпенера та його послідовників-пієтистів.

Езотеричні рухи дедалі більше зміщували увагу з золотого віку на сучасність і майбутнє. Так, якщо в Конституціях Дж. Андерсона (1723) чимало уваги приділялося біблійній історії, а перше слово Конституцій – Адам, то вже Ендрю Рамзі (Рамзай) артикулює інше бачення. В своїй відомій промові 1737 року, яка стала точкою відліку лицарських ступенів у масонстві, він казав: "Весь світ є ніщо інше, як величезна республіка, де кожен народ – одна сім'я, а кожна окрема людина – дитина. Саме задля відродження й поширення цих давніх максим, панове, які взяті з самої природи людини, і було створене наше Товариство. Ми прагнемо об'єднати всіх людей просвіченого розуму, витончених манер та гідного розсудку не однією лише любов'ю до вільних наук та мистецтв, а радше величними моральними принципами, наукою та релігією, щоб інтереси Братства стали інтересами всього людства, а з них усі народи стали би здатні отримувати корисні для них знання, а піддані кожної держави навчилися б любити близьких своїх, не забуваючи при цьому і своєї країни" [3, с. 262-263]. Прогресу мало прислужитися, на думку Франца Антона Месмера, і його відкриття тваринного магнетизму, завдяки якому можна буде в майбутньому подолати всі хвороби. Послідовником Месмера був і цитований вище Жюль Дюпоть, також схильний до прогресизму. Антуан Фабр д'Оліве у "Філософській історії людського роду" (1822) називає тугу за золотим віком небезпечним збоченням, засуджуючи мислителів, які пропонують відмовитися від сучасності та повернутися до первісного стану буття людини [6, с. 73-76]. Сам Фабр визнає циклічність історії, але відмовляється вважати перший етап циклу найдосконалішим, наполягаючи, що насправді перша доба людської історії була не золотою, а залізною.

На відміну від окультистів, християнські напрями інтерпретували новий тренд в есхатологічному ключі, тобто зосередившись на очікуванні кінця світу. Протягом XIX століття в протестантській Америці поширилися численні есхатологічні рухи, зокрема, в середовищі реставраціоністів. Деякі з них не просто закликали до кінця світу, але вважали його вже так чи інакше реалізованим. Ця думка поширена серед таких реставраціоністських напрямів у християнстві, як Адвентисти Сьомого дня, Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів, Свідки Єгови. Саме існування адвентизму як течії почи-

нається з закликів готуватися до другого пришествя Христа, які пролунали наприкінці XVIII – початку XIX століть у Німеччині та інших протестантських землях, а звітти перекинулися на Америку та Росію. Серед авторів, які писали про близьке пришествя Христа на початку XIX століття були Й. Г. Юнг-Штіллінг та І. Бенгель у Німеччині, Г. Генцелетер у Голандії, Й. Вольф в Англії, а також ряд анонімів. Втім, як пише Р. Сітарчук, саме США створили найбільш сприятливі умови для хіліастичних рухів, через свободу віросповідання, демократію, наявність численних вільнодумців тощо [5, с. 37]. І саме тут після проповіді В. Міллера виникає адвентистський рух у тому вигляді, в якому ми його знаємо, хоча схожі тенденції існували в усьому протестантському світі. Попри те, що в 1843 році не відбулося подій, які однозначно можна тлумачити як кінець світу, це не спричинило розпаду адвентистського руху. Частина прихильників відійшла від руху, частина ж почала вчити про те, що затримка має якраз виявити тих, хто дійсно вірить-довіряє Богу, і саме ці люди стануть спасеним стадом Божим.

Поступово серед адвентистів кристалізувалося специфічне вчення про небесне святилище, в якому 22 жовтня 1844 року (остання з запропонованих Міллером дат другого пришествя) почався новий етап служіння Ісуса Христа. Небесне святилище – це прообраз біблійного Святого Святих в Єрусалимському храмі, і Христос у 1844 році почав проводити там служіння з очищення цього святилища, і перебуватиме в ньому під час підготовки до останнього Суду. Ця підготовка полягає в розгляді записів про життя людей, які вважали себе за життя християнами, оскільки справжні християни мають на Суді бути виправдані через клопотання Христа, а відтак необхідно вирішити, хто дійсно має право на таке виправдання. Гріхи справжніх християн будуть покриті, відпущені, в ході служіння, яке нагадає служіння первосвященника в Єрусалимському храмі на Йом Кіпур. Власне, 22 жовтня в 1844 році було датою святкування Йом Кіпур, тобто дня очищення і покриття гріхів. Докладно служіння в небесному святилищі й подальше друге пришествя Христа описані в книзі Елен Вайт "Христос – наш першосвященник", але головна ідея, яка нас тут цікавить, полягає в тому, що друге пришествя Христа, фактично, вже почалося. Щоправда, до певного часу події другого пришествя відбуваються в небесному святилищі, а не на землі, але це вже є частина судового процесу.

Приблизно в той же час ще один адвентист – Нельсон Барбур – також розробляв модель другого пришествя, яке почалося на небесах, але згодом проявиться і на землі. У 1877 році виходить книга Барбура "Три світи та жнива цього світу", де він проголошує, що час світових жнив настав у 1874 році, рівно через 30 років після проголошеної В. Міллером дати. Під час цих жнив Христос почав володарювати в Царстві небесному, судячи людські душі. А під час другого пришествя в матеріальний світ Спаситель уже буде знати, хто з людей заслуговує на спасіння, чії душі сяють наче сонце. Дату остаточного другого пришествя Христа у славі Барбур прогнозував на осінь 1914 року [9, р. 157-158]. Партнером Н. Барбура у виданні цієї книги був один з засновників руху свідків Єгови Чарльз Тейз Рассел, який поділяв бачення Барбура щодо другого пришествя, і для ранніх свідків Єгови 1914 рік теж був кульмінаційним в очікуванні другого пришествя. Втім, хоча друге пришествя у славі мало відбутися в 1914-му, початок небесного царювання Христа мав відбутися раніше. Таким чином, 1874 рік був рівно посередині між нездійсненим пророцтвом щодо 1843-1844 та більш точним пророцтвом щодо 1914. Барбур порівнював цей проміжок часу з

притчею про десять дів і їхнього нареченого (Мт. 25: 1-13) – ті, хто повірив пророцтвам Міллера, але витратив увесь свій запал до 1874 року, виявилися не гідними Царства небесного, тоді як після 1874 і до 1914 ті, хто був добре підготовлений до весілля, готуються до пришествя нареченого – Христа у славі.

Нехристиянські напрямки того часу описували ситуацію не в термінах кінця світу, а в термінах зміни епох. Найвідомішим пророком межі XIX-XX ст., хто говорив про зміну епох, був, напевно, Алістер Кроулі. 8, 9 та 10 квітня 1904 року, перебуваючи в Єгипті, Кроулі отримав одкровення щодо початку нового еону – Еону Гора. Результатом цього одкровення стала поява головного сакрального тексту телами – Книги Закону. Як коментував пізніше сам Кроулі: "Це одкровення заклало основи майбутнього Еону. На пам'яті людства доба язичництва, поклоніння Природі, Ізиді, Матері та Минувому, змінилася добою християнства, поклоніння Людині, Озірісу та Теперішньому... Новий Еон стане добою поклоніння духовному началу, що злилося в єдине з матеріальним, – добою Хора, Дитини і Майбутнього" [2, с. 178]. Кроулі також неодноразово згадував про І Світову війну як підтвердження істинності одкровення: "Хід подій на нашій планеті – війна, революція, падіння суспільних та релігійних систем цивілізації – прямо довів йому, що, бажає він того чи ні, але Владикою нового Еону дійсно став Ра-Хор-Хут, Вінченосна та Переможна Дитина, чия невинність мала на увазі лише неосмислене, нечууттєве тяжіння до руйнації та нелюдську жорстокість, із якою він мстився Ізиді – нашій матері, Землі та Небесам, – за вбивство та розчленування Озіріса... Війна 1914-1918 років та її наслідки довели навіть найнедолугішим державним мужам... що смерть – геть не бездомішкове благо як для окремого індивіда, так і для суспільства загалом; що сила та вогонь мужності, що повстає, корисніше для нації, ніж рабська респектабельність..." [2, с. 138-139]. Отже, І Світова війна мала довести людям, що почався новий Еон, а водночас і перекреслити буржуазні чесноти Модерну.

Есхатологічні очікування були поширені і в неоспіритуалістських колах межі XIX – XX століть. Наприклад, як пише Б. Фаліков, теософське та антропософське вчення про зміну часів та прихід царства Святого Духа впливало на творчість росіян В. Кандицького й А. Белого, але також гетеродоксальні для православ'я есхатологічні концепції можна побачити й у В. Соловйова та М. Бердяєва [7, с. 47-49]. Безумовно, саме теософія стала одним з головних неоспіритуалістичних рухів, які вплинули на есхатологічні настрої доби нью-ейдж. Але і сама засновниця Теософського товариства, на думку В. Ханеграафа, сформувала свої еволюціоністські погляди під впливом децю більш ранніх езотериків, зокрема, месмериста Йосефа Еннемозера: "Вочевидь, теософія – найхарактерніший приклад XIX століття, до того ж не лише "орієнталізації" та впливу порівняльного релігієзнавства на езотеризм, але й впливу популярного еволюціонізму. Космологія, яку вигадала Блаватська, була вкрай амбітною. Блаватська постійно посилається на сучасні їй наукові теорії та будує свою концепцію, спираючись на ідею "семи кореневих рас", кожна з яких ділилася на сім підрас та уособлювала послідовні стадії духовного розвитку людства на землі. В повній відповідності до акценту Еннемозера на "німецьку расу", Блаватська заявляла, що ми досягнули п'ятої "тевтонської" раси п'ятої "арійської" кореневої раси... а наступна підраса – "австралійсько-американська" – мала розпочати своє переможне крокування в XXI столітті" [8, с. 157]. Так само через теософію до езотеричних рухів XX століття та рухів Нью-

Ейдж перейшла віра в духовну еволюцію індивіда шляхом нескінченної реінкарнації.

Звертаючись до історії контрсекулярних рухів ХХ століття, можна побачити схожу картину. Протягом 1940-х років кілька дослідників описували ідеологічну ситуацію в націонал-соціалістичній Німеччині в термінах месіанства та есхатології. Так, Мірча Еліаде писав у своєму щоденнику за 1945 рік: "23 квітня. В Берліні дикі бої. Гітлер досяг успіху принаймні в цьому: реактуалізація долі Нібелунгів, а також міфологічного порядку реалізації Рагнароку, фінальної катастрофи. Повертаючись до 1934, згадую що дивувався, як революційний політичний рух може асимілюватися з песимістичною міфологією неминучого кінця під час апокаліптичного Рагнароку. Німецька міфологія, яку Гітлер намагався оживити, передбачає останню битву між "героями" та "велетнями", битву що завершиться остаточною поразкою героїв. Як ти можеш просити націю слідувати за тобою туди, коли точно розумієш неминучість знищення? Цей парадокс займав мене одинадцять років, і щоразу коли я дискутував про гітлеризм, я говорив про це" [10, р. 207-208]. Так само есхатологічні гасла лунали в фашистській і навіть комуністичній ідеологіях того часу [12, р. 159]. Есхатологічні очікування притаманні були також фундаменталістським рухам ХХ століття [4, с. 53].

Висока чутливість до есхатологічних пророцтв присутня і в сучасній контрсекулярній релігійності. Гострим прикладом такого світосприйняття стали есхатологічні очікування серед прихильників т. зв. "Ісламської держави". Згідно з мусульманським ученням, перед кінцем світу на території Сирії мають відбутися кровопролитні битви, важливими локаціями яких є Дамаск, а також північносирійське місто Дабік, навколо якого точилися запеклі бої восени 2016 року в межах операції "Щит Євфрату", попри несуттєве його значення з точки зору військової стратегії. Очікування найближчим часом настання апокаліптичних часів було поширеним серед близькосхідних і південноазійських мусульман і до війни з ІД. Так, опитування Pew poll у 2012 році продемонструвало, що більше 51% близькосхідних і північноафриканських мусульман очікують кінця світу найближчим часом [11, р. 29]. Сприймаючи діяльність ІД як битву "халіфа" Абу-Бакра аль-Багдаді із шиїтами, а ще більше – із Заходом, десятки тисяч мусульман вважали це ознакою наближення Судного дня, а відтак вирушали до Сирії, аби взяти участь у боротьбі правовірних із силами Зла чи, принаймні, прийняти сторону правовірних під час цих есхатологічних подій. З есхатологією пов'язані також численні відеозвернення представників ІД. Наприклад, у відео "No Respite", яке було оприлюднено 24 листопада 2015 року, військо коаліції порівнюється з військом кафірів, яке під 80 прапорами має зіткнутися з військом мусульман перед настанням Судного дня. Есхатологічні очікування поширилися також і серед шиїтів-супротивників ІД, які вбачають у цьому есхатоло-

гічному протистоянні себе тією стороною, яка буде нагороджена за боротьбу, а радикальних сунітів з ІД як ту сторону, яка має бути покарана з приходом аль-Махді, або аль-Каїма, тобто останнього шиїтського імама, який перемаже і Даджжалея, і сунітів. Такі есхатологічні очікування з обох сторін є важливим чинником, що стимулює їх брати участь у фінальній космічній битві.

Висновки. Таким чином, уже з початку ХVII століття в релігійному світогляді виникає тренд на переорієнтацію в часі. Якщо премодерна релігійність, здебільшого, була орієнтована на священне минуле – золотий вік, *illud tempus* тощо, то після початку модерної доби можна спостерігати чимдалі частіше орієнтацію екзотеричних та езотеричних релігійних світоглядних систем на майбутнє. Така орієнтація втілюється в двох основних типах – еволюційному й есхатологічному. Еволюційна орієнтація стверджує, що індивідуальна людська душа чи людство в цілому постійно розвивається в напрямку божественної досконалості. Натомість, есхатологічне бачення передрикає фінальне напруження сил та битву, внаслідок якої праведники перейдуть на вищий рівень існування. Еволюціонізм у даному випадку властивий, перш за все, езотеричним рухам та Нью-Ейдж, тоді як есхатологічні очікування притаманні фундаменталістським і контрсекулярним течіям. Разом із тим, обидві візії майбутнього незадоволені сучасним станом речей, у чому зближуються як одна з одною, так і з політичними ідеологіями модерних часів.

Список використаних джерел:

1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: "Искусство", 1972. – 320 с.
2. Кроули А. Равноденствие богов. Закон – для всех / пер. с англ. А. Блейз. – М.: Ганга, 2010. – 416 с.
3. Речь кавалера Рамзая (1737) // История масонства в документах. – М.: Ars Tectonica, 2010. – С. 262-270.
4. Різебротт М. Повернення релігії. Фундаменталізм та "Боротьба культур"; пер. з нім. Р. Мов'як. – Львів: Ахілл, 2005. – 152 с.
5. Сітарчук Р. Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії (друга половина ХІХ століття – 1917 рік) / Роман Сітарчук. – Полтава: Скайтек, 2008. – 324 с.
6. Фабр д'Оливе А. Философическая история Человеческого рода или Человека, рассмотренная в социальном состоянии в своих политических и религиозных взаимоотношениях, во все эпохи и у разных народов земли. Предваренная вводной диссертацией о мотивах и предмете данного труда / Антуан Фабр д'Оливе; пер. с фр. В. Ткаченко-Гильденбрандта. – СПб.: Алетейя, 2018. – 432 с.
7. Фаликов Б. Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство ХХ века / Борис Фаликов. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 256 с.
8. Ханеграаф В. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся / Воутер Я. Ханеграаф. – М.: Центр книги Рудомино, 2016. – 256 с.
9. Barbour N. Three Worlds, and the Harvest of this world. – N.Y.: Barbour, 1877. – 196 p.
10. Eliade M. The Portugal journal / Mircea Eliade; translated by Mac Linscott Ricketts. – New York: State University of New York Press, 2010. – 284 p.
11. Fromson J. ISIS: The Dubious Paradise of Apocalypse Now / James Fromson, Steven Simon // Survival. – V. 57:3. – 2015. – P. 7-56.
12. Löwith K. Meaning in history / Karl Löwith. – Chicago-London: University of Chicago Press, 1949. – 266 p.

Надішла до редколегії 07.11.18

R. Kh. Khalikov

EVOLUTIONARY AND ESCHATOLOGICAL TRENDS WITHIN THE COUNTER-SECULAR RELIGIOSITY

Premodern religiosity, both exoteric and esoteric, has been oriented in the temporal dimension to the past. The myth of the golden age and the further degradation of mankind was inherent in various forms, such as medieval Christianity, Greek philosophy and mythology, cabalistic treatises. Instead, starting from the late Renaissance one can speak of a reorientation of the religious outlook on the future. This reorientation has led to various manifestations, from evolutionism to eschatological expectations, and today is also represented within the framework of counter-secular religiosity. The reorientation of religious worldviews in the temporal dimension from the past to the future has already come to the attention of researchers, in particular, Wouter Hanegraaff considers this as one of the key features of modern esoteric consciousness. However, Hanegraaff links the transformation from the XVIII-XIX centuries, while the first signs of it have appeared in the early modern times. The purpose of this article is to demonstrate the presence of orientation on the future in esoteric and exoteric religious systems from the beginning of the XVII century, namely from the Rosicrucian manifestos and beyond. Therefore, the object of research is the modern religiousness that opposed the educational outlook from the very beginning of its existence. The subjects are both evolutionary and eschatological expectations among representatives of antimodern and counter-secular religiosity.

*Thus, from the beginning of the XVII century, in the religious worldview, there is a trend towards reorientation in time. If premodern religiosity was mostly focused on the sacred past – the golden age, *illud tempus*, etc., then after the beginning of the modern era, one can observe more often the orientation of exoteric and esoteric religious systems for the future. This orientation is embodied in two main types – evolutionary and eschatological.*

Evolutionary orientation states that the individual human soul or humanity as a whole is constantly evolving towards the divine perfection. Instead, the eschatological vision predicts the final tension of forces and the battle, as a result of which the righteous ones will move to a higher being. Evolutionism in this case is inherent, first of all, in esoteric movements and New Age, while eschatological expectations are inherent in fundamentalist and counter-secular movements. At the same time, both visions of the future are dissatisfied with the current state of Western civilization.

Keywords: modernity, counter-secular religiosity, evolutionism, eschatology.

P. X. Халиков

ЭВОЛЮЦИОННЫЙ И ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ ТРЕНДЫ В КОНТРСЕКУЛЯРНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Домодерная религиозность, как экзотерическая, так и эзотерическая, была ориентирована во временном измерении на прошлое. Миф о золотом веке и дальнейшей деградации человечества был присущ в различных формах и средневековому христианству, и греческой философии, и каббалистическим трактатам. Зато, начиная с эпохи возрождения можно говорить о переориентации религиозного мировоззрения на будущее. Эта переориентация привела к различным проявлениям, от эволюционизма до эсхатологических ожиданий, и сегодня также представлена в рамках контрсекулярной религиозности.

Ключевые слова: модерн, контрсекулярная религиозность, эволюционизм, эсхатология.

УДК 2-1/9:37:37.01.09

В. Л. Хромец, канд. філос. наук, доцент

ПАРАДИГМАЛЬНІ ТЕНДЕНЦІЇ МАЙБУТНЬОГО РОЗВИТКУ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

Богословська освіта в Україні має свої особливості, структуру та тренди на майбутнє. Зміна парадигми розвитку богословської освіти та діяльності закладів вищої духовної освіти пов'язана з трансформаціями, які відбулись у сфері законодавства щодо вищої освіти та богословської освіти зокрема. Окреслені тенденції в статті є авторським нарбокком отримані в ході наукових та практичних досліджень. Новації представлені автором полягають у послідовному розкритті даних тенденцій, таких як: 1. Коли конфесійний чи світський заклад вищої освіти самостійно опираючись лише на свої ресурси розвиває богословську освіту. 2. Коли конфесійні заклади вищої освіти формують консорціум для реалізації більш масштабних проектів. 3. Коли два і більше світських заклади вищої освіти розвивають партнерські освітні програми. 4. Коли конфесійний та світський заклад вищої освіти розвивають освітні партнерські програми. 5. Коли конфесійний заклад вищої освіти з закордонним закладом вищої освіти розвиває партнерську програму. 6. Коли світський заклад вищої освіти розвиває з закордонним закладом вищої освіти партнерську програму.

Ключові слова: богословська освіта, тенденції, парадигма, вища освіта, заклади вищої духовної освіти.

Розвиток богословської освіти на сучасному етапі гуманітарного розвитку України є важливим в контексті трансформацій у вищій освіті, завдяки зміні освітнього законодавства. Подальший розвиток та тенденції даних процесів будуть мати стрімкий розвиток та модернізуватися задля внеску у власний розвиток богословської освіти та вищої освіти зокрема.

Постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Проблема на яку спрямоване вирішення даної статті пов'язана з системним викладом матеріалу, який розкриває основні, на нашу, думку тенденції розвитку та представлення певних варіантів розвитку подій в контексті сучасної освітньої парадигми. Проблематика статті пов'язана з вирішенням наукових питань розвитку богословської освіти та напрацювання практичних рекомендацій для подальшого розвитку закладів вищої духовної освіти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. Питанням богословської освіти присвячені роботи таких вітчизняних та зарубіжних науковців: Х. Казанова – висвітлення питань секуляризації, релігійної та сучасної секуляризаційної динаміка. Р.П. Соловій – контекстуалізація розвитку богословської освіти в еклезіологічній практиці нового часу. С.В. Санніков, висвітлення історії богословських навчальних закладів до та після проголошення Незалежності України. В той же час, нами акцентовано увагу не на сучасному стані, хоча і такий матеріал представлений, а в більшій мірі висвітлені тенденції, перспективи у форматі розвитку богословської освіти у майбутньому.

Формулювання цілей статті (постановка завдання). Завданням статті є систематизація матеріалу та набутого емпіричного фактажу щодо тенденцій розвитку богословської освіти в Україні.

Виклад основного матеріалу дослідження з певним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Розвиток богословської освіти на сьогоднішній день має свої елементи та особливості. Богословська освіта в Україні має свою структуру, що визначає і окреслює тенденції її розвитку в найближчому майбутньому. Унікальні особливості структури богословської освіти визначає унікальна релігійна ситуація яка склалася в незалежній Україні. "Справді, можна стверджувати, що від кінця 1980-х років, коли в Україні з'явилася "гласність", тут постала найрозмаїтіша, найплюралістичніша й найзмагальніша в континентальній Європі релігійна система. Навіть більше: фактично Україна є єдиною країною Європи, яка відійшла від європейської моделі національної церкви (або двох національних церков) та релігійних меншин або "сект" і наблизилася до американської моделі релігійного деномінаціоналізму [17, с.10] (Х. Казанова). Це плюралізм також був реалізований і в формування щільної мережі центрів богословської освіти в конфесійних та світських закладах вищої освіти (далі – ЗВО, з домінуванням кількісно перших над другими. Важливо відзначити, що в незалежній Україні не тільки відновлюється богословська освіта в конфесійних ЗВО, але і формується богословська освіта в світських ЗВО, яка на території України не мала глибокого коріння. Богословська освіта в конфесійних та світських ЗВО розвивалася досить ізольовано, оскільки вони діяли в різних системах освітніх координат, результати освітньої діяльності першої не визнавалися державою, а другої конфесіями. Ситуація змінилася після зміни освітнього законодавства коли конфесійні ЗВО тепер можуть проходити процедури, які дозволяють визнавати державою результати освітньої та наукової діяльності конфесійних ЗВО. Але ситуація існування двох паралельних систем богословської освіти, яка розвивається в конфесійних та світських ЗВО буде зберігатися. В межах цієї загальної тенденції можна

виокремити окремі тенденції подальшого розвитку богословської освіти.

1. Коли конфесійний чи світський ЗВО самостійно опираючись лише на свої ресурси розвиває богословську освіту;

2. Коли конфесійний ЗВО формують консорціум для реалізації більш масштабних проєктів;

3. Коли два і більше світських ЗВО розвивають партнерські освітні програми;

4. Коли конфесійний та світський ЗВО розвивають освітні партнерські програми;

5. Коли конфесійний ЗВО з закордонним ЗВО розвиває партнерську програму;

6. Коли світський ЗВО розвиває з закордонним ЗВО партнерську програму.

Перша тенденція, коли конфесійний чи світський ЗВО самостійно опираючись лише на свої ресурси розвиває богословську освіту. Крайність – це збереження і посилення ізоляційних тенденцій, коли деякі конфесійні та деякі світські ЗВО принципово будуть відмовлятися від будь-якої співпраці, перші будуть заявляти, що вони не хочуть світського впливу, а другі будуть апелюючи до того, що світський ЗВО не повинен і не може співпрацювати з конфесійним ЗВО.

Друга тенденція, коли конфесійні ЗВО формують консорціум для реалізації більш масштабних проєктів. Для прикладу, деяким навчальним закладам важко буде окремо пройти процедуру ліцензування, а ще важче процедуру акредитації, оскільки це дуже велике організаційне, фінансове навантаження, і якщо кілька конфесійних ЗВО об'єднують свої ресурси, це дозволить більш ощадливо обслуговувати свої заклади після отриманні ліцензії чи акредитації. Також це може бути форма створення спільних освітніх програм в рамках яких об'єднуються студенти двох і більше конфесійних ЗВО в один потік, що дозволяє мати суттєву оптимізацію ресурсів. Такі консорціуми будуть стимулюватися коли конфесійний ЗВО з тих чи інших причин має динаміку до зменшення кількості студентів.

Третя тенденція, коли два і більше світських ЗВО розвивають партнерські освітні програми. Це теоретична можливість, яка може бути організована на основі внутрішньої академічної мобільності, яке передбачено українським освітнім законодавством. Така форма взаємодії можлива лише при глибокій співпраці і довірі ЗВО між собою, оскільки в реаліях ЗВО, які мають ліцензовані програми конкурують між собою за абітурієнта. І така співпраця може бути коли партнери зрозуміють, що така співпраця принесе спільну користь. Але поки що ця тенденція в сфері богословської освіти навіть не існує в зародковій фазі.

Четверта тенденція, коли конфесійний та світський ЗВО розвивають освітні партнерські програми. В Україні є непоодинокі приклади такої співпраці. І серед конфесійних ЗВО підвищується інтерес щодо співпраці зі світськими ЗВО у розвитку спільних освітніх програм. Перший варіант – це коли конфесія засновує звій світський ЗВО, або ініціює створення в світському ЗВО окремої структури, яка координує свою діяльність з окремою конфесією. Другий варіант коли співпраця відбувається між конфесійним ЗВО чи зацікавленою парарелігійною організацією і коли така співпраця не обмежується, як в гібридних формах, співпрацею з однією конфесією. Таке партнерство продуктивно розвивається в конфесійних ЗВО та парарелігійних організаціях спільно з Національним педагогічним університетом імені М.П. Драгоманова. Наприклад, інтегрована навчально-дослідницька програма з теології [2], яку розроблено разом з Євро-Азіатською теологічною асоціацією [4], коштом

якої фінансується навчання викладачів євангельських конфесійних ЗВО, але яка пізніше стала відкритою для усіх бажаючих. Ще один приклад продуктивної співпраці – це розробка трьох спільних магістерських програм з Християнським навчально-дослідницьким центром "Реліс" – магістерська програма "Соціально-політична етика і теологія", "Психологічне консультування та капеланство" та "Психологічне консультування в кризових станах" [18]. Проте інтенсивність і можливості співпраці конфесійних та світських ЗВО можна поділити на два періоди: до 6 вересня 2014 року і після, адже саме в цей день набув чинності новий Закон України "Про вищу освіту", який подолав прірву, яка існувала між світською та конфесійною вищою освітою, визнавши заклади вищої духовної (конфесійної) освіти як існуючу реальність вищої освіти України. Новий Закон визнає заклади вищої духовної освіти, використовуючи це поняття, але не даючи визначення. Цим самим Закон розуміє дане поняття в точності, як його визначає стаття 11 Закону України "Про свободу совісті і релігійні організації". Законом України "Про вищу освіту" визнається, що заклад вищої духовної освіти (далі – ЗВДО) є закладами вищої освіти, які можуть діяти без ліцензування та акредитації, і в діяльності яких визначається ряд особливостей, про що йшлося вище. Законодавець, визначаючи особливий статус ЗВДО, рухався в логіці існування подібних особливостей, які існують у відомчих ЗВО (Міністерства культури, Міністерства охорони здоров'я, Міністерства оборони тощо). Зважаючи на те, що освітнє законодавство визнає ЗВДО, як заклади вищої освіти, вони стають повноцінним і повноправним суб'єктом простору вищої освіти в Україні, і саме це дозволяє розробляти і впроваджувати спільні освітні програми між конфесійними та світськими ЗВО використовуючи дозвіл українського законодавства та внутрішньої академічної мобільності, з розробкою спільних навчальних планів та з отриманням в перспективі особами, які успішно закінчили спільну програму двох дипломів ЗВО-партнерів. У реалізації цього проєкту можна опертися на Закон України "Про вищу освіту": Розділ І. ЗАГАЛЬНІ ПОЛОЖЕННЯ. Стаття 1. Основні терміни та їх визначення у окремому пункті: "2) академічна мобільність – можливість учасників освітнього процесу навчатися, викладати, стажуватися чи проводити наукову діяльність в іншому вищому навчальному закладі (науковій установі) на території України чи поза її межами" [10]. Ключовим на нашу думку є словосполучення "...в іншому вищому навчальному закладі...", тобто таким іншим навчальним закладом може бути для світського ЗВО конфесійний ЗВО-партнер, а для конфесійного ЗВО-партнера світський ЗВО. Далі, окремим пунктом тієї ж статті вказується: "9) Європейська кредитна трансферно-накопичувальна система (ЄКТС) – система трансферу і накопичення кредитів, що використовується в Європейському просторі вищої освіти з метою надання, визнання, підтвердження кваліфікацій та освітніх компонентів і сприяє академічній мобільності здобувачів вищої освіти. Система ґрунтується на визначенні навчального навантаження здобувача вищої освіти, необхідного для досягнення визначених результатів навчання, та обліковується у кредитах ЄКТС" [11]. Іншими словами Закон визначає головний інструмент, за яким може бути організована академічна мобільність – це ЄКТС, тобто використання конфесійним ЗВО-партнерами ЄКТС дозволяє легко перераховувати навчальні кредити, які він отримав у конфесійному ЗВО-партнері, до Індивідуального навчального плану студента світського ЗВО, і навпаки. Саме ця вимога має бути відображена в угоді, яка буде регулювати спільну

діяльність в межах спільних програм, реалізуючи внутрішню академічну мобільність. У Статті 13. Повноваження центрального органу виконавчої влади у сфері освіти і науки, інших органів, до сфери управління яких належать вищі навчальні заклади окремим пунктом вказується: "23) розробляє положення про порядок реалізації права на академічну мобільність та подає його на затвердження Кабінету Міністрів України". Це положення було затверджено Постановою Кабінету Міністрів від 12 серпня 2015 р. № 579 [13] в першому пункті якого читаємо: "1. Це Положення встановлює порядок організації програм академічної мобільності для учасників освітнього процесу вітчизняних вищих навчальних закладів (наукових установ) (далі – вітчизняні учасники освітнього процесу) на території України чи поза її межами та учасників освітнього процесу іноземних вищих навчальних закладів (наукових установ) (далі – іноземні учасники освітнього процесу) на території України". Ключовим є словосполучення "...учасників освітнього процесу вітчизняних вищих навчальних закладів...", а оскільки ЗВДО є учасниками цього процесу, і далі в положенні ніде не накладається окремих обмежень на ЗВДО, і ніде не згадується, що учасниками академічної мобільності можуть бути лише ліцензовані та/чи акредитовані державою ВНЗ, то реалізуючи принцип "що не заборонено, то дозволено", світський ЗВО має повне право організувати академічну мобільність між конфесійним ЗВО та світським ЗВО на основі спільних правил, які визначаються в угоді. Тому освітнє законодавство вказує, що немає жодних перешкод для організації спільних програм з використанням засад академічної мобільності між конфесійним ЗВО та світським ЗВО. На нашу думку, право створювати спільні освітні програми на основі внутрішньої академічної мобільності посилюється правом на академічну автономію, яка регламентована Законом. Так зокрема, Стаття 1. Основні терміни та їх визначення в першому пункті визначає: "1) автономія вищого навчального закладу – самостійність, незалежність і відповідальність вищого навчального закладу у прийнятті рішень стосовно розвитку академічних свобод, організації освітнього процесу, наукових досліджень, внутрішнього управління, економічної та іншої діяльності, самостійного добору і розстановки кадрів у межах, встановлених цим Законом" [12]. Ця норма дозволяє, якщо це не порушує Закону, визначати, у тому числі у прийнятті рішень з приводу освітнього процесу, як буде організована співпраця в розвитку спільних освітніх програм конфесійного ЗВО та світського ЗВО. Крім усього іншого, Україна є постійним членом ЮНЕСКО і має імплементувати його положення: Міжнародна стандартна класифікація освіти [1] та Інчхонська декларація [5], яка вказує на важливість визнання всіх форм формальної, неформальної та інформальної освіти. Також Україна, ставши асоційованим членом, взяла на себе зобов'язання визнавати і імплементувати офіційні документи ЄС, так, зокрема, документ "Валідація неформального і інформального навчання" [9]. Навіть якщо ми отриману освіту у ЗВДО визнаємо як не формальну, у нас є інструменти, які визначені у згадуваних документах, що також надають право розбудовувати партнерства з ЗВДО. Отже, організація спільних освітніх програм на основі внутрішньої академічної мобільності є можливою між конфесійним та світським ЗВО, за умови спільного виконання домовленостей, що регулюються на основі двосторонньої, або багатосторонньої угоди, оскільки законодавство України та міжнародні документи дозволяють вважати, що ЗВДО є повноцінним учасником освітнього процесу України і світу. Це дозволяє на паритетних засадах ро-

зробляти освітні програми на взаємовигідних умовах. Першою спробою було створення на основі двосторонніх договорів спільних програм чотирьох конфесійних ЗВО з Національним педагогічним університетом імені М.П. Драгоманова [15]. В 2017-2018 н.р на спільних програмах почали навчатися перші студенти.

П'ята тенденція, коли конфесійний ЗВО з закордонним ЗВО розвиває партнерську програму. Такий варіант досить поширене явище в Україні і розвивається в кількох варіантах. Перший варіант, коли закордонний ЗВО реалізує свої програми на майданчику українського конфесійного ЗВО, тоді останній стає фактично освітнім центром першого. Тоді конфесійний ЗВО займається пошуком студентів та організаційними витратами, організацією навчального процесу, а зміст освітньої програми та забезпечення викладачами бере на себе закордонний ЗВО. Такі програми можуть розгортатися офлайн, наприклад магістерська програма Талботської школи богослов'я при Київській богословській семінарії [16], або онлайн бакалаврська програм з гуманітарних наук в галузі Біблії та теології при Євангельській теологічній семінарії [3]. Очевидні плюси, що та співпраця дозволяє суттєво оптимізувати фінансові та організаційні витрати, а недоліками є те, що ця програма асоціюється не з тим ЗВО на чий базі реалізується ця програма, а з тим який заклад її пропонує. Тоді виходить, що конфесійний ЗВО по відношенню до закордонного ЗВО стає лише точкою розгортання своєї освітньої програми. Якщо заклад лише реалізує такі програми він може втратити своє обличчя, але якщо така програма є однією з поміж інших, яка реалізується конфесійним ЗВО власними силами – це хороший посилюючий аспект. Другий варіант, коли український конфесійний ЗВО афіліює програму закордонного ЗВО працюючи за погодженням навчальним планом, але забезпечують читання дисциплін погодженого навчального плану здебільшого викладачі вітчизняного конфесійного ЗВО, по завершенні навчання випусник, як правило, отримує диплом двох закладів, або диплом лише закордонного ЗВО. Така практика поширена поміж ЗВДО Римсько-католицької церкви в Україні, наприклад випусники Інституту богословських наук "Непорочної Діви Марії" (м. Городок) по завершенню отримують диплом Люблінського католицького університету (Польща), [6] а Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві [7] – диплом Папського університету св. Томи Аквінського в Римі (Ангелікум) (Італія). Позитивні аспекти такого варіанту полягають в тому, що випусник отримує диплом, який визнається в цивілізованому світі і він може легко продовжити навчання в країні, де знаходиться закордонний ЗВО на наступних рівнях вищої освіти. Для закладу є можливість не проходячи ліцензування та акредитацію видавати документи про вищу освіту, які випусник потім може нострифікувати в Україні і отримати прирівнення до документу державного зразку. Недоліком є те, що вітчизняний конфесійний ЗВО є фактично філією закладу з яким він афіліюється, і не може самостійно змінювати свій навчальний план без погодження з закордонним ЗВО-партнером диплом якого вітчизняний конфесійний ЗВО видає. Ця тенденція буде зберігатися, але навряд вона стане провідною, особливо серед тих релігійних організацій центр управління яких знаходиться в Україні, і які глибоко контекстуалізовані у вітчизняний контекст, а це фактично більшість релігійних центрів які діють в Україні.

Шоста тенденція, коли світський ЗВО розвиває з закордонним ЗВО партнерську програму. Слід очікувати розширення співпраці в сфері богословської освіти з закордонними центрами богословської освіти особливо

через програму "Еразмус+"; таку співпрацю мають і можуть мати як конфесійні, так і світські ЗВО. Наприклад, Київська духовна академія і семінарія в рамках Еразмус+ має співпрацю з Вищою церковною академією міста Салоніки, [8] а Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова з Університетом кардинала Стефана Вишинського (Варшава, Польща) [14] та з Євангельським богословським факультетом (Лювен, Бельгія). Плюсами такого партнерства є те, що має бути забезпечений паритет у партнерстві оскільки кожен з закладів партнерства відстоює свій інтерес, оскільки кожній з сторін важливо, щоб внаслідок цього партнерства студент не змінив свою локацію і не став студентом ЗВО-партнера. Недоліками такого партнерства є те, що здебільшого це партнерство обмежується академічною мобільністю студентів та виключає між ЗВО-партнерами, і слабко розвиває проекти по розвитку спільних освітніх програм, оскільки кожен ЗВО захищає свій ринок і не дуже зацікавлений в тому щоб велика частину годин студент слухав поза університетом. Але на нашу думку формування партнерств по розвитку спільних освітніх програм буде інтенсифікуватися по мірі переходу ЗВО на сервісно-орієнтований підхід до студента, і коли студент буде розглядати можливість навчання в двох і більше ЗВО, як можливість яка підвищить його шанси на майбутнє працевлаштування, а залучення в різні освітні, мовні, політичні контексти тощо збільшує коло його можливостей. Це в найближчий час має стати нормою, і тому, ЗВО будуть змушені шукати партнерства у тому числі в сфері богословської освіти.

Висновок з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Здійснений аналіз та синтез, а також представлений емпіричний наробок тенденцій розвитку богословської освіти дозволяє зробити висновок про динамічність та гнучкість даного процесу. На нашу думку ці шість тенденцій в короткостроковій та середньостроковій перспективі будуть визначати розвиток богословської освіти. Подальші розвідки у даному напрямку будуть стосуватись виокремлення форм богословської освіти для майбутньої діяльності закладів у сфері богословської освіти.

Список використаних джерел:

1. Дані для цілей сталого розвитку : ЮНЕСКО. Дата оновлення: 01.01.2018. URL: <http://www.uis.unesco.org/Education/Documents/isced-2011-ru.pdf> (дата звернення 5.09.2017).
2. Документи до дисертації : Документи. URL: https://docs.google.com/document/d/1FQcoaUcQ8AXndnHn_sMbAKD_zVZBaU9TnmAEoEmsYw/edit (дата звернення 5.03.2017).

V. L. Khromets

PARADIGMAL TRENDS OF THE FUTURE DEVELOPMENT OF THEOLOGICAL EDUCATION IN UKRAINE

Theological education in Ukraine has its own characteristics, structure and trends for the future. The paradigm shift in the development of theological education and the activities of institutions of higher spiritual education is associated with the transformations that took place in the field of legislation on higher education and theological education in particular. The indicated tendencies in the article are the author's achievements in the course of scientific and practical research. Innovations presented by the author consist in the consistent disclosure of trend data, such as: 1. When a confessional or secular institution of higher education, independently relying solely on its resources, develops a theological education. 2. When the religious institutions of higher education form a consortium for the implementation of larger projects. 3. When two or more secular institutions of higher education develop partner educational programs. 4. When a confessional and secular institution of higher education develops educational partnership programs. 5. When a confessional institution of higher education with a foreign higher education institution develops an affiliate program. 6. When a secular institution of higher education develops an affiliate program with a foreign institution of higher education.

Key words: theological education, tendencies, paradigm, higher education, institutions of higher spiritual education.

B. Л. Хромец

ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ БУДУЩЕГО РАЗВИТИЯ БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В УКРАИНЕ

Богословское образование в Украине имеет свои особенности, структуру и тренды на будущее. Изменение парадигмы развития богословского образования и деятельности учреждений высшего духовного образования связана с трансформациями, которые состоялись в сфере законодательства о высшем образовании и богословском образовании в частности. Обозначенные тенденции в статье являются авторскими наработками полученными в ходе научных и практических исследований. Новации представленные автором заключаются в последовательном раскрытии данных тенденций, таких как: 1. Когда конфессиональный или светское учреждение высшего образования самостоятельно опираясь только на свои ресурсы развивает богословское образование. 2. Когда конфессиональные учреждения высшего образования формируют консорциум для реализации более масштабных проектов. 3. Когда два и более светских учреждения высшего образования развивают партнерские образовательные программы. 4. Когда конфессиональное и светское учреждение высшего образования развивают образовательные партнерские программы. 5. Когда конфессиональное учреждение высшего образования с зарубежным учреждением высшего образования развивает партнерскую программу. 6. Когда светское учреждение высшего образования развивает с зарубежным учреждением высшего образования партнерскую программу.

Ключевые слова: богословское образование, тенденции, парадигма, высшее образование, учреждения высшего духовного образования.

3. Євангельська теологічна семінарія : Програми. Дата оновлення: 30.06.2018. URL: <http://evangelts.org/ru/content/onlayn-programma-bakalavra> (дата звернення 25.07.2018).

4. Євро-Азіатська Акредитаційна асоціація : Новини. URL: <http://e-aaa.org/> (дата звернення 7.05.2017).

5. Інчхонська декларація : ЮНЕСКО. Дата оновлення: 23.03.2017. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002331/2331317r.pdf> (дата звернення 12.10.2017).

6. Інститут Богословських Наук Непорочної Діви Марії : Новини. Дата оновлення: 24.08.2017. URL: <http://ibn-gorodok.org.ua/invite/> (дата звернення 1.09.2017).

7. Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського : Новини. Дата оновлення: 7.04.2017. URL: <https://tomainstitut.org/pro-nas-2/istoriya-misiyakolectiv/> (дата звернення 11.10.2017).

8. Київська Духовна академія і Семінарія : Новини. Дата оновлення: 26.06.2018. URL: <http://kdais.kiev.ua/event/%D0%92-%D0%9A%D0%94%D0%90-%D0%B2%D0%B8%D1%81%D1%8D%D1%83%D0%BF%D0%B8%D0%B2-%D0%B7-%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%86%D1%96%D1%8F%D0%BC%D0%B8-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%84%D0%B5%D1%81%D0%BE%D1%80-%D0%92%D0%B8%D1%89/> (дата звернення 7.07.2018).

9. Перевірка неформального та інформального навчання : Положення. Дата оновлення: 14.10.2016. URL: <http://www.cedefop.europa.eu/en/events-and-projects/projects/validation-non-formal-and-informal-learning> (дата звернення 07.07.2014).

10. Про вищу освіту : Закон України від 01.07.2014 р. № 1556-VII. Дата оновлення: 01.01.2018. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1556-18> (дата звернення: 15.04.2018).

11. Про вищу освіту : Закон України від 01.07.2014 р. № 1556-VII. Дата оновлення: 01.01.2018. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1556-18> (дата звернення: 15.04.2018).

12. Про вищу освіту : Закон України від 01.07.2014 р. № 1556-VII. Дата оновлення: 01.01.2018. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1556-18> (дата звернення: 15.04.2018).

13. Про затвердження Положення про порядок реалізації права на академічну мобільність : Постанова Кабінету Міністрів України від 12.08.2015 р. № 579. Дата оновлення: 12.08.2015. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/579-2015-%D0%BF> (дата звернення 5.12.2016).

14. Програма Еразмус+ : Новини. Дата оновлення: 18.12.2016. URL: <https://docs.google.com/document/d/1LbrwH--C8seQtID9ObI0nadKQBjyoHJL0dEadJUeD18/edit> (дата звернення 8.01.2017).

15. Спільні програми : Центр дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова. Дата оновлення: 9.07.2018. URL: <https://csr.npu.edu.ua/%D0%BE%D1%81%D0%B2%D1%96%D1%82%D0%BD%D1%96-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%BC%D0%B8/%D1%81%D0%BF%D1%96%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D1%96-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%BC%D0%B8> (дата звернення 23.07.2018).

16. Талботська школа теології : Новини. Дата оновлення: 26.07.2018. URL: <http://www.talbot.edu/> (дата звернення 27.07.2018).

17. Хосе Казанова. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. Пер. з англ. Олексія Панича. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. – 2017. – 264 с.

18. Християнський центр Реаліс : Новини. URL: <http://realis.org/uk/educational-programs/spet> (дата звернення 6.01.2018).

Надійшла до редколегії 27.07.18

ДУХОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ТАНЦА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Духовное осмысление танца в свете христианского богословия позволяет найти ответы на многие вопросы, связанные с темой утраты целостности, гармоничности и другими кризисными явлениями современной культуры. В данной статье ставится задача рассмотреть танец как составляющую пластической и духовной культуры человека с позиции христианского богословия. В ходе исследования автор приходит к заключению, что хореография может рассматриваться как своего рода богословие в силу присущей ей многофункциональности передачи глубоких богословских идей и функций, таких как ликование, эстетизация, сотериологическая функция, идея преображения. Осмысление этих идей позволяет внести свет в решение многих культурных кризисных процессов, связанных с утратой целостности и гармонии. Обращаясь к высшему духовному началу, человек раскрывает в себе внутренний источник радости и обретает смысл своего существования в обращении к Творцу. Духовное содержание танца позволяет обрести природно-социально-духовную целостность и найти свое место в духовной, социальной и материальной культуре. Пластическое искусство, как богообщение, возвращает человеку утраченную связь с Богом и возвышает его над суетой земного бытия. Хореография как богословие может рассматриваться как одна из форм постижения духовного мира и приобщения к нему.

Ключевые слова: танец, пластическая культура, сотериологическая функция, ликование, эстетика.

Вопрос утраты целостности и гармоничности является ключевым в понимании многих культурных и социальных проблем современного человека. Решение данной проблемы невозможно без ее духовно-нравственного осмысления. Христианское богословие дает однозначный ответ на этот вопрос, указывая на поврежденность человеческого сознания и как следствие этого нарушение целостности и противостояние телесной и духовной составляющей человека. Обретение гармонии и душевного мира становится возможным в результате процесса одухотворенности, когда духовное начало занимает первостепенное место в жизни человека. Пластическая культура является примером и свидетельством кризисных явлений, связанных с утратой духовности. Танец как наиболее полное пластическое самовыражение человека, отражает духовные процессы (или их отсутствие), присущие данной культуре. Отношение к танцу в разные исторические эпохи было неоднозначным: от превозношения этого искусства в древности до пренебрежения в эпоху средневековья. В христианском богословии не существует однозначного отношения к этому виду искусства. В Библии мы встречаем разные эпизоды, связанные с танцем, как негативные, так и позитивные. И поскольку танец является одним из основных элементов современной пластической культуры, имеет смысл рассмотреть его влияние и место в жизни человека культуры.

Последние исследования, посвященные вопросам пластической культуры и в частности танцу, затрагивают тему гармонизации человека при помощи танца [9], социально-духовной целостности [2], эстетизации [12].

В данной статье ставится задача рассмотреть танец как составляющую пластической и духовной культуры человека с позиции христианского богословия, которое, на наш взгляд, наиболее правильно определяет причину существующей в нашей культуре дисгармонии человеческого существования.

Потребность человека в танце также объяснима как потребность в радости. Танец является способом, средством и высшим проявлением радости. Однако, как считает психоаналитик А. Лоуэн, без внутренней свободы, которая позволяет глубоко чувствовать и выражать свои чувства во всей их полноте не может быть и радости. [7, с.31]

"Радуйтесь и веселитесь" – призывает Господь Иисус Христос тех, кто исполняет заповеди Блаженств и обретает свободу от греха. Состояние радости – это состояние благодарности настоящему моменту жизни, состояние ликования и славословия. Человеку, с его болезненным состоянием сознания, сложно испытывать постоянно радость, хотя именно это чувство является первоосновным в восприятии мира и условием счастливой жизни. Что же мешает радости заполнить естество человека? Именно отсутствие внутрен-

ней свободы. Сознание находится в плену у собственных страхов, страстей, навязанных стереотипов. Таким образом, человек утрачивает способность радоваться постоянно в силу своей ментальной деятельности, которая вытекает из "подавленного и репрессированного бессознательного, того "нижнего" скрытого мира, в котором погребены ужасы прошлого: отчаяние, мучения, мании". [7, с.33] По-настоящему испытывать радость всем своим естеством могут дети, которые еще не разучились жить в настоящем "здесь и сейчас", чье сознание не отягощено чувством вины о содеянном в прошлом и страхом перед будущим. Дети не способны долго аккумулировать негативные мысли и чувства, которые естественно мешают им радоваться жизни, поэтому Христос призывал в незлобии "быть как дети".

Зачем человеку нужна радость? Какой она бывает? Тихой и благодарной или бурной и ликующей? В любом случае состояние радости дает ощущение жизни, присутствия в ней. Танец раскрывает полноту радости и преображает человека, позволяет ему исполнить песнь благодарности жизни всем телом, чувствами, эмоциями и мыслью. Радость, переполняющая человека, выплескивается в движениях танца и стремится выйти за свои пределы. Человек танцующий передает свою радость и энергию жизни зрителям и окружающим. По мнению Садыковой Д. А., танец гармонизирует состояние человека, повышает эффективность мыслительной деятельности и определяется как естественное явление, заложенное изначально в биологической природе человека и проявляющееся при воздействии музыки либо просто ритма; ритмически организуя своё тело в танце, человек воспринимает мир как целостную упорядоченную систему [9].

В Библии описывается танец царя Давида, в котором он передавал свою радость и ликование по случаю возвращения ковчега Господня. Танец царя был показателем во многих значениях. Это был высший дар Богу, благодарение, восхваление и ликование. [2 Царств 6:14] Однако, этот танец не был именно так понят некоторыми из окружения царя, в том числе его женой Мелхолой, которая восприняла этот танец царя, как нечто его унижающее и позорящее, за что была наказана бесплодием. [2 Царств 6:16] Из этого можно сделать заключение, что танец не может быть проводником радости для людей внутренне несвободных и наполненных страхами. Обретение радости становится возможным тогда, когда танец отражает духовную свободу и наполнен высшим смыслом и соприкосновением с истиной.

Духовное содержание танца наиболее проявилось в балете. Теоретик классического танца А. Л. Волынский определяет хореографию как "ликование". [3, с. 9] Лик отражает возвышенное в человеке. Состояние ликования – это не просто безудержное веселье, а отражение

более глубоких чувств, при помощи которых человек преображается духовно.

Восприятие тела в постмодернистской философии видится отчужденным; человек рассматривается как конструктор состоящий из тела, мысли, психических процессов. Так Нанси характеризует тело как текст. Современный Запад имеет дело не с телом, а с "плотью", "кожей", "лицами", "мышцами". В стратегиях современной западной культуры "плоть" – это достояние культивируемой греховности, сексуальное тело, "кожа" – объект косметических манипуляций, эстетизируемое тело, "лица" – это то, что остается от тотальности тела, когда оно переносится на холст портрета, обложку журнала или экран телевизора, "мышцы" – предмет культуризма, бодибилдинга и спортивной медицины [4].

Однако тот процесс преображения тела, который происходит во время танца, свидетельствует о том, что человек – это единство тела и его духовной составляющей. В силу искаженного сознания, засоренного негативными мыслями, страхами и стереотипами, а также неконтролируемым вследствие этого эмоциональным и душевным состоянием, человек становится разобщенным, как бы разобраным на отдельные составляющие. Преображение характеризует изменение внутреннего состояния, полноту эмоционального восприятия и осознания присутствия в настоящем. В свободном танце человек мыслит себя как единое целое, он отдается потоку мысли, движения и эмоции и обретает чувство единства и присутствия в настоящем. Утрата ощущения жизни из-за разобщенности тела, механического совершения рутинных действий привела к экзистенциальному кризису современного человека. В некоторых развитых западных цивилизациях имели место попытки принести боль своему телу, вплоть до его убийства, но не с целью суицида, а с целью осознать себя живым, имеющим тело и способным к живым чувствам.

В силу искаженного больного сознания танцы не всегда имеют духовное содержание. Так в Библии различают мирские и духовные танцы. Мирские танцы ассоциируются с грехом и аморальностью, в них мужчины и женщины танцуют вместе [Исх.32:19; Иов.21:7; 11-12; 1Цар.30:16; Мф.14:6]. Духовные танцы были конфиденциальными или могли происходить перед Богом между людьми одного пола [Исх.15:20-21; Суд.11:34, 21:21; 1-Цар.18:6; 2-Цар.6:14].

Духовный танец способствует преображению человека, мирские танцы отражают страсти, скрытые желания и страхи человека. В чем же смысл и предназначение танца? Танец заложен в природу человека как способ ликования и восхваления Творца, как единство и гармония всех составляющих человека: духа, души и тела. Только в таком случае он может преображать человека и возвращать утраченное чувство радости, присутствия и благодарения за настоящее. В еврейском языке есть несколько слов, которые переводятся на русский язык как танец, но при этом имеют разное значение. Еврейское слово в Пс.150:4 "машоул", которое относится к танцам по кругу (хороводы). Это слово переведено как "ликовать" в отношении израильских танцев в Пс.29:12; 149:3; Иер.31:13 и Иер.5:15. Это еврейское слово никогда не обозначало языческие танцы. Следующее еврейское слово, обозначающее слово "танцевать" – "шага". Оно включает в себя такие значения: "движение по кругу, т.е. (особенно) маршировать в священной процессии, наблюдать за фестивалем, праздновать, танцевать (продолжать), (торжественный) пир (праздничный), раскачиваться туда сюда". Мы встречаем его в 14 стихах, но практически во всех этих стихах оно переводится как "пир" или "праздно-

вать". Как "танцевать", это слово переведено всего один раз в 1Цар.30:16 (танцы Амаликитян). И последнее еврейское слово – это "кара". Оно было переведено как "танцевать" в 2Цар.6:14, 16, где говорится о том, как Давид танцевал перед Господом. больше нигде в Библии мы с этим словом не встречаемся. [11]

Сакральный смысл танца видится в функции богообщения, когда красноречие тела передает всю гамму чувств, которые невозможно выразить словами. А. Л. Волынский раскрывает духовное содержание балета, указывая на семиотику некоторых танцевальных па, постановку корпуса и движений. Так вертикальность в балете знаменует одухотворенность, направленность ввысь. С вертикальностью, по мнению Волынского, начинается "история человеческой культуры и медленное завоевание неба и земли". (с. 16) Походка также передает духовное состояние человека; в балете она "передает душевное человеческое ликование, ...оставаясь верною себе – прямою, устремленною вверх". [3, с. 17] Но в наибольшей степени семиотика духа проявляется в стоянии на пальцах и прыжках, что представляет собой "апофеоз, высшее мыслимое и вообразимое выражение человека". (с. 18) Характерным для классического танца является элемент элевации, под которой понимается полет во время прыжка. Теоретик балета А. Волынский считает, что элевация имеет духовный элемент, так как "полет полон героического пафоса, и лик его выступает в мгновенном процессе преображения"; "преображение всегда требует высоты, всегда нужно взойти на какой-нибудь Фавор чтобы просиять". [3, с. 33] Во время элевации необходимо произойти преображению, если таковое не происходит "это дурной знак для элевации, значит внутренне артист не взлетел никуда, значит он не ликует ни на какой высоте". [3, с. 33] На фотографиях, запечатлевающие выражение лица человека во время прыжка, хорошо виден этот момент преображения, момент ликующей радости.

На божественной литургии священник возглашает: "Горé имеем сердца!" (т.е. "Устремим вверх наши сердца"). И хор от лица всех молящихся отвечает: "Имамы ко Господу" ("Устремлены ко Господу"). В этих фразах заключается, по мнению Митрополита Лимассольского Афанасия, смысл жизни человека, когда он постепенно поднимаемся мысленно вверх, пока не достигнет наивысшей точки. [6]

Преображение Христа произошло на горе Фавор, и его ученикам надо было поднять головы и взоры вверх, чтобы осязать это чудо. Волынский указывает на тот факт, что стоит только глазами апперцептивно вознестись вверх, как лицо человека претворяется в лик. [3, с. 24]. Движение вверх, как выражение экстаза в танце, находим у Айседоры Дункан: "постоянно повторяющиеся устремления вверх, когда замирая в экстазе, она и взорами, и воздетыми руками, и всем ритмом замершего тела тянется вверх". [10] В горизонтальном балете (новое танцевально-терапевтическое направление, который основан на лежачего горизонтальных позах и движениях) все композиции и номера заканчиваются с поднятием вверх рук, что говорит о духовной составляющей танца, его обращенности к свету, Богу, высшим идеалам.

В танце происходит не только ликование и преображение, но и обретение целостности. По мнению Беляева И. А., человек есть свержсуммативная органическая природно-социально-духовная целостность, становящаяся по мере своего осуществления [2]. Танец осуществляется в трех ликах культуры: материальной, социальной и духовной; и человек, соответственно, проявляется в них как организм, как личность и как ду-

ша. Хореография становится богословием в силу обречения человеком целостности как условия богообщения. Препятствием для общения человека с Творцом является грех, который проявляется в закрытости, искажении образа Божьего в человеке, лукавстве и неспособности быть честным и открытым с самим собой и с другими. Классическое искусство танца, по мнению А. Л. Волынского, требует, чтобы все лики тела были разоблачены; лицо, глаза, руки, спина – все должно выйти из затворенности и замкнутости в самом себе. [3, с. 25] Раскрываясь и разоблачаясь таким образом, "тело делается доступным излучениям духа, становясь инструментом огня... и это горение не низшего, а высшего порядка, может воспринимать только тот, кто сам горит в это время". [3, с. 25] Возможно, танец и был тем первым Адамовым языком, сближающим человека с Творцом. Музыка, как необходимая составляющая танцевального искусства, также восполняет невербальную речь танца и придает ему полноту и глубину в процессе богопознания.

Танец способен выражать глубокие идеи. Он есть антропология, теория познания и космология, выраженная в движении человеческого тела в пространстве. Современный исследователь Петрунин Ю. Ю. считает, что "эстетическая функция музыки и танца соединяется с гносеологической и религиозной, в результате чего нерациональная часть продолжает раскрытие своих тайн в музыке и танце – самых загадочных сферах искусства, недоступных прямым нападкам самоуверенного рассудка". [12]

В некоторых случаях танец может выполнять и сoterиологическую функцию, давая возможность выплеску негативной энергии, снятия напряжения, осознания себя в настоящем. Эта функция является сакральной, позволяющей осмыслить бытие, найти утраченные основы бытия и обрести смысл жизни. В произведение греческого писателя Н. Казандзакиса "Грек Зорба" именно танец спасает человека от ужасающей бессмысленности мира, в том числе и прежде всего – человеческого. Автор так описывает свои ощущения от танца Зорба: "Он неожиданно впадал в неистовство и, не находя слов, вскакивал и начинал танцевать на крупной морской гальке. Статный сухой старик с запрокинутой назад головой, с круглыми маленькими, как у птицы, глазами, в танце он делался каким-то жёстким, бил грубыми ступнями о берег и плескал морской водой мне в лицо. Если бы я его послушался, воспринял его клич, моё существование приобрело бы смысл, я бы прожил полноценную жизнь, всё то, о чём сейчас напряженно раздумываю с помощью пера и бумаги. Однако я не осмелился этого сделать. Я смотрел на Зорбу, танцующего в полночь, призывающего и меня оставить свой удобный панцирь благоразумия и привычек и отправиться вместе с ним в дальние странствия, но я оставался недвижимым, дрожа от холода". [8]

Эстетическая функция танца в сочетании с музыкой раскрывает божественную красоту, происходит встреча с духовным миром и Богом. Разоблачаясь, преобразуясь, приобретает целостность, человек становится прекрасным и способным к восприятию красоты. Так Бенуа призывал к "просветлению всей жизни и самого человека красотой, чтобы люди стали прекрасными... и танец сделался бы законом жизни". [10]

Понижение эстетической функции танца зависит от утраты связи с духовным началом. В разные исторические эпохи пластическое искусство танца являлось отражением господствующей идеологии и ценностных ориентиров социума. Так мим и пантомима, грубые натуралистические вакханалии отражали упадок римс-

кой духовной культуры, на смену которой приходили и были востребованы зрелищные и примитивные виды искусства. Современные, так называемые, "клубные" танцы являются примером массовой культуры с ее низкими вульгарными запросами. Учитывая тот факт, что массовая культура "снижает планку любой идеи, любой проблемы, любого явления до уровня массового потребителя", можно говорить о том, что "массовая культура фрагментирует личность, лишая ее целостности и наделяя чертами социальной дезориентированности относительно ценностных ориентации; пониженной способности к рассуждению; поверхностному ("плоскому") восприятию человеком культурных ценностей; модификации сознания". [5] Средства массовой коммуникации, особенно телевидение, создают стереотипные образы массовой культуры, для которых характерна "моральная десакрализация ценностей традиционной культуры; акцентирование внимания на экзистенциальном трагизме личности в отчужденном обществе; широкое применение методов артизации". [5] Почти все современные музыкальные ролики имеют пластическое сопровождение, характер которых носит, как правило, выраженный эротический контекст, что свидетельствует о заниженном эстетическом и нравственно-ценностном содержании танца.

Таким образом, подводя итог, можно выделить такие функции танца, позволяющие считать хореографию пластическим богословием.

Танец как ликование и выражение радости гармонизирует состояние человека, дает ощущение полноты бытия и ощущения причастности к настоящему. В процессе танца происходит преобразование человека. Обращаясь к высшему духовному началу, человек раскрывает в себе внутренний источник радости и обретает смысл своего существования в обращении к Творцу. Духовное содержание танца позволяет обрести природно-социально-духовную целостность и найти свое место в духовной, социальной и материальной культуре. Пластическое искусство, как богообщение, возвращает человеку утраченную связь с Богом и возвышает его над суетой земного бытия. Эстетическая функция танца в наибольшей степени способствует осмыслению красоты мира, созданного Творцом, и приобщиться к этой красоте. Важной является также сoterиологическая функция танца, позволяющая вырваться из оков уныния, загнанности и бессмысленности существования. Гносеологическая составляющая танцевального искусства раскрывает внутренний мир нации, позволяет увидеть богатство эмоционального и духовного характера отдельных народов. Хореография как богословие может рассматриваться как одна из форм постижения духовного мира и приобщения к нему.

Список использованных источников:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. – Киев: изд-во Украинское Библейское Общество, 1996
2. Беляев И. А. Целостность человека в аспекте взаимосвязи его способностей и потребностей: опыт типологизации: диссертация доктора философских наук Беляева И. А., Челябинск, 2012 – 462 с.
3. Волынский А. Л. Книга ликований. Азбука классического танца. – Ленинград, 1925 – 330 с.
4. Жан-Люк Нанси Ж. в мире Corpus'a Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия "Философия. Филология" – 2006. – № 1 (4) Ю, стр.77-87
5. Климова Л. Е. Массовая культура и личность: дис. ... канд. филос. наук, Ставрополь, 2005 – 146 с.
6. Лимассольский Афанасий "Горе имеем сердца!" – кто сказал, что это метафора? 9 октября, 2014 г. <https://www.pravmir.ru/gore-imeim-serdtsa-kto-skazal-chto-eto-metafora/>
7. Лоуэн А. Радость. Минск, 1999 – 464 с.
8. Никос Казандзакис Грек Зорба http://loveread.ec/read_book.php?id=35947&p=1
9. Садыкова Д. А. Танец в пространстве современной культуры: диссертация ... кандидата: 24.00.01 / Садыкова Д. А. Федеральное

государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования "Санкт-Петербургский государственный университет". – Санкт-Петербург, 2015. – 130 с.

10. Сироткина И. Свободное движение и пластический танец в России – М., 2012 – 500 с.

11. Танцы http://kiv1611.org.ua/Church_Dances.html

12. Петрунин Ю.Ю. Lapis philosophorum, artificial intelligence и regretsum mobile: эволюция взаимоотношений мифа и науки) //Вопросы философии, № 3, 2017 – с. 42- 51.

Надійшла до редколегії 09.11.18

Н. В. Чумак

ДУХОВНИЙ ЗМІСТ ТАНЦЮ В КОНТЕКСТІ ХРИСТІАНСЬКОГО БОГОСЛІВ'Я

Духовне осмислення танцю в світлі християнського богослов'я дозволяє знайти відповіді на питання, пов'язані з темою втрати цілісності, гармонійності та іншими кризовими явищами сучасної культури. У даній статті ставиться завдання розглянути танець як складову пластичної та духовної культури людини з позиції християнського богослов'я. В ході дослідження автор приходить до висновку, що хореографія може розглядатися як свого роду богослов'я в силу властивої їй багатофункціональності передачі глибоких богословських ідей і функцій, таких як радість, естетизація, сотеріологічна функція, ідея перетворення. Осмислення цих ідей дозволяє внести світло в рішення багатьох культурних кризових процесів, пов'язаних з втратою цілісності та гармонії.

Танець як радість і вираз радості гармонізує стан людини, дає відчуття повноти буття і відчуття причетності до нього. В процесі танцю відбувається перетворення людини. Звертаючись до вищого духовного початку, людина розкриває в собі внутрішнє джерело радості і набуває сенсу свого існування в зверненні до Творця. Духовний зміст танцю дозволяє відновити природно-соціально-духовну цілісність і знайти своє місце в духовній, соціальній та матеріальній культурі. Пластичне мистецтво, як спілкування з Богом, повертає людині втрачений зв'язок з Богом і прославляє його над сутою земного буття. Естетична функція танцю сприяє осмисленню краси світу, створеного Творцем, і долучитися до цієї краси. Важливою є також сотеріологічна функція танцю, що дозволяє вирватися з пут зневіри і безглуздості існування. Гносеологічна складова танцювального мистецтва розкриває внутрішній світ людини, дозволяє побачити багатство емоційного і духовного стану. Хореографія як богослов'я може розглядатися як одна з форм осягнення духовного світу і залучення до нього.

Ключові слова: танець, пластична культура, сотеріологічна функція, естетика.

N. V. Chumak

SPIRITUAL CONTENT OF DANCE IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN THEOLOGY

Spiritual comprehension of dance in a view of Christian theology allows to answer many questions connected with the theme of loss of integrity, harmony and other crisis phenomena of modern culture. In this article the task is to investigate the dance as the component of plastic and spiritual human culture from the point of view of Christian theology.

In a study the author comes to a conclusion that choreography can be considered as certain theology due to its multifunctionality of deep theological ideas and functions transmitting, such as jubilation, aesthetics soteriological function and the idea of transformation. These ideas comprehension allows clarifying the solution of many crisis cultural processes connected with the loss of harmony and integrity.

Spiritually filled dance as jubilation or joy expression harmonize the human state, gives the feeling of completeness of existence and involvement in real life. In the process of dance the transformation of a man happens. Referring to the Higher Spiritual Dimension a man reveals the spring of joy inside himself and finds the reason for being in appealing to God. Spiritual content of dance allows to take naturally-socially-spiritual integrity and to find a certain place in spiritual, social and material culture. Plastic Art as communication with God brings the man back to the lost connection with God and elevates the man above the Earth's life. The Esthetic function of dance contributes the comprehension of the world's beauty created by God and involves him in it. Important is the soteriological function of dance which allows escaping the chains of sadness, fidgety and senselessness of existence. Epistemological component of Dance Art reveals the inner world of nation allowing to see the treasure of emotional spiritual character of single people. Choreography as theology can be seen as one of the forms in spiritual world comprehension and involving in it.

Key words: dance, plastic art, jubilation, soteriological function, aesthetic.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 130.12

М.Я. Мацевич, канд. филос. наук, доцент

PER MARIAM...

Аннотация: в данном тексте тишина рассматривается как трансцендентальная реальность. Также, в статье показывается, что молчание имеет много измерений. Отрицательная тишина, как отмечалось Т. Мертоном, размывает и сбивает нас с толку, и мы погружаемся в мечты, а порой наоборот, распространяем тревогу. Положительная тишина сближает, заставляет понять, кто мы такие, кем мы могли бы "быть" и уменьшает расстояние "между". Следовательно, позитивная тишина подразумевает выбор и то, что Пауль Тиллих назвал "мужеством быть".

Ключевые слова: молчание, осознанность, беспокойство, созерцание, Слово, сердце, Пасха.

*Созерцайте молчание: позвольте Господу говорить в нас одним словом, что Он есть.
Св. Бруно Кельнский*

Введение. Практически в жизни каждого ищущего однажды наступает момент, когда наши вокальные, вербальные молитвы, молитвы и медитации – с акцентом на рассуждениях и размышлениях – больше не питают нас. Мы остаемся в состоянии слепой тоски, как принято определять в христианстве, слепой "ночи души". Даже интуитивные знания, концептуальная любовь, священные Слова, духовные мысли и самоанализ, препятствуют глубокому единению, к которому мы стремимся. Наша молитва жаждет "Бытия", а не "делания". Познавать Бога таким, каким Он есть на самом деле.

Монах-сальваторианец, современный польский католический философ Кшиштоф Вонс, в своих духовных лекциях и книгах постоянно отмечает, что Бог почему-то очень часто взывает именно к органам слуха, а не к разуму [2]. Желая обратиться к людям, Господь взывает к ним: "Слушай!". И в той ситуации, когда он обучал древнейший народ заветам верности Всевышнему, и когда сказал: "Возлюби", его адресование к народу было "Слушай!". Следовательно, получается, что в некотором роде первая и основная заповедь – "Слушай!"

Но в данном случае слух имеется в виду не физический, а духовный. Мы живём в постоянном шумовом поле. Тесное взаимодействие шумовых волн подобно культурным и социальным мутациям, с которыми индивиды сталкиваются каждый день (жить в обществе и быть свободным от общества невозможно). Однако специфика взаимодействий между людьми до конца никогда не проясняется: будь это шопенгауэровские дикобразы или марксистская формация. Звуки тоже мало что объясняют (обратимся хотя бы к социологии музыки Т. Адорно), но все-таки они нечто эксплицируют.

Шторм звуковых волн – лишь элемент целого, микрокосм в макрокосме. Отдельные звуки, звуковые волны – некая изоляция, вкрапления до тех пор, пока они не сопряжены между собой, с единым. Через их экзистенциальную первородную немоту вербализируются философские чары музыки и претензии слушателей на фундаментальность знаний. Интересно, что чаще всего, интенционально, "объективный разум", "законы природы", "законы функционирования социума" сначала проявляются в звуке, а уже затем выкристаллизовываются в разных текстах. Так музыкальная диалектика предшествовала философско-методологической диалектике В.Ф.Гегеля.

Как это ни парадоксально, но среди всего многообразия звучаний, у музыки всегда есть свой один, универсальный голос, голос ее онтологической сути, голос беспрестанно манящий и ощутимый даже в звенящей тишине некрополей. Этот голос онтологической сути музыки всеобъемлет тысячи звуков и мелодий. Вслушива-

ясь в его зов, можно приобщиться ко всей Вселенной. Но более всего впечатляет в этом голосе – его всеобъемность и вездесущность. Музыка никогда не молчит. Даже в тишине есть неотъемлемость присутствия звучания, онтологического диктата музыки. Слушание онтологически непоправимо. Оно происходит всегда и везде. Своей формой и содержанием оно утверждает только всеединство сущего, вечность становления, предельную ответственность пред творением. Слушание не исчезает и не зависит от тенденций времени, культуры; трагизм и предельный онтологизм "Слушай!" – в том, что он есть всегда. "Слушай!" – онтологическая кристаллизация неизменного и вечного в космосе; звуковое онтологическое усилие постичь и воскресить себя.

С этого места моление становится побудительным мотивом для эволюции внутреннего слуха, оно освобождает его. Посредством слушания, Господь наставляет людей, призывая сначала примолкнуть, обучает тишине. К. Вонс акцентирует внимание на том, что [2, с.10]: велеречивость и многословие в молитве, портят и ослабляют наш слух, нашу чуткость к Богу. Чтобы учуять Господа, необходима тишина, внутренняя повинность молчания. Всевышний шепчет с помощью собственного Dasein.

"Однако следует подчеркнуть, что вначале, когда мы пробуем утихнуть, то, что мы слышим, не является голосом присутствия Бога. Мы слышим гул своих мыслей, бурю своего воображения, голоса страхов – всё то, что насобирала история нашей жизни. Слышим свои желания и чувства – добрые и злые. И нам нельзя тогда относиться к своему слуху избирательно. Необходимо услышать всё, поскольку всё, в конечном счёте, говорит нам о наших отношениях с Богом, Его Словом. Именно Его Слово делает явным то, что было приглушено и неслышимо. Мы должны тогда противостоять искушению и не производить слова искусственно, должны противостоять желанию что-то услышать. Слушание позволяет нам погрузиться в полную тишину. Возможно, мы переживём в этот момент молчание Бога. Будем учиться у Бога, Который говорит не так, как мы этого ожидаем, а так, как Сам желает. Бог будет учить нас слушать беспрекословно. Когда Бог внутренне утишит нас и настроит наш слух на Его слова, тогда мы начнём их слышать. Мы ощутим это также в созерцании евангельских событий. Мы почувствуем, что можем быть рядом с Иисусом, как Мария, у Его ног, можем слушать, почувствуем в себе звук Его речи, услышим тех, кто с Ним встречается и разговаривает" [2, с.15].

Наше "великое одиночество всего сущего", когда мы живем в этом непосредственном молитвенном состоянии (на пороге бесстрастного созерцания), напрямую

связано с тем, что Святой Иоанн Креста рассказывает об активной ночи духа в Книге 3 "Восхождения на гору Кармель" [3]. Это, когда мы учимся отрываться от соблазнительной тяги наших мыслей и чувств, которые, подобно раковой болезни, стремятся оттолкнуть нас от более осознанного внутреннего способа молитвы, к которому призывает нас Бог. Наше ложно чувство "я"... Через потакание мыслям и эмоциям, которые проходят через наш ум, мы удерживаемся в том месте, где сейчас находимся, вместо того, чтобы принять тонкое приглашение Бога. В учении кармелита Святого Иоанна показывается, как мы сопротивляемся и отвергаем Его благодать. Таким образом, наша борьба в активной ночи духа с целью минимизации сопротивления через прогневную внутреннюю отстраненность, тесно связана с его учением о пассивной ночи чувств (Книга 1. Деятельная ночь чувств Ночи [3, с. 13-43]), когда Бог принимает на себя эту работу, чтобы привести нас к тишине, которую он так сильно хочет дать: отпущение и потакание искушению "делать", а не "быть". "Восхождение..." Святого Иоанна объясняет, что "не делать" и почему, св. Бруно-картузианец показывает в эпитафее: "как"... Слова, объяснения внутренние мысли становятся помехой, когда мы приближаемся к присутствию.

То, что выражено св. Бруно-картузианцем в эпитафее, есть болезнь многих, чрезмерная активность и страстность, чрезмерные усилия и жажда самореализации. Они не знают, что Господь призывает их к более глубокой молитве и что они должны отпустить свое воображение, слова и т.п. Возможно, не совсем отпуская изначально, сразу, но начиная учиться слушать и отдыхать в Господе. Великий плач Святого Иоанна Креста есть приход к осознанию того, что Бог призывает всех нас просто "окончательно утишить дом духа", просто научиться слушать.

Происходящее напоминает сцену из Ветхого завета, книга Исхода, глава 3, когда Моисей спрашивает Бога о Его Имени, а Бог отвечает: "Я есмь Тот, Кто есть".

Цель данной статьи – непосредственная реализация опыта бытия быть любимым. *Цель решается путем постулирования следующих задач:* 1) слушания, 2) молчания, 3) metanoia (обращения), cog ad cog loquitur (говорения сердца с сердцем), 5) призвания, "позвал к Себе, кого Сам хотел" (Мк 3:13).

Влияние присутствия и отсутствия тишины в нашей жизни.

Все эти соображения имеют конечной целью постулирование ценности быть внимательным к тишине на пути к аутентичности присутствия. "Кажется, у всего есть свое качество молчания" [8, р. 46]. Существуют молчания, присущие тому или иному человеку, и каждое со своим собственным узнаваемым значением. Существует неловкое молчание поездки по дороге с кем-то, есть и молчание не выплеснутого гнева. Молчание окружающего мира, молчание текста, возраста, молчание тишины. Есть молчание природы. Отсутствие звуковых волн характеризует специфически каждый случай, идет ли речь о социальном или естественном контекстах. Тем не менее, каждая тишина несет своеобразный смысл, подобное происходит и в духовной жизни.

Интересующая нас тишина является внешней формой более глубокой динамики, которая может быть одновременно исцеляющей и освобождающей. Даже тот, кто не является практикующим медитации или созерцания, может воспринимать тишину как значительную ценность повседневной жизни: в 46 Псалме мы призываемся петь Господу искусные псалмы, а для этого Псалмопевец предлагает нам "пребывать в покое" и тем самым познавать Бога (Пс. 46:10). Еван-

гельское правило звучит так: "...буду петь духом, буду петь и умом" (1 Кор.14:15). Святые хранят молчание в монастырях и поддерживают "великую тишину". Такое молчание развивает созерцательность, беспристрастность, смиренномудрие.

Созерцание, которое является основополагающим для любой духовности, проявляется в изъятии и сведении ума в сердце. В течение веков, тишина и молчание были представлены в качестве контекста для Встречи с Богом. Для блаженного Иоганна Рюйсбрука, фламандского мистика, автора книги "Одеяние духовного брака", опыт Неподвижности Бога – это "простота и искренность, недоступная высота и бездонная глубина, непостижимая широта и вечная долготы; темное молчание и дикая пустыня; покой всех святыми в единстве и общее радование собою и всеми святыми в вечности..., темная тишина, в которой все любовники теряют самих себя" [5, с. 182].

Используя парадоксальную мистику и поэтику, Святой Иоанн Креста в последнем своем трактате "Живое пламя любви" пишет о тишине как "нежному влечению меня к Себе". "Де ля Крус мучительно искал слова и переделывал редакции. Первый вариант звучал так: "Святой Дух исполняет душу добротой и славой, увлекая ее таким образом к Себе, погружая ее в глубины Божьи более, чем можно описать и почувствовать. Посему на этом я кончаю". Во второй редакции ему пришлось смягчить и исправить конец: "Увлекая ее к Себе более, чем можно выразить или почувствовать, погружая ее в глубины Бога, Которому честь и слава. Аминь" [6, с. 73-74].

Или траппист Томас Мертон, в тихом уединении пишет: "Я сижу в темноте и слушаю людскую тишину. Постепенно я начинаю разбирать красноречие ночи, ночи сырых деревьев и лунного света, скользкого по склону церкви во влажной дымке спадающей жары. Миллионы неведомых существ от рая до ада оглашают ночной мир своей варварской элоквенцией. В то время как земля, подобно огромной влажной туше, отдыхает и остывает, дикая музыка набирает силу: гремит, стучит, трещит, звенит, покуда все вокруг не проникнется ее ровным безумием, никогда, однако, не переходящим грань, за которой начинается оргия – вся эта живность невинна, чиста и чужда злу. Я упоминаю о зле только потому, что знаю, как жара и неистовая музыка жизни могут сводить с ума не живущих в монастыре и толкать их на поступки, которые мир уже разучился оплакивать. Оттого некоторые и ведут себя так, словно и ночь, и лес, и жара, и животные несут в себе дурную заразу, в то время как на самом деле жара праведна, животные – дети Бога, и ночь создана не для того, чтобы укрывать грех, а чтобы раскрывать бесконечные пространства для благодати и отпускать наши души играть между звездами" [4].

Св. Тереза Авильская побуждает нас подражать святым в их "стремлении к одиночеству", молчанию, те, кто преследует такие цели, в конце концов обнаруживают, что тишина приносит им Близость к Богу, что они могут "возрадоваться" вместе в глубочайшей тишине". Важно то, что Тереза учит сестер "входить" в чудесный внутренний замок: "Вернемся же к прекрасному и усладительному Замку, и посмотрим, как в него войти. Так и кажется, что я говорю несуразное, ибо если замок – наша душа, незачем в него и входить, это мы и есть – ведь нелепо сказать, чтобы вошел в комнату тот, кто уже в ней. Но поймите, что пребывать можно по-разному. Многие души – в ограде замка, там, где стража, – совсем не хотят войти в него и не знают, что внутри, кто обитает в столь дивном доме, мало того –

какие в нем комнаты. Наверное, вы читали, в книгах о молитве, что надо войти внутрь, в свою душу; это – одно и то же. Недавно один ученый человек говорил мне, что душа без молитвы – как тело расслабленного или недвижимого, у которого есть руки и ноги, но он не может ими двигать. Бывают такие больные, обращенные лишь к внешнему, что помочь им нельзя, войти в себя они не могут. Душа так привыкла общаться со зверями и гадами, живущими в ограде замка, что почти уподобилась им, и хотя от природы она столь богата, что могла бы беседовать с Самим Богом, помочь ей уже нельзя. Если такие души не постараются, оглянувшись, понять и исцелить свою великую немощь, они обратятся в соляной столп, подобно оглянувшейся жене Лота... Насколько я могу понять, ворота в замок – молитва и размышление. Я не говорю "умная молитва", а не "устная", ибо молитвы нет без размышления: если не думать, с Кем говоришь и чего просишь, и у Кого, и кто такой ты сам, это уже не молитва "даже если мы часто шевелим губами. Правда, иногда усилий нет, ибо есть молитвенный навык. Если же кто обращается к Богу как к рабу, не заботясь о том, как молится, и говорит что попало, повторяя, что затвердил, это, по-моему, не молитва, и не дай Бог так молиться никому из христиан! Что же до вас, сестры, уповаю, что Господь такого не попустит, ибо вы приучены к молитвенному деланию, а это поможет избежать подобного скотства" [1, с. 4].

Часто первым препятствием для вышеозначенного молчания является смятение, смятение, которое парадоксально истекает в нас как боязнь и отсутствие в наличии тишины.

"Metanoia"

Вызов "обращения", преобразования молчанием является практическим, особенно во время поста. Оно означает нечто большее, чем просто изменение поведения. Что касается трансформации духа, она лучше всего отражается термином "Metanoia". Буквально это говорит о трансформации духа. Преобразование призвано открыть более глубокое тождество, индивидуальность, которая является уникальным, глубоко личным образом Божиего в человеке.

Metanoia призывает нас осознать нашу истинную самость, то, что индуистский учитель Рамана Махариши назвал способностью сознания выйти за пределы обычного самосознания.

Оригинальный греческий документ свидетельствует о "метаморфозе" Иисуса. Согласно самой сущности явлений, и об этом говорит Писание, Господь взывает к Своему творению, не исключая человека. О данном конкретно повествует первая же глава Послания к Римлянам, Псалом 19, а также Евр.1 и Ис.53.1. Мы обязаны допускать, что как "книжники", можем обладать особой способностью демонстрировать интеллектуализацию нашей духовной жизни. Но Слово не просто хочет быть понятным. Оно хочет быть любовно принятым. Если бы это была только "идея", достаточно просто стало бы "думать о" и обсуждать. Однако, Слово персонафицировано. Преобразование начинается с сердца. Любое созидание, рукотворение уже есть вместилище Слова – уже не просто некая абстракция, вещь, предмет, но личное именование, обращенное к нам Творцом. Божественный Логос. София и Промысел Божий есть единосущно исток и эманация частных логосов. Так свершается и функционирует взаимообуславливающее все вселенское присутствие.

Cor ad cor loquitur

"И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред

Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]" (3 Цар.19:21).

Апостол Павел называет Христа "образом Бога" (2 Кор 4:44) или "образом Бога невидимого" (Кол 1:15). Павел ставит акцент на небесном свете. Когда происходит обращение, разум мутится, ум снисходит в сердце, только Он может помочь человеку, чтобы видеть грех в своем сердце, и только Он может переместить человека в иную плоскость, к истоку настолько, что он просыпается от боли, горя, стыда и отвращения к греху как посторонним шумам. Вспомним историю Давида и его грех. Сколько тот был закрыт на правду о грехе? Как трудно вытолкнуть этот шум из своего сознания, хотя многие из придворных Давида, конечно, видели его греховную жизнь и говорили ему об этом. Только тогда, когда Бог коснулся его сердца через пророка Нафана, он преобразился, глубоко переживая благодать покаяния. Мы можем закрыть свое сердце даже перед самым непосредственным словом Божиим, как Иуда, когда он услышал от Христа в ту ночь предательства: "делай свое дело скорее" (Ин 13:27). Тем не менее, мы можем и открыться к Слову, и как Петр горько плакать. Одно следует наверняка, перед словом не избежать "обращения". Оно затрагивает сердце глубоко. Или мы падаем перед ним, как Давид и говорим: "Я согрешил" (2 Цар 12:13), или наши сердца будут продолжать оставаться каменными.

Частое соприкосновение со Словом Бога трансформирует сердце, делает его более чувствительными к восприятию окружающего мира и любви. Это Слово, которое имеет право трансформировать, возмущать, возрождать; слово Бога, который любит нас и не оставляет до последнего часа. Будучи убежденным в этом, Псалмопевец молит: "Ибо не оставишь Ты душу мою для преисподней, не дашь (душе) благочестивого Своего увидеть могилу" (Пс 16, 10).

Слово, которое готовит волю к преобразованию, имеет воздействие на ум, сердце, волю – без ущерба для своей свободы. Святой Дух, который вдыхается в нас через Слово, а не только просвещает наш разум, так что мы можем увидеть истинную реальность. Этот Дух имеет право освободить нас от хаоса. Он имеет право создать в нас новый образ. Это ведь тот же самый Дух, который парил над оригинальным и бесформенным хаосом мира и который дал ему полную гармонию и красоту. Он творит через Слово, он делает нас "новообращенными" от беспорядка повседневного хаоса к порядку жизни в духе, Он очищает и организует нашу свободу.

Анри де Любак, в своей книге "Слово Божие в истории человечества" [7, с. 88-89] дает глубокий комментарий к этой двойной силе Слова. Внимание к Слову задевает душу и охватывает пламенем. В этом случае необходимо успокоиться и предоставить данному огненному языку тихо теплиться. С поддержкой пронизывающей атмосферы, душа проясняется и умиротворяется. Интенсивная медитация, духовное лицезрение, покаяние таинственно преображают умы и воззрения на окружающую действительность. Кроме различных душевных метаний, иллюзорных мечтаний, которые нужно систематически одолевать, свершается лицезрение сути, созерцание действительности так, как молвил о ней Господь в своем Слове и каким Он воспринимается в исполнении данного Слова. Слово затрагивает нашу духовную составляющую – это то, что движет нами, Оно является очагом идей, мудрости, любви, заключает в себе глубокое духовное содержа-

ние нашего народа, наиболее интимную часть его души, самую основу нашей идентичности. Как признается Псалмопевец: "В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобой..." (Пс.118:11).

Выводы. Мария принесла спасение миру, Иисусу. Она не может спасти нас, но она может приблизить нас к нашему спасению. Мария предлагает нам Иисуса. Она подталкивает нас быть ближе к ее Сыну. Эта вера взята из первого чуда Иисуса в Кане (Евангелие от Иоанна, глава 2). "Иисус говорит ей: что Мне и Тебе, Жено? Еще не пришел час Мой" (Ин 2:4). Мать обращается к служителям: "что скажет Он вам, то сделайте", для того, чтобы волеизъявление, требование усилилось через моление и ходатайство их самих, для безсловной явленности проистекания несогласия никак не из бессилия, а с мыслью предотвращения позиции, будто бы прибегают к волшебству, чудесам с целью реализации своих амбиций (Ин 2:5).

Почему слуги пошли к Его матери? Они искали ее заступничества попросить Иисуса помочь им. Однако это показывает, что чудо произошло не от Марии, а от Иисуса. Слуги поклонялись Марии, потому что она просила его ходатайствовать? Нет. Она приводит слуг к Сыну, говоря им: "что скажет Он вам, то сделайте". Мария призывает нас исполнять волю Господню. По ее заступничеству он показывает нам Свою славу.

Одно из многих представлений о Марии, именует ее Матерью Бесконечной Помощи. На одноименных иконах она – центр изображения. Если мы проанализируем их, мы увидим сообщения, скрытые в изображении. Мария известна как Мать вечной помощи, и это означает, что Иисус – наша помощь, и он никогда не перестает нам помогать.

Хотя Мария и является центром подобных икон, ее руки указуют на Иисуса. Она явно ведет нас к Иисусу, нашему вечному Помощнику. Она утешает Иисуса, потому что духовно видит Его страдания и смерть. Указывая на Иисуса, показывает тем самым путь Спасения.

Мария, вынашивая в душе всегда действия, сопряженные с Христом, в этих случаях все время обучалась их сознать, раскрывала их нравственную суть, естественное значение. Ортодоксальная Церковь именует данную фигуру мольбы Иисусовой мольбой. Она исходит из восклицаний мытаря: "Иисус, сын Давидов, по-

милуй меня" (Лк.18:39) и заключается в неустанном повторении сих благоуханных слов, трансформирующих разум и душу.

Другой тип моления появился в контексте бенедиктинских устоев. И именуется "lectio divina". Собственный конечный тип данное медитирование получило в XII столетии благодаря Гвиго Картезианцу.

Мы не можем ошибаться в любви к тому, что Господь любил и как Он любил. Таким образом, подражая Ему в любви, которую Он носил к Марии, мы вовлекаемся в более тесную близость со Своим самым Священным в Сердце, и мы приносим Ему великую радость и славу.

Если мы внимательно перечитаем "Евангелие", то заметим удивительное искусство и умение Марии молчать. Мария, как земля, как зерно, ждет своего часа. Она всей своей жизнью стоит на стороне Слова, и даже тогда, когда ей непонятно. Она верна до конца и ждет... Молчание Марии – не из страха и неверия, а из бесконечной верности, из понимания, что для Бога все возможно. Это вера Авраама, но Авраам так и не убил Исаака, а Мария держала на коленях тело истерзанного сына. Мария – первая, кто верит в кенозис, синергию молчания. Она – само молчание Храма, невидимый мир любви, милости и вездесущности Бога. Через ее "заземление", через ее "измельчание-молчание" к нам приходит Надежда, светлое сияние Пасхи...

Список использованных источников:

1. Авильская Т., св. Внутренний замок (обитель) / Св. Тереза Авильская; [пер. с испан. Н. Траубер]. – М.: Истина и жизнь, 1992. – 164 с.
2. Вонс К. Как жить Божьим Словом в повседневной жизни / К. Вонс; [пер. с польск. Д. Атрашкевича]. – Гродно: Гродненская епархия Римско-католической Церкви в Республике Беларусь, 2011. – 115 с.
3. Де ла Крус С.Х.. Восхождение на Гору Кармель / С. Х. де ла Крус; [пер. с испан. Л. Винаровой]. – М.: Православный университет Мена, 2004. С. 140-206. – 317 с.
4. Мертон Т. Ночной дозор [Электронный ресурс] / Т. Мертон; [пер. с англ. Е. Давыдовой] // – Континент, – 2013, № 116, – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2003/116/merton.html>.
5. Рейсбрук Удивительный. Одевание духовного брака / У. Рейсбрук. – М.: Мусагет, 1910. – 285 с.
6. Сикари А. Портреты святых: в 6 т. Т. 2 / А. Сикари. – М.: Христианская Россия, 1991, – 191 с.
7. De Lubac. Słowo Boga w historii człowieka / H Lubac. – Kraków: Objawienie Boże, 1997. – 192 s.
8. Martin L. A Sunlit Absence: Silence, Awareness, and Contemplation / L. Martin. – New York: Oxford UP, 2011. – 208 p.

Надійшла до редколегії 11.07.18

М.Я. Мацевич

PER MARIAM...

Анотація: у даному тексті тиша розглядається як трансцендентальна реальність. Також, в статті показується, що мовчання має багато вимірів. Негативна тиша, як зазначалося Т. Мертоном, розвиває і збиває нас з пантелику, і ми занурюємося в мрії, а часом навпаки, поширюємо тривогу. Позитивна тиша зближує, змушує зрозуміти, хто ми такі, ким ми могли б бути і зменшує відстань "між". Отже, позитивна тиша має на увазі вибір і те, що Пауль Тілліх назвав "мужністю бути".

Ключові слова: мовчання, усвідомленість, занепокоєння, споглядання, Слово, серце, Пасха.

М. Y. Matsevich

PER MARIAM...

When to speak and when to refrain from speaking... When to cast away stones and when to gather stones together... These are not black or white questions; they are not issues of youth or age, or gender. These are human questions. It is awfully difficult to step outside the self and try to evaluate a situation objectively. We must learn to use our voices wisely.

In the present article, author explains why divine silence poses a serious intellectual obstacle to belief in God, and then goes on to consider ways of overcoming that obstacle.

The purpose of this article is the direct realization of the experience of being loved. The goal is solved by postulating the following tasks: 1) listening, 2) silence, 3) "metanoia", 5) calling, "called to him those he wanted" (Mark 3:13). Basic methods of research – hermeneutical, historical comparative, general scientific methods of cognition.

Received results and their scientific novelty.

This paper posits silence as a transcendental reality. Also, the article describes conditions, which silence has many dimensions. Negative silence, as noted by T. Merton, blurs and confuses our identity, and we lapse into daydreams or diffuse anxieties. Positive silence pulls us together and makes us realize who we are, who we "might be", and the distance "between". Hence, positive silence implies a choice, and what Paul Tillich called the "courage to be".

The analysis of silence resulted in the conclusion, that authors of the four gospels showed a very deep love for Mary the mother of Jesus by writing brief moments with Mary. In Scripture when Mary is presented it is as Mother of Jesus with a simple authority of love for others. Later with the dogma of the Assumption from Pius XII and the many apparitions of Mary we see this divine love of Jesus pouring from Mary and Jesus for all mankind to live the life of love of God and others. The Magnificat of Mary is remembered.

Keywords: silence, mindfulness, anxiety, contemplation, Word, heart, Easter.

ЦІННІСТЬ ЖИТТЯ ПІД ПРИЦІЛОМ ДВОХ ДОКТРИН БІОЕТИКИ

Статтю присвячено порівняльному аналізу поглядів на цінність життя представників біоетичних доктрин якості і святості життя. Вказано на релятивістський і суб'єктивістський характер першої, абсолютистський і об'єктивістський характер другої доктрини. Згідно з доктриною "якості", життя є однією з властивостей людини, яка за своєю цінністю поступається, напр. свідомості чи автономії. Доктрина "святості" стверджує значно вищу цінність життя (хоча й не абсолютну, адже є цінності, заради яких життя можна віддати). Найкращим способом вираження поваги до так зрозумілого життя є турбота про нього від зачаття до природної смерті.

Ключові слова: цінність, життя, ознаки якості, права людини.

Щойно ми почнемо обговорювати поняття цінності, одразу ж стане зрозумілим, що ми мусимо визначити філософську позицію автора кожної з запропонованих дефініцій. Такий аналіз потрібен з тієї причини, що немає універсального визначення, з яким погодилися б усі мислителі, оскільки, зрештою, аксіологія філософа визначається онтологією, яку він підтримує.

Загально кажучи, існують два протилежні підходи до питання цінності: об'єктивізм і суб'єктивізм. Суб'єктивістський підхід "стверджує сутнісний зв'язок між цінністю і людським інтересом" [12, с. 645]. Спостереження цінності є, в такому разі, нашою відповіддю на щось у предметі, що заспокоює наші потреби.

Згідно протилежного підходу, "цінність – це внутрішня частина або аспект того, що має цінність; оскільки цінність розуміється як незалежна від спостережачів, їхнім завданням стає напрацювання необхідної чутливості до схоплення представлених їм цінностей" [12, с. 645].

Також можна говорити про два погляди на онтологічний статус цінності: в залежності від того, де вона коріниться – в суб'єкті чи в об'єкті. Оригінальний польський томіст, о. Тадеуш Шліпко запропонував дещо іншу і, безсумнівно, цікаву схему схоплення природи цінності. Отож, з точки зору джерел, з яких об'єкт набуває цінності, він вирізняє суб'єктивізм і об'єктивізм. У першому випадку це суб'єкт приписує речі цінність, а в другому – він визнає об'єктивний порядок світу, зокрема цінностей. З точки зору можливої змінності Шліпко вирізняє абсолютизм і релятивізм [11, с. 203-206].

Якщо говорити про цінність в перспективі біоетики (передусім, медичної етики), то проблема цінності уточнюється як проблема цінності життя. Звісно, і її вирішення залежить від погляду конкретного філософа на природу цінності як такої – тому був потрібен просторий вступ до основного питання статті. Тут, узагальнюючи, ми також можемо говорити про два погляди на те, що робить цінним людське життя. В біоетиці вони отримали назви доктрин святості життя і доктрини якості життя. Перша з них проголошує, що життя має особливу цінність, і кожне життя наділене нею однаково. Тож кожне життя, незалежно від його досконалості чи ступеню маніфестації у ньому ознак особи, є цінним і заслуговує на повагу.

Зазвичай доктрину святості життя ототожнюють з християнською позицією (зокрема офіційним вченням католицької Церкви), але подібні ідеї проголошують і некатоліцькі, і світські мислителі, напр. А. Швайцер і (певною мірою) Р. Дворкін. Попри те, що більшість ідей цих філософів не збігається з католицькою доктриною, вони говорять про особливе вшанування життя і про його недоторканість.

Сам термін "святість життя" вказує, утім, на його релігійне походження. Людське життя святе тому, що було подароване або довірене людині Богом. Воно – "свята реальність, довірена нам для того, щоби її стерегти з почуттям відповідальності й удосконалювали любов'ю і самопожертвою заради Бога й ближнього" [6, с. 4].

Якщо відійти від релігійного розуміння святості, то її значення "полягає у тому, що існують речі, які ми маємо

охороняти з огляду на них самих майже за будь-яких обставин" [3, с. 131]. Тут варто зазначити, що джерелом переконання в особливій цінності і недоторканності людського життя може бути не лише Одкровення, але й спільні для всіх народів моральні норми, або ж сам досвід прагнення жити. На думку Дворкіна, певне переконання щодо святості життя поділяють усі люди: воно має цінність об'єктивну (не залежить від бажань і уподобань), неінструментальну (не служить забезпеченню чогось іншого) і неприростову (не залежить від "кількості" життя). Незважаючи на те, що подібні аргументи видаються досить сильними, позиція утилітаризму показує, що їх можна ігнорувати чи знайти проти них контраргументи.

Доктрина якості життя також спирається на ідею блага людини, виходячи, однак, з утилітаристських засновків, намагається виміряти це благо і описати в емпіричних та психологічних категоріях. Поняття "якість" відсилає в такому разі до набору або списку властивостей, які мусить мати людський індивід, щоби його життя могли визнати цінним. З-поміж таких ознак найчастіше називають свідомість і самосвідомість, здатність панувати над собою, здатність створювати контакти, автономію, здатність насолоджуватися споживанням благ, наявність цілей та інтересів тощо.

Описувана доктрина з'явилася, передусім, як відповідь на виклики сучасної медицини, як допомога у прийнятті рішень у складних і конфліктних клінічних ситуаціях. Але певну роль у її формуванні відіграв принцип утилітаризму, згідно з яким ми маємо прагнути до максимізації щастя і мінімізації страждання.

З досвіду всього людства ми знаємо, що життя не завжди приносить щастя, іноді навіть, навпаки, воно перетворюється на низку страждань. Цей факт дав деяким мислителям (напр. Дж. Рейчелс, М. Тулі, Дж. Флетчер і навіть католицький теолог Р. Маккормік) підстави визнати нерівнозначність життя різних індивідів. Цінним вони визнають тільки те життя, яке забезпечує особі гідне функціонування, тобто таке, в якому виявляються згадані вище властивості. Більш того, у більшості випадків сам суб'єкт вирішує, чи варте його життя продовження (суб'єктивне розуміння цінності життя). В тих ситуаціях, коли таке рішення не може бути прийнятим самостійно, здійснювати оцінювання можуть інші, виходячи з певного "зразку", набору основних ознак, які має життя (об'єктивне розуміння). Тут варто додати, що саме автономія, здатність приймати самостійні рішення, стає умовою можливості робити своє життя цінним.

Навіть якщо не ототожнювати цінність життя з його якістю (перша стосується самої оцінки, а друга, радше, критеріїв цієї оцінки), тут ідеться про опис людського життя в категоріях "яке" і "скільки". Тому доводиться використовувати списки ознак, які вказують на вищу цінність життя.

З-поміж властивостей, які визначають якість життя, найчастіше називають свідомість і самосвідомість. Це логічно, адже людина – це *homo sapiens*, суще, яке мислить, раціональне суще. Звідси можна дійти висновку,

що низький рівень раціональності або відсутність усвідомлення свого "я" вражає людську гідність.

3. Шаварський, колишній очільник Комітету Біоетики Польської Академії Наук, стверджував, що життя не має жодної цінності, якщо його суб'єкт непритомний, не усвідомлює цього життя [2, с. 61]. Подібним чином мислить американський філософ М. Тулі: мати право на щось (а права мають виключно особи як суб'єкти моральної відповідальності) означає це щось усвідомлювати, його прагнути [13, с. 37-65]. Таким чином Тулі підтримує позицію утилітаризму преференцій, який вимагає максимізацію задоволення будь-яких актуальних прагнень індивіда. Непритомна людина не має жодних прагнень, а тому, неповноцінна, а це означає не тільки те, що її права можна ігнорувати, але й те, що її життя має невелику, низьку цінність, якщо взагалі її має.

Той самий погляд поділяє відомий австралійський моральний філософ П. Сінгер. Свідомість він називає першою з-поміж ознак, відповідно до наявності яких ми маємо оцінювати людську якість. Він висловлює тезу, що "життя, позбавлене свідомості, взагалі не має жодної цінності" [8, с. 209]. Доктрину святості життя, яка не визнає такого підходу, Сінгер порівнює з докоперніканською космологією, адже вона не може впоратися з багатьма проблемами сучасності. Власне, свою "нову етику" Сінгер пропонує як альтернативу, здатну вирішити такі проблеми за допомогою досягнень науки і утилітаристської філософії. А тому що останні ототожнюють цінність життя з повнотою його проявів, він має наголосувати на свідомості, яка ці прояви переживає.

Науковцям, подібним до Сінгера, я можу відповісти разом із краківським біоетиком о.Т. Бесагою, що "особа – це не сума актів свідомості. Особа – це людина, яка живе" [1, с. 287]. Раціональність, а тому й свідомість, звісно, являють собою важливі ознаки людськості. Але хоча наша висока оцінка власної свідомості, а також самосвідомості є обґрунтованою, особа, як носій актів свідомості, заслуговує на ще більшу повагу, а разом із нею і життя, що забезпечує її прояви.

На здатність створювати контакти як на критерій якості життя вказують і практики, і теоретики. Стосовно практики найчастіше посилаються на результати психологічних тестів. Чимало таких досліджень, проведених в Польщі, представлено в книжці під редакцією С. Стеуден і В. Окли, які виводять якість життя саме з щоденної практики. В цьому випадку аналіз відповідей, які дали пацієнти з різними фізичними і психічними вадами, допомагає виміряти почуття якості життя. Звертаю увагу, що тут ідеться про суб'єктивні оцінки, з яких лише потім учені намагаються витягнути об'єктивний зміст.

Погляньмо на результати деяких із цих досліджень. Після аналізу різноманітних тестів науковці зауважують, що однією з найбільших проблем піддослідних пацієнтів, що визначає низький рівень якості життя, є нездатність підтримувати попередні контакти [5, с. 30-31]. Суспільні відносини, як одна зі змінних, що характеризує якість життя, названі і з нагоди порівняння результатів дослідження здорових жінок і жінок після мастектомії [5, с. 34], а також досліджень осіб, хворих на депресію [5, с. 85]. Однак найбільше наголошується на стражданнях осіб з інвалідністю, викликаних їхньою вимушеною самотністю [5, с. 144, 146-147].

Усі ці дослідження вказують на велику роль контактів у нашому сприйнятті і прийнятті самих себе. Рівень задоволення від комунікації, насправді, допомагає визначити ступінь психологічних проблем. Інформація, отримана шляхом досліджень хворих, дуже важлива для лікарів, однак не можна на їх основі ототожнювати

цінність особи з наявністю або інтенсивністю її контактів. Адже цінність не є психологічним фактом.

Теоретики також декларують свої погляди на роль для якості життя міжособових контактів. Так Р. Маккорнік (посилаючись на єврейсько-християнську традицію) вважає, що реалізація справжньої цінності людського життя відбувається шляхом контактів з іншими особами. "Тому життя людини – робить висновок польська дослідниця В. Ханська, – належить підтримувати доти, доки існує шанс, що вона зберегає здатність утворювати зв'язки з іншими людьми" [2, с. 168].

Звісно, я не можу не погодитися з тим, що стосунки з іншими відіграють велику роль у становленні особи, про що насправді говорить християнське вчення. Тим не менш, Маккорнік перебільшує, ототожнюючи цю роль з реалізацією особової цінності. Йдеться, радше, про психічні стани, викликані зменшенням комунікації, які можуть впливати на недостатність впевненості у собі і недооцінювання себе самого. Але тут ми маємо справу з суб'єктивною оцінкою, яка є важливою, але не завжди істинною.

Після свідомості, як наступний гарант цінності життя, найчастіше називають автономію. Коли в другій половині ХХ ст. через розвиток технологій стало можливим продовження життя пацієнтів, приречених раніше на смерть, а потім постало питання про необхідність такого продовження, саме на автономію пацієнта посилювалися як на останній авторитет. Рапорт Президентської Комісії зі справ Етичних Досліджень Проблем у Медицині, Біології і Поведінкових Науках *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment* (1983), як і документ *Hastings Centre Guidelines on the Termination of Life-Sustaining Treatment and the Care of Dying* (1987) визнали автономію пацієнта провідною цінністю. Лише він має право приймати рішення щодо власної долі, життя і щастя. Цю позицію добре підкреслює Ханська, вважаючи, що медичний персонал не лише може, але й повинен відімкнути апаратуру, яка підтримує життя, за бажанням пацієнта. Обґрунтованим і достатнім аргументом на користь такого вчинку є повага до автономії [2, с. 206].

Говорячи про автономію як важливий фактор позитивного оцінювання життя, звертаються і до психологічних досліджень. Згідно з ними, стрес, пов'язаний з хворобою, часто з'являється через обмеження у сфері прийняття життєвих рішень [5, с. 65], самостійності загалом [5, с. 111]. Тим не менш, у випадку досліджень жінок з раком молочної залози, вчені зазначили, що "ці жінки описують себе як осіб цілковито вільних, здатних до свobodного вибору протягом усього життя, а також до контролю і керування своїм життям" [5, с. 39]. Цей факт виразно показує, що хвороба і пов'язані з нею страждання не обов'язково спричиняють незадоволення з приводу власної автономії.

Згідно з утилітаристським підходом, життя людини є цінним настільки, наскільки цінними й численними є блага, які вона зможе спожити. А страждання й обмеження через різні слабкості й недуги – безсенсовне заперечення цієї цінності. Напр. особа, "прикута до ліжка" поважною хворобою не має можливості скористатися цікавою екскурсією, пацієнт у стані коми взагалі не здатен насолодитися ані смачним напоєм, ані музикою, ані навіть роздумами і самоконтролем. Калькуляція благ і страждань може видати настільки неприйнятний результат, що життя виявиться негідним прожиття.

Цілі й інтереси в оцінці якості життя беруть до уваги, передусім, прибічники утилітаризму преференцій. На думку Дж. Харсані, який першим сформулював принцип утилітаризму цього типу, "у прийнятті рішення про те, що є добрим, а що поганим для даної особи, остаточ-

ним критерієм може бути лише її власні прагнення і власні преференції" [4, с. 55]. Щодо цінності життя цей принцип застосовували, зокрема М. Тулі і П. Сінгер.

Дж. Макмеган, професор моральної філософії з Оксфорду, підсумував позицію Тулі таким чином: "мати право на життя означає для індивіда бути спроможним прагнути своє існування як суб'єкт досвіду й інших ментальних станів. Це, в свою чергу, передбачає, що індивід має поняття тривкого суцього, а також вірить, що сам є такого роду суцям. Тобто індивід, який не має такої самосвідомості себе як тривкого суб'єкта ментальних станів, не має права на життя" [7, с. 19]. Таке розуміння права на життя випливає з того, що хтось, хто, напр. перебуває у стані коми, не має жодного бачення свого майбутнього. Він не здатен навіть обирати між власним життям і смертю, які, крім того, не становлять для нього предмету зацікавлення. По-друге, невиліковно хворий, хоч і притомний, пацієнт також не здатен сформулювати своїх преференцій на майбутнє, які не були б ілюзорними. Отож, таке існування не має цінності.

На думку Сінгера, життя особи цінне лише тоді, коли у своїх преференціях вона спрямована у майбутнє. "Істоти, не спроможні бачити себе істотами з майбутнім, – пише цей філософ, – не можуть мати преференції щодо свого майбутнього існування" [9, с. 95]. Тому вбити таку істоту – нормальна річ, вона не має майбутнього, яке перекреслило б убивство.

Отож, ми побачили основні ознаки, на підставі яких можна говорити про цінність людського життя. Знову зауважу, що така оцінка стає необхідною, якщо виходити з засновків доктрини якості життя. Насамкінець, варто здійснити короткий порівняльний аналіз цієї доктрини з доктриною святості життя. Тут можна зробити декілька загальних висновків.

З точки зору захисників "святості життя", людське життя є цінним завжди, попри будь-які його властивості. Таким його робить, в релігійному схопленні, особлива турбота Бога, який, крім того, є "архетипом" людини. Згідно з доктриною якості життя, люди є цінними "у більшості випадків". Доктрина святості життя проголошує рівність усіх людей з огляду на цінність їхнього існування, включно з тими, хто ще перебуває у лоні матері. Натомість доктрина якості життя, спираючись у своїх міркуваннях на каталоги ознак, які повинне мати людське життя, суттєво підриває цю рівність. Таке бачення не лише загрожує тоталітаризмом, але й відкидає чимало цивілізаційних досягнень останніх століть, особливо у галузі захисту прав людини.

Здається, доктрина якості життя розуміє його як одну із властивостей індивіда – необхідну, але не найважливішу в порівнянні, напр. зі свідомістю. У свою чергу, доктрина святості життя, принаймні у католицькій версії, підкреслює, що "життя людини це не 'щось' в людині, це сама людина, що живе" [10, с. 243]. Наступна від-

мінність між порівнюваними доктринами стосується способу вшанування цінності життя особи. Визнаючи життя святым, хоча б з огляду на його статус дару, я турбуватимусь про нього і, наскільки можливо, оборонятиму його, від зачаття до природної смерті. Якщо, однак, я вважаю, що життя людини має цінність з огляду на його характеристики, я поважатиму, радше, її вбір чи автономію. Саме життя стане другорядним.

Належить також поглянути дещо ширше, порівняти підхід двох доктрин до цінності як такої. Доктрина якості життя виразно релятивістська, натуралістична і суб'єктивістська. Доктрину святості життя, натомість, можна охарактеризувати як абсолютистську і об'єктивістську. Слід, однак, зауважити, що цей об'єктивізм не виключає уваги до досвіду конкретної особи. На відміну від своїх опонентів, прихильники "святості життя" вирізняють не тільки цінності в особі, якими можуть бути здоров'я чи раціональність, але й цінність особи. Саме повага до неї має визначати правила поведінки щодо неї.

Насамкінець, хочу замислитись над тим, як окреслити вірний, на мою думку, погляд на цінність людини і її життя. Я рішучо підтримую доктрину святості життя, адже вважаю, що цінності є об'єктивними, а та з них, що притаманна особі, абсолютною. Людське життя є цінним не через його біологічну чи будь-яку іншу якість, а саме по собі, або ж через остаточну мету, до якої воно прямує, а благом для людини є те, що сприяє реалізації її особової духовної досконалості.

Список використаних джерел:

1. Biesaga T. Antropologia w encyklice "Evangelium vite" Jana Pawła II // Bioetyka personalistyczna / red. T. Biesaga. – Kraków 2001.
2. Chańska W. Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej. – Wrocław: Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, 2009.
3. Ciach H. Istota ludzka czy osoba ludzka. Krytyka bioetyki początków życia Petera Singera. – Kraków: Wydwo Św. Stanisława, 2013.
4. Harsanyi J.C. Morality and the theory of rational behaviour // Utilitarianism and Beyond / ed. A. Sen, B. Williams. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
5. Jakość życia w chorobie / red. S. Steuden, W. Okla. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2006.
6. JanPaweł II. Evangelium vitae. – Częstochowa: Libreria Editrice Vaticana, 1995.
7. McMahan J. Preferences, Death, and Killing (June 1992). – <http://jeffersonmcmahan.com/wp-content/uploads/2012/11/Preferences-Death-and-the-Ethics-of-Killing.pdf>
8. Singer P. O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej / tłum. A. Alchmiewicz, A. Szczęsna. – Warszawa: PIW, 1997.
9. Singer P. Practical Ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
10. Ślipko T. Granice życia: Granice życia: dylematy współczesnej bioetyki. – Kraków: Wyd-wo WAM, 1994.
11. Ślipko T. Zarys etyki ogólnej. – Kraków: Wyd-wo WAM, 2004.
12. Smith J.E. Values and Value Judgment // A New Dictionary of Christian Ethics / ed. J. Macquarrie, J. Childress. – London: S.C.M. Press, 1967.
13. Tooley M. Abortion and infanticide // Philosophy and Public Affairs. – Vol. 2. – 1972. – S. 37-65.

Надійшла до редколегії 04.11.18

E. C. Рассудина

ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ ПОД ПРИЦЕЛОМ ДВУХ ДОКТРИН БИОЭТИКИ

Статья посвящена сравнительному анализу взглядов на ценность жизни представителей биоэтических доктрин качества и святости жизни. Указан релятивистский и субъективистский характер первой, абсолютистский и объективистский характер второй доктрины.

Ключевые слова: ценность, жизнь, признаки качества, права человека.

K. S. Rassudina

THE VALUE OF LIFE IN CONSIDERATION OF TWO DOCTRINES OF BIOETHICS

The article deals with the comparative analysis of estimation of the life value according to the bioethical doctrines of 'quality' and 'sanctity' of life. Relativistic and subjectivist character of the first is defined, as well as absolutistic and objectivist character of the second one. The doctrine of the sanctity of life is inherent to Christianity, however, they do not overlap completely. First of all, it is assumed that life is a blessing for a human being, since it is entrusted to them from outside, and it is the basis for the personal unveiling.

The representatives of the 'quality' doctrine also understand life as a good, but in utilitarian way. For them, life is something good only to the extent that it serves the unveiling of the person who lives this life. Foremost such philosophers talk about the dimension of consciousness, autonomy, consumption of goods etc. The concept of quality in this case refers to a set or list of properties that a human individual must possess for their life to be recognized as value.

The fact that there are sufferings in the world, both physical and mental, gives reasons for some philosophers to acknowledge the unevenness of the lives of different human beings. Subjective aspect is important. It is the particular individual who decides whether their life is a value to them, and in generally. It follows the focus on rationality and autonomy as the ability to make independent decisions. The consequence of this view is the denial of the right to life of every human being and, vice versa, the justification of the right to death.

Representatives of the doctrine of sanctity of life, in their turn, believe that any life is equal, regardless of its manifestations. The life is not something in a human being, his or her property only; the life is a human being who lives. Therefore, the destruction of life is a crime against the person in an ontological sense. Despite the popularity of the doctrine of quality in the modern world, the doctrine of sanctity does not lose its justification.

Key words: value, life, quality attributes, human rights.

УДК 1(091)

Я. А. Соболевський, канд. філос. наук, асистент

ШОТЛАНДСЬКИЙ РЕАЛІЗМ В АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XVIII-XIX СТ.

В статті здійснено аналіз впливу шотландського реалізму (філософії "здорового глузду") на розвиток американської філософії наприкінці XVIII на початку XIX ст. Визначено основних представників шотландського реалізму: Томас Рід, Дугалд Стюарт, Вільям Гамільтон, а також здійснено аналіз основних рис даної філософської течії. На основі аналізу робіт американських філософів, таких як Леві Гедж, Френсіс Вейленд, Томас Когсвелл Уфам, Марк Голкінс, Френсіс Боуен та ін. даного періоду американської історії прослідковується інтерес до європейської філософії, згадування та цитування зазначених філософів. Зважаючи на даний огляд, можна зробити висновки про наявність непоодиноких звернень до філософії шотландського реалізму, які у своїй сукупності свідчать про окремий період прояву філософії "здорового глузду" в американському інтелектуальному середовищі.

Ключові слова: американська філософія, шотландський реалізм, філософія "здорового глузду".

Шотландський реалізм, відомий як філософія "здорового глузду" ("Common-Sense"), з'явився в Америці ще до Американської революції (American Revolution). Відомо, що він вплинув на американських філософів, політичних діячів: Томаса Пейна (*Thomas Paine*, 1737–1809 pp.), Томаса Джефферсона (*Thomas Jefferson*, 1743–1826 pp.) та інших, й став популярним ідейним рухом першої половини XIX ст. Традиційно філософію та релігійні науки викладали в коледжах президенти, першим хто почав викладати шотландську філософію "здорового глузду" був Джон Візерспун (*John Witherspoon*, 1722–1794 pp.), президент коледжу Нью-Джерсі (*College of New Jersey*). Саме в ці часи посада "професора філософії" стає більш поширеною, адже переважна більшість закінчувала духовні семінарії та згодом викладала моральну філософію та натурфілософію. Як опозиція кальвінізму з його суворими доктринами, європейський філософський рух проголошував свободу волі вихідним пунктом. Своєрідними медіаторами, що єднали шотландську філософію з філософською думкою Сполучених Штатів стали Бенджамін Раш (*Benjamin Rush*, 1745–1813 pp.), Чарльз Годж (*Charles Hodge*, 1797–1878 pp.) та інші.

Поступове звільнення від теологічної забарвленості філософського вчення було реакцією на популярні ідеї мислителя Томаса Ріда (*Thomas Reid*, 1710–1796 pp.). Його книги "Нариси про інтелектуальні сили людини" (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1785 p.) та "Нариси про активні сили людського розуму" (*Essays on the Active Powers of the Human Mind*, 1788 p.) пропагували цицеронівський "здоровий глузд", як особливий погляд, як основу теорії пізнання та етики. Ліберальні ідеї поступово вплинули на суворий конгрегаціоналізм, змінили американську пресвітеріанську церкву, а також посприяли зміцненню Бостонського унітаризму. Ідея Т. Ріда полягала у тому, щоб відмовитися від скептичного ставлення до існування зовнішнього світу індивідуальних об'єктів на користь віри в цей об'єктивний світ. Об'єктами актів сприйняття постають зовнішні об'єкти, які викликають в людині віру у власне існування. Він не погоджувався з Девідом Г'юмом (*David Hume*, 1711–1776 pp.) та Джорджем Берклі (*George Berkeley*, 1685–1753 pp.) у питанні того, чи є зовнішній світ сукупністю ідей. Основний принцип загального розуміння реалізму Т. Ріда полягав у наступному: "...те що ми необхідно вважаємо саме собою зрозумілим в спільних життєвих поглядах, проте не маємо можливості надати

пояснення, ми називаємо принципами здорового глузду, а те, що явно протистоїть їм – це те, що ми називаємо абсурдним" [6, p. 52]. Його послідовник шотландський філософ Дугалд Стюарт (*Dugald Stewart*, 1753–1828 pp.) у свою чергу запропонував більш помірний підхід до реалізму, тому його теорія сприйняття більше підкреслювала корисність відчуттів у процесі пізнання. Ці погляди добре узгоджувалися з космологічними теоріями та фізикою Ісаака Ньютона (*Sir Isaac Newton*, 1643–1727 pp.). Редагуванням праць Т. Ріда та критикою поглядів Іммануїла Канта (*Immanuel Kant*, 1724–1804 pp.) займався у свій час інший відомий представник шотландського реалізму Вільям Гамільтон (*William Hamilton*, 1788–1856 pp.). Дані постаті у своїх поглядах сформували основу для подальшого аналізу американськими філософами XVIII–XIX ст.

Традиція шотландського реалізму в Америці пов'язана з такими постатями як Леві Гедж (*Levi Hedge*, 1766–1844 pp.), перший професор філософії Гарварду, батько відомого послідовника американського трансценденталізму Фредеріка Генрі Геджа (*Frederic Henry Hedge*, 1805–1890 pp.). Свою роботу "Елементи Логіки" (*Elements of Logick*, 1816 p.) філософ присвятив меті вдосконалення аналітичного мислення (*reasoning faculties*) студентів. Його книга присвячена логіці, у тому вигляді, як вона викладалася у Гарварді у XIX ст., але разом з тим містить певний екскурс в європейську філософію. Згадуючи на сторінках своєї роботи Т. Ріда, Л. Гедж високо оцінює його внесок у філософію, втім, зазначає, що: "Аналіз доктора Ріда логіки Арістотеля містить короткий, але всеосяжний виклад силлогістичної системи. Більш повне уявлення про категорії, разом з різними законами силлогістичного міркування, можна знайти в логічних трактатах Бургерсдейка і Леклерка ... Новий Органон лорда Бекона містить в невеликій кількості ті правила індуктивної логіки, за якими слідують щасливі успіхи як у фізичних дослідженнях, так і в філософії розуму" [3, p. 199-200]. Закликаючи студентів до читання філософської літератури, він наголосив на важливості вивчення: "метафізичних творів Лока, Ріда і Стюарта. З них можна почерпнути велику вигоду; і можна сказати, що вони містять у собі, повну систему інтелектуальної філософії" [3, p. 201-202]. На перший погляд видається, що американський філософ ставить у один ряд представника філософії "здорового глузду" Т. Ріда та представника скептичної філософії Дж. Лока, хоча відомо, що реалізм у багатьох питаннях несуміс-

ний з критичною філософією. Автора цікавить логічний аспект вчень, їхній внесок у логіку та математику. Окрім цього Л. Гедж вважає, що існує п'ять інструментів пізнання – наші відчуття, які дають інформацію про світ навколо. Окрім цього існують поняття, які дають інформацію про віддалені об'єкти, або такі, що не перебувають у безпосередньому сприйнятті. "Сприйняття – це перша властивість людського розуму. Завдяки йому ми отримуємо знання про сили та якості матеріальних об'єктів навколо нас" [3, р. 15-16]. Отже, в теорії пізнання Л. Геджа вихідним поняттям є сприйняття, з якого починається дослідження світу навколо, який безумовно існує, тому що так стверджує "здоровий глузд".

Баптистський міністр і президент Браунського університету (*Brown University*) (1827–1865 pp.) Френсіс Вейленд (*Francis Wayland*, 1796–1865 pp.) так само дотримувався вектору філософії шотландського реалізму. Основними його роботами можна назвати такі: "Елементи моральної науки" (*"The Elements of Moral Science"*, 1835 p.), "Елементи політичної економії" (*"The Elements of Political Economy"*, 1837 p.), "Обмеження відповідальності людини" (*"Limitations of Human Responsibility"*, 1838 p.). У 1827 році він став президентом Браунського університету. За роки своєї адміністрації він сформував престижну бібліотеку та посилив науку. Будучи аболіціоністом в своїх переконаннях, у 1867 році Ф. Вейленд заснував у Вашингтоні освітній заклад (*Wayland Seminary*) для колишніх рабів. У книзі "Елементи інтелектуальної філософії" (*"The Elements of Intellectual Philosophy"*, 1854 p.), яка являє собою збірку статей філософа, де автор розписав власні філософські ідеї, у тому числі погляди на філософію британського емпіризму у особі Дж. Лока. Він досліджує наступні "властивості людського розуму" (*perceptive of human mind*): властивості сприйняття (*perceptive faculties*), завдяки яким ми знайомимось з існуванням та властивостями зовнішнього світу; свідомість (*consciousness*), яка є властивістю за допомогою якої ми усвідомлюємо діяльність нашого власного розуму; первинна установка (*original suggestion*), що породжує первинні ідеї, спричинені сприйняттям чи свідомістю; абстрагування (*abstraction*), яке є властивістю, за допомогою якої ми формуємо поняття родів і видів, або класів; пам'ять (*memory*), за допомогою якої ми зберігаємо і пригадуємо наші знання про минуле; розум (*reason*), за допомогою якого, використовуючи знання, отримані іншими властивостями, ми маємо змогу отримати нові оригінальні знання; уява (*imagination*) є такою властивістю, яка з матеріалу, що вже існує у свідомості, утворює складні уявлення чи розумові образи, відповідно до нашої власної волі; смак (*taste*) є чуттєвістю, за якою ми визнаємо красу та потворність природи чи мистецтва, отримуючи задоволення від одного, і страждаючи від іншого" [11, р. 12-13]. Разом з тим, Ф. Вейленд в жодному разі не обмежує особливості людського розуму вищезазначеними властивостями: "Крім цього, розум наділений совістю або здатністю, за допомогою якої ми здатні до морального зобов'язання; наділений волею, що є рушійною силою, за допомогою якої ми діємо; наділений різними емоціями, інстинктами і упередженнями, які є частинами людської душі" [11, р. 13]. Свої ідеї філософ підкріплює посиланнями на роботи Т. Ріда, Д. Стюарта, Дж. Лока та ін., стверджуючи, що філософія "здорового глузду" видається йому, по-перше, зрозумілою, по-друге, її ідеї прості, необхідні та універсальні.

Інший вихідний представник американської філософії Томас Когсвелл Уфам (*Thomas Cogswell Upham*, 1799–1872 pp.) працював професором моральної філософії в Бовдін-коледжі (*Bowdoin College*), штат Мен

(*Maine*). Серед його учнів були трансценденталіст Натаніель Готорн (*Nathaniel Hawthorne*, 1804–1864 pp.), поет Генрі Водсворт Лонгфелло (*Henry Wadsworth Longfellow*, 1807–1882 pp.) та ін. Серед його робіт, присвячених філософії, психології, етиці, традиційно виокремлюють: "Елементи інтелектуальної філософії" (*"Elements of Intellectual Philosophy"*, 1827 p.), "Філософсько-практичний трактат про волю" (*"Philosophical and Practical Treatise on the Will"*, 1834 p.), "Філософія ментальності" (*"Mental Philosophy"*, 1869 p.). Дослідник з Дюкського університету (*Duke University*) Джон С. Уеберсакс (*John S. Uebersax*) зазначає, що американський філософ цікавився переважно антропологією, християнською містиком, пацифізмом та поезією, а тому він вдало поєднував науковість з вільнодумством. Він переконаний у тому, що Т. К. Уфам був прихильником "здорового глузду", про що зазначає у своїй статті "Спадщина Томаса Когсвелла Уфам". Філософ пише: "Підхід Уфам, що поєднує в собі інтроспекцію та філософію ментальності, продовжує традицію Просвітництва, започатковану Джоном Локом, ба більше, вона відображає вплив шотландської філософської школи Здорового Глузду. Ця традиція, пов'язана з Томасом Рідом, Дугалдом Стюартом, сером Джеймсом Макінтошем та іншими..." [8]. В людському розумі (*human mind*) філософ Т. К. Уфам виокремлював такі складові (*departments*): інтелект (*intellect*), чуттєвість (*sensibilities*) та волю (*will*). Інтелект включає в себе відчуття, сприйняття, пам'ять, міркування тощо. Чуттєвість включає емоції, бажання, почуття обов'язку тощо. Воля породжує вибір між бажаннями і зобов'язаннями. На сторінках трактату "Філософсько-практичний трактат про волю" американський філософ зазначає: "Воля, таким чином, є кульмінаційним моментом духовної природи людини, вона є свідком і арбітром над усіма іншими [складовими]. Дуже важливо чинити відповідально, вільно та впорядковано, розумно та чесно. Без неї все інше є ніщо" [9, р. 72]. Він погоджується з Т. Рідом у питанні волі, що кожен акт волі має мати об'єкт спрямування, оскільки той, хто воліє, завжди воліє щось. А разом з тим і сам об'єкт певною мірою визначає суб'єкт. Як було зазначено, ідея свободи була актуальна для американських філософів реалістів, які прагнули подолати пуританський детермінізм. Вплив шотландського реалізму неминуче пов'язаний з англійським філософом Дж. Локом, якого часто-густо цитують американські філософи, визнаючи авторитет французького мислителя. Не зважаючи на географічну та політичну відмінність, можна припустити, що філософія "здорового глузду" звучала в текстах американських філософів як своєрідне британське явище. У своїй книзі "Елементи інтелектуальної філософії" Т. К. Уфам слідом за Дж. Локом критикує вроджені ідеї, досліджує сприйняття, походження простих ідей, як вони комбінуються у складні. До відомого аргументу Дж. Лока про співвідношення мислення та буття "*Cogito ergo sum*" філософ Т. К. Уфам має критичне зауваження: він називає даний умовивід з одного боку логічною помилкою *petitio principii*, оскільки це є передбаченням підстави. Філософ приходиться до висновку про те, що *Cogito* еквівалентне припущенню, що я є мислячою істотою; і *Ergo sum* може бути буквально витлумачено, як "відповідно я існую". Цей засновок вже передбачає, що Я існувало як мисляча істота, і саме ці засновки він використовує як доказ власного існування" [9, р. 21-22]. З іншого боку філософ визнає первинною істиною самоочевидність існування та самоідентифікації. Він згадує античного філософа Піррона з Еліди (*Πύρρων*, 360–270 pp. до н.е.), який висловив сумнів щодо всіх відомих істин у існування

матерії. Цей скептицизм свідчить про релятивність даних органів чуттів, які дають постійно різну інформацію про зовнішній світ, але сумніватися в існування зовнішнього світу видається безглуздом. Як і сумніватися в існуванні природи, створеної Богом, не можливо паралельно віруючи у Його існування. Отже існування зовнішнього матеріального світу підлягає "здоровому глузду", ця істина проходить крізь всю книгу філософа.

Можна припустити, що філософія "здорового глузду" вимагала раціонального погляду на священні тексти, а оскільки більшість професорів філософії викладали релігійні дисципліни, необхідним стало зближення теології та філософії. Подібно до Ф. Вейленда, який писав, що докази автентичності Святого Письма слід розглядати як приклади "загальних законів аргументації" [12, р. 139], Марк Гопкінс (*Mark Hopkins*, 1802–1887 рр.) вважав, що наукова аргументація, застосована до Святого Письма, "ніяк не змінює попередні гіпотези, але контролює достовірність фактів" [5, р. 41]. Це означає, що філософія покликана не суперечити релігійному знанню, а шукати логічні докази його істинності. Професор моральної та інтелектуальної філософії (1830–1887 рр.) М. Гопкінс в свій час працював на посаді президента коледжу Вільяма (*William College*) (1836–1872 рр.), який він сам закінчив у 1827 році. Будучи четвертим президентом, він обіймав цю посаду довше всіх інших – з 1836 по 1872 роки. Його авторству належать такі книги, як "Лекції з моральної науки" (*"Lectures on Moral Science"*, 1863 р.), "Закон любові і любов як закон" (*"The Law of Love and Love as a Law"*, 1869 р.), "Загальне вчення про людину" (*"An Outline Study of Man"*, 1873 р.), "Біблійна ідея людини" (*"The Scriptural idea of man"*, 1883 р.) та ін. З книги шостого президента коледжу Франкліна Картера (*Franklin Carter*, 1837–1919 рр.), яка присвячена попереднику й має назву "Марк Гопкінс" (*"Mark Hopkins"*, 1892 р.), відомо про філософські погляди філософа зі слів його сучасника. Коли М. Гопкінс викладав інтелектуальну філософію, він використовував тексти Д. Стюарта. Про М. Гопкінса Ф. Картер пише: "Йому імпонувала шотландська філософія від початку. Він був вихованцем цієї школи, і цілком ймовірно, що він розвивав ідеї цієї філософії більше, ніж будь-хто інший з мислителів Америки" [1, р. 101]. У своїх роздумах М. Гопкінс намагався вирішити питання співвідношення суб'єкту та об'єкту, щоб подолати з одного боку скепсис, з іншого, як він пише, "німецький туман" – ідеалізм. В роботі "Лекції з моральної науки" філософ пише: "Якщо людина не може знати, що вона усвідомлює, то здавалося б, вона нічого не може знати взагалі, але все ж таки, всі питання між Рідом та Гамільтоном, з одного боку, й великою масою філософів з іншого, стосуються питання того, що дано в акті свідомості як суб'єкт і об'єкт, які в остаточному аналізі постають не ідентичними ... єдине питання полягає в тому, що саме дає свідомість?" [4, р. 27].

У своїх філософських поглядах Френсіс Боуен (*Francis Bowen*, 1811–1890 рр.) тяжів до реалізму, який прослідковується на сторінках його робіт: "Нариси про спекулятивну філософію" (*"Essays on Speculative Philosophy"*, 1842 р.), "Принципи метафізичної та етичної науки, застосовані до доказів релігії" (*"The Principles of Metaphysical and Ethical Science Applied to the Evidences of Religion"*, 1855 р.), "Трактат про логіку або закони чистої думки" (*"A Treatise on Logic, or the Laws of Pure Thought"*, 1864 р.). На думку дослідників, таких, наприклад як Гонсало Л. Фонсека (*Gonçalo L. Fonseca*), Ф. Боуен не зазнав впливу популярного трансценденталізму Нової Англії та не цікавився філософією І. Канта, натомість він був передвісником американсь-

кого прагматизму. У своїх філософських розвідках Ф. Боуен тяжів до локівського емпіризму та шотландської філософії "здорового глузду", окрім того Ф. Боуен опублікував видання творів Дугалда Стюарта і був найсучаснішим захисником сера Вільяма Гамільтона [2].

Для загальної картини варто згадати ще декілька американських філософів, які працювали в душі шотландського реалізму. Так, наприклад прибувши до Америки Джеймс Маккош (*James McCosh*, 1811–1894 рр.) працював професором логіки та метафізики в Королівському коледжі (*Queen's College*) в Белфасті (*Belfast*), згодом став президентом Принстонського коледжу (*Princeton College*) (1868–88 рр.). Окрім відомої його роботи "Метод Божественного уряду, фізичний та моральний" (*"The Method of Divine Government, Physical and Moral"*, 1850 р.), дослідники виокремлюють книгу "Шотландська філософія" (*"The Scottish Philosophy"*, 1875 р.), яка засвідчує зацікавленість філософа європейською думкою. Він заперечував той факт, що наші переконання про природу зовнішнього світу базуються на ідеях сприйняття, втім, він вважав, що вони є прямим слідством самого сприйняття а, отже, не можуть бути поставлені під сумнів, оскільки тоді під сумнів падає саме сприйняття. Інший дослідник, Єльський професор моральної філософії та метафізики Ноа Портер (*Noah Porter*, 1811–1892 рр.) (1847–1892 рр.), очолював посаду президента Єльського університету (*Yale University*). Він прагнув поєднати у своїх поглядах шотландський реалізм з німецьким ідеалізмом. На відміну від Дж. Маккоша, який не захоплювався ідеями І. Канта, Н. Портер у своїх етичних поглядах звертався до німецького ідеалізму. Його перу належать такі роботи як "Людський інтелект" (*"The Human Intellect"*, 1868 р.), "Елементи інтелектуальної науки" (*"The Elements of Intellectual Science"*, 1871 р.), "Науки про природу проти наук про людину" (*"The Sciences of Nature versus the Science of Man"*, 1871 р.), "Етика Канта" (*"Kant's Ethics"*, 1886 р.). Філософ Джозеф Хейвен (*Joseph Haven*, 1816–1874 рр.) за довгу кар'єру працював професором моральної філософії в Амхерстському коледжі (*Amherst College*), професором моральної філософії в Чиказькому університеті (*Chicago University*), написав наукові роботи: "Філософія ментальності" (*"Mental Philosophy"*, 1858 р.), "Моральна філософія, включно з теоретичною та практичною етикою" (*"Moral Philosophy, Including Theoretical and Practical Ethics"*, 1859 р.). В своїх роботах він використовував погляди шотландських реалістів задля збагачення історії американської філософської думки.

Зважаючи на даний огляд, можна зробити висновки про наявність непоодиноких звернень до філософії шотландського реалізму, які у сукупності свідчать про унікальний період філософії "здорового глузду" в американському інтелектуальному середовищі. Характерною рисою всіх зазначених дослідників було звернення до текстів Т. Ріда, Д. Стюарта та представників британського емпіризму. Пошуки достовірного очевидного знання не прийняли скептицизм та суб'єкт-об'єктну проблематику, натомість звертали увагу на зміст свідомості як на об'єкт наукового пізнання. Разом з тим американські філософи використовували аргументацію по відношенню до етики та релігійних наук.

Список використаних джерел:

1. Carter F. Mark Hopkins / Franklin Carter. – Boston, New York: Houghton, Mifflin and Company, 1892. – 375 p.
2. Fonseca G. L. Francis Bowen, 1811-1890 [Electronic Resource] / G. L. Fonseca – Access mode: <http://www.hetwebsite.net/het/profiles/bowen.htm>. (viewed on November 01, 2018). – Title from the screen.
3. Hedge L. Elements of logic, or, A Summary of the general principles and different modes of reasoning / Levi Hedge. – Cambridge: Printed at the University Press, by Hilliard and Metcalf, 1816. – 202 p.

4. Hopkins M. Lectures on Moral Science / Mark Hopkins. – Boston: Gould and Lincoln, 1862. – 309 p.
5. Hopkins M. Lectures on the Evidences of Christianity / Mark Hopkins. – Applewood Books, 1846. – 388 p.
6. Reid T. An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense / Thomas Reid. – London: Printed for T. Cadell in the Strand, London; and J. Bell and W. Creech, Edinburgh, 1785. – 488 p.
7. The Cambridge Companion to Thomas Reid / Eds. Terence Cuneo, René van Woudenberg. – Cambridge University Press, 2004. – 369 p.
8. Uebersax J. S. The Legacy of Thomas Cogswell Upham. An American Psychology of Holiness and Peace [Electronic Resource] /

- John S. Uebersax. – Access mode: <http://www.john-uebersax.com/plato/upham.htm>. (viewed on November 01, 2018). – Title from the screen.
9. Upham T. C. A Philosophical and Practical Treatise on the Will / Thomas C. Upham. – Portland: W. Hyde, 1834. – 400 p.
 10. Upham T. C. Elements of intellectual philosophy / Thomas C. Upham. – Portland: W. Hyde, 1827. – 504 p.
 11. Wayland F. The Elements of Intellectual Philosophy / Francis Wayland. – New York: Sheldon & Company, 1854. – 426 p.
 12. Wayland F. The Elements of Moral Science / Francis Wayland. – New York: Printed for Cooke and co., 1835. – 448 p.

Надійшла до редколегії 07.11.18

Я. А. Соболевский

ШОТЛАНДСКИЙ РЕАЛИЗМ В АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ XVIII-XIX ВВ.

В статье осуществлен анализ влияния шотландского реализма (философии "здравого смысла") на развитие американской философии в конце XVIII в начале XIX вв. Определены основные представители шотландского реализма Томас Рид, Дугалд Стюарт, Уильям Гамильтон, а также осуществлен анализ основных черт данного философского течения. На основе анализа работ американских философов, таких как Леви Хедж, Фрэнсис Вейленд, Томас Когсвелл Уфам, Марк Хопкинс, Фрэнсис Боуэн и др. данного периода американской истории прослеживается интерес к европейской философии, упоминание и цитирование указанных философов. Учитывая данный обзор, можно сделать выводы о наличии неоднократных обращений к философии шотландского реализма. Эти аргументы в своей совокупности свидетельствуют об отдельном периоде проявления философии "здравого смысла" в американской интеллектуальной среде.

Ключевые слова: американская философия, шотландский реализм, философия "здравого смысла".

Y. A. Sobolevskyi

SCOTTISH REALISM IN AMERICAN PHILOSOPHY IN THE 18TH AND 19TH CENTURIES

The article analyzes the influence of European philosophy, especially Scottish realism, or the philosophy of "common-sense" on the development of American philosophy of the late 18th – early 19th century. The main representatives of Scottish realism, such as Thomas Reid, Dugald Stewart, and William Hamilton are determined; the main features of this philosophical trend are analyzed. Special influence on the American philosophy of "common-sense" was provided by the work of British empiricist J. Locke, despite some disagreements. Based on the analysis of the works of American philosophers such as Levi Hedge, Francis Wayland, Thomas Cogswell Upham, Mark Hopkins, Francis Bowen and other philosophers of this period of American history, interest in European philosophy is traced, reference and citation of these philosophers are analyzed. It is possible to draw conclusions about the presence of repeated appeals to the philosophy of Scottish realism, which testify to the period of activity of the philosophy of "common-sense" among American intellectuals. The article concludes that there are concrete references to the philosophy of Scottish realism. Taken together, these facts indicate a unique period of the philosophy of "common sense" in the history of early American philosophy. A characteristic feature of all these researchers was the appeal to the texts of Scottish realists and representatives of British empiricism. The search for reliable evident knowledge did not accept skepticism and subject-object problems, but focused attention on the content of consciousness as an object of scientific knowledge. The era of Scottish realism influenced the development of both rational philosophy and the irrational philosophy of American transcendentalism. The philosophy of "common-sense", albeit a logical continuation of the American Enlightenment, received a special place in the history of philosophical thought. At the same time, the American philosophers used argumentation on ethics and religious sciences.

Keywords: American philosophy, Scottish realism, the philosophy of "common-sense".

УДК 929:3.08(477):140.8 "19"

П. М. Ямчук, д-р філос. наук, проф.

ОСОБИСТІТЬ МИКОЛИ ПІДГОРНОГО В СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті, присвяченій аналізу маловивченої в новітньому соціально-гуманітарному дискурсі постаті українського державного й політичного діяча М.В.Підгорного в філософсько-українознавчому аспекті приділено увагу вивченню його ціннісно-сміслових і буттєвих пріоритетів. Досліджуються маловідомі риси його психологічного портрету, окреслюються морально-етичні доміанти, що актуалізувалися у його державно-громадській діяльності та повсякденному житті. Аналізується ставлення М.В. Підгорного до України, до українського духовно-інтелектуального феномену, проявлене у різних соціально-буттєвих та історичних ситуаціях. Проаналізовано оцінки, які надавалися особистості М.В.Підгорного сучасниками. Особливо вивчаються досі маловідомі вчинки й дії М.В.Підгорного під час Празької весни 1968 року, його опір тихій сталінізації ранньобрешнєвських часів.

Ключові слова: Микола Підгорний, особистість, соціально-історичний контекст, україноцентризм, філософія соціального буття, рецепція

Актуальність теми. Обумовлюючи нашу зацікавленість заявленою проблематикою, слід одразу поставити – із належною ясністю – наріжне – як, що мати на увазі сутність висвітлення одного із ключових аспектів особистості М.В.Підгорного як державного та політичного діяча питання. Чи мав на меті відійти і чи відійшов він від засадничих принципів діяльності Нікіти Хрущева після організованого ним і його тодішніми соратниками жовтневого пленуму 1964 року, на якому тодішній керівник КПСС і СССР був усунутий від влади? Чи – навпаки – як це не парадоксально звучить – М.В.Підгорний прагнув, ініціюючи усунення від влади в СССР Н.С.Хрущева, продовжити його реформаторські починання у тих державно-політичних царинах, де він вже не був спроможним, через низку причин, це зробити? Цією низкою причин у світоглядно-ментальному портреті Н.С.Хрущева були, серед інших – вкорінена тривалим попереднім досвідом психологічна залежність від сталінської школи форму-

вання державного й політичного діяча, ідеологічна зашореність, сполучена із не надто високим рівнем освіченості, досить поважний, як для одноосібного можновладця, вік. Відповідь на поставлене вище питання має бути ствердною. Микола Підгорний і справді прагнув продовжувати прогресивні хрущовські починання ... без самого Хрущева, який став їх гальмувати.

В тоталітарній державі – СССР відкриті форми протесту, такі як Майдан, опозиційні рухи, такі як "Солідарність" у Польщі межі 1970-80-х років, є суворо забороненими. Як ми зазначали у статті "Микола Підгорний як державний діяч" одним із тих, хто іманентно, свідомо чи несвідомо, сприяв своєю діяльністю на посаді Голови Президії Верховної Ради СССР появі національно-визвольних та правозахисних рухів у другій половині 1960-х та на самому початку 1970-х років, під час "хрущовської відлиги без Хрущева" був саме він. Відтак, йому, щоби зберегти не лише тимчасову

тактику, а й довгочасну стратегію, започатковані Н.С.Хрущевим, залишався не найкращий вибір. Цей вибір ми детально аналізували в статті "Микола Підгорний. Микита Хрущов. 1964 рік".

Виклад основного матеріалу. Потужними світоглядно-ментальними поштовхами до бунту Миколи Підгорного проти Нікіти Хрущева, як видається, стали не лише постання Берлінського муру в 1961-му та Карибська криза 1962 року, коли, в обох випадках з більшою чи меншою мірою очевидності, увесь світ було поставлено на межу ядерного зіткнення, розстріл мирної демонстрації у Новочеркаську в 1962 році, а й виступи лідера ССРСР 1962-63 років на сумнозвісних зустрічах з інтелігенцією, коли він ясно пообіцяв не "заморозки" замість "відлиги" (термін з однойменної повісті І.Еренбурга, одного із улюблених письменників самого М.В.Підгорного, таврованого на тих зустрічах в його присутності Н.Хрущевим) а "жорстокі морози". Від смерті Сталіна ледве минуло десять років і, знаючи традиції Російської імперії та ССРСР, у "жорстокі морози" вірилося набагато більше, ніж у продовження "відлиги".

Петро Шелест наводить у щоденникових, вельми вартисних як світоглядно-історичне джерело, нотатках, прикметну за своєю відвертістю розмову з М.Підгорним цього періоду: "21-31 березня 1964 року. 23 березня в Жовтневому палаці відбувся розширений Пленум ЦК КПУ ... З доповіддю... виступив М.В.Підгорний... Під час перебування Підгорного в Києві ми з ним багато розмовляли. Він дуже шкодував, що пішов з України... У розмовах я йому напівжартома сказав: "Повертайся, я місце (першого секретаря ЦК КПУ. П.Я) звільню. Сам із великим задоволенням піду... працювати на завод." Підгорний на це відповів: "Адже ти добре розумієш, що це ні від тебе, ні від мене не залежить. Одне тобі скажу, що в республіці працювати, хоча далеко не легко, але зате знаєш, що ти робиш і якось відчуваєш свою "працю". А головне – стоїш подалі від всяких інтриг і "боротьби" за свій вплив у "центрі". І додав: "Петре, ти собі не уявляєш, як це все противно самому еству". (курсив усюди наш П.Я.) [1, с. 170].

Поміркуймо над процитованими словами, з огляду на необхідність зрозуміти деякі провідні риси буття українського феномену й ментальності М.Підгорного в соціально-історичному контексті радянської доби. У березні 1964 року серед найвищого керівництва радянської імперії, вже тривали ініційовані, як про це згадувалося вище, й самим М.Підгорним, розмови про необхідність усунення Н.Хрущева від найвищих важелів влади. Сам М.Підгорний лише нещодавно (у 1963-му), за наполяганням Н.Хрущева, потрапив на московський Олімп. П.Ю. Шелест свідчить у про Пленум ЦК КПРС, який відбувся у червні 1963 року: "На цьому Пленумі М.В.Підгорного обрали секретарем ЦК КПРС – це... справедливо, але не думаю, щоб він був від цього в захопленні". [1, с.152] Атмосфера московського секретаріату і Політбюро ЦК КПРС пригнічувала й викликала внутрішній протест і опір у М.В.Підгорного. Він був сформований й почав свою активну політичну діяльність, наголосимо увагу на цій обставині, в українському іманентно христоцентричному, семіотично-буттєвому дискурсі доби Розстріляного Відродження. Саме тому, як слушно зазначає, міркуючи про призначення М.В.Підгорного в Москву, близький до нього П.Шелест: "не думаю, щоб він був від цього в захопленні".

М.В. Підгорний – як доводять сучасні російські дослідники – безпринципний властолюбний інтриган, що прагнув найвищої влади в ССРСР і з цією метою сприяв усуненню Н.Хрущева. Тоді виникає питання. Чому ж у відвертій особистій розмові він говорить П.Шелесту ще

до ймовірного взяття найвищої в ССРСР влади, а про це взяття він прекрасно знає, про своє бажання увільнитися від "всяких інтриг і "боротьби" за свій вплив у "центрі"? Чи не тому, що така боротьба, як він знову ж таки довірливо зазначає: "противна самому еству"?

Як акцентує П.Шелест: "Він дуже шкодував, що пішов з України... я йому напівжартома сказав: "Повертайся, я місце... звільню. Сам із великим задоволенням піду... працювати на завод." Підгорний на це відповів: "Адже ти добре розумієш, що це ні від тебе, ні від мене не залежить". Тобто, якби це залежало від М.Підгорного й самого П.Шелеста, то вони охоче поновили свій попередній статус в Україні. Один – лідера КПУ, а інший – директора заводу. Заслання, отже, могло бути з України не лише в Сибір чи Мордовію, а й у Москву, на підвищення у партійній ієрархії, але сприймалося українцем не як підвищення, а саме як заслання. В іншому разі – не було причини шкодувати про перехід на партійну керівну роботу до столиці ССРСР. Саме тому, констатацію: "Він дуже шкодував, що пішов з України" слід сприймати як віддзеркалення ментально-емоційного стану особистості, яку позбавили зв'язку з Батьківщиною, де зростає, формувалася і де хотів жити.

Нерозривності власного зв'язку з Україною, що виявлявся би у майбутній ймовірній можливості повернутись додому, до Києва, нехай і не на владні посади, прагнув Микола Підгорний, коли, вже перебуваючи на найвищій щаблях влади у Москві просив Першого секретаря ЦК КПУ Петра Шелеста: "Я тебе дуже прошу... підбери, "забронь" мені квартиру в Києві". Про це він мені і раніше говорив. Я йому відповів: "Квартира готова – провулок Дзержинського, дім 5, кв.17..." Він мені за це подякував". [1, с. 170]. Вагомою деталлю є те, що П.Ю.Шелест, який прохання свого керманіча, ясна річ, виконав, так точно вказує у нотатках точну адресу майбутнього київського житла тодішньої другої особи в московській владній ієрархії. Вочевидь, вказує саме тому, що М.В.Підгорний неодноразово й прискіпливо перепитував свого однопумця й соратника, де саме він мешкатиме, якщо нарешті здійсниться омріяне ним повернення з Москви до Києва. В Україну.

Проте, як відомо, ані М.В.Підгорному, усунутому у 1977 році на несправедливу пенсію, ані згодом Петрові Шелесту, коли він був змушений піти з посади заступника Голови Ради Міністрів ССРСР повернутися до України з Москви хоча би у статусі персональних пенсіонерів ніколи не дозволили. Чи мали би вони в провінційній УССР тоді ті ж самі комфортні вигоди, що й у імперській столиці? Вочевидь – ні. Чи усвідомлювали вони це? Без сумніву – так. Але прагнули такого повернення. Феномен повернення в Україну державних діячів Російської імперії – ССРСР – неосмислена й панорамна тема для численних майбутніх філософсько-українознавчих та соціально-гуманітарних досліджень.

Цікаво, що схоже сприймали перехід у Москву і – з іншого боку – з боку творчої інтелігенції геніальний Олександр Довженко. І – Президент АН УРСР Б.Є.Патон, що в цьому небажанні полишати Україну, йдучи на високі посади до Москви мав такого однопумця ... як антагоніст М.Підгорного й П.Шелеста В.Щербицький. Президент НАН України пригадує: "Багато чого ріднило нас із Володимиром Васильовичем, але, насамперед... любов до України. Ми народилися і виростили на цій землі. Тут хотіли працювати, поки вистачить сил. І коли виникало питання про період до столиці тодішнього СРСР, обидва, як виявилось, дотримувалися єдиної точки зору. Хоча "відбитися" від наполегливих пропозицій було ... не так-то й легко. Саме в такій ситуації я опинився у 1975 році, коли ...

М.А.Суслов передав... пропозицію Л.І.Брежнєва бачити мене на посаді президента Академії наук СРСР... Запросив мене Володимир Васильович до ЦК КПУ ... і передав цю пропозицію. Я подякував за довіру, за честь і відмовився. Причому відповідь моя була категоричною. Щербицький... відразу зателефонував Суслову і передав мою відмову.

– Як? – підвищив той голос. – Це ж прохання Леоніда Ілліча! Передайте Патону, щоб завтра ж був у мене в Москві.

Володимир Васильович запитав: "Ви добре подумали? Це ж союзна Академія ... уся країна." – "Ну й що, – відповів я. Хочу працювати на Україні...". "Та й я не хочу, щоб Ви їхали, – була відверта відповідь... сильними і щирими були почуття, що охопили нас... настільки сильними, що Щербицький у пориві відвертості повідав мені про те, як він... опинився в такому ж становищі. Леонід Ілліч запропонував йому очолити Раду Міністрів СРСР, тобто замінити... Косигіна. Володимир Васильович відповів відмовою". [2, с. 29-30] Чим і яким був для них феномен України? Як розуміли і відчували вони присутність України в своїх помислах та повсякденних справах? Яким мірилом міряли себе в Україні та Україну в собі? Теж складне і також перспективне проблемне поле не для однієї філософсько-українознавчої, соціально-історичної розвідки.

Прикметні й маловідомі риси до психологічного портрету одного із керманічів СРСР 1960-70-х років та для розуміння мотивації його дій у державно-правовому вимірові наводить дочка М.В. Підгорного, лікар-офтальмолог Н.М.Підгорна. В інтерв'ю під назвою "Тато був палким вболівальником київського "Динамо" опублікованому в українській газеті "Факти і коментарі" стверджується: "**Кор.** Про Миколу Підгорного написано дуже мало. **Н.М.Підгорна:** Знаєте, коли батько помер, некролог подали в "Нью-Йорк Таймс", а в наших центральних газетах не було навіть повідомлень про його смерть. **Кор.** Чим захоплювався ваш батько? **Н.М.Підгорна:** Дуже любив читати, особливо мемуари. Одним із його улюблених письменників був Ілля Еренбург ... книгу "Люди, роки, життя" мама читала батькові на ніч. Був палким вболівальником київського "Динамо"... коли не хотіли друкувати роман Олесея Гончара "Тронка", письменник звернувся за підтримкою до батька.... Багато років Микита Сергійович був для батька кумиром. Проте потім, коли тато переїхав до Москви, їхні стосунки змінилися не на краще." (курсив усюди наш П.Я.) [3]

Цікавими, якщо йдеться про всебічний портрет буття української особистості в чужому середовищі, адже відомо, що останню третину свого життя М.Підгорний провів у Москві, є, крім вболівання не за московський "Спартак", а за київське "Динамо", й зауваги дочки щодо згаданої нами вище любові М.В.Підгорного до творчості Іллі Еренбурга. Саме його мемуари "Люди. Роки. Життя.", опубліковані у єдиному тоді, ясно протитоталітарному й антисталінському, а відтак – найбільш прогресивному часописові – "Новом міре" А.Твардовського – значною мірою, стали проривом до історичної правди про сталінізм, що, в свою чергу, стимулювало одужання суспільства. Й... піддані погромницькій критиці Н.С.Хрущевим у 1963 році на згаданих вище його сумнозвісних зустрічах з творчою інтелігенцією.

Невипадково ж, після розчавлення радянськими танками Празької весни 1968 року¹ реакційний радянський критик і письменник А.Первенцев скаже відому фразу: "Перед тим, як вводити танки в Чехословаччину,

їх треба було ввести в "Новий мір". Цілком очевидно, що без захисту М.Підгорного "танки" були би введені в "Новий мір" набагато раніше, ніж у 1970 році. Того року, за рішенням Секретаріату ЦК КПСС, до якого М.В.Підгорний вже не входив, редколегія часопису була розгромлена, а головний редактор – великий російський поет А.Т.Твардовський – був змушений піти у недобровільну відставку і невдовзі помер. Вирішального впливу на ці процеси М.В.Підгорний тоді вже не мав. Про всебічну підтримку і захист, які він, коли ще мав такий вплив, повсякчас надавав одному з найкращих українських письменників ХХ віку – Олесеві Гончареві, так само, як і про підтримку ним української та російської прогресивної інтелігенції міркуватимемо в спеціально присвяченій цій проблематиці розвідці.

Цікавою, звісно, не наріжною, проте характерною деталлю особистості, є спогад Н.В.Підгорної про кулінарні уподобання батька, збережені й у Москві: "на обід їв борщ і гречану кашу... А улюблена страва – це вареники з сиром і картоплею зі шкварками." [3]. Свого часу, Соломія Павличко у одній зі аналітичних статей, приділила належну увагу розгляду філософії їжі у творчості й бутті М.Коцюбинського. Тож цей аспект буття теж є архетипно-характерзуючим, не вартим ігнорування. Так само багато про що говорить і наступна деталь, що її наводить Н.М.Підгорна: "коли помер, на його ошадкнижці було всього 500 рублів". [3] Не хочеться проводити відверто персональних аналогій, але згідно із багато разів опублікованим заповітом "аскета" і "лицаря духу", як називають його наближені мемуаристи, на рахунку В.Щербицького було: "55-60 тисяч рублів" ("це усі... заощадження – 55-60 тис. крб...") [4, С. 578] Точної цифри тисяч своїх заощаджень В.Щербицький не пам'ятав. М.Підгорному в цьому сенсі, як бачимо, було набагато простіше і легше.

Важливою рисою для розуміння ментальної сутності особистості М.В. Підгорного було його ставлення до тих, кому, повергнутим із російсько-радянського владного Олімпу, згідно з його химерним "етикетом", вже було нізвідки чекати на допомогу. Петро Шелест наводить такий приклад іманентно христоцентричного поводження М.Підгорного із колишніми можновладцями: "О.І.Кириченко, колишній Перший секретар ЦК КПУ і секретар ЦК КПРС, нині персональний пенсіонер, живе в Москві, проситься на Україну, в Київ і хоче працювати. Порадився з членами Президії ЦК (КПУ.П.Я) ... несміливо, без аргументів заперечували Кальченко, Щербицький, Грушецький. Але, нарешті, домовилися, що дам згоду на переїзд і роботу в Києві Кириченка. Мені було доручено з цього питання переговорити з керівництвом ЦК КПРС. При моїй розмові з цього питання М.В.Підгорний одразу дав згоду... віднісся до вирішення питання позитивно, сказав, що *погано, коли ми втрачаємо почуття товариства і дружби, коли в товаришів змінюється партійно-службове становище*. Брежнєв... віднісся досить насторожено.... Так і не було вирішено "надзвичайно складне" питання про Кириченка". (курсив наш. П.Я) [1, с.226].

Привертає увагу декілька диспозицій. Першою й найочевиднішою, є беззастережна підтримка П.Шелестом та М.Підгорним прагнення колишнього лідера України у 1953-57-му й другого секретаря ЦК КПСС у 1957-60-му роках повернутись на Батьківщину. Так само, як М.В.Підгорний, О.І.Кириченко був переведений з України до Москви на посаду другого секретаря ЦК КПСС. І – так само, як згодом самому М.В.Підгорному, після позбавлення влади йому не було дозволено повернутись в Україну. А про те, що він цього прагнув якраз і свідчить його звернення.

¹ Про позицію М.В.Підгорного під час чехословацької кризи 1968 року далі буде сказано окремо.

Проте, не лише особисті емоції й спільна любов до України відіграли у прихильному ставленні М.В.Підгорного до прохання О.І.Кириченка вирішальну роль, а й, передусім, виховання першого в українському християнському дусі: "М.В.Підгорний одразу дав згоду і взагалі віднісся до вирішення питання позитивно, сказав, що погано, коли ми втрачаємо почуття товариства і дружби, коли в товаришів змінюється партійно-службове становище". Те, що людина незалежно від займаної або вже не займаної посади є цінністю а *пріорі* М.Підгорним не могло декларуватися відверто й – тим більше – публічно, оскільки суперечило імперсько-радянському розумінню природи й сутності влади. Цю вагому обставину він як політик не міг не враховувати. Тому, не *декларуючи*, а *діючи* запропонував реальну допомогу колишньому партійному соратникові. В Євангелії сказано: "По ділах і пізнаєте їх".

Чи не спливає кожному об'єктивному аналітику на думку ясна асоціація між ставленням М. Підгорного до звільненого з усіх посад Н.Хрущевим О. Кириченка із таким самим ставленням до звільненого вже самим М.Підгорним та однодумцями Н. Хрущева? Риторичне, якщо згадати його ставлення до Н.Хрущева після 14 жовтня 1964 року, коли колишньому керманічу були гарантовані та залишені всі пільги, питання. Зосібна – піклування про лікування та безпеку, побутовий комфорт. Таке ставлення є іманентно християнським, оскільки в основі має опікування життєвими (від морального стану до матеріального становища) потребами людини, якими би ідеологічними формулюваннями таке опікування, відповідно до тимчасових вимог і потреб чужої епохи, не маскувалося ("соціалістичний гуманізм" тощо). "Караючи гріх у людині – не вважай її безнадійним грішником" – настановляв український митець-мислитель з Афону Іван Вишенський. Це теж українська християнська максима. Ленін і його учень Сталін, які *нібито* сповідували ту ж саму ідеологію, що й М.Підгорний, про повергнутих опонентів піклувалися зовсім по-іншому. Послідовники Леніна-Сталіна – репрезентанти їхнього світобачення в українському Політбюро "Кальченко, Щербицький, Грушецький", як випливає з нотаток П.Шелеста, також були проти того, щоби виявити елементарне піклування про іншу людину і пошану до колишнього соратника. Так само, як і їхній однодумець із Москви: "Брежнєв до цього питання віднісся досить насторожено.... Так і не було вирішене "надзвичайно складне" питання про Кириченка".

Необхідно уточнити. Постать О.І.Кириченка, який одразу після сталінського масштабного терору запровадив в українському партійно-державному апараті повсюдне вживання української мови (до прийняття в часи Перебудови "Закону про мови в УРСР", у 1989 році, залишалося ще більше 30-ти років) була, як мінімум, дратівливою для русифікаторів навіть після його звільнення із усіх посад. Ф.Д.Овчаренко, що пізніше, наприкінці керівництва УРСР П.Ю.Шелестом обійняв посаду секретаря ЦК КПУ з ідеології був присутнім на одній із ідеологічних нарад ще у вересні 1956 року, занотував у щоденнику важливі з філософсько-українознавчого погляду факти. 1956 – це один із 4-х років керівництва О.І. Кириченком – уродженцем Херсонщини¹ ЦК КПУ.

¹ Побіжно зазначимо. Багато чільних українізаторів та ідеологів національно-патріотичних течій походили, на диво, з московських ідеологів, не із Західної України, а – зі східних її регіонів. Ідеолог українського націоналізму – Дмитро Донцов народився у Мелітополі. Микола Міхновський був пов'язаним з Харковом і Слобожанщиною. Олена Теліга народилась та формувалась у Петербурзі. Дещо пізніше, ідеологами й заборцями за визволення України – вже у 1960-ті – Василь Стус,

Він вперше, після випаленої для українського буття смуги сталінізму, після Розстріляного Відродження, наважився на нову українізацію. Стислі нотатки Ф.Д.Овчаренка віддзеркалюють його світоглядні прагнення. Проте, вони не лише віддзеркалюють стратегію О.І. Кириченка, що став першим українцем – очільником ЦК КПУ, а й відбивають прагнення та вміння українців зберегти й відродити власну духовно-національну ідентичність. А саме таке вміння завжди призводить до зруйнування штучно створеної будь-яким тоталітаризмом "залізної зависи".

В іншому разі, не є зрозумілим, чому, вже через три роки після того "коли помер кривавий Торквемада", як метафорично висловився тоді Д.Павличко, з вуст правовірних, але *українських* комуністів з обуренням лунають дивовижні, як на цей, щойно післясталінський ідеологічний дискурс, констатації: "Кадри *не знають* української мови!" (курсив Ф.Д.Овчаренка П.Я) [5, С. 183] та ідеї: "*Ми не можемо зневажливо ставитися до української мови*. Зневажливе ставлення до української культури (викадають українську мову у... вузах російською мовою). *Самі росіяни зневажатимуть нас, українців*". (курсив усюди наш П.Я) [5, С. 184]

Втім, особливо прикметною для розуміння малознаної нині, а тим більше маловивченої з об'єктивно-незаангажованого погляду україноцентричної політики О.І.Кириченка є нотатка Ф.Д.Овчаренка, що має промовисту назву: "Нарада про українську мову". Вона відбулася 5 жовтня 1956 року. Лунали пропозиції, беззастигнені, однозначні вимоги щодо розширення книжкової торгівлі *видання класиків світової, російської літератури українською мовою* і українських книг. Настанови ЦК КПУ часів О.І.Кириченка, зафіксовані Ф.Д.Овчаренком, прийняті на цій нараді, також є недвозначними: "Ми не можемо зневажливо ставитися до української мови. Робота театрів, мистецьких установ, кіно – українська мова. Виконання українського репертуару.... Встановити, що є нормальним і ненормальним... в питанні української мови. Пропозиції: написати записку в ЦК КПРС. *Нігілістичне ставлення до української мови, політична незрілість керівників – займають відповідальні пости і не вивчають мову народу*. Створити українські енциклопедичні словники. Термінологія". (курсив наш. П.Я) [5, С. 187].

Як відомо, принизливе нехтування культурними потребами українського народу та зневага до них були характерною ознакою російсько-радянської експансії після знищення української національно-свідомої еліти 1920-х років. Українська мова – а отже – все пов'язане з її розквітом трактувалося імперією не лише як упереджене-другорядне, а й як небезпечний прояв буржуазного націоналізму. Під час керівництва УРСР О.І.Кириченком спостерігаємо істотно протилежну тенденцію: "Ми не можемо зневажливо ставитися до укра-

Олекса Тихий, Микола Руденко – із Донецького краю. З провідними вітчизняними державотворцями – теж саме. Гетьман Скоропадський виховувався в Петербурзі. Симон Петлюра народився у Полтаві, а в Москві редагував часопис "Українська жизнь". Цей список можна продовжувати безкінечно. Але потребує окремого осмислення те, що автор політики українізації УСРР більшовик Микола Скрипник народився, формувався й виховувався на Донбасі. Автор гасла "Геть від Москви" Микола Хвильовий народився на Сумщині, а жив і творив у радянському Харкові. Сином Харківщини був Петро Шелест, а Полтавщини – Микола Підгорний. Федір Овчаренко народився на Сумщині. Та й, як випливає з попередніх спостережень, уродженець Дніпровщини В.Щербицький теж не був чужим любові до рідної землі. Феномен україноцентризму в кожній особистості не пізнаний і це ще одна спонука до масштабних філософсько-українознавчих розмислів.

їнської мови. Робота театрів, мистецьких установ, кіно – українська мова. ...Нігілістичне ставлення до української мови, політична незрілість керівників – займають відповідальні пости і не вивчають мову народу."

Це друге відродження, другий, ще непомічений "кириченковий" ренесанс, коли наголошувалося, на ще від репресованого театру Садовського й Саксаганського й розстріляного Курбасового модернового театру потрібно відродити український театр та його репертуар, українське книговидавництво, мовознавство, наукову термінологію був прямим продовженням українізації М.Скрипника та О.Шумського. Тому настанова Кириченкового ЦК КПУ 1956 року прямо суперечила наріжним засадам офіційної радянсько-російської ідеології. Ці настрої не знищеного геноцидним голодомором 1932-33 років, масовими репресіями 1930-х та II Світовою війною, незнищеного українства зримо постали в добу відлиги. М.В.Підгорний, який працював тоді в українському керівництві разом із О.І.Кириченком, а потім змінив його на посаді першого секретаря ЦК КПУ певне й був його однодумцем у цих питаннях. Це засвідчила його діяльність.

Прикметною є й мемуарна заувага Н.М.Підгорної стосовно еволюції сприйняття її батьком Н.С.Хрущева. Побачивши, вже в Москві, зблизька формування центральної політики, він змінив своє ставлення "не на краще". В контексті наведеної вище думки Н.М.Підгорної ("Багато років Микита Сергійович був для батька кумиром") згадується ще одна Істина зі Святого Письма. А саме – про не створення собі кумирів. Кумири-люди, можуть зраджувати ті принципи, що дозволили їм стати кумирами. Це, певне, теж стало потужним мотиваційним чинником для того, щоби М.Підгорний став "нахненником" жовтневого пленуму 1964 року. Повалення неправдивих кумирів, що має в основі відсутність будь-якої ідеалізації посад, а – натомість – має в основі відданість справі це теж наше – українське світоглядне начало. Про те, що цьому принципіві М.В.Підгорний був відданим і після 1964 року, свідомо ігноруючи більш, ніж об'єктивні небезпеки для себе особисто, є наступне мемуарне свідчення.

Член Політбюро ЦК КПСС, перший секретар Московського миському КПСС, тобто перша особа столиці СРСР, якому, вочевидь, не було жодної потреби догоджати українцеві М.Підгорному В.В.Грішин наводить у спогадах такі об'єктивні факти: "М.В.Підгорний став висловлювати незадоволення проявами манії величч Л.І.Брежнєва, засуджуючи вихвалання та славослів'я на його адресу. Обурений тим, що відбувається... Підгорний, звертаючись до Леоніда Ілліча, сказав: "Льоню! Як ти можеш терпіти таке славослів'я на свою адресу? Чому ти не припиниш ці вихвалання? Це не гідно не лише керівника, а й простого комуніста... Я готовий за тебе підставити свої груди під кулі, але я не можу бачити як ти... захоючеш звеличання себе". Говорив він це голосно, збуджено. Брежнєв став йому заперечувати: "ти, Микола Вікторовичу... завжди чимсь незадоволений". Відбулась серйозна суперечка між Брежнєвим і Підгорним. Були й інші випадки, коли *Підгорний засуджував Брежнєва за його манію величч, захоючання хвалебних на свою адресу виступів та славослов'я... він прямо засуджував Брежнєва за відданість культу особи, за його любов до лестощів, до звеличення й догідливості. Підгорний, я переконаний у цьому, не бажає посісти місце Генерального секретаря ЦК. Його обурювало прихильне ставлення Брежнєва до звеличення своєї персони...* Брежнєв не приховував незадоволення Підгорним за його критичні висловлювання на свою

адресу. *Все це і стало причиною відставки Підгорного у 1977 році.*" (курсив усюди наш П.Я.) [6, с. 18]

Не будемо, внаслідок граничної очевидності наведених констатацій, подавати розлогого коментаря. Лише на берегах зауважимо, що означений христоцентричний український принцип несотворення кумирів, не декларативно, а дієво втілювався М.Підгорним, застерігаючи настання наступного "культу особи". Він усвідомлював, що відродження актуальної для Московії традиції обоженування земної людини неминуче тягне за собою сотворення чергового кумира. І – тягне за собою репресії, масові знищення людей, що наважились бути незгодними із новим кумиром. Відверто викривати першу особу не наважувався в тодішній московсько-владній традиції ніхто. Принаймні, імена таких сміливців нам і досі невідомі. Саме непоступливість у цьому принциповому для вихованих у козацько-республіканській традиції українців питанні, як слушно констатує В.Грішин, і стала головною причиною відставки М.Підгорного у 1977 році. Що ж до ймовірних закидів у необ'єктивності спогадів самого В.Грішина, то слід лише зауважити, що він ніколи не був звільненим Л.Брежнєвим із займаних посад і завжди користувався його підтримкою. Проте, існує почуття відповідальності мемуариста перед історією, відчуття історичної правди й справедливості.

Про те, що спостереження й аналітичні висновки В.Грішина щодо світоглядних принципів і самої філософії буття М.Підгорного мають під собою ґрунт свідчить також П.Шелест, наводячи наступний приклад: "Наближався ювілей – 19 грудня виповниться 60 років Л.І.Брежнєву... Що стосується урядової нагороди, то було прийняте рішення нагородити його орденом Леніна і Золотою Зіркою Героя Соціалістичної Праці... Але Брежнєву хотілося іншого – він хотів бути Героєм Радянського Союзу і почав упрощувати Підгорного внести пропозицію про присвоєння йому (Брежнєву) звання Героя Радянського Союзу. *М.В.Підгорний відмовився це робити...* але Брежнєв... вимагав, вимолював Героя, посилаючись на те, що нібито його у війну представляли до цього звання... Про все це М.Підгорний... неодноразово говорив, *висловлював свій гнів і ... радився зі мною... як учинити. Я висловив відверто... думку, що присвоєння звання Героя Радянського Союзу буде сприйняте негативно*" (курсив усюди наш П.Я.) [1, С.230]

Важливою і так само маловідомою рисою діяльності М.Підгорного вже в постхрущовську добу стала його позиція під час обговорення в Політбюро ЦК КПСС подій довкола Празької весни 1968 року. Російський історик Рой Медведєв наводить промовисті факти: "Не було ясної позиції стосовно "празької весни"... в керівництві КПСС. З членів Політбюро на користь поміркованості й стриманості виступали А.Косигін, М.Підгорний і М.Сулов. На користь рішучих дій проти "ревізіоністів" з КПЧ, що не виключали військове втручання виступали... А.Шелєпін, К.Мазуров... проти створення Револуційного уряду (маріонетково-колаборантської адміністрації) ЧССР П. Я) висловились М.Підгорний, Д.Полянський" [7]. Звісно, що українцеві Миколі Підгорному обстоювати права таких самих, як і його рідний, поневолених імперією народів означало не лише бути несприйнятим у імперському центрі, а й прямо загрожувало закидами у нелояльності до "старшого брата". Тим більше, що в "кураторстві" над УРСР його вже гостро звинувачували на засіданні Президії ЦК КПСС у 1965 році.

Як досвідчений політик він не міг цього не усвідомлювати. Але, саме як досвідчений і далекоглядний державний діяч і політик, М.Підгорний також добре розумів, що військове втручання нанесе важку травму чехам і словакам, перекине на тривалий час шляхи до

демократичного розвитку не лише ЧССР, а й багатьох країн радянського табору в тому числі й УРСР – засновника ООН, а встановлення маріонеткового уряду за сприяння танків й гармат, окрім відрази до ССРСР як агресора, а не визволителя у II Світовій війні у цій країні та у світовому співтоваристві нічого не викличе, окрім огиди й роздратування. Вже згадуваний нами А.Т.Твардовський, у 1968 році ще головний редактор "Нового міра", створив гірко-зболену поезію з приводу цієї агресії, де лейтмотивом були порівняльні рядки: "Как в 45-м нас встречала Прага и как встречала в 68-м".

Принципова позиція М.Підгорного з чехословацького питання у 1968-му, є ще одним непрямим, поруч із прямими свідченнями В.Гришина, П.Шелеста та не лише їх, переконливим доказом, що серед його особистих мотивацій виступу проти Н.Хрущева у 1964 році однією з провідних була пам'ять про *неповторення* рішення Президії ЦК КПСС щодо кривавого придушення танками угорської національно-визвольної революції 1956 року. Тоді він до складу найвищого керівного органу не входив. І, звісно, впливати на прийняття рішень не міг. У 1968-69 роках політичне становище М.В. Підгорного, порівняно з 1964 роком у найвищому владному ареопазі ССРСР вже значно послабилось, але він ще мав достатні можливості для висловлення власної позиції, щоби запобігати поверненню страшного досвіду недавнього минулих літ. "Можемо повторити" – це не з його аксіологічної парадигми.

Вагомим аргументом на користь цього твердження є наведена нами у монографії "Український світогляд в радянську добу" позиція М.В.Підгорного, висловлена на засіданні Політбюро ЦК КПСС щодо публікації панегіричної статті на пошану 90-річного ювілею Сталіна в 1969 році. М.В.Підгорний рішуче заперечив появу публікації в провідних газетах вихвалювання тирана, оскільки розумів, що поява статті буде сприйнята як чіткий сигнал до відродження сталінської теорії й практики. Принагідно, він нагадав членам найвищого партійного ареопагу – московським сталіністам – їхні ж антисталінські промови, які вони виголошували кілька років тому – на XXII з'їзді КПСС: "Якщо виступати зі статтею в газеті, то треба писати хто загинув і скільки загинуло від його (Сталіна П.Я.) рук... не робити це буде неправильно... Ніхто нас не тягне, щоби ми виступали зі статтею, ніхто не просить. *Нас значна частина інтелігенції не зрозуміє. І... крім шкоди ця стаття нічого не принесе. А вже якщо писати, то треба писати у строгій відповідності з рішенням Центрального Комітету партії свого часу схваленим і опублікованим... Треба писати, коли мовиш про історію скільки ним (Сталінін П.Я.) було знищено людей*". (курсив наш П.Я.) [8, с.467].

Традиційне для українця, вихованого в добі Розстріляного Відродження, де меритократія М.Хвильового та його однодумців мала визначальне значення, покликання М.В.Підгорного на авторитет інтелігенції, яка може бути незадоволеною позицією влади, не може не привертати аналітичну філософсько-українознавчу увагу. Особливо, якщо згадати непристойні лєнінські визначення інтелігенції, що їх у науковій статті й сором наводити. "Філософський пароплав" 1922 року, на якому Батьківщину, за вказівкою Леніна, примусово покинув її цвіт, є яким прикладом ставлення більшовиків до інтелігенції. А далі – знущально-нищівні – саркастично-зневажливі сталінські визначення інтелігенції, на кшталт "інженери людських душ". Доля цих "інженерів" закінчувалася Сандормохом і Колимою. Серед більшовицьких означень інтелігенції найбільш пристойним є формулювання Н.Хрущева: "підпрямні партії". Світоглядно-буттєвий розлам між зневагою до "мозку нації" з

боку тоталітарної влади та органічною необхідністю враховувати вимоги цього мозку нації є не лише очевидним. Він є кричущим.

Внаслідок такого світоглядного розламу позиція М.В.Підгорного щодо оцінки Сталіна й сталінізму не була підтримана більшістю Політбюро ЦК КПСС. Втім, одіозна стаття, спрямована на відродження культу Сталіна й теорії та практики сталінізму саме завдяки опорі М.Підгорного та його однодумців у тодішньому найвищому владному ареопазі, була опублікована не у первісно-захвалювальному варіанті, а у єдино можливому тоді, більш-менш об'єктивному, вигляді. Слід окремо звернути увагу на те, що серед прихильників антисталінської позиції М.Підгорного у Політбюро ЦК КПСС були етнічні українці, такі як Андрій Кириленко: "У нас немає жодних підстав відбілювати образ Сталіна та відмінити раніше прийняте рішення з цього питання, зокрема те, що у нас було записаним в 1956 році у постанові ЦК не слід зараз. Тому... немає необхідності в статті... Я вважаю що нема такої партії в Європі, яка зустрине оплесками такого роду статтю. Слід нам замислитись" [8, с.468] та голова КПК при ЦК КПСС латиш Арвід Пельше: "Я вважаю, що... не настав іще час нам... вести мову про Сталіна. Дійсно наробив він шкоди надто багато і біль цей відчувається дотепер. Це покоління ще живе у нас. 90 років – це нічого особливого, нічого нового не відбулося... Не треба широкої статті... якусь замітку подати". [8, с. 468]

Такі твердження українців і латишів на вузькій нараді в Політбюро ЦК КПСС ясно суперечили прямолінійно висловленій тодішнім головою КГБ ССРСР Ю.Андроповим, а згодом лідером ССРСР, позиції: "Я за статтю. Безперечно таку статтю треба дати. Якщо ми опублікуємо її, ми не зробимо ніякої шкоди." [8, с. 470] Так само, беззастережно схвалили публікацію віншувальної статті до 90-ліття Сталіна Брежнев, Суслов, Устінов, Воронов, Шелєпін, Мазуров, Капітонов, Щербіцький. І, на жаль, але історія любить об'єктивність – Петро Шелєст, який навіть вступив із М.Підгорним у дискусію: "Я... висловлю власну точку зору... протилежну Миколі Вікторовичу, при чому висловлю її однозначно. Мені видається стаття потрібна" [8, с. 467].

Коли констатуємо, що з відходом від влади Н.Хрущева Л.Брежнев та його вищеназвані й неназвані однодумці на вершині влади почали повзучу, але масштабну реабілітацію Сталіна і сталінізму, то не слід забувати й про те, що не лише відомі радянські інтелігенти протестували проти цього у відкритих і закритих листах. При всій повазі до їхньої мужності, вирішальному впливу на прийняття рішень на найвищому державному рівні вони, в атмосфері тоталітаризму, не мали. Хоча їхня позиція, завдяки їхнім однодумцям на найвищих щаблях тоталітарної влади, вже не могла не враховуватись. Вона ставала вагомим аргументом в світоглядній дискусії щодо подальших перспектив розвитку ССРСР. Дієвий і діяльний, системно-свідомий Опір повзучому реваншу тиранії чинили якраз ті, хто, залишаючись у радянсько-російській державно-владній системі на найвищих щаблях за суттю були не з нею, а проти неї. Геніальний польський поет і філософ Адам Міцкевич у поемі "Конрад Валленрод" осмислив цю складну духовно-філософську проблематику на іманентно-аксіологічному рівні. Для українців таке масштабне філософське, і – цілком можливо, поетично-філософське, осмислення ще попереду. Знаємо, що філософія живе в поетичному слові, а поетичне слово не живе без філософії. Осмислення неординарних постатей українського XX віку, сподіваємося, здійсниться в осяжній перспективі наукової думки XXI століття.

Підсумовуючи сказане. Микола Підгорний був не лише в історії СРСР, але й в історії Російської імперії, і, цілком можливо, й у світовій історії, першим, хто надто ризиковано не лише для кар'єри, а й для власного буття, ставши ініціатором і, де-факто, ставши на чолі зміни влади в тоталітарній країні *свідомо ніколи не претендував* на те, щоби очолити державу. Він керувався суттєво іншими, успадкованими із багатовікової традиції українських предків, христоцентричними, христонаслідувальними, принципами. Ясна річ, у добу тоталітаризму їх він ніколи не декларував. Просто, по змозі, прагнув жити за цими принципами. У тсуголосності з ними, відверто протестував проти роздмухування непомірного культів Хрущева і Брежнева, оскільки ясно усвідомлював до чого це призводить. Завжди прагнув жити за цими законами. Його підтримка О.І.Кириченка, про яку йшлося у цій статті, є ясным, непоодиноким свідченням. Не лише за народженням а й за вихованням, самосвідомістю й самим духом М.В.Підгорний був українцем. Отже, мав нескорений дух. Численні фактографічні свідчення цьому твердженню також наведено у цій розвідці. Ми не ставимо за мету ідеалізувати українську постать Миколи Підгорного. Але вже те, що він наважився на названі й проаналізо-

вані нами вище вчинки однозначно свідчить – він був неординарною й масштабною, але зумисне забутою українською особистістю, що часто мала визначальний вплив на рух світової історії. Він був постаттю, що потребує глибинного осмислення в новітньому філософсько-українознавчому дискурсі. Постаттю, яка перебуваючи в системі, за багатьма світоглядними засадами та принципами сутнісно протистояла їй.

Список використаних джерел:

1. Шелест П. Справжній суд історії ще попереду. К.: "Генеза". – 2003. – 794 с.
2. Патон Б. Знакова фігура // Володимир Щербицький. Спогади сучасників. – К.: вид. дім "Ін юре". – 2003. – С.25-38.
3. Дочка Миколая Підгорного Наталья: Папа был страстным болельщиком киевского "Динамо" // газ. "Факты" от 16 января 2013 года.
4. Врублевський В. Володимир Щербицький: правда і вигадки // Володимир Щербицький. Спогади сучасників. – К.: вид. дім "Ін юре". – 2003. – С.375-579.
5. Овчаренко Ф. Спогади. К.: "Оріяни". – 2000. – 456 с.
6. Гришин В.В. Катастрофа. От Хрущева до Горбачева. М.: 1992. – 153 с.
7. Медведев Р. Начало и конец "пражской весны" Зеркало недели от 19 февраля 1999 года.
8. Сойма В. Запрещенный Сталин. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, – 2005. – 475 с.

Надійшла до редколегії 24.11.2018

П.Н. Ямчук

ЛИЧНОСТЬ НИКОЛАЯ ПОДГОРНОГО В СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ XX ВЕКА

В статье, посвященной анализу малоизученной в новейшем социально-гуманитарном дискурсе фигуры украинского государственного и политического деятеля Н.В.Подгорного, в философско-украиноведческом аспекте обращено внимание на изучение его ценностно-смысловых и бытийных приоритетов. Исследуются малоизвестные черты его психологического портрета, очерчиваются морально-этические доминанты, актуализовавшиеся в его государственной и общественной деятельности и жизни. Анализируются отношение Н.В. Подгорного к Украине, к украинскому духовно-интеллектуальному феномену, проявленное в разных социально-бытийных и исторических ситуациях. Проведен анализ оценок современниками личности Н.В.Подгорного. Отдельно изучаются и поныне малоизвестные его поступки и действия во время Пражской весны 1968 года, сопротивление тихой сталинизации раннебрежневского периода.

Ключевые слова: Николай Подгорный, личность, социально-исторический контекст, украиноцентризм, философия социального бытия, перспектива.

P.M. Yamchuk

PERSONALITY OF MYKOLA PIDHORNYYI IN SOCIAL AND HISTORICAL CONTEXT OF THE 20TH CENTURY

The article is devoted to an outstanding Ukrainian statesman and political leader M.V. Pidhornyi, whose figure hasn't been sufficiently studied in the newest social and humanist discourse. The article presents the research into the phenomenon of this personality in different conceptual dimensions. From the philosophical and Ukrainian studies aspects, special attention is paid to the values, conceptual and existential priorities of M.V. Pidhornyi. Less known traits and even unknown features of his psychological portrait were studied, his moral and ethical dominants that actualized in his state-civic activity and everyday life were outlined.

Our analysis focuses on M.V. Pidhornyi attitude to Ukraine, Ukrainian spiritual and intellectual phenomenon, revealed in various social-existential and historical situations. In particular, attention is focused on the study of the less known pages of Mykola Pidhornyi activity, related to his aspiration to return back to Ukraine, to its millennia-old capital Kyiv, even after obtaining the highest positions in Moscow authority hierarchy of the Communist Party of the USSR.

Unwillingness to leave Ukraine and Kyiv, its sacral capital, was also shown by the President of the Academy of Sciences of the Ukrainian Soviet Socialist Republic Borys Paton and a years-long leader of the Ukrainian Soviet Socialist Republic Volodymyr Shcherbytskyi, when they reported to Moscow, already in the Brezhnev era, about their own refusal to hold there the highest posts of the President of the Academy of Sciences of the USSR and the Head of the Council of Ministers of the USSR. The present study also deals with the transcendental phenomenon of involvement of the Ukrainian statesmen and scientific devotees of Ukrainianness in Ukraine, and Ukraine-centrism as it is.

Evidence as to the phenomenon of Mykola Pidhornyi personality, presented in the diary notes of Petro Shelest, wasn't actualized to the full extent in a present-day philosophical Ukrainian studies. The matter is that Mykola Pidhornyi deliberately supported the desire to return to Ukraine after unfair dismissal of the first Secretary of the Central Committee of the Communist Party of Ukraine Oleksii Kyrychenko, who was one of the authors of little-known nowadays after-Stalin Ukrainization. Mykola Pidhornyi and Petro Shelest were unanimous in Christocentric understanding the desire of the former leader of the Central Committee of the Communist Party of Ukraine to return to the homeland.

Evaluations of M.V. Pidhornyi personality, made by his contemporaries, were also analyzed. In particular, the memoirs of Nataliya Mykolaivna, the daughter of M.V. Pidhornyi, about personal outlook and existential priorities of her father are presented in the article.

This presents a large-scale receptive field for further research. Special analysis is carried out on still unknown actions and deeds of M.V. Pidhornyi during the Prague Spring in 1968, his opposition to quiet Stalinization of the early Brezhnev times.

Key words: Mykola Pidhornyi, personality, social and historical context, Ukraine-centrism, ontology, reception.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 321.015

О.І. Ткач, д-р політ наук, проф.,
А.О. Ткач, здобувач**ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ ТА НАСИЛЬСТВО В БРАЗИЛІЇ:
СУПЕРЕЧЛИВІ ВЗАЄМВІДНОСИНИ МОРАЛІ ТА ПОЛІТИКИ**

В статті розглядаються особливості насильства в політиці, яке для Бразилії є проблемою політичної системи. Насильство пронизує всі рівні державного управління (федеральний, регіональний, муніципальний) і всі гілки влади. Незважаючи на заходи, прийняті на державному рівні, проблема як і раніше залишається актуальною. Служби контролю розгалужуються, але при цьому не стають ефективними. Неформальні практики суспільних взаємин, що є важливою частиною бразильської політичної культури, також впливають на ефективність боротьби з насильством: в Бразилії викликана недосконалістю інститутів. Методологія статті містить системні, структурно-функціональні, порівняльно-політичний підходи, методи аналізу, синтезу, індукції, дедукції, спостереження, моделювання. У даній статті проаналізована природа насильства "по-бразильськи" та її особливості, заходи для боротьби з нею на всіх рівнях державного управління, досягнуті результати і нові виклики.

Ключові слова: Бразилія, насильство, демократія, політичні інститути, законодавство, безпека.

Постановка проблеми. По-перше, з'ясувати теоретико-методологічні засади політичного насильства. По-друге, виявити особливості політичного насильства в умовах недемократичних та демократичного політичних режимів.

Актуальність дослідження. Наскільки між собою пов'язані насильство і демократична держава. Одним із труднощів у вивченні політичного насильства полягає в тому, що серед політологів, соціологів, філософів відсутня єдність у розумінні сутності цього явища. Перш ніж аналізувати різні трактування поняття "політичного насильства", на наш погляд слід зупинитися на розгляді загального, кореневого поняття "насильство", по відношенню до якого "політичне насильство" виступає як часткове.

Демократія – це, перш за все, влада народу і застосовуючи насильство проти своїх громадян – то чи не застосовує вона його проти себе? Це питання досить суперечливе, адже, наприклад, на думку М. Вебера саме держава володіє монополією на законне використання насильства для політичних цілей [1, с.4].

Варто зазначити, що у літературі можна знайти чимало концепцій насильства, які ґрунтуються на досвіді різних країн світу. Майже всі погоджуються з тим, що насильство включає використання фізичної сили. Проте одностайної думки серед науковців з приводу того, чи повинні демократії застосовувати насильство щодо до своїх громадян і чи не є поняття "насильства" і "демократії" взаємовиключними.

Методи дослідження. Для вирішення завдань, поставлених у статті, переважно були використані такі наукові методи: загальнонаукові – описовий, герменевтико-політологічний, системний, структурно-функціональний, компаративний, інституційно-порівняльний; загальнологічні – емпіричний, статистичний, прогностичного моделювання та аналізу; спеціальні методи політології. Перевага надавалася методу політико-системного аналізу, за допомогою якого було виявлено спільні та відмінні характеристики базових складових принципів методологічних підходів при вивченні насильства та шляхів протидії їй у сфері політичного управління.

Виклад основного матеріалу.

Посідаючи одне з близьких до політики місць, мораль перебуває з політикою в суперечливих взаємовідносинах, що пояснюється тим, що в їх взаємодію включається етика і тому ланцюг взаємовідносин розширюється за схемою політика – етика, політика – мораль. На відміну від інших засобів соціального регулювання, мораль безпосередньо не матеріалізується в політичних інститутах влади, а об'єктивується в мові й словах, має всеохоплююче регулятивне значення і поширюється на всі політич-

ні явища, виступаючи формою і одухотворення політики, і засобом її гуманізації. Особливістю співвідношення політики і моралі є те, що мораль як визначальний регулятор суспільних відносин, оцінює і контролює політику, політика такого ж контролю не здійснює, не впливає на мораль тих чи інших життєвих дій.

В енциклопедичному словнику "Політологія", наприклад, знаходимо таке визначення: "Насилля – розуміється як державне насилля та насилля в прямому сенсі цього слова. Насилля в першому значенні – це державна влада, що спирається на право і обмежена правом. Друге тлумачення охоплює модус дії, спрямованої на навмисне нанесення шкоди суб'єктам дії чи речам або на знищення останніх". Усвідомлення того, що мілітарне мислення і насильницьке поведіння призводять до руйнівних наслідків, висуває альтернативу мілітарному мисленню – політику ненасильства як шляху до діалогу, компромісу, досягнення консенсусу, злагоди. Тому інтерес до етики і політики ненасильства й дослідження в цій сфері мають глибокий сенс. Він є віддзеркаленням глибоких процесів в людській культурі, орієнтованої на розробку нової матриці цінностей, які йдуть на зміну орієнтаціям техногенної цивілізації, пов'язаної, переважно, з ідеалом сили, владарно-насильницького перетворення природного і соціального світу. Актуальність даної проблеми зумовлена також тим, що політична діяльність передбачає певну свободу у прийнятті політичних рішень, а це вимагає від політичних і державних діячів не тільки професійних компетентнісних знань, але й гуманістичних світоглядних принципів, моральних особистісних якостей, етичного і професійного самовдосконалення на засадах концепції ненасильства.

Співвідношення ненасильницької політики і антимілітарної етики політичної поведінки, в тому числі і кореляція загальнолюдського і корпоративного рівнів моралі, гуманістичних ідей несилової політики в історії суспільної думки, виявлення надбань історичного досвіду застосування ненасильницьких акцій у політичній діяльності може допомогти у з'ясуванні причин насильства в Бразилії, причини використання можновладцями державної влади насамперед у власних інтересах. Чому найбільша демократична держава Латинської Америки не може стримати хвилю насильства.

Примус, насильство домінували в політиці протягом усієї історії людства. В сучасних демократичних державах у політиці переважають право і мораль. Це зовсім не означає відмови від примусу. Ефективна політика передбачає оптимальне поєднання примусу, права й моралі. В разі відсутності оптимального співвідношення

цих засобів політика втрачає свою здатність виражати інтегрований суспільний інтерес.

Вимога легітимності влади виникла як реакція проти насильницької зміни влади й насильницького перегляду державних кордонів. Але потреба в легітимності влади, яка формувалася задовго до французької революції, в епоху монархій і станів, виражала усвідомлення переваги загальноновизнаного порядку над захопленням влади силою, свавіллям і порушенням загальноновизнаних норм. Поступово склалося розуміння легітимності політичної влади як переконання підвладних і світового співтовариства у її правомірності, як визнання існуючої влади. Об'єктами легітимності виступають органи державної влади, управлінські структури, вищі посадові особи, політичні еліти в цілому, правові норми.

Наслідки й розмах політичних і соціальних перетворень, які настають у ході реформ, можуть бути такими ж, як і в революції, однак їх істотна відмінність від революції полягає в поетапності змін, наявності проміжних ланок у процесі перетворень, ненасильницькому характері їх здійснення.

Соціальне призначення політики полягає в урахуванні запобігання конфліктам, розв'язанні їх в оптимальних, ненасильницьких формах всієї багатоманітності соціальних інтересів, їх узгодженні. Найбільше цьому призначенню відповідає соціальна політика, основними різновидами якої є політика соціального партнерства, національна, демографічна, регіональна політика. Здійснювана в будь-яких формах, соціальна політика має виходити з принципу соціальної справедливості, забезпечувати стосовно кожного конкретного суспільства оптимальне поєднання соціальної рівності і свободи.

Зумовлює політичну нестабільність і необхідність застосування насильства у здійсненні влади труднощі комунікації і координації, політичні орієнтації, слабка диверсифікація ролей усіх ланок системи. Влада здійснюється з допомогою ідеологічного впливу на суспільство, з використанням насильства, у тому числі в його крайніх формах – масових репресій, фізичного знищення політичних суперників, переслідування інакомислення.

Примусовість як ознака держави полягає, зокрема, в тому, що вона є процесом свідомого, нерідко насильницького, створення та збереження державою структурованості суспільства, соціальних інститутів, відносин, статусів. Це знаходить свій формальний вияв у таких, наприклад, явищах, як громадянство, рабство, кріпосництво, расовий або кастовий поділ, військова повинність, стягнення податків, утвердження офіційної ідеології.

Примусовість держави проявляється також у тому, що вона є політико-владним засобом об'єднання населення. Примусовість у встановленні державою загальнообов'язкових правил поведінки, тобто права. Тільки держава наділена правом видання законів та інших нормативних актів, дія яких поширюється на всю її територію і які є обов'язковими для всього населення. Створена таким чином система права є атрибутивною характеристикою держави. Можливість присвоєння продуктів чужої праці потребувало створення і зміцнення інститутів насильства та управління для підтримання такого способу існування.

Державне насильство найстрашніше, оскільки спирається на силу державної влади з її каральним апаратом, здійснюється у масштабі всього суспільства й не залишає громадянам законних шляхів і засобів боротьби проти нього. Негативні сторони функціонування держави виявляються не лише за недемократичних політичних режимів. Будь-яка, навіть найдемократичніша, держава прагне до розширення своїх повноважень і встановлення контролю над суспільством. Проте ідея

правової держави, верховенства права виявилася однією з найпродуктивніших у розв'язанні суспільних суперечностей ненасильницьким шляхом, враховуючи інтереси всіх учасників політичного життя.

Через придушення масових соціальних і політичних рухів може бути результатом насадження політичної системи насильницьким шляхом. Можливість ненасильницьким шляхом усунути від влади негідного лідера є однією з ознак демократії. Ненасильство є і моральним принципом політичної діяльності. На відміну від прагматичного ненасильства, що виступає як інструмент, який може використовуватись політиками з різними намірами (як засобом для цілей), ненасильство як принципова моральна позиція зобов'язує політиків до амілітарного мислення і амілітарних рішень і ідей, накладає на них внутрішню заборону, певне табу, запобігає заподіянню фізичній, матеріальній і моральній шкоді. Ненасильство як моральний принцип політичної діяльності і як загальнолюдська цінність завойовує серед політичних і державних діячів все більше прихильників.

В Бразилії періодично поліцейські у великих містах, наприклад, Ріо-де-Жанейро, здійснюють операції зі знищення злочинців, підключивши до неї армію, на допомогу броньовикам поліцейського спецназу виділяють легкі танки, які на озброєнні ВМФ, хоча раніше вони ніколи не використовувалися для боротьби з організованою злочинністю [2, с.4].

Бразилія має одну із найпотужніших економік світу і входить до ряду впливових міжнародних організацій. Перехід до демократичного устрою у цій державі відбувся не так давно – у 80-х рр. ХХ ст. і був спричинений третьою хвилею демократизації [3, с.19].

Дослідники визначили, що з появою демократії рівень насильства у державі повинен зменшитись, що пояснюється появою механізмів відповідальності та легітимності (П. Кольєр) [4, с.9]. Адже, якщо представники хочуть бути обраними на наступний термін, то повинні діяти в інтересах громадян. Рівень насильства також зменшується, якщо країна має середній рівень доходу або вищий за середній. У такому випадку демократичний режим знижує ризик політичного насильства, адже люди, які задоволені ситуацією у країні, мають менше підстав "піднімати проти нього руки". Тоді як у країнах з низьким доходом відбуваються протилежні процеси. Якщо у країні ВВП на душу населення понад 2700 дол., то демократія сприяє зниженню рівня насильства [4, с.20].

Бразилія, за результатами дослідження Світового банку, посідає 8 місце серед країн світу за розміром ВВП і має показник ВВП на душу населення більш ніж 10 тис. дол., таким чином, вона належить до країн із середнім рівнем доходу. Якщо спиратись на теорію П. Кольєра, то Бразилія не повинна була б стикнутися із проблемою насильства [5, с.21].

Щоб зрозуміти процеси, які відбуваються у Бразилії, необхідно дати визначення поняттю "насильства". У академічному словнику термін "насильство" використовується як вплив, який змушує і застосування фізичної сили. "Насильство – це фізична сила, що використовується для завдання тілесних пошкоджень, шкоди чи руйнування". Таким чином, два основних трактування поняття "насильство" (примус і застосування фізичної сили) отримали переважне висвітлення і розвиток у сучасній літературі.

Дослідники стверджують, що це використання прямої фізичної сили, спрямоване на те, щоб спричинити смерть, біль, поранення чи іншу шкоду людині, що політичне насильство – використання прямої фізичної сили з політичною метою, розрізняють насильство, яке не є легітимним, хоча застосовується державою, тому що

наділена законним правом використовувати її з метою забезпечення порядку (М. Рамсей) [6, с.235].

Дослідники визначили, що всі суспільства мають стикнутися з проблемою насильства, проте соціальні інститути, а також організації покликані контролювати насильство (Д. Нортон). Жодне суспільство не виключає насильство, найкращий вихід – управління і придушення. У демократичних країнах контроль за цим явищем здійснюється за допомогою інститутів, організацій, що мають не персоніфікований характер, адже їх існування не залежить від життя їх членів. Ці відкриті суспільства створюють сильні військові і поліцейські організації, які підпорядковуються політичній системі [7, с.59].

Застереження авторів у тому, аби держава не використовувала ці організації у власних цілях, а лише задля наведення порядку. Чим, в цілому, і займається наразі влада у Бразилії, використовуючи поліцію та армію. Але ж чому проблема придушення насильства з'явилась знову, чому уряд не попередив новий вибух насильства. Річ у тому, що хоча інститути формально існують, проте, питання є дискусійним, наскільки функціональними вони є адже, не дивлячись на те, що громадська безпека повинна забезпечуватись урядом, фінансування відбувається лише частково: так, наприклад, у 2005 р. лише 5,5 % (25 млн. дол.) було витрачено на забезпечення громадської безпеки, тоді як 270 млн. дол. було витрачено на проведення референдуму з приводу використання вогнепальної зброї, причому ще 200 млн. дол. було витрачено на рекламу. Як бачимо, гроші використовуються не просто не ефективно, а не за прямим призначенням [8, с.5].

Поняття насильства не обмежується лише прямою фізичною дією. На думку М. Рамсея існують структурне та інституціональне насильство. Врахування цих видів формує інше розуміння поняття. Соціальні структури, існування ієрархії та інститути мають вплив на появу голоду, хвороб, нерівності, соціальної несправедливості, умови, які можуть спричинити насильство, яке спрямоване на захист прав та свобод. У такому випадку індивіди та уряди відповідальні за бездіяльність так само, як і за дії. Людям може бути завдана шкода несправедливим соціальним устроєм без будь-якого прямого фізичного насильства, що вчинене з наміром [6, с.237].

Міжнародні організації виділяють два види бідності – національний та міжнародний рівні бідності. Національний рівень бідності – це частка населення, що проживає за національною межею бідності. Міжнародний рівень бідності – це дохід, що забезпечує споживання менш ніж на 2 дол. в день. З середини 90-х рр. XX століття визначають також міжнародний рівень надзвичайної бідності – дохід, що забезпечує споживання менш ніж на 1 дол. в день. Це по суті максимально допустимий рівень бідності з точки зору виживання людини. Близько 8% населення Бразилії живе менш ніж на 1 долар на день. Майже 80 % Бразилії на сьогоднішній день є урбанізованими – як наслідок – велика кількість жителів сіл, які перебираються до міста, а це робить проблему безробіття ще більш гострою, а також спричинює ряд інших соціальних проблем [9, с.3].

Таким чином, насильство в Бразилії спричинене нерівністю у розподілі доходів, безробіттям і вкрай низьким рівнем життя у певних районах. Деякі громадяни, живучи за межею бідності не знаходять іншого шляху – як стати частиною організованої злочинності, аби хоч якось зводити кінці з кінцями.

Хоча С. Хеггарт Та Р. Кауфман, порівнюючи економічну та соціальну політику країн Центрально-Східної Європи і Латинської Америки визначили, що на початку 2000-х у Бразилії було проведено декілька програм,

спрямованих на зниження рівня бідності. Проте ці програми майже не мали впливу, адже, чим більшу кількість населення вони охоплювали, тим меншими були витрати на кожну людину. З іншого боку, позитивний вплив був у тому, що велика кількість населення отримала доступ до освіти та якісної медицини [10, с.75].

Причини економічної нерівності у Бразилії стали приводом для насильства. Дж. Геррінг визначив, що чим довше країна є демократичною, тим краще економічно розвинутою вона є [11, с.325]. На прикладі Бразилії бачимо, що вона стала на шлях демократичного розвитку не так давно – у 80-х рр. XX ст., але вже має одну із найпотужніших економік світу. Це можна пояснити іншою концепцією, запропонованою А. Пшеворським, що в державах, в яких ВВП на душу населення складає менше 3 тис. дол., режим не має значення для ефективності чи неефективності розвитку країни, тоді, як у державах, де ВВП на душу населення понад 3 тис. дол., демократія зберігається і розвивається краще [12, с.145]. У 1980 р. Бразилія вже мала ВВП на душу населення 3700 дол. [13, с.2]. Саме тому демократія дала їй поштовх для розвитку, що пояснює сучасні економічні показники.

Н. Бермео визначив, що демократичний режим не дає гарантій на відсутність економічної нерівності: "Демократія є прямо протилежною до певних форм політичної нерівності, але вона ніколи не була прямо протилежною до бідності чи інших форм нерівностей. А. Пшеворський правий, коли нагадує нам, що поява демократії "була політичною революцією, але ніяк не економічною". Визначення причин нерівності, на думку автора, за демократичного режиму – це досить нелегке завдання, адже управління за демократії потребує колективних дій у багатьох областях, як еліт, так і суспільних акторів. Він також зазначає, що від того, чи оберуть лідери шлях боротьби з нерівністю та бідністю залежить ряд факторів, які лежать поза типом режиму [14, с.235].

Економічна нерівність призводить до збільшення рівня злочинів, у тому числі вбивств. Це пояснює високий рівень міжособистісного насильства, адже він набагато вищий за той, що існує у європейській чи інших країнах Латинської Америки – 24 вбивства на 100 тис. людей, тоді як у Італії цей показник 1,61 на 100 тис. населення, 1,44 у Німеччині та 2,60 у Іспанії. Держава застосовує насильство до тих, хто порушує закон, проте люди гинуть не тільки від рук бандитів, але й від рук поліцейських, внаслідок протистояння між ними та організованою злочинністю [15, с.237].

За логікою Р. Бейтса, політичний порядок виникає тоді, коли громадяни відмовляються від військових дій і присвячують свою енергію продуктивній праці, а уряд, спеціалісти насильства, використовують свою владу, щоб захищати багатство, яке вироблене жителями. Таким чином політичний порядок – це стан, коли існує баланс між першим та другим [16, с.237]. Його відсутність спричинює деформацію порядку. Так, через економічну нерівність у особливих бідних районах Бразилії виникають спалахи насильства, які дестабілюють життя не лише найбідніших прошарків населення.

Висновки. Розвиток демократії вимагає безперервного духовно-морального вдосконалення політиків, гуманізації політичних цілей та засобів їх досягнення. Демократична держава може використовувати насильство проти громадян для встановлення порядку. Беручи до уваги підхід М. Рамсея щодо політичного насильства та легітимної сили, використання якої спрямоване на забезпечення порядку, то у випадку із Бразилією, це скоріше саме легітимна сила, яка застосовується, аби жертв не стало ще більше. Насильство – це не обов'яз-

ково застосування фізичної сили, якщо бездіяльність чи невірні рішення влади призводять до того, що певна частина населення живе за межею бідності – це також певний тип насильства. Щодо його появи, то цьому сприяють соціальні, економічні чинники, наявність і функціонування інститутів та організацій, які покликанні забезпечувати управління насильством, але з різних причин не працюють ефективно [17, с.220]. На відміну від державного тероризму репресії мають переважно інструментальний, ніж демонстративний характер. Безпосередній об'єкт насильства і його віддалена мета в основному збігаються, елемент залякування не грає самостійної ролі. За масштабом та інтенсивністю репресії можуть розрізнятися між собою. З погляду спрямованості, репресії завжди консервативні, тобто націлені на захист і збереження існуючого політичного ладу. Засоби, використовувані в ході репресії, можуть бути досить різноманітними. Сучасні держави мають апарат насильства, який спирається на останні досягнення науки і техніки (спецснаряження поліції, гумові кулі, сльозоточивий газ). У розпорядженні держави знаходяться не лише сили поліції, але і спецпідрозділи, служби, покликані забезпечувати порядок. У крайніх випадках репресивні функції виконує й армія, однак, як правило, це є ознакою слабкості державної влади. З політичної точки зору, залучення армії до внутрішніх конфліктів є небезпечним, тому що може призвести до подальшого втручання збройних сил у владні відносини. Крім того, армія не пристосована до каральних функцій ні з військово-технічної (занадто руйнівна), ні з психологічної точок зору (найчастіше не схильна вести боротьбу з мирними громадянами).

Список використаних джерел:

1. Вебер М. Політика як покликання і професія. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://domknig.net/index.php?name=Book>
2. На вулицях Ріо-де-Жанейро з'явилися танки. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://novynar.com.ua/world/143722>
3. Pinheiro P. The paradox of democracy in Brazil. – The Brown Journal of World Affairs. [Електронний ресурс] – 2002. – P. 114.
4. Collier P. Wars, Guns, and Votes: Democracy in Dangerous Places. – 2016. – P. 18.
5. The World Bank. [Електронний ресурс] – <http://www.worldbank.org/>. Brazil GDP – per capita (PPP). – Режим доступу: http://www.indexmundi.com/brazil/gdp_per_capita_%28ppp%29.html.
6. Ramsay Maureen, "Liberal democratic politics as a form of violence," Democratization, Vol. 17. – № 2. April 2010. – pp. 235–250.
7. Douglass C. North, John Joseph Wallis, Barry R. Weingast, "Violence and the Rise of Open-Access Orders," Journal of Democracy. – Vol. 20. – № 1. – January 2009. – pp. 55–68.
8. Ituassu. Violence in Brazil: all are targets, all are guilty. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.opendemocracy.net/democracy-protest/brazil_violence_3555.jsp.
9. Волкова Н. Економіка Бразилії і ціни. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.samoupravlenie.org/37-12.php>.
10. Stephen Haggard and Robert Kaufman, "How Regions Differ," Journal of Democracy. – vol. 20. – № 4. – October 2009. – P. 75.
11. Gerring John, Phillip Bond, William Barndt, "Democracy and economic growth: a historical perspective," World Politics. – Vol. 57. – №. 3. – P.325.
12. Przeworski Adam et al. Democracy and Development: Political Institutions and Well-being in the World, 1950-1990 (New York: Cambridge University Press, 2000), "Introduction," ch. 3. – pp. 142 – 179.
13. Brazil GDP – per capita (PPP). [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.indexmundi.com/brazil/gdp_per_capita_%28ppp%29.html
14. Bermeo Nancy, "Does Electoral Democracy Boost Economic Inequality?," – Journal of Democracy. – October 2009. – P. 23.
15. Pinheiro P. The paradox of democracy in Brazil. – The Brown Journal of World Affairs. – 2002. – P. 115.
16. Bates R. When Things fell apart. – 2016. – P. 130.
17. Косенко Д. В. Демократія в теорії комунікативної дії Юргена Габермаса. Гуманітарні студії. 36. наук. праць. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2013. – Вип. 20. – С. 220-227.

Надійшла до редколегії 17.04.18

О.И. Ткач, А.О. Ткач

ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ И НАСИЛИЕ В БРАЗИЛИИ: ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ВЗАИМОТНОШЕНИЯ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

В статье рассматриваются особенности насилия в политике, которое для Бразилии есть проблемой политической системы. Насилие пронизывает уровни государственного управления (федеральный, региональный, муниципальный) и все ветви власти. Несмотря на мероприятия, принятые на государственном уровне, проблема как и раньше остается актуальной. Службы контроля разветвляются, но при этом не становятся эффективными. Неформальные практики общественных взаимоотношений, что является важной частью бразильской политической культуры, также влияют на эффективность борьбы с насилием: в Бразилии вызвана несовершенством институтов. Методология статьи содержит системные, структурно-функциональные, сравнительно-политический подходы, метод анализа, синтеза, индукции, дедукции, моделирования. В данной статье проанализирована природа насилия "по-бразильски" и ее особенности, меры борьбы на всех уровнях государственного управления, достигнутые результаты.

Ключевые слова: Бразилия, насилие, демократия, политические институты, законодательство, безопасность.

О. I. Tkach, A.O. Tkach

DEMOCRACY AND VIOLENCE IN BRAZIL

The article analyzes the priorities the processes of humanization of politics through the concept of non-violence are investigated; the advantages of the evolutionary-reforming way of the social-political development as compared with the revolutionary-violent one and the inadmissibility of political violence leading to the dehumanization of social relations, material and human losses are well grounded. Humanistic ideas of M. Gandy, M.-L. King and the importance and historical experience of their realization are presented. Their actualization in political practice in Ukraine and in modern international relations is shown. The interrelations of morals and politics, the role of morals in reforming politics, the correlation of general and corporate levels of morals are investigated. Non-violence is shown to be the moral principle of politics, the implementation of which provides social and historical succession. Political violence as the states possess a monopoly on using force, they must react on the acts of political violence, accomplished by the not states, and separate persons or groups, especially when such actions suppose using force. Aims of such actions can be two kinds: To prang the existent social and political system with view of to replace her other. The political violence legally shown in a political crime must be determined on two basic elements: Reason of action must be political, i.e. to pursue one of the aims indicated higher. This reason distinguishes political violence from ordinary crimes. A like action can be considered as an ordinary or political crime depending on his reason. Subject of violence can be only a person or separate group of persons (organization, party). The real origin of political violence renders the different affecting potential of future violence, changing depending on the degree of success of dissidents and types of answer of the mode on him. The third type of theories binds violence to the dynamics of conflict. There are competitive groups in any society – economic, political, spiritual. Beginning of competition of groups and personalities – it potential. Reasons of economic inequality in Brazil became cause for violence. D. Gerring defined that than longer a country is democratic, so much the better economically developed she is. On the example of Brazil see that she became on the way of democratic development not so a long ago – in 80th XX of century, but already has one of the most powerful economies of the world. It can be explained by other conception, offer A. Pshevorsky, that in the states in that GDP makes less than 3 thousand dol. per capita, mode not important for efficiency or unefficiency of development of country, then, as in the states, where GDP per capita over 3 thousand dol., democracy is kept and develops better.

Key words: Brazil, non-violence, humanism, morals, spirituality, politics, moral politics, policy of non-violence, humanization of politics, humane objectives, social justice, common for all people values, consensus.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ IV Танчерівські читання
"Роль релігії в розвитку соціального підприємництва"
30 жовтня 2018 року, м. Київ, Україна

ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ

КРУГЛИЙ СТИЛ "СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ. ЗАГРОЗИ ТА ВИКЛИКИ" ЗА ПІДТРИМКИ ОРДЕНУ ЛИЦАРІВ КОЛУМБА В УКРАЇНІ

И. В. Варжанский, студ.
Киевский Политехнический Институт имени Игоря Сикорского, Киев, Украина

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК УГРОЗА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМУ ВОСПИТАНИЮ МОЛОДЕЖИ В УКРАИНЕ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ

2010 год согласно стандартной классификации С. Глазьева является точкой отсчета перехода мира к шестому технологическому укладу. Помимо высокого уровня информационных технологий, ярко представленных ещё в пятом укладе, ядро шестого включает в себя развитие социогуманитарных технологий [1]. С разработками в этой сфере, в отличие от нанохимии или переработки газа, мы сталкиваемся ежедневно: социальные сети, кинематограф, художественная и учебная литература. Странно полагать, будто исследования в области социогуманитарного управления (на-пример поведенческий анализ) финансируются в исключительно альтруистических целях – как и предыдущие, они направлены в первую очередь на повышение эффективности труда и рост доходов инвесторов.

Одним из первых транснациональных финансовых учреждений считается Орден Тамплиеров (1119 год). Интересно, что масонство шотландского (классического) обряда, по мнению ряда исследователей, происходит как раз от изгнанных из Франции храмовников [2]. Уже в тот момент стало очевидно, что ТНК могут быть богаче и влиятельнее чем целые государства. Объединяясь в конгломераты, компании получают реальную возможность контролировать сразу несколько секторов экономики региона и фактически проводить собственную политику независимо от контроля правительства. Одним из первых исторических примеров такого объединения является Голландская Ост-Индская компания, которая имела даже свою армию и флот [3]. Это объединение имело сугубо добровольный характер, не являясь искусственным продуктом поглощения, оно преследовало простую цель: бороться с конкурентами посредством централизованной координации финансовых потоков. К 1669 году компания стала на тот момент самой богатой в истории, а на сегодняшний день ТНК обеспечивают 50% мирового промышленного производства и более 70% мировой торговли [4].

Очевидно, что координация усилий конкурирующих компаний, как элемент глобализации, повышает риск губительных для широких слоев населения экономических явлений (таких как ценовые стогоры), потому что в странах первого мира существуют строгое антимонопольное законодательство и соответствующие профильные органы с широкими полномочиями. Для преодоления этого естественного сопротивления предприниматели пользуются рядом инструментов, среди которых лоббизм, прямая коррупция и путь давления через общественное мнение. Последний может ограничиваться крупными маркетинговыми акциями, а может приводить к насильственной смене неугодного режима.

Конечно, проще всего работать с политиками, которые либо и так разделяют ценности коммерсантов, либо были целенаправленно приведены на должности за средства бизнеса. Таким образом, важным форматом координации действий ТНК с руководством стран и представителями крупнейших СМИ являются разного рода регулярные форумы и организации, двумя из известных примеров которых являются Бильдербергский клуб и Трёхсторонняя комиссия. Решениями, принимаемыми на заседаниях этих объединений, руководствуются правительства практически всех развитых государств. Не секрет, что многие из высокопоставленных экспертов таких организаций принадлежат к масонским орденам (например, первый секретарь Бильдербергского клуба и один из инициаторов его создания Джозеф Ретингер) [5]. Содержание переговоров, разумеется, строго хранится в тайне, но результирующие установки передаются для исполнения в рабочие органы магнатов – фонды.

В 2016 году во время президентских выборов в США произошла, наверное, самая крупная на сегодняшний день утечка документации одной такой казны под названием Институт "Открытое общество", известный также как Фонд Сороса. Мне не удалось обнаружить в украинских медиа каких-либо упоминаний ряда документов, непосредственно связанных с нашей страной, возможно потому, что после публикации сайт и аккаунты в социальных сетях хакерской группы очень быстро закрыли. Я приведу здесь ряд цитат из переписки сотрудников Института, в основном те, которые касаются их стратегии и планов.

Из проекта стратегии Фонда "Возрождение" по состоянию на 22 мая 2013 года: "Для украинского контекста важно поддерживать объединенные зусилля NGOs, що діють у різних векторах того самого поля: впроваджують політику гендерної рівності, захищають права інвалідів, представляють національні, сексуальні та інші меншини з метою вироблення спільних позицій щодо формування ефективного законодавства; судової і адміністративної практики захисту від дискримінації. Водночас, консервативні кола правого і лівого спрямування, окремі релігійні групи, надалі активно впливають на органи влади з метою впровадження цінностей традиціоналізму, ототожнення релігійних та державних засобів захисту суспільної моралі".

Из проекта стратегии Фонда "Возрождение" на 2014-2017 года: "By the end of 2017, a network of at least 100 trained and certified monitors, including representatives of the vulnerable groups, will be in place and able to cover the majority of all types of places of non-

freedom, which will reduce human rights abuse and improve conditions in the closed settings. Non-discrimination will no longer be viewed as "non-traditional" for the Ukrainian society; a consensus on non-discrimination as a shared value and a priority will be achieved between politicians and the public. Advocacy for non-discrimination legal amendments, including the effective complains procedure and shifting the burden of proof in discrimination cases will result in their adoption by the parliament.

Risks: The Orthodox Church is very negative about any attempts to tolerate LGBTI rights and promote gender equality. Some politicians across the spectrum are under strong influence of the Church".

Фрагмент из табличного представления рабочего плана Фонда "Возрождение" на 2014 год, где указаны объемы финансирования грантов по продвижению ценностей Института через некоммерческие организации в Украине:

Fields or Places Field(s) and/or Place(s) plus any ambitions you may have for them (from your Strategy narrative, abbreviated)	Primary Beneficiary (e.g. name of grant recipient, OSF-sponsored workshop participant)	Amount Indicate amount of principal grants per Primary Beneficiary, or amount of relevant grant portfolio and/or briefly describe operational activity envisioned. Insert quarter, if known.
<p>Field 2: Human Rights Monitoring and Documentation. Strengthen the voice and capacity of human rights defenders, support their activity aimed to collect and present documents for legislative changes and practices necessary for preventing human rights abuse in places of non-freedom and ensuring protection from discrimination; mobilize the anti-discrimination movement in Ukraine</p>	<p>Anti-Discrimination Coalition members: Center for Civil Liberties, Center for Independent Political Research, Information Centre for Human Rights, Social Action Centre/No Borders Project; Association of Independent Monitors, Ukrainian Association of Monitors of Law-enforcement Bodies, "Understanding Human Rights"/M'ART, Legalife, Ukrainian Helsinki Human Rights Union</p>	<p>5 Grants (\$200,000; Q2-Q3): to monitor legislation, document violations and advocate for amendments; run non-discrimination awareness campaign; deliver trainings for target groups; prepare and submit alternative reports; develop strategic litigation. 5 grants (\$210,000; Q2-Q3): run campaign to recruit NPM monitors, perform 200 monitoring visits; design Training Course, produce 3 handbooks, hold 2 training sessions for monitors to use National Preventive Mechanism (NPM); hold 1 coordination meeting of monitors to update monitoring instruments. Operational activity (\$65 000): 2 strategic planning meetings (Q1), 1 training for judges, lawyers and police; 1 International conference on NPM (Q4), publication of annual report on NPM (Ukr and Eng) (Q2), 2 trainings on capacity building (Q2, Q3); 1 organizational capacity assessment (Q4)</p>

Мы видим, что выделяются миллионы гривен на проведение информационных кампаний против традиционных ценностей, в качестве рисков подаются твердые позиции Церкви и некоторых её сторонников среди политиков. Отмечу, что касательно молодежи с обратной стороны практически никакой работы не проводится – лидеры общественных мнений, будущие "прогрессивные" государственные деятели преимущественно проходят подготовку на платформах, организованных структурами с иностранным финансированием, такими как USAID (поскольку государство практически не имеет возможности выделять средства на подобные инициативы). Также фонды спонсируют массмедиа в Украине, например проект "Громадське ТБ", представители которого лицемерно заявляют, что за ними не стоят олигархи (а кто же тогда господин Сорос?) [6]. Очевидно, получатели грантов вынуждены поддерживать определённый дискурс, например позитивно освещать реформы в политике борьбы с распростра-

нением наркотиков, в частности инициативы по декриминализации и легализации марихуаны [7]. На сегодняшний день многочисленные научные исследования убедительно подтверждают теорию "входных ворот", то есть что употребление легких наркотиков увеличивает риск перехода на тяжелые [8], [9], [10]. Важно понимать, что наркотрафик является одним из важнейших источников дохода крупных олигархических кланов, в том числе представителей западного истеблишмента. Известный журналист-расследователь Роберто Савиано говорит об этом так: "Лондон, вместе с нью-йоркским Уолл-стрит, – это самая большая прачечная в мире по отмыванию грязных денег от наркоторговли" [11]. Декриминализация и ослабление контроля правоохранительных органов над транспортировкой наркотиков существенно облегчает международную торговлю и приводит к росту доходов от наркотрафика [12]. Вот как эти планы описывает Фонд "Возрождение" (фрагмент):

Goals (Concept(s), Initiative(s) and associated goal(s) from your Strategy narrative, in abbreviated form)	Activities (significant actions, events, or grants that will advance the concept or initiative)
<p>Concept 5: Building a Balanced and Non-Discriminating Drug Policy Advance a more liberal drug control legislation to achieve better access to treatment by controlled medications for pain management and substitution therapy, and to reduce criminal penalties for minor drug-related offences</p>	<p>Conduct policy research and analysis of practice (re: pharmacy licensing and dosages of illicit drugs in possession) and advocate for policy changes. Organize 6 trainings (2 per target group – healthcare providers/ family doctors, police and controlling officials, pharmacists). Develop 2 manuals for health providers and controlling bodies and integrate them into formal training curricula. Develop 3 types of informational materials for public campaign. Support at least 2 thematic side events at World Health Assembly and Commission on Narcotic Drugs. Organize at least 1 national conference. Run public campaign to advance drug policy reform; organize 1 study visit for decision-makers (\$240,000)</p>

Поддерживая борьбу с традиционными нравственными ценностями, представители крупного капитала преследуют не только финансовые интересы, но и в разной мере идеологические. Можно разделять их как минимум на две категории: материалистические (практичные) и конкретно направленные на подавление духовности. Классический пример первой идеологии –

неомальтузианство, неразрывно связанное с неолиберализмом. Центром её продвижения стал Римский клуб после публикации своего знаменитого аналитического доклада "Пределы роста" [13]. Но если неомальтузианцы стремятся ограничивать рождаемость исключительно из практических интересов, то есть организации, чьё желание подавление духовности исходит из

самих принципів. Наприклад одна із крупнейших мирових масонських лож "Великий восток Франції" открыто называет своей целью утверждение однополых браков в стране [14].

Таким образом, начиная со Средних веков, в процессе глобализации количество реальных институтов власти стремительно сокращается. Генеральную линию, которая служит направляющей для ориентации правительств передовых мировых государств (фактически для исполнения), задает узкий круг лиц, помимо прочего тесно связанный с международной масонской сетью. Их интересы и цели несовместимы с христианским духовно-нравственным воспитанием молодежи, что мы видим на примерах внутренних документов Фонда "Возрождение". Но производство западных культурных продуктов (таких как кинофильмы), которые преимущественно потребляет юная аудитория в СНГ, практически полностью контролируется этими группами, а в Украине ими создаются специальные платформы и организации, привлекающие наиболее социально активных граждан развиваться в рамках заданного спонсорами дискурса. "И отверз он уста свои для хвалы на Бога, чтобы хвалить имя Его, и жилище Его, и живущих на небе. И дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира. Кто имеет ухо, да слышит." (Откровение от Иоанна 13:8).

Список использованной литературы:

1. Басалаева О. Г., Лукина Н. П. Технологический уклад и культура в контексте концепции цивилизации конвергенции наук и технологий: методологический аспект // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2017. №38.
2. Карпачёв С. П. Путеводитель по масонским тайнам. – М.: Центр гуманитарного образования (ЦГО). 2003.
3. Ames, Glenn J. The Globe Encompassed: The Age of European Discovery. 2008.
4. Потоцкая Т. И. Изучение транснациональной деятельности компаний как элемент отраслевого анализа (на примере алмазно-бриллиантового комплекса) // Менеджмент в России и за рубежом. 2006.
5. Gonzalez-Mata L. Les vrais maitres du monde. Paris. 1979.
6. URL: http://www.irf.ua/allvents/news/roman_skripin_usikh_dratue_scho_zh_gromadskim_tb_nemae_oligarkha_i_voni_ne_znayut_yak_zakriti_nam_rotai/2014.
7. "Читайте також" URL: <https://hromadske.ua/posts/na-zakarpatti-politsiia-viyavya-skhovanku-z-marykhuanoiu-na-39-mln-hrn>. 2018.
8. Courtney KE, Mejia MH, Jacobus J (2017). "Longitudinal Studies on the Etiology of Cannabis Use Disorder: A Review". Current Addiction Reports.
9. Badiani A, Boden JM, De Pirro S, Fergusson DM, Horwood LJ, Harold GT (2015). "Tobacco smoking and cannabis use in a longitudinal birth cohort: evidence of reciprocal causal relationships". Drug and Alcohol Dependence.
10. Taylor M, Collin SM, Munafò MR, MacLeod J, Hickman M, Heron J (2017). "Patterns of cannabis use during adolescence and their association with harmful substance use behaviour: findings from a UK birth cohort". Journal of Epidemiology and Community Health.
11. URL: <https://www.londonita.com/roberto-saviano-intervista-londra/>
12. URL: https://elpais.com/internacional/2018/02/20/actualidad/1519131778_277532.html
13. Wouter van Dieren, ed. (1995). Taking Nature Into Account: A Report to the Club of Rome. Springer Books.
14. URL: <http://www.atlantico.fr/decryptage/mariage-homosexuel-proou-anti-qui-sont-lobbies-manoeuvre-qui-financent-yves-derai-rene-president-698366.html/page/0/1>

Є.І. Голинський, студ.
Національна академія внутрішніх справ, Київ, Україна

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ТА ЗАКОНОСЛУХНЯНІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР

Релігія є одним із домінуючих чинників впливу на формування правосвідомості людини. Останнім часом ми спостерігаємо тенденцію до занепаду авторитету релігії, що зумовлено науково-технічним прогресом, різкою активізацією споживацького способу життя, тотальним упродовженням інформаційно-комунікаційних технологій [1]. Це закономірно призводить до витіснення цілей та заміщення усталених смислів, нівелювання стабільності в кожній зі сфер життя, що є невід'ємним атрибутом глобалізованого світу [2].

Фактично зазначені чинники витісняють релігійне світосприйняття індивіда, фіксуючи його увагу зовсім не на духовних речах, а радше на питаннях матеріальних. У цьому аспекті сучасник дедалі більше втрачає ціннісні орієнтири, моральні устої, замінюючи їх тимчасовими трендами, модою, ідейними течіями тощо. Це, відповідно, стимулює появу небезпечного стану всездозволеності людини. Звісно, це не стосується всіх людей, що вчинили злочин, але є застосовним до переважної більшості категорії таких людей. Отже, основне питання, на яке слід дати відповідь, – у чому полягає взаємозв'язок законслухняності та секуляризації в сучасному суспільстві XXI ст.

Як уже було зазначено, релігія була і є одним із домінуючих чинників впливу на формування правосвідомості. У цьому ми маємо змогу переконалися, згадавши Середньовіччя, коли думка Католицької церкви часто домінувала над державним законом у тогочасному суспільстві та навіть владних структурах відповідних країн. Такі моменти з життєпису церкви як соціально-духовного інституту яскраво засвідчують, що являло

собою виховання послуху до Закону Божого і чому злочин у правовому розумінні зустрічався набагато рідше, порівняно з початками секуляризаційних процесів. Саме із пострахом перед Богом та Його церквою випливало прищеплення послуху перед державою та її правилами життя. Усе це було характерне для сакралізації соціально-правових та суспільно-політичних інститутів [1].

За основу було взято саме історичні реалії Християнства, а точніше його найпоширенішої деномінації католицизму, у зв'язку з його величезним внеском з укорінення правд і основ християнської віри на переважну більшість населення планети.

Передусім варто зазначити, що визначальний авторитет у формуванні правосвідомості та світосприйнятті будь-якого індивіда має спосіб виховання. Умовно його можна уявити як релігійний, нерелігійний і опосередкований. Виховуючи підростаючого члена суспільства, батьки фактично формують той базис, на якому оселиться далі людське праворозуміння. Так, якщо виховання буде класично релігійним – це сприятиме утвердженню віри як життєвого переконання та світогляду, що не дозволить порушувати норми моралі, та заповіді, що регламентуються церквою [3]. Проаналізувавши священне джерело християнської релігії Біблію, ми фактично доходимо висновку, що ревний віруючий не матиме морального права порушувати закону, за умови високоосвідомого його дотримання. До цього також відноситься чуйне сумління, покора, тобто все те, що іменують християнськими чеснотами. Усе це так звані стримуючі фактори від переступу існуючого закону. Щодо нерелігійного чи опосередкованого, там відповідно

існує більше ризиків появи делінквентної поведінки. Звісно такий розподіл є досить умовним, але дає змогу зрозуміти як виявляється виховання у відношеннях зрілого індивіда із законом. Не дарма у місцях позбавлення волі ув'язнені осягають свою винуватість через появу або віднову релігійних почуттів [4].

Отже, усвідомлюючи, що закон держави і закон священика не є тотожними речами, водночас можемо припустити, що ревно віруюча людина априорі не повинна його порушувати, а навпаки, надає державному закону високої пошани через парадигму релігійних переконань. Зараз спостерігається криза законотворчості, відповідно до якої виникає підвищення злочинності, які цілком можна пов'язати з утратою морально-

ціннісних життєвих орієнтирів індивідів – делінквентів у сучасному суспільстві.

Список використаних джерел:

1. Шевченко Ю. М. Секуляризаційні процеси в сучасній Україні. Мультимедійний альманах. 2014. Вип. 6–7. URL: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_=1&Image_file_name=PDF/Multi_2014_6-7_20.pdf.
2. Антіпова О. П. Функціонально-жанрові трансформації сучасного філософування: інноваційний потенціал жанру сповіді. Вісник Національного авіаційного університету. 2017. № 2 (26). С. 44–47.
3. Никитченко О. Е. Секуляризація права. Актуальні проблеми держави і права. URL: <http://www.apdp.in.ua/v36/04.pdf>.
4. Жолтані М. І. Релігійний вплив на засуджених при відбуванні кримінального покарання. URL: http://legalactivity.com.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1672%3A091017-17&catid=lang=ru.

П.В. Зінченко, магістр історії

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МІЖНАРОДНІ ВІДНОСИНИ ЯК ФАКТОР ЗМІНИ РОЛІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В ЖИТТІ СУСПІЛЬСТВА

Еволюція міжнародних відносин мала прямий вплив на зміни, які торкнулися Католицької Церкви та її ролі в житті простих людей.

В епоху Середніх віків Католицька Церква була на висоті своєї земної могутності. Релігія впливала на всі сфери життя – політику, культуру, науку. Армії хрестоносців колесили по всьому світу, приборкуючи ересі та воюючи з невірними. Папи Римські були скоріш ще одними світськими правителями та брали активну участь у міжнародній політиці, підпорядковуючи своєю впливу монархів або ворогуючи з ними.

Проте у середині 15 – на початку 16 століття спрацював цілий ряд чинників, які нанесли удар по абсолютизму Католицької Церкви та змінили її роль на міжнародній арені – Великі географічні відкриття, гуманізм та Реформація. Ці фактори зуміли відібрати у Церкви монополію на науку, культуру, політику і, кінець-кінцем, владу. В наслідок Реформації відбулися криваві війни, результатом яких було підписання Аугсбурзького релігійного миру 1555 року між католицькими та протестантськими суб'єктами Священної Римської імперії. Згідно з ним проголошувався принцип – чия влада, того і віра. Віднині Церква не могла втручатися у справи протестантських держав, а їх внутрішня політика стала їх особистою справою. Втім, правителі католицьких держав також поспішили якнайбільше дистанціюватися від впливу Святого Престолу. Яскравий приклад – Арман Жан Дю-Плессі, герцог де Рішельє, більше відомий, як кардинал Рішельє. Князь Католицької Церкви, в приватному житті побожна людина, автор багатьох богословських трактатів, він, будучи першим міністром короля Франції Людовіка XIII провадив абсолютно незалежну від Ватикану політику, резонно вважаючи, що перед ним ціла вічність, щоб займатися справами своєї душі, і лише одне життя, щоб працювати на благо Франції. Цей принцип кардинал втілював у своїй внутрішній і зовнішній політиці, безжалісно придушивши протестантські виступи в межах Франції і при цьому уклавши союзний договір з протестантськими державами проти католицьких Іспанії та Священної Римської імперії.

Основи Аугсбурзького релігійного миру були закріплені Вестфальським мирним договором 1648 року, який був укладений після Тридцятилітньої війни – фактично останньої релігійної війни у Європі. Ним остаточно проголошувався привілей національного і державного інтересу перед релігійним. Віра в Бога стала

питанням особистої совісті людини. Згаданий вище кардинал Рішельє доклав зусиль до формування саме такої системи суспільних відносин, хоча сам не дожив до завершення бойових дій.

Тяжкого удару по Католицькій Церкві завдали Велика Французька революція (1789-1799) та Наполеонівські війни. Той факт, що священикам довелося, згідно з новою цивільною конституцією Франції, присягати революції та перевтілитися у державних службовців, боляче вдарив по престижу Церкви та її ролі в суспільстві. А той факт, що Наполеон Бонапарт взагалі кілька років протримав Папу Римського Пія VII у Фонтенбло як в'язня, показав, що правителі держави ні в що не ставлять авторитет Папи. Такі погляди укорінювалися в Європі на багнетах французьких солдатів. Коли Наполеонівські війни завершилися, правителі великих держав зібралися у Відні, щоб закласти новий фундамент міжнародних відносин. Залучити до переговорного процесу представників Святого Престолу нікому навіть не спало на думку.

Естафету наступу на Католицьку Церкву підхопила "весна народів" – революційний спалах в усіх великих країнах Європи – та процес утворення нових національних держав. 13 травня 1871 року уряд об'єднаної Італії ухвалив "Закон про гарантії", за яким Папа Римський став суб'єктом права Королівства Італія. Йому були гарантовані пошесті та привілеї згідно з саном. Також Понтифік мав право приймати та надсилати послів. Папі виділялися субсидії на 3 225 000 лір на особисті потреби та утримання Римської Курії. Однак ні Пій IX, ні його наступники не визнали цих умов і 59 років перебували в добровільному ув'язненні, не користуючись дарованими правами. Криза була розв'язана тільки 1929 року, коли прем'єр-міністр Італії Беніто Муссоліні та кардинал П'єтро Гаспарі, офіційний представник Святого Престолу, підписали Ларетанські угоди, які гарантували суверенність і незалежність Ватиканської держави, а отже, її повернення на міжнародну арену.

Варто звернути увагу, що під час Першої Світової війни (1914-1918 рр.) постійні заклики Папи Бенедикта XV припинити це безумство, лідери великих держав ігнорували. І так само, як і у випадку з Віденським конгресом 1815 року, під час укладення Версальського мирного договору 1919 року, представники Папи були відсутні. Після ж Другої Світової війни Католицькій Церкві взагалі довелося постійно виправдовуватись через надумані і сфальсифіковані звинувачення у сприянні нацистам.

Таким чином, популярність Католицької Церкви на сьогоднішній день суттєво впала разом з її суспільним впливом. І простежити етапи цього падіння можна через призму аналізу змін, що відбулися у міжнародних відносинах у світі, передусім у Європі. Уряди держав, навіть католицьких, все менше цікавилися думкою Святого Престолу і, як наслідок, суспільство все більше віддалялося від Католицької Церкви, бачачи, що захистити їх інтереси вона не здатна. Розвиток науки, передусім інформаційних технологій, дає можливість людям самим формувати свою власну думку і релігія остаточно стала особистою справою кожного. Віруючі все бі-

льше перетворюються на маргіналів, а Католицька Церква має на душі вірних достатньо посередній вплив.

Список використаних джерел:

1. Кіссинджер Г. Дипломатія. / Генрі Кіссинджер ; Пер. зангл. М. Гоцацюка, В. Горбатька. – К. : Вид. група КМ-БУКС, 2018. – 864 с.
2. Кіссинджер Г. Світовий порядок. / Генрі Кіссинджер ; Пер. з англ. Н. Коваль. – К. : Вид. "Наш формат", 2018. – 320 с.
3. Веселі Е. Вибори Папи. Від святого Петра до Франциска. / Ема Веселі. – К. : Вид. "Місіонер", 2014. – 392 с.
4. Лекомт Б. Таємниці Ватикану. / БернарЛекомт ; пер. О. Мандрики. – К. : Вид. "Свічадо", 2012. – 344 с.
5. Мортімер І. Століття змін. / Іен Мортімер ; пер. Я. Машико. – К. : Вид. "Фабула", 2018. – 448 с.

О. В. Примак, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРОБЛЕМА АКТУАЛЬНОСТІ СУЧАСНОГО ВИМІРУ ТЕРМІНУ "СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ" В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ

Питання визначення тієї релігійної реальності, що нині твориться в нашому світі, є зонайменше високо комплексним та ускладненим цілою низкою факторів, вимірів та аспектів, які перебувають у симбіозі та своєрідній заплутаності. Проте, щоб упередити майбутню дискусію щодо саме такого визначеного нами характеру, ми намагаємося лише сказати про неможливість нинішніх наукових, вужче – релігієзнавчих, досліджень виявити певні схеми, цілісні теорії тощо.

Дана наукова нотатка покликана повернути до проблеми якраз методологічного скоріше характеру. Так, наша вихідна теза полягає в тому, що виміри терміну "секуляризація" перебувають під досить великим сумнівом. Наукова думка Заходу здебільшого зосереджується на секуляризації як досить складному та багаторівневому явищі, що має цілу низку різнохарактерних причин його виникнення та функціонування [2] [3]. В такій тенденції є помітним прагнення науковців використати термін "секуляризація" як такий, що здатний охопити, а що важче – загально пояснити сучасну релігійну реальність та причини саме такого конкретного її стану. Таким чином, даний термін переповнюється багатьма смисловими конотаціями та різновекторними вимірами, що перетворюють явище секуляризації на концептуально адекватну, реальну побутуючу релігійну дійсність, тобто секуляризація з ознаки релігійної реальності, або одного з можливих підходів дослідження її характеру, стає безпосередньо самою цією реальністю.

Важливим є і той факт, що кожен дослідник починає висувати власне бачення на процес секуляризації, що лише ускладнює існуючу ситуацію. Ми отримуємо не опис релігійної реальності, а варіанти своєрідної експлуатації (в нейтральному сенсі) вихідних тез поняття "секуляризація". Таким чином, ми отримуємо нове бачення такого терміну (постсекуляризм, нова теорія секуляризації тощо) як прагнення трансформувати існуючий термін та його відповідне поняття.

Хоча, при цьому, якщо такі тенденції все ж вдається оминати західним дослідникам (і ми усвідомлюємо концептуально різні підходи аналізу європейськими, північно-американськими та південно-американськими дослідниками), то вітчизняні науковці відзначаються методологічно хибними крайнощами. Останні роки у вітчизняній науці все менше робіт присвячується дослідженню такого неоднозначного теоретичного явища як секуляризація. За винятком відносно недавньої роботи наукового колективу Українського інституту стратегій глобального розви-

тку і адаптації "Вододіли секуляризації", яку можна вважати єдиною ґрунтовною релігієзнавчою роботою в методологічному дослідженні та розробці феномену секуляризації, в українській науці все ще побутує механістичне бачення терміну "секуляризація", котре не лише використовується досить поверхнево, але і навіть досить декларативно та механістично, а іноді і хибно. Іноді секуляризація постає як явище досить органічне та адекватно відповідне релігійному життю сучасності, проте це зовсім не так. Науковці не враховують локального, культурного та безпосередньо релігійного контексту. Так, ми не можемо не погодитися з думкою того ж, вище вже нами загаданого, творчого колективу щодо первинного (унікального) простору секуляризації [1].

Отже, термін "секуляризація" за останні десятиліття значним чином маргіналізувався та методологічно деґрадував. Так, даний термін, з точки зору багатьох дослідників, є складним комплексним явищем, при цьому з чітко визначеними витоковими локально європейськими (християнськими в їх латинському варіанті) особливостями. Тому ми вже вбачаємо неможливість використання теорії секуляризації як універсальної та абсолютно референтної. Так, термін "секуляризація", як актуально необхідний науковому дискурсу, стає сумнівним. Термін є неякісно наповненим і постає досить відносним, його ж використання уможливується лише як підходу (призми розгляду), при цьому розуміючи неможливість його застосування для інших (в деяких випадках неєвропейських (християнська латинська Америка) чи нехристиянських (Африка, країни Далекого Сходу, Близький Схід)) типів релігійно-культурних суспільств. З нашої точки зору, досить перспективним виглядає заміна даного терміну на більш розроблені виключно локальні підходи, що враховують особливості якраз, вже вище згаданих, релігійно-культурних суспільств.

Дана нотатка, безперечно, не вичерпує проблеми актуальності терміну "секуляризація", але намагається звернути увагу до такої методологічно важливої проблеми, до можливості та необхідності дослідження такого явища в кореляції з поняттям глобалізації, вестернізації тощо.

Список використаних джерел:

1. Вододіли секуляризації / Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації, Вінниця, ТОВ "Нілан-ЛТД", 2015. – 240 с.
2. Dobbelaere, Karel. Secularization: An analysis at three levels. Vol. 1. Peter Lang, 2002.
3. Martin, David. On secularization: Towards a revised general theory. Routledge, 2017.

Ю. В. Полухович, студ.
Національний університет Києво-Могилянська академія, Київ, Україна

ВТІЛЕННЯ КАТОЛИЦИЗМУ В ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ПРАВА

Постання європейської сучасної правової системи – це історія формування західної традиції права протягом XII і XIII ст. під впливом Папської революції. Це історія створення першої правової системи нового часу, в ролі якої виступило канонічне право церкви, і виникнення перших світських правових систем, що виникли слідом за канонічним правом, – феодального права, маноріального, торгового, міського та різних систем королівського або князівського права. Ці нові системи права розвинулися в XII і XIII ст. в Англії, Франції, німецької імперії та німецьких землях. Згодом шляхом культурного взаємопроникнення були поширені на території сучасної Європи, Росії, Північної, Південної Америки.

Оскільки Україна знаходиться на роздоріжжі між Сходом та Заходом, варто відзначити специфіку формування її системи права. Хоча Україна перебувала досить таки довго під владою Російської імперії, що має східне розташування, це не заважає їй належати до Західної традиції права. Поняття "західна традиція права" потрібно сприймати комплексно. Його варто інтерпретувати як систему цінностей, принципів права і норм суспільних відносин, що обумовлені історичними та соціокультурними чинниками. До такої зараховують народи, чії правові традиції витікають з поширенням на них культури Давньої Греції, Риму, нового канонічного права римсько-католицької церкви та всіх наступних інтерпретацій цих зачаткових культур. Україна за своїм історичним, культурним та геополітичним розвитком належить до сфери впливу західної традиції права.

Постійні революційні потрясіння Європи провокували зміну її правової системи, адже право – це, перш за все, віддзеркалення уявлення про устрій тогочасних суспільних відносин. Кожна революція прагнула повністю зруйнувати попередній устрій та установити свій, проте цим лише доповнювала, удосконалювала та формувала систему права. Проте, Папська революція сформувала сучасний устрій, інститути нашого суспільства та його мораль.

Ця революція, також відома як Георгіївська реформа, була започаткована ще в 1075 році диктатом папи Григорія VII, а її кульмінацією став в 1122 році Вормський конкордат. Це була революція проти підпорядкування духовенства імператорам, королям і феодальним баронам, за утвердження Римської Церкви як незалежної, корпоративної, юридичної особи під егідою папства. В той час вважали, що Церква працює для християнської спільноти заради порятунку мирян і поліпшення світу і що можна домогтися такого поліпшення через церковне і світське право. Вони були двома мечами, що знаходились в Папі: духовний і мирський і саме він може наділяти мирським мечем короля, представника світської влади, на правління. Але в той час устрій був влаштований якраз навпаки: очільники церкви признавались королем. Відповідно мали місце спекуляції щодо призначення на священницький сан, занедбання своєї духовної чистоти та свого обов'язку священниками. Проти цього різко виступив Папа: почалась боротьба за інвеституру. В ній перемогла Церква. І саме це сформувало основу західної традиції права. У Папській ре-

волюції були і інші сторони: величезне розширення торгівлі, піднесення міст, колонізація Східної Європи, хрестові походи, переорієнтація Європи з осі північ-південь на вісь схід-захід.

Правова юрисдикція церкви обмежувалася так званими духовними справами. Проте справи ці охоплювали величезну сферу відносин. Вони включали всі справи, що стосуються церковної власності, а церква володіла третиною всієї землі в Європі; вони вирішували всі злочини, вчинені мирянами; правові питання шлюбно-сімейних відносин, заповіти, всі клятвені договори та маса інших. Найголовніше те, що Церква в своїй юрисдикції лишилась незалежною, тобто населення керувалось моральними та духовними приписами в своєму житті та могло уникнути свавілля неправового світського закону. Таким чином, церква, вперше за всю свою історію діючи через систему професійних судів, здійснювала величезну юрисдикцію.

В ході здійснення своїх повноважень церква починаючи з кінця XI і в XII ст. розробила першу складну систему канонічного права. З'явилися професійні юристи та юридичні трактати. Перший в Європі університет, Болонський, був заснований саме в цей час (близько 1087 г.) спеціально для вивчення юридичних текстів, складених візантійським імператором Юстиніаном. Саме тому після століть забуття, ці тексти були заново відкриті в Італії і послужили джерелом для тлумачення канонічного і світського права. Двоїстість церковної і світської юрисдикції і множинність світських юрисдикцій створювали гостре суперництво, з якого вийшло не тільки правління законом (rule by law), але і панування права (rule of law). "Бог сам – закон, і тому закон дорогий йому" – так говорить Саксонське зеркало, перший німецький звід права, написаний близько 1220 г. Через кілька десятиліть після Саксонського зеркала великий англійський юрист Брактон писав, що "закон робить короля". Це пряме вираження філософії Папської революції. Дуалізм світської і духовної юрисдикції означає те, що вперше на Заході право розглядалось окремо від теології і економічно, і політично. Право як історичний феномен мало власних професійних опікунів, іменованих юристами, і власну літературу. Саме через таку специфіку впливу католицької церкви на традицію права, ми маємо самостійний інститут права та міцну Церкву, що стоїть на сторожі духовних приписів католицизму, які вписані червоною ниткою в західну традицію права. Це варто розуміти не лише професійним юристам, а й звичайним громадянам, адже це специфіка правової природи нашого суспільства, тобто квінтесенція суспільного ладу.

Список використаних джерел:

1. Берман Г. Дж. Західна традиція права: епоха формування / Пер. з англ. – 2-е вид. – М.: МГУ: Видавнична група Інфра-М – Норма, 1998. – 624 с.
2. Рашкова Р. Т. Католицизм. СПб.: Пітер, 2007. – 577 с.
3. Широнін. В. Нарис інституційного розвитку сучасної Європи і Росії. СПб.: Видавництво європейського університету в Санкт-Петербурзі, 2015. – 68 с.

Ю. О. Стрелкова, канд. філос. наук, доц.
Інститут дизайну, архітектури та журналістики; МАУП, Київ, Україна

НЕООРТОДОКСІЯ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМУ СВІТІ

Актуальність обраної теми визначена пошуками сучасної теологічної думки, релігієзнавства, філософської антропології в напрямі осмислення феномену постметафізичного та постсекулярного світу й мислення, а також так званого "теологічного повороту" (Д. Жаніко) у філософії.

Безпосередньою підставою для вивчення даної теми стало прочитання відомих богословських і філософських дискусій 50–60-х років минулого століття, присвячених розгляду й осмисленню специфічної філософсько-теологічної позиції щодо богопізнання, вербалізації релігійного дискурсу (тобто надання йому поняттєвої форми й динаміки в межах історико-культурного та семантико-смыслового простору мови), а також власне христології, еклезиології та концепцій керигми, діастазу, кризи, теофанії – презумпції фальсифікації віри, відомої в англійській літературі як теологія фальсифікації [1].

Вивченням та розвитком позначеної проблематики займалися такі вітчизняні й зарубіжні вчені, як Ю. Габермас, А. Денисенко, А. Дідківський, І. Добронравова, С. Жижек, М. Злочевська, С. Коначева, Д. Мануссакіс, Ж. Л. Маріон, Ф. Реаті, Л. Стасюк, Ч. Тейлор, Л. Шашкова, А. Ямпольська та ін.

Неоортодоксальна онтологія у своїх вихідних інтенціях (К. Барт) і ключових поняттях (криза, діастаз між вірою та культурою, релігія та віра, гріх і благодать, Одкровення, Слово Боже) своєрідним чином випередила критику секулярного світу і секулярної свідомості у філософії другої половини 20 ст., оскільки суголосна не лише к'єркегорівсько-ніцшевській традиції, але і гайдеґерівській критиці онтології як вербальній і мисленнєвій практиці забуття буття.

Гайдеґерівська критика онтології та апеляція до мови як до місця локалізації в людському світі таємниці буття спричинили кризу теологічного й релігійного дискурсу зокрема, особливо в контексті зближення і взаємонакладення, наприклад, Р. Бульманом чи П. Тілліхом поняттєвого апарату екзистенціальної філософії та канонічної християнської картини світу і загальногуманітарного наративу назагал. Тому маніфестований "теологічний поворот" (Д. Жаніко) у філософії в межах становлення постсекулярного/постметафізичного мислення може розглядатися як зміна акцентів у філософуванні, як становлення теонтології, як підстави нової картини світу, що може бути охарактеризована як відкрита і нелінійна.

Метод фальсифікації стосовно співвідношення віри й знання, а також аналізу мовних суджень, що відносяться до сфери релігії та віри, з'ясував свою недостатність як універсальний, оскільки в його межах йшлося лише про внутрішню структуру мовної системи опису реальності, про запитування до логіки мови, але аж ніяк не до її предмета та об'єкта, і тим більше в контексті подолання метафізичних схем, не до запитування щодо самої мови, щодо Слова і Задуму, непередметних, неречевлених і необ'єктивованих, що стоять за нею.

Отже, можна зробити висновок, що подальший розгляд проблематики становлення постсекулярного проекту у філософії в контексті плідних та евристичних інтуїцій діалектичної теології 20 ст. видається перспективним.

Список використаних джерел:

1. Flew A., Hare R. M., Mitchell B. *Theology and falsification: the University discussion* / Antony Flew, Alasdair C. MacIntyre. *New Essays in Philosophical Theology*. – New York, Macmillan, 1964. – 274 p.

Є. А. Харьковченко, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМАТИКИ

Секуляризація в історичному розвитку це процес звільнення різних сфер суспільства, суспільної, групової і індивідуальної свідомості, діяльності й поведінки людей, соціальних відносин та інститутів від впливу релігії.

Історія цивілізації свідчить, що практично на всіх етапах розвитку духовної культури людства виникали різноманітні форми критичного аналізу як релігійної доктрини загалом, так і деяких її положень. Переоцінка традиційно поширених релігійних ідей, індіферентність уявлень, критика релігії з позицій здорового глузду, суспільної практики, науки відображені у філософії, природознавстві, фольклорі, ересь, світській літературі. Усе це стало загальнокультурним тлом для формування секуляризації як доктрини в системі духовної культури.

З історичним розвитком секуляризації змінюється і її зміст. Вона може виявити себе в м'якій формі "релігійного індіферентизму" або "антирелігійного скептицизму", внутрішньо-конфесійного "інакомислення" або "богоборства", філософських течіях "пантеїзму", "деїзму" чи теорії "двоєї істини", соціально-політичній реакції "антиклерикалізму" або "релігійного нігілізму", радикальних варіантах "атеїзму". Новітній етап розвитку секуляризації в особі французьких атеїстів і російських революційних демократів почав набувати найрадикальнішої атеїстичної форми. Через концептуальну абсолютизацію соціально-класових аспектів розвитку суспільства це призвело до войовничого атеїзму з його тезою

про заборону релігії. Найбільш послідовного розвитку такий підхід набув у марксистсько-ленінізмі, у більшовицькій практиці побудови атеїстичного суспільства.

Зі свого боку, релігія в особі певних її діячів радикально реагувала на розвиток секулярних ідей. Ними не сприймалось те, що в суспільстві секулярна норма почала трактуватися як універсальна і загальноприйнятна, а релігійні уявлення як приватні переконання. Методологічні основи такого підходу є зрозумілими і ними стали твердження про те, що релігія є тією єдиною основою, лише на ґрунті якої могла виникнути й досягти висот людська цивілізація та її духовна культура.

Однак у кінцевому підсумку загострений варіант протистояння релігії і секулярності не вирішував їх співіснування в системі духовної і політичної культури. І тільки з виникненням демократичних суспільних інституцій та формуванням конституційно-правового принципу свободи совісті вдалося толерантно врегулювати співіснування релігійних і секулярних ідей, вважаючи їх належними до сфери внутрішніх переконань кожної людини та її права сповідати будь-яку релігію або вільно мислити про давно усталені принципи та погляди.

Із набуттям незалежності в Україні дедалі більше навіязується думка, що лише релігія (православна, католицька, протестантська – залежно від конфесійної належності популяризатора) може стати основою національного відродження, а церква, у свою чергу – основою стано-

влення вітчизняної державності. Слово "секуляризація" набуває в такому тлумаченні різко негативного значення. Такий підхід сприяв клерикальному забарвленню деяких пропонуванних, але не прийнятих статей проекту Конституції України, у яких не було правової гарантії вільно ставитися до релігії або заперечувати її.

Зрозуміти подібний підхід нескладно, бо він є своєрідною реакцією на варварське ставлення до української культури за радянських часів, викривлення ролі релігій-

ної спадщини, масові репресії проти духовенства і віруючих українських церков, на грубість і примітивізм так званого наукового атеїзму. Проте це не виправдовує появу нових крайнощів. Треба пам'ятати, що секулярне ставлення до релігії не є спадщиною ленінсько-сталінського терору, а є давня течія в культурі, котра керувалася ідеалами вільнодумства, боротьби проти догматизму, невігластва й церковного деспотизму. Саме тому вона має право на існування і власних прихильників.

**О.М. Цапко, провідний науковий співробітник
Державна установа "Інститут всесвітньої історії", Київ, Україна**

ЦІННІСНІ ЗАСАДИ СТВОРЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ

2018 рік по праву ввійде в історію як один із найбільш визначальних років не лише вітчизняної а й світової історії. Спочатку 19 квітня цього року Верховна Рада України прийняла Постанову №1422 – VIII "Про підтримку звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томасу про автокефалію Православної Церкви в Україні". Ця Постанова започаткувала складний переговорний процес з Константинопольським патріархатом та іншими православними церквами щодо надання патріархом Варфоломієм Томасу про автокефалію православної церкви в Україні. Як результат цих перемовин 11 жовтня 2018 року синод Вселенського патріарха підтримав надання автокефалії Українській помісній православній церкві. Ця подія має по справжньому історичне значення, оскільки знаменує собою новий етап не лише в історії українського і всього світового православ'я, а й є якісно новою віхою у відносинах між Константинопольським патріархатом та українською православною церквою.

Українська православна церква завжди займала особливе місце. Існуючи майже 100 років як окрема Церква, вона по сьогоднішній день залишалася не визнаною жодним з найдавніших патріархатів та іншими православними церквами. Однією з головних причин такого стану є взаємні української православної церкви з Константинопольським патріархатом. Як зазначає з цього приводу О. Хомчук, ця церква є "глибоко самотня ... православна за змістом і за формою, вона є поза повноти Вселенського Православ'я, вона відкинена ним, не визнається ним, вона є церквою поза церквою огороженою".

Упродовж всього періоду сучасної незалежної держави проблема самостійного визначення українського православ'я зберігає своє першорядне значення. Нинішній стан українського православ'я характеризується перш за все складністю міжконфесійних взаємин. На сьогоднішній день серед наукових та громадсько – політичних кіл дедалі частіше обговорюється питання створення української національної (помісної) церкви, яка з одного боку повинна покласти край міжконфесійним суперечкам, з другого боку стала б дієвим чинником консолідації українців як політичної нації, запобігала та згладжувала міжконфесійні та релігійні суперечності, сприяла формуванню нового покоління української молоді.

В сучасній науці виділяють п'ять історичних етапів створення українського православ'я:

Перший етап датується I – м століттям і пов'язаний з місією Апостола Андрія;

Другий етап – це хрещення Болгарії і Моравії в 60-х роках IX століття і пов'язана з ним релігійна культурно – просвітницька діяльність Кирила та Мефодія;

Третій етап – Аскольдове хрещення Русі в другій половині IX століття. Як зазначає з цього приводу М. Брайчевський, саме в цей період християнство вперше енцикліком Константинопольського патріарха Фотія було запроваджене на Русі, як державна релігія, і лише

вбивство Аскольда і його брата Діра князем Олегом в 882 році перервало процес християнізації;

Четвертий етап – хрещення княгині Ольги в 50-х рр. X століття, в результаті чого християнство поширилося серед представників провідних верств тогочасного українського суспільства.

I лише п'ятий етап безпосередньо пов'язаний із завершальним процесом християнізації Русі. Цей етап розпочався з хрещення Київської Русі в 988 році князем Володимиром.

На сьогоднішній день більшість дослідників питань міжцерковних відносин в сучасній Україні схиляються до наступних висновків:

- по-перше, об'єднаними процесами в українському православ'ї, які спостерігаються впродовж останнього десятиліття, є надзвичайно складними;

- по – друге, сумнівним також є і набуття автокефалії самою УПЦ, оскільки дане питання наразі не є врегульованим в сучасному православ'ї, а також не слід ігнорувати і його політичну складову, особливо те, що дане питання переросло рівень міжцерковних відносин і набрало геополітичних обрисів у стосунках України з Російською Федерацією;

- по – третє, створення в Україні помісної церкви повинно проходити на основі об'єднання основних православних конфесій, а саме ОПК – КП, УАПЦ, УПЦ – МП.

Виходячи із вищезазначеного, вважаємо, що доля більша доля української православної церкви вирішується не у Москві чи Константинополі, а у Києві. При цьому більшість сучасних експертів констатують той факт, що якщо раніше розлам між церквами був адекватним суспільному розламу щодо історії та культури, то зараз у цьому сенсі суспільство більш консолідоване на фоні збройного протистояння з Росією.

Зважаючи на це, автор статті вважає, що майбутню українську помісну церкву необхідно створювати, опираючись не на конфесійну приналежність чи канонічне "визнання", а на вироблені і загальноприйнятні представниками різних конфесій загальнонаціональні духовно – культурні цінності.

До числа таких цінностей зокрема відносимо:

По – перше, принципи миролюбства, толерантного ставлення до оточуючих, щирості, любові до праці, вірному та самовідданому служінні своєму народу, державі тощо.

По – друге, Українська Національна Церква завжди стояла на позиціях національності та патріотизму і тим самим відіграла роль духовного консолідатора і об'єднувача українців в єдину націю.

По – третє, накопичений українським православ'ям колосальний історичний досвід, а саме реалізована ними на практиці ідея соборності та виборності всіх священницьких та ієрархічних посад, можна використати і в сучасних умовах від чого значення і суспільний авторитет церкви буде тільки зростати.

По – четверте, при створенні української помісної церкви необхідно акцентувати увагу на фактори та чинники, які об'єднують християнські церкви, а не на їхні відмінності.

КРУГЛИЙ СТИЛ "АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНИХ НЕОРЕЛІГІЙНИХ РУХІВ"

Г.С. Лозко, д-р філос. наук, проф.

Миколаївський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти, Миколаїв, Україна

**ДУХ НАЦІЇ В МЕТАФІЗИЦІ ОРДЕНУ БОГА СОНЦЯ
ВОЛОДИМИРА ШАЯНА**

2 серпня 2018 р. минає 110-років від дня народження видатного українського філософа, мовознавця, поета, громадського діяча Володимира Шаяна (1908 – 1974), який все своє життя присвятив боротьбі за визволення України від політичної й духовної залежності. З метою духовного пробудження нації 5 листопада 1943 р. В.Шаяном було створено патріотичну організацію Орден Бога Сонця, 75-ліття якої відзначаємо нині.

Релігійний орден є типом релігійної організації, що утворюється в межах певної конфесії з метою більш відданого служіння Богом, ніж це можливе у рядових вірян; такими були, наприклад, католицькі ордени, чернечі ордени, ордени єзуїтів, розенкрейцерів та інші.

Унікальність Шаянового Ордена Бога Сонця полягає в тому, що вперше в історії орден був заснований не на основі світових релігій, а на ґрунті етно-національної релігії наших предків. В. Шаян писав про це: "Орден Бога Сонця як форма існування Нового Людства був у своєму ембріоні сотворений на ґрунті Української Нації. Це є та форма існування нації і людства, що йде на зміну Старому Світові" [1, с.775].

У метафізиці ордену чільне місце посідало вчення про Дух нації. В. Шаян, як і Д. Донцов та інші "інтегральні націоналісти", розвинули саме українське розуміння поняття "дух нації". Так Д. Донцов у статті "До старих Богів" визначав націю як "щось більше, ніж ті, що хочуть сьогодні робити її історію", і далі: "Се велика спільнота тих, що живуть, і тих, що жили" [2]. В. Шаян окреслив націю як "усвідомлену спільноту крові і долі" (опублікований мною автограф-записка В.Шаяна; курсив мій. – Г. Л.) [3, с. 28].

Варто зазначити, що поняття "душа народу", "дух народу", "народний дух" в історії європейської філософії та етнології виникали й раніше. Наприклад, у XVIII ст. французькі просвітники пов'язували "дух народу" з географічними чинниками, які формують цей дух. Так Ш.Л. де Монтеск'є у книзі "Про дух законів" (1748) писав, що дух народу не виникає на голому місці, а виявляється завдяки дії законів, які є наслідком природи речей [4, с. 61]. Видатний німецький етнолог Й. Г. Гердер у праці "Ідеї до філософії людства" ставив питання про "душу народу", яку, на його думку, можна пізнати через його мову, усну народну творчість, "забобони", почуття, справи тощо [5; 6]. Цих проблем частково торкався й класик німецької філософії Г. В. Ф. Гегель, пояснюючи специфіку "духовного світу націй" проявами суб'єктивного духу в різних природних умовах, що й склало його уявлення про менталітет і національний характер. Не обійшли питання "духу народу" ні мовознавці, наприклад, В. Ф. Гумбольдт, ні психологи, ні антропологи та ін. У XIX – XX ст. ця тема вже не була новою, але були деякі спроби матеріалістів і раціоналістів позбавити поняття "дух нації" саме його метафізичного складника.

Показова, до прикладу, філософія розстріляного чекистами етнологіста і психолога польського походження Густава Шпета, який працював у Росії. Він уживав слова "душа" і "дух народу" лише як "очищені від метафізичних пережитків" терміни [4, с.140]. Хоча, визнаючи в цілому, що етнічна психологія передусім є саме "наукою про

дух", Г. Шпет виключав із духа його метафізичну основу і вживав це поняття лише як метафору, подібну до фразеологічного вислову "сонце сходить" і под. [7, с. 8, с. 20].

Проте, швейцарський психолог К. Г. Юнг у своїх дослідженнях духовних станів зумів логічно поєднати науковий і містико-іраціональний підходи. Такою є його ідея "акаузальних синхронних зв'язків", тобто позачасового зв'язку подій, пов'язаних не причинно, а синхронно. Він дійшов висновку про існування позачасового синхронного зв'язку (когерентності – зчеплення) між фізичними подіями і ментальними станами. Це наукове відкриття може слугувати логічним поясненням того феномена, про який писав Д. Донцов: "На Великій Україні майже ніхто не думав, що герої, які впали під Крутами, положили головами властиво в боротьбі з Петром I і Катериною II..." [2].

Навіть більше – це важливе відкриття К. Г. Юнга в поєднанні з біогенетичним законом Мюллера-Геккеля (німецькі зоологи Ф. Мюллер, Е. Геккель) про повторення філогенетичних властивостей в онтогенезі окремого індивіда дає можливість довести існування "генетичної пам'яті", що успадковується індивідом на підсвідомому рівні від предків роду [8, с.43]. Саме це відкриття цілком підтверджує слушність концепції Д.Донцова і В.Шаяна про Дух нації як категорію метафізичну, яка охоплює, проймає собою все етнічно споріднене суспільство і може виявлятися як феномен за часів найбільших національних випробувань, історичних потрясінь, сильних колективних переживань, як наприклад, Помаранчева революція 2004-го чи Революція Гідності 2014 років.

Філософія В. Шаяна також накреслює підходи до теофанії рідної віри: "Вчення Сковороди про священний героїзм лицарів, який випливає із їх характеру і глибокої природи, розв'язує також питання проводу нації. Із усіх звань найвищим званням вважає Сковорода об'явитель Правди, – ми сказали б сьогодні, – теофантів. Вони мусять відзначатися так, як і лицарі, цілковито погородою смерті, і тільки, переборюючи страх смерті, вони будуть здатні бачити і об'являти Правду" [1, с. 461].

Священним героїзмом, на думку В. Шаяна, були наділені всі "об'явители Правди": Великий князь Київський Святослав Ігорович, Григорій Сковорода, Богдан Хмельницький, Тарас Шевченко – втілений Дух нації, що піднявся до висот "теофанії, себто Богооб'явлення" [1, с. 461], Леся Українка. Ці та інші українські теофанти, які є втіленнями Духа Нації, на його думку, для українців мають бути стократно вищими від далеких історично й духовно "християнських святих" – ця ідея належить до української етнонаціональної філософії. Вона проходить червоною ниткою через усю філософську й поетичну спадщину В. Шаяна.

Через військово-політичні обставини В.Шаяну не вдалося реалізувати свій науковий і творчий потенціал в Україні. У 1944 р. він змушений був емігрувати, спочатку до Німеччини (Авгсбург), де було створено другу групу Ордена Бога Сонця, а потім до Англії. Саме на Лондонський період припадає основна його наукова, філософська, поетична, громадська і педагогічна діяльність. Тут він був директором Бібліотеки та Музею ім. Тараса Шевченка, головою Педагогічної комісії, за-

ступником голови ПЕН-клубу в екзилі, заступником голови Британської Ліги Європейської Свободи, членом Британського товариства літераторів, членом ради Англо-Українського товариства, головою спілки Українських Вільних Журналістів та ін. Він був і першим президентом Європейської Президії Вільної Української академії наук, про що свідчить оригінал Грамоти, що зберігається в його архіві [9].

Третій групі Ордену Бога Сонця, організованій у Канаді поетесою Ларисою Мурович, вдалося реалізувати головне завдання, яке покладалося на учнів професора В.Шаяна – донести його наукову й філософську спадщину до широкого загалу. Саме заснований нею Інститут імені В.Шаяна підготував перше канадське видання його праць, обсягом 896 сторінок [1]. Його праці, в Україні видруковані вперше до 110-річного ювілею, становлять лише частину філософської спадщини В.Шаяна [10].

Висновки. Метафізичною основою етнонаціональної філософії є Дух нації як енергія її самовияву. Тільки етнофілософська думка, що постає з надр самого етносу, може породжувати й плекати Духа нації, здатного протистояти світовому універсалізму та глобальній нівелляції етнічного.

Дух нації є водночас і феноменом (як явище, яке досягається на чуттєвому рівні), і ноуменом, тобто об'єктом нашого розуму, що розкривається нам завдяки середовищу, вихованню, навчанню (знанню своєї історії, літератури, мистецтва, метафізики символів) та ін.

У філософії Ордену Бога Сонця Дух нації постає як сукупність усіх її духових і культурних цінностей, героїчних здобутків і невідворотних втрат, слави звитяжних предків і вірності цьому Духові нації численних нащадків, у чиїх душах ще не згас той священний національний Вогонь, якого не вдається загасити навіть глобальному світові.

Список використаних джерел:

1. Шаян В. Віра Предків Наших / Володимир Шаян. – Гамільтон, Канада. – 1987. – 894 с.
2. Донцов Д. До старих Богів! / Донцов Дмитро // Літературно-Науковий Вісник. – 1922. – Ч.3. – С.259; Ел. ресурс: http://dontsov.blogspot.com/2008/05/blog-post_8302.html
3. Лозко Г. Пробуджена Енея: європейський етнорелігійний ренесанс: [монографія] / Г. Лозко. – Х. : Див, 2006. – 464 с. : іл.
4. Данилюк І. Етнічна психологія як галузь наукового знання: Історико-теоретичний вимір / Іван Данилюк. – К.: Самміт-книга, 2010. – 432 с.
5. Гердер І. Г. Идеи к философии человечества / И. Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 704 с.
6. Гердер І. Г. Мова і національна індивідуальність / Й.Г. Гердер // Націоналізм: Антологія / [Упор.: Проценко О., Лісовий В.]. – К.: Смолоскип, 2006. – С.3–9.
7. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию / Шпет Густав. – СПб: Изд. дом "П.Э.Т" и Изд. дом "Алетейя", 1996. – 154 с.
8. Лозко Г.С. Боги і народи. Етносоціальний вимір. – Тернопіль: Мандрівець, 2015. – 624 с.
9. Лозко Г.С. Орден Бога Сонця: історія і метафізика [монографія] / Г. Лозко. – Тернопіль: Мандрівець, 2018. – 328 с.
10. Шаян В. Віра предків наших: вибрані твори / Серія "Пам'ятки релігійної думки України-Русі" / Передмова, упор., комент. та заг. ред. проф. Г.С.Лозко / Шаян Володимир Петрович. – К.: ФОП Стебеляк О.М., 2018. – 400 с.

О.В. Михайлець

Релігійна громада "Церква Саєнтології Києва", Київ, Україна

ПЕРЕШКОДИ НА ШЛЯХУ ДО ДУХОВНОЇ СВОБОДИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Знання людини про фізичний всесвіт пішли далеко вперед у порівнянні з його знаннями про самого себе. Людина навчилася розщеплювати атом і проникати в самі глибини матерії, але духовна сфера, як і раніше є предметом здогадок і забобонів.

Саєнтологія розглядає людину як духовну істоту, яка представляє собою більше, ніж просто кров і плоть. Ця точка зору, звичайно, сильно відрізняється від тієї, яку підтримує панівна наукова думка, що розглядає людину тільки лише як матеріальний об'єкт, складне поєднання хімічних сполук і дратівливо-відповідних механізмів.

Домінування подібних матеріалістичних ідей привело до того, що духовність була зведена до непрацюючих практикам, формальних обрядів та до посилення культу поклоніння тілу.

Культ тіла домінує в світі. Тілу продовжують роботу, пересаджують нові органи, його всіляко прикрашають і одягають. Проблема однак у тому, що людина є складовою істотою і, з точки зору Саєнтології та деяких інших релігій, людина – це не тільки тіло, але ще і розум і в першу чергу дух.

Психологія і психіатрія монополізували грецьке слово психо, що означає дух або душу, після чого всю роботу з ним звели до медикаментозного лікування і до нічого не значущих балачок. Це ще більше підірвало віру людини в те, що вона є духовною істотою.

Однією з проблем, з якою стикається церква, просуваючи своє вчення, є певна невіра людей у те, що може існувати дійсно працююча духовна технологія, застосування якої дасть гарантований і цілком вимірний результат. Той час, коли що-небудь приймалося на віру через страх або забобони, практично пішов. Сучасний світ прагне до чітких показників ефективнос-

ті, без яких відмовляється підтримувати практики, що не приносять результат.

І церкви змушена доводити, що Саєнтологія здатна допомогти людині у вирішенні її життєвих проблем. Мета Саєнтології – підняти людину до такого рівня, де вона зможе розбиратися в обставинах власного життя і вирішувати свої проблеми самостійно.

Це до речі одна з труднощів, яку доводиться долати. Багато інших спроб допомогти людині полягали в тому, щоб вирішувати її проблеми за неї, і в цьому відмінність Саєнтології. В Саєнтології вважається, що якщо привести людину до такого стану, коли вона зможе прямо подивитися в обличчя життю, зможе набагато легше розпізнавати обставини, що впливають на її життя, то вона зможе вирішувати власні проблеми і, таким чином, поліпшувати своє життя.

Завдяки технічному прогресу, який мав місце за останні роки, більшість людей сьогодні більш заможні в матеріальному плані, ніж їхні предки. І все ж таки, за їх власними оцінками, їх задоволеність життям не відповідає поліпшенню матеріального становища.

Насправді, можна стверджувати, що колись люди були щасливіше і отримували більше задоволення від життя. Всім відома ідея, що щастя людини це стан душі, і воно не повинно залежати від зовнішніх обставин. Але, напевно, лише деякі змогли дійсно цього досягти.

Сучасні люди, маючи певні зручні умови життя, перестають прагнути до духовних досягнень і починають підмінити справжньою духовною свободою комфортне та безпечне життя.

Саєнтологія запропонувала абсолютно новий підхід до досягнення духовної свободи і порятунку. Вона ставить в основу людину, як духовну істоту і її релігійні

практики спрямовані на підвищення рівня усвідомлення людиною своєї духовної природи, збільшення здатності краще справлятися з життям і бути більшою причиною в житті, і через це прийти до розуміння нескінченності або бога.

Сучасні психологи і психіатри сповідують матеріалізм, вважаючи такі поняття як любов, натхнення, емоції, почуття просто хімічними реакціями в мозку. Від поганого настрою, душевного розладу пропонуються сильнодіючі психотропні препарати, побічні ефекти від яких в десятки разів гірше, ніж та проблема, яку хотіли вирішити.

Сучасна людина не хоче по справжньому вирішувати проблеми, пов'язані зі здоров'ям і виживанням. Їй простіше прийняти таблетку і на деякий час усунути симптоми захворювання. Причина тому в незнанні і в невірі в те, що можна знайти і усунути справжню причину захворювання, яка, як з'ясувалося, криється в минулому людини.

Реклама по телебаченню активно пропонує засоби від застуди, головного болю, депресії і все це ще більше відводить людину від своєї причинності по відно-

шенню до тіла і здоров'я, змушуючи повірити, що тільки ліки і медицина здатні їй допомогти.

В Саєнтології були відкриті справжні причини всіх психо – соматичних захворювань і вони звичайно ж мають духовну природу. Якщо їх виявити і усунути, людина перестане хворіти. При цьому, Саєнтологія не виступає проти медицини або медикаментозного лікування. Так само, церква не займається лікуванням тіла. Видужання тіла – це скоріше побічний ефект від застосування саєнтологічної терапії і усунення розумових і духовних чинників, які викликають схильність до хвороби.

Як нова релігія Саєнтологія певний час потому стикалася з чорною пропагандою у ЗМІ та навішуванням ярликів, таких як секта або комерційний культ. Після Революції гідності та розірвання релігійних і інформаційних зв'язків з Російською Федерацією, чорна пропаганда повністю зникла. І хоча Церкві Саєнтології ще не зовсім вдалося легалізувати свій статус в Україні та отримати державне визнання, тим не менш, вона не відчуває якихось перешкод для вільного розповсюдження свого вчення.

М. І. Нестерова, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ В КРАЇНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЇ АЗІЇ

Проблеми свободи совісті і свободи релігії займають одне з провідних місць у системі релігієзнавчого знання. Свобода релігії, свобода совісті – універсальна, нею повинна користуватись кожна людина, члени традиційних релігійних общин, нових релігійних течій. Дану свободу повинні поважати у кожній людині. Право сповідувати вибрану релігійну систему, яке також включає право змінювати свою релігію чи переконання, не може піддаватись ніяким обмеженням.

У різні епохи проблема свободи совісті поставала і вирішувалась різними способами, це залежало від багатьох факторів: культурного, економічного, духовного розвитку суспільства, стану свідомості громадян. Важко переоцінити значимість проблем пов'язаних зі свободою совісті і релігійним функціонуванням у суспільстві. Проблема свободи совісті, яка досить гостро постає сьогодні, розглядається, переважно, у правовій площині. Сам правовий захист значно відрізняється в різних країнах залежно від тих чи інших факторів: взаємовідносини між церквою і державою, діючий політичний режим, характер домінуючої релігії, її відношення до релігійної свободи і терпимості, релігійні меншини і нові релігійні течії, настрої населення тощо.

Варто відзначити, що в більшості держав світу, достатньо високий рівень свободи релігії, існує законодавчо гарантована можливість сповідувати обрану релігію. На жаль, можна спостерігати й наявність іншої сторони: зневажання прав людини на свободу совісті та віросповідання, ігнорування законів та інтересів різних релігійних спільнот. Ці та інші моменти знижують рівень свободи релігії. Вони мають місце в окремих країнах Західної Європи, в Росії, державах Центральної Азії. Незважаючи на успіхи затвердження свободи релігії на міжнародному рівні, все ще існують складні проблеми, вирішення яких є важливим завданням світової безпеки.

У міжнародних документах, зокрема "Загальній декларації прав людини (1948)", "Європейській конвенції з прав людини (1950)", "Міжнародному пакті про громадянські і політичні права (1966)", "Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підс-

таві релігії чи переконань (1981)" сформована основа сучасного розуміння свободи совісті та свободи релігії [1]. У правовому аспекті зміст свободи совісті найповніше викладено у ст.18 Загальної декларації прав людини: "Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії, це право включає свободу міняти свою релігію чи переконання та свободу сповідувати свою релігію чи переконання як одноосібно, так і разом з іншими, публічно або приватно в навчанні, богослужінні і виконанні релігійних і ритуальних порядків" [2].

Правове регулювання в країнах Центральної Азії призвело до виникнення проблем для "кожного" віруючого у зв'язку з розповсюдженням своїх поглядів і переконань. Правове регулювання свободи совісті і релігії в регіонах Центральної Азії здійснюється на основі ряду помилкових концептуальних уявлень, що знаходять своє відображення в законодавстві й правозастосувальній практиці.

Як приклад порушення права свободи релігії розглянемо Республіку Таджикистан. За останні 25 років в Таджикистані відношення до релігії і права на свободу совісті змінювалось від ліберального відношення до цього питання до достатньо жорсткого адміністративно контролю. На сьогодні в Таджикистані 99,4% населення сповідують іслам, який представлений, в основному, сунізмом ханафітського напрямку (96,6%) і шиїзмом ісмаїлітського напрямку (2,8%). Лише 0,6% населення відносять себе до християнства і інших релігій або являються атеїстами [3].

Для розуміння ситуації в релігійній сфері, варто зробити невеличкий огляд національного законодавства країни. Права людини і громадянина з питань свободи релігії і релігійних переконань регулюється і охороняється Конституцією Республіки Таджикистан, національним законодавством і визнаними Таджикистаном міжнародними правовими актами. В 2009 році було прийнято новий закон "Про свободу совісті і релігійні об'єднання Республіки Таджикистан", який регулює відносини в області прав людини на свободу совісті і віросповідання, взаємовідносини держави і релігійних об'єднань, а також

правовий статус релігійних об'єднань, рівним чином захищаючи сферу свободи релігійної і світської свідомості. Релігійні об'єднання функціонують у формі релігійної общини і релігійної організації. В Таджикистані, де іслам завжди, навіть в самі важкі часи минулого століття, був присутнім, як мінімум, на рівні повсякденного життя людей, спостерігається збільшення релігійності населення, набожності, виросла кількість мечетей.

В 2016 році влада Таджикистану зберігає обмеження свободи релігії і переконань, включаючи релігійне навчання. Вже багато років ведеться боротьба з "ісламською" модою, включаючи носіння бороди у чоловіків і хіджабів чи інших предметів одягу, що закривають обличчя – жінкам. Митниця заборонила імпорту чорного одягу, і хіджабів, а правоохоронці конфіскували подібний "підозрілий" одяг у продавців на ринках. Враховуючи, що правило являється неформальним, місцевим надається широка свобода для власної його інтерпретації і приведення його у виконання [4].

Комісія США зі свободи віросповідань піддала критиці владу Таджикистану за створення релігійних перепон не лише для мусульман однак і для послідовників

протестантизму і течії "свідків Ієгови" і включила Таджикистан в категорію "особливо небезпечних". Політика влади країни збільшила розрив між офіційним і неофіційним мусульманським духовенством і привела до недовіри мусульманським інститутам з боку населення. Втручання держави у внутрішні справи релігійних організацій можуть поставити Таджикистан в стан порушення міжнародних зобов'язань в області прав людини.

Державну політику з питань релігії треба переглянути з урахуванням конституційних положень і міжнародних договорів з питань прав людини. Протириччя, які існують в національному законодавстві негативно відображаються на дотриманні і забезпеченні свободи віросповідання.

Список використаних джерел:

1. Бабій М.Ю. Свобода совісті та віросповідань в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів/ 2-вид., доопрац., допов. – К., 2006.
2. Загальна декларація прав людини [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_015/
3. Свобода религии и убеждений в условиях современных вызовов. Материалы Международного экспертного форума. – Б., 2016. – 96 с.
4. У Таджикистані новий закон обмежує релігійну свободу [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://christusimperat.org/uk/node/4572/>

**Т. О. Семлева, магістр релігієзнавства,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна**

МОРМОНИ В МІЖРЕЛІГІЙНОМУ ДІАЛОЗІ ПРО ІНСТИТУТ ТРАДИЦІЙНОЇ СІМ'Ї

За останні декілька років кафедра релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка здійснила ряд успішних кроків у налагодженні співпраці з представниками Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Оскільки кафедра релігієзнавства є open-minded та активно займається вивченням віровчення ЦІХСОД, у суспільстві з'являється більше якісної об'єктивної інформації про мормонів, яка витісняє існуючі стереотипи.

На нашу думку, інститут сім'ї займає одну з провідних позицій у віровченні ЦІХСОД. Оскільки метою цього інституту є безпосередньо спасіння усіх людей, родичів (як живих, так і давно померлих), отже, можна зробити висновок, що інститут традиційної сім'ї є наріжним каменем віровчення.

Оскільки не всі люди мають (та мали) можливість прийняти Євангеліє під час земного життя, за віровченням ЦІХСОД, Господь дав повноваження для хрещення, що виконується замість і заради померлих людей довіреними особами. Тому ті, хто приймає Євангеліє в духовному світі, можуть удостоїти себе того, щоб увійти

до Царства Божого. Водночас це вільний акт, оскільки теоретично померла людина, яка знаходиться у духовному світі, та для якої здійснили хрещення, може свідомо прийняти його або ні. Інститут сім'ї та центри сімейної історії відіграють головну роль у цьому процесі.

Хто ж належить до сім'ї і яким чином може отримати спасіння? У Священному Писанні найчастіше мається на увазі сім'я, що складається із чоловіка і дружини, дітей, а іноді й інших родичів, що живуть в тому ж домі або біля одного голови сім'ї. Сім'я може також складатися із одного з батьків із дітьми, із чоловіка та дружини без дітей, або навіть однієї людини, що живе окремо. Також обов'язковою умовою для мормонів є шлюб, створення сімейної ланки церкви. Тож, на нашу думку, термін "традиційна сім'я" цілком співвідноситься з віровченням ЦІХСОД, підґрунтя якого запозичене у християнства.

ЦІХСОД у міжрелігійному діалозі має яскраво виражену і чітку позицію з приводу інституту сім'ї, яка водночас подібна до позицій інших релігій, де інститут сім'ї є основою віровчення, проте водночас відрізняється та, на нашу думку, заслуговує уваги.

СЕКЦІЯ 1. СОЦІАЛЬНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО В СОЦІАЛЬНИХ КОНЦЕПЦІЯХ СУЧАСНИХ ХРИСТІАНСЬКИХ ЦЕРКОВ

**М.Е. Аршинников, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна**

ЕКОНОМІЧНІ ЗАСАДИ ПРАВОСЛАВ'Я В ТЕОРІЇ ГОСПОДАРЮВАННЯ ОТЦЯ СЕРГІЯ БУЛГАКОВА

Духовні пошуки російських мислителів ХХ століття відбувалися в умовах зміни культурно-світоглядних парадигм та залучення ідей міждисциплінарного діалогу. Творчість отця Сергія Булгакова як одного з видат-

них представників цієї епохи, репрезентує тип філософування, що стоїть на межі метафізики та науки. Особистий шлях мислителя від марксизму та матеріалізму до православної віри не тільки уможливило синтез зда-

валосся б несумісних категорій, але й сприяє побудуванню концепту ймовірного соціально-політичного розвитку держави. Подібний проект поєднання економічних ідей та православної софійності було викладено о. Сергієм Булгаковим у теорії господарювання.

Вперше виклавши своє дослідження у вигляді докторської дисертації 1912 року з політичної економії, Булгаков зображує інтерпретацію пануючих тоді марксистських економічних ідей з позиції православної віри. Він, таким чином стає продовжувачем дискусії щодо зв'язку релігії та економіки, започаткованої ще у 1905 році твором "Протестантська етика та дух капіталізму" Макса Вебера, проте виводить її на новий рівень. На відміну від Вебера та німецького економіста В. Зомбарта, який навпаки вбачав причину зародження капіталізму саме у католицизмі, російський мислитель відходить від категорій "людської історії", у якій діючими факторами є принципи індивідуалізму, соціальної активності і, звертаючись саме до трансцендентності, осмислюючи буття людини як софійне, визначальну роль приділяє господарству як певному акту відповіді людини на процес Боготворчості.

Поняття "господарство", межі якого у філософії Булгакова є досі остаточно невизначеними, відноситься до широкого загалу явищ, що супроводжують життя людини, проте перш за все є саме "творча діяльність людини над природою" [3, 173]. Згідно з цією діяльністю, людина ніби перетворює продукти *natura naturata* у *natura naturans* та створює культуру, змінює світ. Ставлячи питання про те, яким є глобальний сенс такого перетворення і яку саме роль займає в ньому людина, зазначає, що людина в повному сенсі не творить, а перетворює, оскільки "людина не володіє всемогутністю, здатністю творити з нічого все, чого захоче. У цьому сенсі людина взагалі не може творити, будучи створеною".

Проте людина в теорії Булгакова все ж таки займає ключове значення: саме в її душі зароджуються образи, які стають основою для пізнішого перетворення світу. На відміну від єдності трансцендентальної апперцепції Іммануїла Канта, де, як вважає російський філософ, людина займає лише опосередковане значення і є "нічим, творящим з нічого" [3, 175], російський мислитель вирішує слідувати Шеллінгу, в якого знімається протиставлення об'єкту та суб'єкту і "природа розвивається як ряд ступенів, вища з яких – людина". Можливість природи обумовлюється, таким чином, тотожністю суб'єкта і об'єкта. Можливість об'єктивної дії – здатністю суб'єкта бути одночасно споглядати природу і змінювати її.

В концепції Булгакова людство виступає центром світу і є безпосередньо пов'язаним з трансцендентальним суб'єктом господарства – Світовою Душею. "...історичне людство, а в ньому і кожна особистість онтологічно причетні Софії, і над дольним світом майорить нагірна Софія, просвічуючи в ньому як розум, як краса, як ...господарство і культура" [2, 78].

Булгаков представляє господарство як діалог між Софією та людством, де перша ніби передає людині божественні сили та переводить її стан з хаосу до космосу, а людина, спрямовуючи цю енергію та свої сили, задуми (що також належать до понадісторичних) вносить зміни у природу, наділяючи її софійним характером. Висловлюючись мовою Платона, можна сказати, що уся людська творчість таким чином стає "пригадуванням", а саме актуалізацією вищого задуму, яким в кінцевому підсумку є переведення світу з неістинного,

наявного стану до стану належного, тобто шляху до Софії. Таким чином "початок господарської дії і ведення ("науки"), труду над реальним і ідеальним об'єктом, відноситься до "райського" стану".

Говорячи про безпосередньо економічні категорії споживання та виробництва, Булгаков знову виходить з тотожності суб'єкта та об'єкта, зазначаючи, що сам акт споживання є "виявлення нашої метафізичної єдності зі світом", а виробництво представляє активний вплив суб'єкта на світ, який водночас і об'єктивує світ. Тоді й постає чи не найбільш важливий аспект – природа, яка досягає самосвідомості і виявляє тим самим сили, закладені у світобудову Творцем. В людині усвідомлює себе *natura naturans*, що лежить в основі *natura naturata*, але нею закрити. З світу повинен бути знятий цей покрив речовності. Здійснення цього можливо через осмислення господарства як переходу від неістинного стану світу до істинного, як діяльності по відновленню єдності *natura naturans* і *natura naturata*. Господарство має бути зрозуміло як творча діяльність людини, через яку ця єдність здійснюється [3, 177].

Марксист з позицій Булгакова являв собою скоріше релігію, а не ідеологію, в певному сенсі представляв собою "антицеркву" з "догматами", "святими", "священним писанням" тощо. Тому і сприймався цей феномен російським мислителем перш за все не стільки як явище, що в основі своїй має економічний аспект, а як те, що в якості базису висуває непримирний атеїзм. У зв'язку з цими суперечностями Булгаков критикував систему, а економічні ідеї перетворив, згідно з християнськими поглядами. З одного боку, Булгаков визнає, що "економічний матеріалізм" "наскрізь етичний", з іншого, що він "чужий всякої етики". Російський мислитель тут виявляє діалектичне протиріччя марксисту, що містить в собі можливість подальшого творчого розвитку. Марксист "чужий всякій етиці" в тому сенсі, що обґрунтовує свої висновки і прогнози, виходячи не з вимог етичного ідеалу, а з дійсності. Але він же і "наскрізь етичний", оскільки, відкидаючи будь-яку релігію, відкидає тим самим і релігійну моральність, на місце якої йому нічого поставити, крім самого себе. Тому виникає потреба в "філософській канонізації" Маркса, оскільки жодна система моральності не обходить без етичного ідеалу – реального чи міфічного носія, втілення цієї моральності.

У "Філософії господарства" Булгаков показав неспроможність марксисту як світогляду, що претендує на вирішення будь-яких "вічних" питань людського життя і, "пройшовши шлях від матеріалізму до ідеалізму" показує так званий "понадісторичний" аспект економіки, показує, що будь-яка людська праця є частиною великої місії людства – переведення світу у належний стан та повернення втраченого зв'язку з Богом.

Список використаних джерел:

1. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. – СПб., 1903.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – 412 с.
4. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденоко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
5. Осипов Ю.М. Тайна хозяйства и тайна экономики // Философия хозяйства. – 2002. – № 6(24).
6. Проблема хозяйства в философии С. Н. Булгакова. П. В. Михайлов
7. Элоян М.Р. С.Н. Булгаков: православие и капитализм (философия хозяйства). Ростов-на-Дону: Изд. Ростовского университета, 2004.

М.Я. Бардин, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНІ ЗМІНИ ЯК ОЗНАКИ КІНЦЯ СВІТУ У ВЧЕННЯХ ПРЕДСТАВНИКІВ СУЧАСНОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

В сучасному світі соціальні і духовні суперечності, наслідки необдуманого втручання людини у природу, породжують глобальні проблеми, загострюють питання про шляхи їх розв'язання, а це, в свою чергу, підсилює активізацію пророцтв про майбутню долю людства. Прагнення досягнути близьке і далеке майбутнє, як реалізацію найпотаємніших очікувань людини, зумовлює розвиток вчення про мету і кінець історії та апокаліптичні очікування.

Як показує аналіз релігійної літератури, саме в останні десятиліття ХХ та на початку ХХІ ст. збільшилась кількість праць, присвячених питанням кінця світу, приближення страшного суду, пропаганди різноманітних форм утопічних вчень, які посилюються на природні (землетруси, повені, засухи, погана екологія) та соціальні (голод, хвороби, епідемії, насилля, тероризм, війни) катаклізми, пророкують близький кінець земної цивілізації, на зміну якій повинна прийти інша, "нова" Божественна історія, яка поверне людство до часів відновленого раю. У зв'язку з цим, актуалізується питання про роль протестантизму в соціальному і духовному житті суспільства, їх тлумаченню пророцтв про майбутнє людства [1, 11].

В релігійній літературі Адвентистів сьомого дня акцентується увага на суперечливих тенденціях у зв'язку з глобалізацією світу: крайнощами бідності і багатства, аморалізмі, гонитвою за матеріальним достатком і прагненням до панування, маніпулювання людьми, використовуючи ЗМІ та ін. [2, 97].

Володимир Крупський – пастор, президент протестантської деномінації Церква адвентистів сьомого дня в Україні, секретар Євро-Азійського дивізіону у інтерв'ю кореспонденту Радіо Свобода (14 Листопад 2006) відзначив, що *Церква адвентистів сьомого дня вірить в те, що прищестя Ісуса Христа обов'язково буде і це буде не як якийсь фатальний кінець, а як результат того плану, який Бог складає для людства. Повернення Христа адвентисти пов'язують з оновленням землі і початком нової ери для всього людства. Він відзначає, що ознаки другого приходу Христа виконуються в наш час.*

Адвентисти бачать свою соціальну місію у духовно-му оздоровленні суспільства через роботу з особами, яких відносять до так званих груп ризику: наркоманами, особами без певного місця проживання, підлітками, діяльністю асоціації служіння ув'язненим, формування духу толерантності, міжконфесійного співробітництва, зміцнення миру і злагоди в суспільстві [3, с. 92].

На питання "Що проповідують про кінець світу в Церквах України?" Президент об'єднання незалежних харизматичних церков Повного Євангелія України Анатолій Гаврилюк відповів, що всі ознаки приближення кінця очевидні в наш час. Зокрема, він виділяє наступні ознаки кінця світу: війни, голод, землетруси, катаклізми, катастрофи.

Релігієзнавець, дослідник протестантизму Михайло Черенков зазначає, що євангельське християнство сприймає сучасність і сучасне суспільство як сферу свого життя і служіння, долаючи дуалізм церкви і суспільства, релігії і культури. Євангельські церкви орієнтуються на майбутнє, а не в минуле [4, 237].

П'ятидесятники стверджують, що в основі всіх проблем – гріховність людини та її неспроможність створити нормальні умови життя на землі. Одноставі шлюби, вульгаризація доктрин, секуляризм, матеріалізм – ось головні сучасні проблеми людства, які стануть причиною початку Армагедонну [5, 10].

Отже, в сучасних протестантських вченнях наголошується на необхідності відповідати не тільки за особисте спасіння, а й за збереження своєї нації, держави, природи, і, взагалі, світу. Сучасна протестантська література пронизана апокаліптичною проблематикою в світлі соціальних змін, внаслідок глобалізації світу.

Список використаних джерел:

1. Докаш В. Соціальна діяльність протестантських церков як форма реалізації легітимізуючої функції релігії // Релігія та соціум. – 2008. – №1. – с. 52-57.
2. Жукалюк Н., Любашенко В. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. – К., 2003. – С. 274.
3. Галли Н. Христос Грядет: Пер. с англ.- Заокский, 2006. – С. 685
4. Черенков М.М. Від ізоляціонізму до "входження у світ": соціально-філософські рефлексії трансформаційних процесів в українських євангельських церквах // Мультиверсум. – 2008. – №70. – С. 237-247.
5. Боечко Василь. Есхатологія церкви Христової. Кінець світової історії. – Львів, 2005. – С. 13.

В. В. Вербицький, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

НАПРЯМКИ ДІЯЛЬНОСТІ УГКЦ У ЦАРИНІ СОЦІАЛЬНОГО ПІДПРИЄМНИЦТВА

За роки незалежності зростання ролі релігії у суспільно-політичному житті України дало новий поштовх науковим дослідженням у сфері взаємовідносин церкви, суспільства і держави.

Загалом, можна виокремити кілька чинників, що визначають соціальне підприємництво: по-перше, прийняття підприємством на себе місії підстави і збереження соціального блага; по-друге, виявлення і використання нових можливостей для реалізації обраної місії; по-третє, безперервний процес впровадження інновацій та адаптація; по-четверте, велика відповіда-

льність підприємця за результати власної діяльності перед споживачами і соціумом.

Як стверджує І.Тітовський, така ситуація "змушує суспільство керуватися державними інтересами й моральністю як рівними за силою впливу". Поняття "соціальна доктрина" в сучасній науковій літературі, тлумачиться в єдності із соціальною етикою християнства, що дозволяє говорити про "соціально-етичне вчення християнства" або ж про "соціальний аспект етичного вчення християнства". Філософський енциклопедичний словник поняття доктрини трактує як: "... найбільш концептуалізовану форму існування ідеології, яка безпосеред-

ньо орієнтована на практичну дію, втілення в життя, дотримання в повсякденній поведінці та може існувати у вигляді конкретного документа". В сучасній науковій літературі поняття "соціальна доктрина" та "соціальне вчення" (іноді суспільне вчення) часто вживаються як синоніми, на думку професора П.Яроцького, "мають певний змістовний відтінок". [1, с.115].

Взявши за основу визначення "соціальна участь", термін "суспільно-політична участь духовенства УГКЦ" можливо трактувати як, залучення духовенства УГКЦ до вироблення та реалізації соціально-побутових та суспільно важливих сферах життєдіяльності, а також впливу на діяльність курсу держави в цих галузях і прийняття політико-управлінських рішень. Політика та релігія є одними з головних форм суспільної свідомості, та за певних умов та історичних обставин здатні впливати одна на одну, що в свою чергу і відображається й в підтримці Церквою гуманітарних проектів. В той час як політика впливає на релігію прямо, і основним інструментом впливу є Закон, як суспільна норма, релігія впливає на політику опосередковано – через суспільство, громадську думку і мораль, яка в даному випадку також постає в вигляді суспільної норми. Вплив на суспільство та громадську думку відбувається через людську свідомість. Саме тому варто розмежувати поняття свідомості політичної та свідомості масової. Розглядаючи політичну свідомість також варто виділяти свідомість буденну (виникає з повсякденної практики) та теоретичну (відображає корінні інтереси певної групи яка бореться за владу). Свідомість масова характеризується буденністю, статичністю та невизначеністю. В ній зберігаються знання, уявлення, норми і цінності набуті особою. В контексті дослідження, говорячи про соціальну доктрину або соціального підприємництва УГКЦ, можна інтерпретувати її як "...одну з основних форм суспільної свідомості, безпосереднє і опосередковане відображення політичного життя суспільства, предметом якого є проблеми влади, формування, розвиток і задоволення інтересів та потреб політичних суб'єктів; сукупність поглядів, оцінок, установок, які відображаючи політико-владні відносини набувають певної самостійності". [2, с.57].

Враховуючи те, що УГКЦ через свою соціально-політичну доктрину і відповідні моральні імперативи та оціночні судження, здійснює опосередкований вплив на прийняття та впровадження політичних рішень та політи-

чну свідомість віруючих, а також вибудовує стійкий шаблон базових уявлень і цінностей орієнтований на одержання бажаного результату, отже можемо її характеризувати як політичного актора і, як такого хто виконує соціальну місію, тобто має суспільно важливе значення.

Соціальне підприємництво УГКЦ було ідеологічно засноване Андреем Шептицьким, починаючи від кооперативні ліцеїв, спеціалізовані гімназії для дітей-сиріт і просто талановитих дітей, в подальшому було пророблено та розвинуто народну банківську систему в Галичині й вкладені кошти для будівництва заводів, фабрик у західних регіонах країни, акціонерами яких ставали робітники та селяни.

Одним з важливих напрямів діяльності стало заснування товариства "Земля" для викупу великих земельних ділянок, щоб згодом розподілити їх між бідними селянами. Андрей Шептицький став не тільки ідеологом розвитку та використання соціального підприємництва а й був ініціатором багатьох інноваційних проектів, лобював соціальні та економічні закони в австрійському парламенті та галицькому крайовому сеймі, що стосувалися надання відповідних пільг безземельному селянству, створення профспілок для робітників, захисту лісів, карпатських зон. Таким чином, прибутки від діяльності спрямовувалися на різні освітні та соціальні програми для молоді, інвалідів, бідних сімей, розвитку інфраструктури території та громад, допомогу бідним селянам та робітникам, щоб ті почувалися повноцінними і незалежними громадянами. Витоки соціального підприємництва сягають ще перших кооперативних рухів, прикладом чого є діяльність Роберта Олена, який закликав робочих заснувати виробників із спільною власністю на засоби виробництва, тим самим захистивши ідею кооперативів не лише з комерційного погляду, але побачивши в кооперативах соціальне підприємство [3, с.51].

Список використаних джерел:

1. Тітовський І. Вплив розуміння християнами догматів Святої Трійці на формування суспільно-політичних відносин / І. Тітовський // Релігієзнавство в актуальності його проблем. Пам'яті професора А. Гудими : зб. Статей-вшанувань, наук. праць та експертиз / за ред. проф. А. Колодного. – К., 2014. – № 71/72. – С. 111–120.
2. Яроцький П. Особливості розвитку соціального вчення католицизму / П. Яроцький // Українське релігієзнавство. – 2001. – № 20. – С. 55–64.
3. Яроцький П. Митрополит А. Шептицький: між Церквою і політикою / Петро Яроцький // Людина і світ. – 1990. – № 11. – С. 49–54.

Т. В. Гаврилюк, д-р філос. наук, доц.
Національна академія статистики, обліку та аудиту, Київ, Україна

ПРОГРАМА СОЦІАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ГРЕЦЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Православ'я в Греції є державною релігією, що закріплено Конституцією країни. Воно відіграє визначну консолідуючу роль, здійснює значний вплив на всі сфери буття сучасної Греції, формує основні світоглядні орієнтири. Зокрема, Закон Божий включений до загальноосвітньої програми, а теологічні факультети присутні в кожному університеті. Окрім освітньої сфери, православна церква проводить активну соціальну діяльність в усіх сферах життя, маючи тісне співробітництво як з державою, так і з різноманітними суспільними структурами. Грецька Церква є вагомим економічним силою – їй належить значна кількість земельних ділянок, які використовуються під будівництво храмів, монастирів, лікарень, будинків для літніх людей та інших соціальних закладів, або ж здаються в оренду для здійснення соціально-корисної діяльності.

В галузі соціальної діяльності та соціальних інновацій грецька Церква притримується трьох основних векторів:

1. Православна церква та наукові переваги – ця діяльність спрямована на створення можливостей для молодих та талановитих науковців, які зберігають та розвивають багатий символічний, соціальний, культурний та людський капітал Церкви. Головною метою має бути обмеження виїзду інтелектуального капіталу за кордон, створення можливостей для професійного розвитку та передового досвіду у секторах з низькими можливостями працевлаштування та низькою заробітною платою, яка зазвичай залежить від економічної кризи, але має неоціненну цінність для національної культури, історії та майбутнього нації.

2. Православна церква та соціальна економіка – вектор спрямований на заохочення та підтримку дій соці-

льної економіки та соціального підприємництва. Основна мета полягає в тому, щоб надати інформацію, практичне навчання і підтримку груп громадян зі створення соціальних кооперативів або секторів соціальної економіки (такі як кооперативи, асоціації, фонди, некомерційні організації та загальні фонди), з головною метою реалізації колективних, соціальних та суспільних цілей.

3. Православна церква та громадянська Європа. Метою цього вектору є розвиток довгострокового партнерства з органами Європейського Союзу, Європейською Комісією, Європейським Парламентом, Європейським Економіко-соціальним Комітетом та громадськими або колективними організаціями на європейському рівні. Головна мета – створення умов міцної синхронізації церковних ініціатив з політикою та можливостями фінансування, які розвиваються в Європі [1].

Означені три напрями діяльності Церкви є стислим виразом програми "Православна Церква та соціальні інновації", розробленої Інститутом соціальної економіки. Програма являється проектом довгострокових заходів по розробці інноваційних ініціатив місцевого розвитку метрополій Православної Церкви як в Греції, так і в її представництвах за кордоном. В рамках програми, Інститут соціальної економіки пропонує високу якість і професійні консультації в галузі інноваційних технологій та їх впровадження з метою покращення соціального та економічного стану громадян Греції [2].

Програма є прикладом плідної та тісної співпраці Церкви та соціальних інститутів, оскільки усі заходи, які вона пропонує, є частиною заходів соціальної відповідальності Інституту соціальної економіки країни. Здійснення тих чи інших заходів відбувається на основі локальних потреб кожної метрополії та досягається за допомогою груп добровольців, які пропонують свої знання, роботу та підтримку.

Важливим є те, що програма "Православна церква та соціальна економіка" розробляється та здійснюється з максимальною повагою до свободи совісті та прав громадян незалежно від релігії. Громадяни незалежно від віросповідання можуть скористатися перевагами та результатами проектів, які вона пропонує [2].

Реалізація програми забезпечується структурою Церкви, характерною перевагою якої є рух від центру (єпископату) до периферії (парафії), що сприяє швидкому і гнучкому впровадженню соціально спрямованих цілей. В такий спосіб досягається втілення програми навіть у віддалених містах та селищах Греції, які часто не можуть стати одержувачами організованої державної соціальної допомоги.

Важливим фактором втілення соціальних інновацій через Церкву є наявність у ній значного соціального капіталу у вигляді пожертвувань і благодіянь, які реінвестуються на користь держави загального добробуту. Складається враження, що соціальні благодійники відчують себе більш безпечно, інвестуючи свій соціальний капітал у Церкву, ніж у державу.

Церква має свободу дії та спілкування з кожною соціальною групою населення, створюючи такі міжособистісні відносини, за яких не лише людина відчувається членом Церкви, але і Церква є членом тієї чи іншої родини. Чутливість, не байдужість Церкви до вирішення проблем як місцевих, так і іноземних громадян, робить її чутливою до питань соціальної солідарності, що знаходить вираження у наступному: Церква не сприймає проблеми іноземців як проблеми "інших", а як власні проблеми. Це повністю узгоджується з іншими програмами ЄС щодо залучення людей до добровольчої діяльності і соціальної активності.

Уряд Греції вносить високу оцінку церковному волонтерству, наголошуючи на користності та ефективності означеного виду діяльності особливо в умовах кризи, коли тисячі громадян залишаються без роботи та засобів до існування.

Важливу роль відіграє православна церква і в соціокультурному аспекті, оскільки сама постає культурним надбанням держави. Письмові пам'ятники грецьких Отців Церкви є духовною спадщиною, яка мало вивчена з точки зору їх практики в світлі соціальної економіки, що зумовлює започаткування нового вектору дослідницької діяльності.

Не зважаючи на те, що православ'я є державною релігією, Церква позиціонує себе вільною від ідеологічних впливів, оскільки "Церква як Тіло Христове діє для порятунку і єдності всіх людей в особі Бога в той час як Христос людина, захищає церкву від релігійного ідеологічного, етнічного або духовного абсолютизму. Церква не абстрактна ідея, ідеологія чи моральність. Це живий організм з думкою, пропозицією життя та світогляду. Таким чином, Церква домагається створення комплексної системи соціального забезпечення та економіки, уникаючи при цьому тиску політико-економічної системи" [2].

Важливим фактором реалізації програми "Православна церква та соціальні інновації" постає участь Церкви у розбудові суспільства соціального розвитку. Означений напрям реалізується в тісній взаємодії з Європейським фондом соціального підприємництва. Основоположним гаслом якого є: перехід від банку бідних до етичного банку. В такий спосіб, православна церква активно бере участь у організації соціальної економіки, надаючи суспільству соціального розвитку моральні та матеріальні ресурси для досягнення своїх цілей.

Означена програма може слугувати гарним прикладом для соціальних програм, соціальної діяльності та соціального підприємництва українських церков. Її різновекторність та спрямованість на тісну взаємодію з державою та програмами ЄС забезпечує тривалість та ефективність дії, яку потребує і очікує від церков і українське суспільство.

Список використаних джерел:

1. Από την εκκλησιαστική φιλανθρωπία στις κοινωνικές επενδύσεις και την κοινωνική οικονομία. Електронний ресурс. Режим доступу – <http://www.epixeiro.gr/article/2604>

2. Ορθόδοξη Εκκλησία και Κοινωνική Καινοτομία. Електронний ресурс. Режим доступу – <https://www.social-economy.com/ecclesia.html>

О. О. Колібан, канд. філос. наук, асистент
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДО ПИТАННЯ ПРО СОЦІАЛЬНЕ СЛУЖІННЯ В ПРОТЕСТАНТИЗМІ

Як уже зазначалося у наших попередніх дослідженнях, "соціальним вченням називають комплекс уявлень, що складається в межах релігійної організації та має на меті

осмислення соціальних процесів сучасності. Зазвичай соціальне вчення структурується в офіційний документ релігійної організації (концепцію, доктрину)" [3, С. 81].

Якщо говорити про розвиток протестантизму та протестантських соціальних доктрин в Україні, то важливо звернути увагу на одну особливість, котру відзначає український дослідник Є. Буга, а саме: "за роки незалежності української держави нетрадиційні віросповідання пройшли досить складний шлях за догматичними, культурно-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, ступенями відкритості до суспільства і ставленням до держави і, навпаки, ставленням суспільства і держави до них – від секти, деномінації до церкви" [1, С. 35]. Таким чином, рівень підготовки, прийняття та використання на практиці відповідних документів – соціальних концепцій та доктрин – у випадку кожної окремої релігійної організації різняться. Більше того, на думку українського релігієзнавця М. Черенкова "всі протестантські соціальні доктрини трансформуються у спосіб життя, втілюються в буденність, стають засадами етики та соціальних відносин, підвалинами чого виступають індивідуальна свобода та відповідальність, цінність особи, а також віра як самовизначення людини, що узгоджується з соціальними принципами індивідуалізму, демократизму, християнського гуманізму та свободи релігії". [5, с. 14]. То ж, будучи прийнятими у певний історичний етап становлення релігійної організації, соціальні доктрини виконують важливу роль, стаючи невід'ємною складовою життя як кожного окремого віруючого, так і релігійної організації в цілому.

Очевидно, що розглядати питання місця соціального служіння в межах протестантських релігійних організацій через конкретні документи видається нам більш обґрунтованим. Тому розглянемо діяльність Церкви Адвентистів Сьомого Дня та їх відповідний документ "Основи соціального вчення Церкви АСД", що був прийнятий у 2001 році та став реакцією представників церкви на проблеми сучасності.

Тема соціального служіння представлена в "Основах соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні" та засвідчує наступне: "головною метою соціального служіння Церкви є утвердження в суспільній свідомості гідності і цінності людської осо-

бистості як створеної за образом і подобою Бога і розкриття християнської любові і доброти" [4].

Як зазначають українські дослідники "основні напрями соціального служіння Церкви визначаються тим колом соціальних проблем, які окреслені Святим Письмом: нагодувати голодних, напоїти спраглих, одягти роздягнених, відвідувати хворих, приходити до ув'язнених, піклуватися про вдів і сиріт, навчити тих, кому бракує знань, утішити страждальців. Соціальна доктрина Церкви АСД основою соціального служіння визначає особисту участь у ньому кожного, високу мотивацію і творчу реалізацію закладеного в християнстві потенціалу милосердя й любові [2, С. 411-412]. Для більш ефективного соціального служіння віруючих створюються благодійні та громадські організації в різних містах та країнах, проте основними центрами все ж лишаються місцеві громади.

Таким чином, тема соціального служіння є стрижневою для представників ЦАСД: вона представлена в соціальній доктрині церкви та на практиці стає невід'ємною частиною життя віруючих, демонструє відкритість протестантизму до суспільствата і його включеність в соціальне середовище.

Список використаних джерел:

1. Буга Є. В. Соціальні доктрини протестантизму в контексті соціокультурних перетворень українського суспільства / Є. В. Буга // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу "Києво-Могилянська академія"]. Сер. : Соціологія. – 2013. – Т. 225, Вип. 213. – С. 35.
2. Історія релігії в Україні : [у 10 т.] / [редкол. : А. Колодний (голова) та ін.]. – Київ-Дрогобич, 2007. – Т. 6: Пізній протестантизм в Україні. (п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови) / [за ред. П. Яроцького]. – С. 411-412.
3. Колібан О. О. Соціальні вчення релігійних організацій: український контекст // "Дні науки філософського факультету – 2018", Міжн. наук. конф. (2018; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2018", 26-27 квіт. 2018 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: У. В. Мовчан [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2018. – Ч. 3. – С. 81-82.
4. Социальное служение Церкви как ответ на нужды общества [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.adventist.in.ua/x-sotsialnoe-sluzhenie-tserkvi-kak-otvet/>. – Назва з екрану (18.09.2018).
5. Черенков М. Протестантизм як рафіноване християнство : [монографія] / М. Черенков, А. Колодний, Л. Филипович // Українське релігієзнавство. – К., 2009. – Спецвипуск 2009-2. – С. 14.

М. В. Лушаков, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРАВОСЛАВНЕ ХРИСТІАНСТВО І ПІДПРИЄМНИЦТВО

Реформування економіки та подолання кризових станів суспільства зробили актуальними питання значимості підприємницької праці як способу самовираження особистості.

Вирішення цього питання багато в чому пов'язане з традиційними цінностями, зокрема з вивченням ставлення християнства до проблеми праці та підприємництва. Посилення впливу православної церкви в українському суспільстві робить позицію релігії істотним чинником, що створює основу для моральної легітимації підприємницької діяльності. Саме тому стає актуальним дослідження ставлення християнської православної церкви до проблеми підприємництва та значущості підприємницької діяльності в житті людини, яка вірує, і суспільства, яке звертається до Бога в своєму пошуку істини. Важливо з'ясувати, наскільки ринкові реформи співвідносяться із самим духом християнства, із православною духовністю, і якою мірою християнське віровчення може сприяти процесам модернізації економіки.

І. Про діалектичний характер співвідношення підприємницької діяльності та християнського віросповідання.

Християнство у своєму первинному вигляді досить упереджено ставиться до накопичення матеріального багатства. В основі християнського дискурсу – звернення до багатства духовного, що відповідає ученню Христовому. Більш того, християнство від початку було зорієнтоване на нужденних, обманених, тих, хто потребує Божого захисту. У такому контексті зрозумілими є слова Господа, передані евангелістами Матвієм та Лукою: "Іще вам кажу: Верблюдові легше пройти через голчине вушко, ніж багатому в Боже Царство ввійти!" (Мв. 19:24; Лк. 18:25). Так само слід розуміти і слова Господа: "Не складайте скарбів собі на землі, де нищить їх міль та іржа, і де злодії підкопуються й викрадають. Складайте ж собі скарби на небі, де ні міль, ні іржа їх не нищить, і де злодії до них не підкопуються та не крадуть" (Мв. 6:19-20).

Накопичення матеріального багатства заради багатства суперечить самому духові віровчення, оскільки від-

волікає віруючого від головного – слідування заповідям Господнім: "Не любіть світу, ані того, що в світі. Коли любіть хто світ, у тім немає любови Отцівської, бо все, що в світі: пожадливість тілесна, і пожадливість очам, і пиша життєва, це не від Отця, а від світу. Минається і світ, і його пожадливість, а хто Божу волю виконує, той повік пробуває!". (1Ін.2:15-17). "І промовив до них: Глядіть, остерігайтеся вської зажерливости, бо життя чоловіка не залежить від достатку маєтку його" (Лук.12:15).

"Ніхто двом панам служити не може, бо або одного зненавидить, а другого буде любити, або буде триматись одного, а другого знехтує. Не можете Богові служити й мамоні" (Мф.6:24).

Мамона (в перекладі з арамейської "майно") є запозиченим словом у грецькій мові, що означає "багатство" та "розкіш" (Мф 6:24; Лк 16: 9,11,13). Мамона – це те, чому ти довіряєш, і від кого ти щось очікуєш. У грецькій і в давньоримській версії мамона має аналог: Гермес (грецька) і Меркурій (римська) – бог-покровитель торгівлі.

Отже, "Не мордуйся, щоб мати багатство, відступи-ся від думки своєї про це, свої очі ти звернеш на нього, й нема вже його: бо конче змайструє воно собі крила, і полетить, мов орел той, до неба..." (Прит.23:4-5).

Бізнесова діяльність є сумісною з православною вірою тільки тоді, коли вона відповідає Заповідям Господнім, моральним основам сучасного суспільства.

Культ грошей з огляду на православне віросповідання є гріхом, коли людина заради збільшення статків іде на злочини. Людина, самоціллю якої є матеріальне багатство, заради нього готова зрадити релігійні цінності.

Так, культ поклоніння Мамоні, уособлений в золотому тільці, є прикладом такої релігійної зради: "І побачив народ, що загаявся Мойсей зійти з гори. І зібрався народ проти Аарона, та й сказали до нього: Устань, зроби нам богів, що будуть ходити перед нами, бо той Мойсей, муж, що вивів нас із єгипетського краю, ми не знаємо, що сталося йому. І сказав їм Аарон: Поздіймайте золоті сережки, що в ушах ваших жінок, ваших синів та дочок ваших, і поприносьте до мене. І ввесь народ поздіймав з себе золоті сережки, що в їхніх ушах, та й вформував його в глині, і зробив із нього лите теля. А вони сказали: Оце твої боги, Ізраїлю, що вивели тебе з єгипетського краю! І побачив це Аарон, і збудував жертвника перед ним. І кликнув Аарон та й сказав: Завтра свято для Господа! І повставали вони вранці рано вранці, і принесли цілопалення, і привели мирну жертву. І засів народ до їди та до пиття, і встали бавитися" (Вихід, 32:1-4, 27).

Більше того, не буде щасливою людина, що не думає про духовне – і сама страждати буде від докорів сумління, і інших буде призводити до страждання. А саме, раб, що зарив один талант, щасливим не був. Він був покараний, "бо кожному, хто має, дасться йому та й додасться, хто ж не має, забереться від нього й те, що він має. (Мф, 25:29-30). Тут ідеться не про матеріальні статки, а про духовні чесноти.

ІІ. Бізнес може бути доброю справою, а бізнесмен – благочестивим чадом Церкви, її частиною. Для цього комерційна діяльність має бути підпорядкована заповідям; православний бізнесмен має керуватись заповідями Божими (Вихід, 20:2-17) і мораллю Нового Заповіту.

Так, приховування податків, хабарництво та подібне теж є гріхом, бо, приховуючи податки, підприємець по суті обкрадає бюджет, в тому числі сиріт, пенсіонерів, інвалідів. Багато хто виправдовує такий спосіб життя, але такі виправдання неприйнятні з точки зору православного християнства, адже такий метод ведення господарства з часом призводить до розрухи. Натомість,

Євангеліє сповіщає: "Тож віддайте кесарево кесареві, а Богові Боже". (Мф. 22:21).

Євангеліє вчить бути милосердним до нещасних, ділитися з ними і засуджує тих, хто так не чинить. У притчі про багатого і Лазаря Господь наш Ісус Христос це наочно ілюструє. "Один чоловік був багатий, і зодягався в порфіру й віссон, і щоденно розкішно бенкетував. Був і вбогий один, на ім'я йому Лазар, що лежав у воріт його, струпами вкритий, і бажав годуватися кришками, що зо столу багатого падали; пси ж приходили й рани лизали йому... Та ось сталося, що вбогий умер, і на Авраамове лоно віднесли його Анголи. Умер же й багатий, і його поховали. І, терплячи муки в аду, звів він очі свої, та й побачив здала Авраама та Лазаря на лоні його. І він закричав та сказав: Змилуйся, отче Аврааме, надо мною, і пошли мені Лазаря, нехай умочить у воду кінця свого пальця, і мого язика прохолодить, бо я мучуся в полум'ї цім!... Авраам же промовив: Згадай, сину, що ти вже прийняв за життя свого добре своє, а Лазар так само лихе; тепер він тут тішиться, а ти мучишся. А крім того всього, поміж нами та вами велика безодня поставлена, так що ті, що хочуть, переходити не можуть ізвідси до вас, ані не переходять ізвідти до нас. А він відказав: Отож, отче, благаю тебе, щоб його ти послав у дім батька мого, бо п'ятьох братів маю, хай він їм засвідчить, щоб і вони не прийшли на це місце страждання! Авраам же сказав: Вони мають Мойсея й Пророків, нехай слухають їх! А він відказав: Ні ж бо, отче Аврааме, але коли прийде хто з мертвих до них, то покаються. Йому ж він відказав: Як Мойсея й Пророків не слухають, то коли хто й із мертвих воскресне, не йнятимуть віри! (Лк. 16:19-31). Таким чином, притча закликає ділитись хоча б надлишками.

Отже, при веденні справ не треба забувати Бога.

ІІІ. Про гармонію між багатими і бідними слушно сказано в апокрифічному, тексті "Пастир Герми". Бідний монах, що молиться, уподібнюється плодоносній виноградній лозі, а багатий – це в'яз, який, хоча сам і не приносить плодів, але підтримує лозу.

"Багатий має велику кількість скарбів, але бідний перед Господом. Зайнятий своїми багатствами, він дуже мало молиться Господу і якщо має якусь молитву, то недостатню, і вона не має сили. Але коли багатий подає бідному те, в чому він потребує, тоді бідний молить Господа за багатого, і Бог подає багатому всі блага, бо бідний є багатим в молитві і молитва його має велику силу перед Господом. Багатий подає бідному, віруючи, що його слухає Господь, і охоче і без сумніву подає йому все, піклуючись, щоб у нього не було в чому-небудь нестачі. Бідний дякує Богові за багатого, що дає йому. Так люди, думаючи, що в'яз не дає плоду, не розуміють того, що під час посухи в'яз, маючи в собі вологу, живить виноградну лозу, і виноградна лоза завдяки цьому дає подвійний плід – і за себе, і за в'яз. Так і бідні, благаючи Господа за багатих, бувають почуті і множать багатства їх, а багаті, допомагаючи бідним, підбадьорюють їх душі. І ті, і інші беруть участь у добрій справі. Отже, хто поступає таким чином, не буде залишений Господом, але буде вписаний в книзі життя. Блаженні ті, хто, маючи багатство, усвідомлюють, що вони збагачуються від Господа, бо хто відчує це, той може чинити добро" [1].

Євангеліє показує, як один багатий чоловік послужив ділу Церкви: Йосип Аримафейський, аристократ, член Синедріону, власним коштом викупив тіло Ісуса Христа і поховав його.

"А коли настав вечір, через те, що було Приготовлення, цебто перед суботою, прийшов Йосип із Ариматеї, радник поважний, що сам сподівався Царства Бо-

жого, і сміливо ввійшов до Пилата, і просив тіла Ісусового. А Пилат здивувався, щоб Він міг уже вмерти. І, покликавши сотника, запитався його, чи давно вже Розп'ятий помер. І, дізнавшись від сотника, він подарував тіло Йосипові. А Йосип купив плащаницю, і, знявши Його, обгорнув плащаницею, та й поклав Його в гробі, що в скелі був висічений. І каменя привалив до могилих дверей. Марія ж Магдалина й Марія, мати Йосієва, дивилися, де ховали Його" (Мк 15:42-47).

В усі часи існували багаті благодійники. Наприклад, можна відзначити таких православних меценатів XIX ст.: Терещенки [2], Ханенки, Симиренки та інші [3]. Також можна навести приклад соціального та чернечого служіння Великої Княгині Єлизавети Федорівни Романової, яка побудувала в 1889 році Покровський монастир у місті Києві та була канонізована Православною церквою [4].

Висновки. Біблія неоднозначно ставиться до накопичення багатства, в тому числі і до підприємницької діяльності. Завдання християнського віровчення – не залучення до бізнесової діяльності, але звернення до накопичення багатств духовних. Християнське віровчення визнає необхідність підприємницької діяльності, але вимагає дотримання моральних принципів, зафіксованих в Слові Божому. Для християнина підприємни-

цтво не може бути метою його діяльності, бо в такому випадковому воно стане порушення першої Заповіді Господньої. "І Бог промовляв всі слова оці, кажучи: Я Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю з дому рабства. Хай не буде тобі інших богів передо Мною! Не роби собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею. Не вклоняйся їм і не служи їм, бо Я Господь, Бог твій, Бог заздрисний, що карає за провину батьків на синах, на третіх і на четвертих покоління тих, хто ненавидить Мене".

Список використаних джерел:

1. Герма. Пастир Герми [Електронний ресурс] / Герма // Русская апокрифическая студия. – 2001. – Режим доступу до ресурсу: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/germa.shtml>.
2. Терещенки [Електронний ресурс] // Енциклопедія історії України. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Tereschenky_tid.
3. Ковалинський В. В. Меценаты Киева / В. В. Ковалинський. – Київ, 1998.
4. Єпископ Антоній. Святая преподобномученица Великая Княгиня Елисавета Феодоровна [Електронний ресурс] / Єпископ Антоній // Комиссия по канонизации святых Сарепулской епархии По благословению Преосвященнейшего Антония, епископа Сарепулского и Можгинского. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://sarapulsaints.cerkov.ru/2015/12/23/svyataya-prepodobnomuchenica-velikaya-knyaginya-elizaveta-feodorovna/>.

О. В. Марченко, д. філос. наук, проф.

Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, Черкаси, України

ЦІННІСНІ ІМПЕРАТИВИ ТРУДОВОЇ ЕТИКИ ПРОТЕСТАНТИЗМУ І СУЧАСНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО

Соціокультурні та політико-економічні трансформації, що відбуваються в сучасній Україні, значною мірою зумовлені європейським вибором нашої країни, її прагненням торувати шлях до системи європейських цінностей і стандартів життя країн західної демократії. В свою чергу, базові цінності і суспільні пріоритети європейської спільноти історично формувались під суттєвим впливом релігійної, насамперед християнської, традиції з її світобаченням і розумінням ролі й місця людини в цьому світі. У зв'язку з цим особливої актуальності набуває проблематика впливу релігійних та етичних переконань на інтереси, мотивацію і діяльність окремого індивіда, як і на економічні, політичні, соціокультурні процеси сучасного суспільства загалом.

Слід зауважити, що господарська і трудова етика є однією з важливих моральних підвалин суспільства й у цьому контексті слід визнати значущість впливу релігійних чинників на повсякденну практичну діяльність людей, формування у них певного типу суспільно-господарського мислення. Разом з іншими структурами суспільного буття, релігія сприяла формуванню певних духовних стимулів виробничої й трудової діяльності віруючого, виробленню критеріїв економічної поведінки в суспільстві. Іншими словами, вона брала реальну участь в процесі перетворення базових ціннісних настанов і принципів етики в одну з ідейних основ господарсько-економічної діяльності.

Важоме місце серед праць, присвячених аналізу специфіки взаємин релігії і господарської практики людини, особливостей впливу релігійних віронавчальних принципів на господарський устрій соціуму та дії останнього на структуру суспільства, чинників стрімкого поступу економічно розвинених країн Заходу, займають наукові дослідження відомого німецького соціолога, соціального філософа Макса Вебера. Однією з

центральною проблем, яка стає предметом його дослідницького зацікавлення, є з'ясування того, чи "має місце у процесі якісного формування й кількісної експансії "капіталістичного духу" також і релігійний чинник і наскільки далекосяжним він був; які конкретні аспекти культури, що склалися на капіталістичній основі, можуть бути зумовлені цим впливом" [1, с. 79]. Вебер при цьому зазначає, що взаємини релігії та економіки, кожна з яких є важливим культуроформуючим чинником, на практиці набувають досить складних форм і конфігурацій. Німецький вчений обґрунтовував думку, що релігійна мотивація визначає не тільки соціальну поведінку людини, а і її господарські, економічні відносини, де єднальною ланкою між релігією та економікою виступають відповідні етичні норми [3].

Звертаючись у своїй праці "Протестантська етика і дух капіталізму" до аналізу вчення Мартіна Лютера, Вебер приходить до висновку, що не в ньому слід шукати відповідні економічні стимули: погляди одного з ідеологів Реформації ще були обтяжені тим, що німецький дослідник називає традиціоналізмом в економічному житті. Людина, вихована в душі традиціоналізму, не запитує, скільки вона може заробити за день за умов найінтенсивнішої праці, її цікавить лише те, скільки вона має працювати, щоб якось забезпечити своє існування. Кардинальний же переверт у мотивації людської діяльності, ставленні до праці Вебер пов'язує з релігійно-етичним вихованням під гаслами пуританізму. Концепція пуританської моралі виникає в результаті виділення певних сталих ознак, характерних для етики перш за все поширених в Англії та Голландії аскетичних різновидів протестантизму, які, попри догматичні відмінності, об'єднував сам стиль етики, що знаходить свій класичний вираз у кальвінізмі. Своєрідною основою релігійного вчення Ж. Кальвіна є положення про напе-

редвизначення. На відміну від Августина, Фоми Аквінського і Мартіна Лютера, Кальвін наголошує на тому, що Бог не тільки визначає, кому буде дарована благодать, але з самого початку робить прокляття участю решти людської спільноти. При цьому, чому Бог вибирає одних і проклинає інших, є таємницею, і не слід прагнути проникнути в неї.

Логічним висновком з учення про напередвизначення мав би бути, на перший погляд, фаталізм. Проте під впливом ідеї "випробування обраності" психологічне значення цього принципу виявилось прямо протилежним – хоча людина ніякими зусиллями й не може змінити своєї долі, проте уже "сам факт зусиль є знаком належності до обраних" [1, с. 83]. Відповідно, для віруючих упевненість у спасінні в розумінні можливості встановити факт обраності набула абсолютного, незрівняного з іншими питаннями значення. Повсюди, де поширювалося вчення про напередвизначення, не можна було обійти питання про існування надійних ознак, які б вказували на належність людини до кола обраних.

І тут неможливо було обмежитись (оскільки йшлося про *особисту долю*) вказівкою на те, що доказом обраності служить стійкість віри, яка виникає як наслідок благодаті. Більш зрозумілим і "ефективним" способом здобуття внутрішньої впевненості у спасінні починає вважатися невтомна праця в рамках своєї професії. Добродійному життю і безперервним зусиллям кальвінізм надавав дедалі більшого значення, виходячи з того, що успіхи у земному житті, які випливають із цих зусиль, є знаком спасіння. Індивід повинен бути діяльним, щоб перебороти своє почуття сумніву й безсилля. Спочатку це стосувалося головним чином морального зусилля, але з часом наголос все більше зміщувався в бік мирської діяльності та її результатів. Урешті-решт, "економічний успіх перетворився на знак милості Божої, а неуспіх – на знак прокляття" [1, с. 85], а сама господарська діяльність постає важливим засобом на шляху до Бога, до спасіння.

У цьому зв'язку М. Вебер наголошує на особливому значенні поняття "покликання" в протестантській трудовій етиці, яке характеризує богоугодність трудової діяльності в рамках певної професії як найвищої місії, покладеної Богом на християнина. Наполеглива активна й успішна професійна діяльність для протестанта є обов'язком і перед Богом, і перед суспільством, а працюючість набуває утилітаристського обґрунтування й стає однією з базових цінностей. Німецький дослідник особливо підкреслював, що етичне вчення протестантизму активно сприяло подоланню розриву між мирською і релігійною діяльністю людини, заохочуючи її прагнення до фінансового й матеріального добробуту, як до винагороди за наполегливу працю в ім'я Господа.

Таким чином, основними ціннісними настановами трудової етики стають спасіння через наполегливу працю, професійне покликання не тільки як міра обраності, а й як обов'язок, мирська аскеза. Звідси націленість на досягнення успіху й отримання прибутку через самовіддану працю, ощадливість, розрахунок на власні сили, накопичення капіталу як результат набуття "божественної благодаті", новаторство, готовність до ризику. Трудова етика протестантизму створила специфічну раціональну систему життєвої поведінки, яка прокладала шлях "духові" економічного розвитку значного числа країн сучасного світу. І оскільки в цьому світлі праця розглядається не лише як економічно вигідна діяльність, а й добродійна, це сприяло більш стрімкому зростанню економіки спільнот, об'єднаних ціннісними настановами протестантської трудової етики [3]. Адже, прагнення добре заробити і створити прибут-

кову справу сприймалось як виконання божественного обов'язку. Якщо прибутки збільшуються і багатство зростає – це ознака благословення; розкіш же при цьому засуджується, адже прибутковість і є вже сама по собі божою благодаттю. На думку М. Вебера, протестантські ціннісні установки найактивнішим чином сприяли зростанню підприємницької й економічної активності в тих країнах, де протестантизм мав суттєвий вплив на суспільну свідомість і світоглядні пріоритети, а поєднання проповідованої ним ощадливості й наполегливої праці вело до фінансового успіху.

Водночас, в мотивації підприємницької активності на засадах протестантської етики закладені і підвалини соціального спрямування її результатів, соціальної відповідальності підприємців. Це проявляється в добросовісній сплаті податків; розвитку бізнесу і створенні нових робочих місць; встановленні людських, толерантних взаємин в царині професійної діяльності; підтримка соціальних програм як важливий напрям діяльності організації; розвиток особистої благодійності та партнерських стосунків з іншими установами та організаціями.

Добросовісне й ефективне підприємництво і прибутки, які воно приносить, розглядаються протестантськими церквами як матеріальний фундамент всієї соціальної роботи, що ними проводиться, такої як турбота про незахищені верстви населення, благодійність, профілактика і подолання наркоманії й алкоголізму, робота з вихованцями дитячих будинків, з людьми, які порушили закон і відбувають покарання у місцях позбавлення волі тощо. Баптисти, наприклад, наголошують на тому, що людина покликана до добрих справ і повинна працювати, створюючи корисне своїми руками [2, с. 35]. Протестантські об'єднання й окремі підприємці працюють над розробкою й реалізацією програм реабілітації наркозалежних, створенням реабілітаційних центрів, завдяки яким значне число молодих людей повертається до здорового способу життя, до своїх родин, до суспільно корисної праці в рамках відповідної професії тощо. Загалом благодійність розглядається протестантськими церквами як найважливіший напрям їх соціального служіння, який має чітке обґрунтування у їхньому віровченні. Ці вектори діяльності протестантських об'єднань заслуговують суспільного визнання та державної підтримки.

Враховуючи викладене вище, варто зазначити, що трудовій етиці протестантизму, якій європейський капіталізм зобов'язаний своїм виникненням і яка стала своєрідним фундаментом підприємницької діяльності, властивими є такі особливості: ставлення до праці як до покликання та способу реалізувати Божественний задум в житті; прагнення до отримання прибутку, який повинен був спрямовуватись не на отримання задоволення чи насолоди, а на розвиток своєї справи; раціоналізація праці; культивування працюючості, ощадливості, ефективності; аскетизм в миру – строгість і помірність у використанні отриманого багатства. Саме протестантизм суттєвим чином вплинув на розвиток господарської та економічної діяльності західних держав, а його трудова етика з її відстоюванням цінності наполегливої, чесною, самовідданою праці, яка все більше набуває соціального спрямування й передбачає допомогу іншим, довела свою здатність до ініціювання стрімких економічних та соціокультурних перетворень і, на нашу думку, має безумовний потенціал для здійснення позитивних змін в сучасному українському суспільстві.

Список використаних джерел:

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер. – К.: Основи, 1994. – 267 с.
2. Визнання віри євангельських християн-баптистів та практика християнського життя і служіння / Всеукраїнський Союз об'єднаних євангельських християн-баптистів: Учбова Рада – К.: Християнське життя, 2000. – 48 с.

3. Макаров В. А. Трудовая этика протестантизма и современное предпринимательство в США: дис... канд. филос. наук: 09.00.14 – философия религии и религиоведение / Забайкальский государственный университет. – Чита, 2013. – 216 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.disserscat.com/content/trudovaya-etika-protestantizma-i-sovremennoe-predprinimatelstvo-v-ssha#ixzz5XmCiFOXb>
4. Протестанти в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://joshua-project.net/countries/UP>

Л.М. Мельник, канд. політ. наук, доц.
Білоцерківський національний аграрний університет, Біла Церква, Україна

СОЦІАЛЬНЕ СЛУЖІННЯ ЯК СКЛАДОВА ДІЯЛЬНОСТІ УПЦ КП

Так склалося історично, що саме християнські церкви певною мірою формують та формували суспільну свідомість українців. Однією з визначальних у історії України християнських конфесій є православ'я. Церква ніколи не стояла осторонь проблем суспільства, проте в силу історичних обставин за радянських часів не могла вповні здійснювати соціальне призначення.

Однак, зміни у релігійному житті наприкінці ХХ століття дали можливість християнським конфесіям відновити та розпочати практику широкого соціального служіння у новому кількісному та якісному вимірах. Підтвердженням активного звернення у бік соціального складника православ'я є ухвалення документів, які відображають соціальне вчення християнства, зокрема в УПЦ (КП) це – "Декларація ювілейного помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату" [1].

Особливе значення в соціальній доктрині УПЦ КП є виокремлення напрямків соціального служіння УПЦ КП. Серед останніх – це збереження моральності, духовності і спокою у суспільстві; благодійницька і соціальна діяльність; патріотичне виховання дітей та молоді; підтримка армії та інших силових структур; збереження, відродження й розвиток історичної і культурної спадщини України; проблеми екології, робота зі профілактики правопорушень; духовна і матеріальна допомога особам, які перебувають у місцях позбавлення волі; індивідуальна допомога хворим; підтримка інституту сім'ї, материнства і дитинства; підтримка і захист державної стабільності.

Більше того, 8 липня 2014 року у Михайлівському соборі відбулась презентація відділу соціального служіння і благодійності УПЦ КП, новостворений відділ очолив священник Сергій Дмитрієв. Очільник відділу соціального служіння і благодійності УПЦ КП зазначив, що "робота відділу буде спрямована на підготовку священників з організації соціального служіння та підтримку соціальних ініціатив Церкви, у тому числі у створенні церковних соціальних закладів для забезпечення системної роботи" [2].

Роз'яснюючи громадськості мету і завдання функціонування соціальної роботи УПЦ КП С. Дмитрієв підкреслив: "Ми розуміли: потрібно створювати громадську

структуру, яка представлятиме інтереси людей на церковному майданчику. Ми розглядаємо церкву як мережу. Особливо у віддалених районах, на тому ж Донбасі, де немає лікарень, державних соціальних служб чи громадських організацій, але є наш священник. Церква може бути майданчиком для надання допомоги. Але там мають бути професійні працівники. Саме так з'явилася потреба в тому, щоб священник став провідником між громадським сектором та державою" [3]. Однак, створена громадська організація, що діє під назвою "Eleos-Ukraine" та розташована на території Михайлівського монастиря, не заважаючи на тісну співпрацю із синодальним відділом соціального служіння і благодійності УПЦ КП не є релігійною організацією. Це платформа взаємодії неурядових організацій, релігійних громад, державного сектору, заснована на демократичних цінностях та поза будь-якими видами дискримінацій з метою вирішення соціальних проблем. Місією якої проголошено: "Наша спільнота небайдужих допомагає кожній людині гідно жити: духовно розвиватися, отримувати освіту та роботу, якісну медичну допомогу, їжу, житло; слідкує за дотриманням прав, надає психологічну підтримку. Ми слідкуємо за дотриманням прав людини й надаємо всебічну підтримку тим, хто її потребує" [4].

Таким чином, протягом останніх років у УПЦ КП здійснюється творення власної соціальної політики й організація професійної соціальної роботи. У наш час церковне соціальне служіння враховуючи вимоги часу повертається до своїх споконвічних традицій.

Список використаних джерел:

1. Ювілейний Помісний Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9–10 січня 2001 р. Електронний ресурс. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uocpk_doc/34099/
2. В УПЦ КП відкрили відділ соціального служіння і благодійності. Офіційний сайт інформаційного агентства УНІАН. Електронний ресурс. – Режим доступу: <https://religions.unian.ua/orthodoxy/937679-v-upts-kp-vidkrili-viddil-sotsialnogo-slujinnja-i-blagodijnosti.html>
3. Об'єднуючи людей, ми служимо іншим. Електронний ресурс. – Режим доступу: <https://gurt.org.ua/interviews/29964>
4. Офіційний сайт громадської організації Eleos-Ukraine. Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://eleos.com.ua/index.php/pro-eleos-ukraine/about-us>

С. І. Присухін, канд. філос. наук, доц.
Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана, Київ, Україна

ПРОБЛЕМАТИКА СОЦІАЛЬНОГО РОЗВИТКУ В НЕОТОМІЗМІ СВ. ІВАНА ПАВЛА ІІ

В кінці ХХ ст. світова економіка ввійшла в стан кризи, першопричиною якої науковці називають подорожчання енергоносіїв (нафти і газу). Країни "третього світу" поряд із посткомуністичними країнами потребували значних капіталовкладень, нових фінансових і комер-

ційних структур, які б гарантували відповідний захист прав і свобод, справедливість в економічних відносинах з багатшими країнами і пропорційний розподіл світового фінансового прибутку.

З часу опублікування енцикліки Лева XIII "Regum novarum" (1891 р.) центр уваги соціального вчення Католицької церкви перемістився з рівня "класового аналізу" (конфлікт між працею і капіталом) до рівня загальноцивілізаційних проблем, характерних для соціально-економічного розвитку кінця XX – початку XXI ст. Прикладом слугує енцикліка Івана Павла II "Laborem exergens" (1982 р.), в якій було проаналізовано питання людської праці в контексті вдосконалення сфери соціально-економічного розвитку сучасної цивілізації, наголошуючи на тому, що саме людська праця є підставою вирішення більшості соціальних проблем сьогодення. Понтифік аргументував тим, що людська праця має особистісно-екзистенційний зміст; по-друге, в контексті соціального виміру праця стає передумовою здійснення принципу солідарності в розбудові нового, якісно прогресивного суспільства і нової цивілізації загалом; по-третє, людську працю необхідно сприймати тільки в контексті утвердження апробованих християнських цінностей як знак благословення і відкуплення.

На 20-ту річницю "Populorum progressio" (1967 р.), енцикліки Павла VI, присвяченої проблематиці соціально-економічного життя поряд із розвитком культурної і духовної його складової, Іван Павло II оприлюднив нову соціальну енцикліку "Sollicitudo rei socialis" (1987 р.), в якій запропонував власне бачення колізій суспільно-економічного розвитку сучасного світу і на цій основі проголосив основну мету цього розвитку – подолання суперечностей на користь окремо взятої людини і розбудову такого суспільного устрою, який би сприяв розвитку людини як особи у всіх можливостях її Богоподібної сутності. Водночас Іван Павло II детально проаналізував успіхи і прорахунки соціального розвитку сучасного світу і на цій основі виокремив ключові проблеми, від вирішення яких залежить його прогрес: по-перше, регресивні явища в сфері економіки, політики і культури країн "третього світу", по-друге, необхідний захист прав і свобод кожної окремо взятої людини.

Продовжуючи ідеї і підходи своїх попередників (наприклад, імператив Папи Пія XII "Мир – це плід справедливості"), Іван Павло II наголосив на значенні соціального миру як однієї з найважливіших передумов соціального прогресу, додаючи, що "мир – це плід солідарності". В основі солідарності лежить необхідність захисту людини як особи від надмірної влади, яка, відчужуючи себе від інтересів більшості людей, стає головною перешкодою прогресу людського співтовариства. На рівні міжособових відносин солідарність є інструментом захисту соціально-економічних інтересів людей, обділених соціальними благами і незахищених в своїх правових гарантіях. Солідарність вимагає, щоб "сильні" несли відповідальність за слабких і повинні бути готовими поділитися з ними всім тим, що отримали від Бога. У такий спосіб, соціальний мир є продуктом солідарності, тому всі віруючі і люди доброї волі мають сприяти створенню культури солідарності.

В дні столітньої річниці першої соціальної енцикліки Іван Павло II оприлюднив чергову енцикліку "Centesimus annus" (1991 р.), публікація якої припала на початок розвалу СРСР і самоліквідації комуністичної ідеології. Головні положення енцикліки "Centesimus annus" дозволяють охопити проблематику соціального розвитку в трьох аспектах: перше, взяти до уваги досвід минулого, щоб перевідкрити багатства основних принципів організації соціального життя в Новітній історії; друге, проаналізувати сучасний світ через виокремлен-

ня нагальних завдань, які потребують негайного вирішення; третє, прогнозуючи майбутнє, надати конкретні практичні рекомендації, враховуючи фактор його невідомості і нелінійності. Такий триєдиний підхід, на думку Івана Павла II, не лише утверджує цінність соціального вчення Католицької церкви в аналізі соціального буття людини і суспільства, але й ролі і значення традицій Католицької церкви у розв'язанні найгостріших соціальних проблем сучасності.

Іван Павло II висновок, що за останні сто років соціальне вчення Церкви за своєю суттю залишилось незмінним: Лев XIII виокремлював значення "дружби", Пій XII проголошував необхідність "соціальної любові", Павло VI говорив про "цивілізацію любові", але узагальнюючим принципом організації людського співжиття досьогодні залишається принцип розпізнання Бога в людині (в діях і вчинках кожної окремо взятої особи) і людини в Бозі, тож справедливою є теза про те, що прогресу соціального розвитку не можна досягнути без найвеличнійшої ідеї християнської культури – солідарності.

В енцикліці "Centesimus annus" Іван Павло II виокремив роль і значення морально-етичного вчення Церкви в теоретичному осмисленні і практичному оволодінні соціально-економічними і соціально-політичними процесами сучасного світу. Водночас Святий Отець уважав, що необхідно поширювати соціально-етичне вчення Церкви шляхом виховання віруючих і людей доброї волі невід'ємно від євангельської місії Церкви ("нова євангелізація"). "Нова євангелізація" неможлива без урахування специфіки духовної культури нації і народностей, які свою внутрішню і зовнішню політику наповнюють християнськими цінностями. В соціальному управлінні Церква не бере безпосередньої участі, вона присутня в цьому процесі, лише надаючи свої рекомендації з використання соціально-етичних цінностей християнства.

Специфіка використання соціально-етичних цінностей обґрунтовується наступними твердженнями: по-перше, Католицька Церква пропонує всім християнським церквам та іншим монотеїстичним релігіям спільно захищати гідність кожної окремо взятої людини, створеної за образом і подобою до Бога, і, по-друге, використовувати потенціал релігії в збереженні соціального миру для "розбудови суспільства, гідного людини". Понтифік закликав віруючих і людей доброї волі безперестанно оберігати соціальний мир, здійснювати миротворчу діяльність, протидіяти всім формам існуючого насильства і насамперед війні. Збереження миру, захист прав і свобод кожної окремо взятої людини приведе, на думку Папи, до взаємопорозуміння, взаємопізнання і утвердження християнського сумління, дарованого Богом і для Бога.

Висновок: кожне покоління віруючих і людей доброї волі потребує нового прочитання соціальних енциклік Магістеріуму Католицької церкви, які містять відповіді на питання соціального розвитку сучасного світу. Адекватне розуміння проблем соціально-економічного, соціально-політичного, соціально-культурного розвитку детермінує діяльну мотивацію окремо взятої особи і суспільства загалом. Концепція соціального розвитку, запропонована папою Іваном Павлом II, слугує не тільки для теоретичного обґрунтування соціального буття людини в суспільстві, але й стає рекомендаційною основою для його зміни у бік прогресу, нового гуманізму і здійснення стратегічної мети людства – розбудови довгоочікуваної "цивілізації любові".

М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф.
Національна академія державного управління при Президентіві України, Київ, Україна,
Р. В. Мартич, доц.
Київський університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ МІСІОНЕРСТВА В ПРАВОСЛАВНІЙ ПРАКТИЦІ

Сучасні демократичні перетворення потребують утвердження ціннісних здобутків інститутів громадянського суспільства. Особлива роль у цьому процесі належить Місіонерському відділу УАПЦ. Під місіонерством розуміється участь духовенства та вірних Церкви у певному всесвітньому православному русі, що має на меті привести до Бога вірян, де кожен член Церкви, має своїм обов'язком щодо ближнього – допомогти віднайти Істину правдивого Богоспівкування.

Нині місіонерський відділ УАПЦ шукає способи, щоб допомагати людям ставати кращими християнами. Церква має як "зовнішню" та "внутрішню" місії, між якими не існує чітких меж, але богословські школи УАПЦ не мають в своїх програмах такої наукової дисципліни, як "Місіонерство" чи "Місіологія". Попри всі існуючі спроби реформи сучасної богословської освіти, як вищі так і середньо-спеціальні духовні навчальні заклади Православної Церкви, незалежно від "патріархатів", не достатньо мають місіонерський вектор свого розвитку. Часто можна зустріти нарікання самих богословів, що й набір існуючих курсів, і зміст предметів – це залишки старого, або католицько-протестантського, або просто "дореволюційного" церковного "режиму". Водночас, у протестантів існують цілі курси з місіонерства, або навіть курсів про "науку церковного росту". Випускники сучасних православних духовних шкіл України "заточені" виключно на храмову діяльність. Вони не враховують того елементарного факту, що більшість громадян нині живе далеко поза межами Церкви. Для виправлення подібного стану необхідно звертати увагу на таких людей. Сучасні православні духовні школи мають не лише навчити студентів (майбутніх душ пастирів), а й навчити їх працювати з громадою, прищеплювати їм любов до таких людей, щоб згодом під впливом проповіді, ті стали повноцінними членами Церкви та суспільства.

Водночас, існують як конфесійні, так і внутріцерковні відмінності щодо відношення до людей які по різному сприймають теологічні вчення. Так, частина православних християн (умовно назвемо їх "канонічними"), не чужі і не хоче почути іншу частину православних християн (а цих ми також умовно назвемо "неканонічними"). В своїй основі часто майже неможливо, одній групі православних чути іншу групу таких самих православних, або ж сприймати погляди людей котрі ще більш принципово та категорично суперечать тим чи іншим поглядам та переконанням. У цьому контексті завдання місіонера –

знайти людину та допомогти їй дати шанс і християнську надію. Як результат, нині існує гостра потреба для православних зустрітись один з одним для відкритого діалогу з нехристиянами або з неправославними щодо вирішення різних питань як віровчення, так і соціального буття. І тому, місіонерство є вкрай необхідною складовою для духовенства й мирян. Виходячи з останнього в християнській практиці, зокрема в протестантських деномінаціях, а також в католиків, досить поважна частина функцій щодо місіонерської діяльності відводиться мирянам або мирянським організаціям. На відміну від протестантизму Православна Церква має чітку ієрархічну структуру, чітко визначає межі цього місіонерства для мирян. Священство передбачає, щоб усі церковні активісти взяли на себе функції "церковних лідерів" або священнослужителів, а тому, служіння пастиря, священника, найбільш відповідає природі місіонера. Відомо, що немає такого села чи міста, де б не жили активні, розумні та віддані Церкві християни, здатні взяти на себе подвиг місіонера, бути першим помічником священника на парафії. Такі люди можуть організувати парафіяльні бібліотеки, відео чи аудіотеки, вони можуть збирати сільську чи міську молодь для духовних розмов, або вивчення Святого Письма. Взагалі, сфера діяльності тут багатогранна щодо способів, які може відкрити для себе місіонер в конкретних умовах. Особлива роль у цьому процесі належить парафіянам, вони мають бути добре освіченими.

Спільне життя православної громади не може, і не повинно обмежуватись богослужіннями, воно має поширюватись на усі сфери людської діяльності, соціальні практики. А священнослужителі повинні піклуватись про те, щоб їхні парафії ставали не лише центрами духовного життя, але й осередками релігійного, наукового, культурного, соціального життя конкретного міста чи села. Особлива роль у їх діяльності належить тим умовам, що склалися в результаті Російської агресії на Сході України. Пастирська розважливість повинна підказувати священнослужителям і місіонерам припустимі границі, проведених заходів та акцій, а для позабогослужбової діяльності спільноти потрібно використовувати окреме приміщення: клуб, залу, велику кімнату тощо.

Отже, в цілому, місіонерство в православній практиці є вагомим чинником утвердження демократичних цінностей які направлені на гармонізацію суспільних відносин в Україні.

О.М. Шепетяк, д-р філос. наук, доц.
Київський університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

РЕГУЛЮВАННЯ ФІНАНСОВО-ГОСПОДАРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ

Кожна організація для свого ефективного існування потребує якісного і чіткого регулювання всіх сфер своєї діяльності. Церква не є винятком із цього правила. Як і будь-яка організація, вона потребує чіткості внутрішнього законодавства. Історія показує, що строгість нормативного регулювання внутрішнього життя Церкви та

ретельність дотримання норм сприяє уникненню численних проблем та дозволяє Церкві зосередитися на її головному завданні – проповіді Слова Божого, не відволікаючись на другорядне і несуттєве. Фінансово-господарська діяльність є невід'ємною складовою будь-якої структури. І саме вона вимагає найретельнішого

регулювання та нормативного порядку. Українська Греко-Католицька Церква є однією з найбільших релігійних організацій українців, яка поширюється як в Україні, так і в діаспорі. Оскільки Церква веде фінансово-господарську діяльність, вона потребує чіткого регулювання цієї діяльності.

Нормативне регулювання фінансово-господарської діяльності в УГКЦ охоплює три рівні єрархічної структури Церкви: патріарший, єпархіяльний та парафіяльний. Нормативною базою регулювання фінансово-господарської діяльності є загальноцерковне та партикулярне канонічне право. Базовим документом, який систематизує загальноцерковне канонічне право, є Кодекс Канонів Східних Церков (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium), який позначається аббревіатурою ККСЦ (ССЕО). Цей документ є спільним для всіх Східних Католицьких Церков. Упродовж історії Церкви виникла необхідність формування норм, які би упорядковували різні сторони життя Церкви. Вселенські і Помісні Собори, Патріархи і єпископи, видатні каноністи створювали різні правила внутрішнього життя Церкви. За два тисячоліття канонів накопичилось стільки, що вони потребували чіткої класифікації, а деякі канони втратили свою актуальність. З цією ціллю в Католицькій Церкві виникла ідея здійснити чітку систематизацію канонічного права. З цією ціллю В 1983 році був проголошений Codex iuris canonici, який регулює життя Римо-Католицької Церкви. Східні Католицькі Церкви мають низку особливостей, які не враховувались Кодексом Канонічного Права. Для Східних Католицьких Церков у 1991 році Папа Іван-Павло II проголосив Кодекс Канонів Східних Церков.

ККСЦ є загальним правом для всіх Східних Католицьких Церков, перед яким стоїть завдання встановити єдині норми для головних сегментів церковного життя. Однак ККСЦ не враховує внутрішніх особливостей і канонічних традицій кожної з цих Церков. Саме тому ККСЦ заохочує Помісні Церкви сформувати Партикулярне право, яке би регулювало ті питання, які неврагульовані ККСЦ. У 2015 році в УГКЦ були впроваджені Канони партикулярного права в якості експерименту терміном на три роки. Отже, двома головними документами, які регулюють внутрішнє життя Української Греко-Католицької Церкви, є Кодекс Канонів Східних Церков і Канони партикулярного права.

Обидва документи забороняють главі церковних общин на всіх трьох єрархічних рівнях самостійно вести фінансово-господарську діяльність. Так, кан.122 §1. приписує: "Для управління майном патріаршої Церкви Патріарх, за згодою постійного Синоду, повинен призначити патріаршого економа, іншого від економа єпархії Патріарха. Ним повинен бути вірний християнин, досвідчений у економічних справах, визначної чесності, виключаючи для правосильності того, що зв'язаний з Патріархом спорідненістю або свояцтвом до четвертого ступеня включно". Цим канонам визначається, що для управління фінансами Церкви повинна бути призначена окрема особа, яка відзначається чесністю і економічною обізнаністю. Щоби уникнути зловживань, патріарший економ повинен не бути жодним чином споріднений з Патріархом. До того ж, патріаршого економа Глава Церкви не може призначити особисто, а мусить узгодити це призначення з Постійним Синодом.

Щодо терміну, на який призначається патріарший економ, ККСЦ не містить чітких приписів. В кан.122 §2 сказано: "Патріарший економ призначається на час, визначений партикулярним правом". Відповідно, кан.16 партикулярного права УГКЦ доповнює: "Економ верховноархієпископської Церкви іменує Вер-

ховний Архієпископ за згодою Постійного Синоду терміном на п'ять років..."

Глава Церкви не має права не тільки самовільно призначити патріаршого економа, а й не може його звільнити без згоди Синоду. Так, кан.122 §2 проголошує: "...під час тривання уряду Патріарх не може його усунути, хіба що за згодою Синоду Єпископів патріаршої Церкви або, якщо є небезпека у зволіканні, постійного Синоду". Це означає, що процедура передчасного звільнення патріаршого економа є складнішою, ніж процедура його призначення: якщо для призначення економа Глава Церкви потребує згоди Постійного Синоду, який в УГКЦ складається з п'яти обраних єпископів, то для його звільнення він повинен отримати згоду загального Синоду, до якого входять всі єпископи Церкви, і тільки в крайньому випадку, коли загальний Синод неможливо скликати, для звільнення буде достатньою згода тільки Постійного Синоду. Втім в УГКЦ після закінчення п'ятирічного терміну перебування на посаді патріарший економ втрачає повноваження. Він може бути знову обраний на цю посаду, оскільки кількість термінів на посаді необмежена.

Незважаючи на те, що патріаршого економа призначає Глава Церкви, він підзвітний Синоду. У кан.122 §3-4, який регулює права і обов'язки патріаршого економа, визначено його підзвітність: "Патріарший економ повинен здавати звіт про управління наприкінці року і представляти передбачення доходів і витрат на початку року постійному Синодові щорічно у письмовій формі; звітувати про управління слід також, скільки раз цього вимагає постійний Синод. Синод Єпископів патріаршої Церкви може вимагати від патріаршого економа звіту про управління і передбачення доходів і витрат, і піддати його власній перевірці".

Отже, відповідно до вимог Кодексу Канонів Східних Церков та Канонів партикулярного права УГКЦ, регулювання фінансово-господарської діяльності на єпархіяльному рівні відбувається за складною процедурою. Відповідальність за церковні фінанси лежить на патріаршому економі, якого призначає Глава Церкви за згодою Постійного Синоду терміном на п'ять років, а передчасно звільнити його може тільки за згодою Загального Синоду. Економ підзвітний Синоду, який і визначає головні напрями господарського розвитку Церкви. Самостійно Глава Церкви не може ані призначити економа, ані його звільнити, ані прописати план розвитку.

За цією ж самою схемою діє регулювання фінансово-господарської діяльності на єпархіяльному рівні. Нею керує єпархіяльний економ. Кан.262 §1 приписує: "Єпархіяльний Єпископ за порадою колегії єпархіяльних радників і ради з економічних справ повинен іменувати єпархіяльного економа...". Це означає, що єпископ призначає економа не самостійно, а тільки після того, як вислухає поради двох колегіальних органів: колегії єпархіяльних радників та економічної ради. Те саме стосується звільнення економа: єпископ не може його передчасно звільнити без поважної причини і не вислухавши порад цих двох рад. В УГКЦ терміни перебування єпархіяльного економа на посаді визначає не ККСЦ, а КПП, де в кан.31 сказано: "Єпархіяльного економа іменує єпархіяльний єпископ терміном на п'ять років". Призначення єпархіяльного економа у ККСЦ є настільки важливим, що кан.133 §1 зобов'язує митрополитів прослідкувати, чи в кожній єпархії призначений економ. Якщо ж в якійсь єпархії немає економа, то митрополит повинен зобов'язати місцевого єпископа вирішити цю проблему. Якщо ж єпископ не прислухався до зауважень митрополита, митрополит повинен втрутитись у внутрішні єпархіяльні справи, і провести процедуру призначення економа. Це чи не єдиний випадок, коли

ККСЦ дозволяє митрополиту втручатися в кадрові питання єпархій його митрополії.

Влада єпархіального економа не безмежна. Він підпорядкований єпископу та економічній раді. Ця рада є колективним органом, який визначає основні напрями фінансово-господарської діяльності та веде контроль за діяльністю єпархіального економа. Єпископ зобов'язаний призначити раду з економічних питань, яку склад якої визначає не самостійно, а за порадою колегії єпархіальних радників. Ця норма відрегульована кан.32 партикулярного права: "Членів ради з економічних справ іменує єпархіальний єпископ, порадившись із колегією єпархіальних радників". Щоби уникнення зловживань ККСЦ у кан.263 §3 приписує: "Зі складу ради з економічних справ виключаються однокрівні або свояки єпархіального Єпископа аж до четвертого ступеня".

Єпархіальний економ має особливий статус у єпархії. Цей статус особливо виражається в період, коли єпархія втрачає єпископа. Коли єпархія стає вакантною, нею тимчасово управляє адміністратор єпархії. Єдине обмеження, якого зобов'язаний дотримуватися адміністратор: він не може звільнити єпархіального економа. Звільнення може відбутись тільки тоді, коли єпархія має постійного єпископа. Існує тільки один випадок, при якому економ може бути звільнений зі своєї посади в період, коли єпархією керує адміністратор. Це повинно відбутися

тоді, коли сам економ стає адміністратором єпархії. Так реалізовується принцип, що керівник єпархії в жодному випадку не може одночасно бути економом.

Аналогічна схема організації фінансово-господарського життя відбувається на рівні парафій. На цьому рівні господарську діяльність регулюють Канони партикулярного права. Парох зобов'язаний призначити людину, відповідальну за парафіяльні фінанси. Також парох повинен створити парафіяльну економічну раду з активних членів парафії. Ці норми все ще перебувають на стадії впровадження.

Отже, фінансово-господарська діяльність в Українській Греко-Католицькій Церкві регулюється Кодексом Канонів Східних Церков та Канонами партикулярного права. Регулювання відбувається на трьох рівнях: патріаршому, єпархіальному та парафіяльному. На кожному рівні керівник структури (Патріарх, єпископ чи парох) зобов'язаний призначити окрему особу, відповідальну за фінанси. Призначення, звільнення і контроль за діяльністю економа здійснюється керівником відповідної структури спільно з обраними колегіальними органами.

Список використаних джерел:

1. Канони партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви.
2. Кодекс Канонів Східних Церков.
3. Путівник по східному кодексу. Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. – Львів: Свічадо, 2008. – 792 с.

СЕКЦІЯ 2. СОЦІАЛЬНА РОБОТА ЯК РІЗНОВИД СОЦІАЛЬНОГО ПІДПРИЄМНИЦТВА

М.В. Волошин, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРОБЛЕМНІ АСПЕКТИ ЗАКОНОДАВЧОЇ РЕГЛАМЕНТАЦІЇ ГОСПОДАРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

У процесі своєї діяльності релігійні організації постійно стають учасниками господарських правовідносин. Однак, така господарська діяльність завжди виступає другорядною по відношенню до основної діяльності цих організацій – релігійної, яка полягає у звершенні богослужінь, обрядів, церемоній та проповіді відповідного віровчення. Підтримання зазначеного балансу дає змогу релігійній організації найбільш оптимально реалізувати свій статус юридичної особи приватного права і утверджувати у суспільстві ті чи інші ідеологічні та моральні настанови, відповідно до її цілей та завдань.

Чинне законодавство України, закріплюючи правове положення релігійних організацій, не оминувало і належної регламентації таких організацій як суб'єктів господарювання. Зокрема, господарській діяльності релігійних об'єднань присвячена стаття 19 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації". Відповідно до зазначеної правової норми, релігійні організації у порядку, визначеному чинним законодавством, мають право для виконання своїх статутних завдань засновувати видавничі, поліграфічні, виробничі, реставраційно-будівельні, сільськогосподарські та інші підприємства, а також добродійні заклади (притулки, інтернати, лікарні тощо), які мають право юридичної особи [1]. Незважаючи на вичерпний зміст даної статті, слід звернути увагу на ряд проблемних питань, пов'язаних з законодавчим формулюванням та практичним втіленням правових норм, що у ній містяться.

Так, у назві згаданої статті законодавець виділив категорію "виробнича діяльність" зі змісту поняття "господарська діяльність", що є неприпустимим з огляду на

юридичну природу господарської діяльності. У системі господарського права окреслено три види правовідносин, які спостерігаються у всіх сферах господарювання. Одним з таких видів виступають господарсько – виробничі правовідносини, які характеризуються як такі, що виникають при безпосередньому здійсненні господарської діяльності суб'єктом господарювання [2]. Окрім того, слід відзначити, що у наступних частинах статті 19 законодавець акцентує увагу на виробничій діяльності релігійних організацій лише при регламентації процедури оподаткування такої діяльності. При цьому, частини 4 і 5 зазначеної статті взагалі не містять жодного згадування ані про господарську, ані про виробничу діяльність релігійних організацій [1]. Тому, на нашу думку, застосований підхід є невинуватим та не відповідає загальноприйнятим правилам законодавчої техніки.

З метою визначення найбільш оптимальної моделі юридичної регламентації господарської діяльності релігійних організацій, звернемось до зарубіжного досвіду. У законодавстві про свободу совісті територіально наближених до України держав – Російської Федерації та Республіки Білорусь, замість категорії "господарська діяльність" використовується сентенція "підприємницька діяльність" [3;4]. Визначаючи наявний у цих законах загально – декларативний характер правової регламентації господарської діяльності релігійних організацій, слід констатувати, що у них застосовується більш виважений підхід до характеристики даної категорії. Так, законодавці схиляються до традиційного поділу господарської діяльності на комерційну (підприємницьку) та некомерційну. Визначаючи некомерційну природу релігій-

них організацій як базову, автори законів допускають можливість здійснення такими організаціями підприємницької діяльності у передбаченому Законом порядку та виключно з метою досягнення ними цілей, заради яких вони створюються і якщо така діяльність відповідає встановленим цілям.

Слід також звернути належну увагу на характер нормативної регламентації господарської діяльності релігійних організацій у державах – членах Європейського Союзу, законодавчі принципи яких за сучасною стратегією розвитку міжнародного співробітництва України, покликані знайти своє втілення у вітчизняному законодавстві. Так, у Законі Литовської республіки "Про релігійні общини і співтовариства" визначено право релігійних об'єднань на зайняття виробничо – господарською діяльністю [5]. Як вже нами було зазначено, такий підхід є більш прийнятним та відповідним до юридичної природи господарських правовідносин.

Також, законодавство деяких європейських держав встановлює співвідношення підприємницької діяльності релігійних організацій з іншими, некомерційними видами діяльності, які можуть ними здійснюватися. Відповідно до положень Закону Чехії "Про свободу релігії і статус церков та релігійних об'єднань і про внесення змін у деякі закони", підприємництво та інша дохідна діяльність релігійних організацій, окрім благодійної, соціальної або медичної благодійної діяльності, можуть виступати лише їх додатковою діяльністю [6]. Така правова позиція є цілком прийнятною, адже релігійне об'єднання за будь – яких умов не може здійснювати підприємницьку діяльність як пріоритетну. Тому, на нашу думку, як при проведенні релігієзнавчої, так і при здійсненні правової експертизи статутів релігійних організацій під час процедури їх реєстрації має бути звернено особливу увагу на співвідношення релігійної та господарської – підприємницької складових їх діяльності. Така перевірка дасть змогу уникнути подальшого утвердження існуючого суспільного погляду на релігійні організації як на такі, що ставлять собі за основну мету матеріальне збагачення від здійснюваного ними підприємництва.

Повертаючись до аналізу змісту статті 19 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" (далі – Закон) слід зазначити, що як і будь – який інший суб'єкт господарювання, підприємство, єдиним власником якого виступає релігійна організація, має особливу структуру управління та специфічний механізм організаційних зв'язків між керівництвом релігійною організацією, адміністрацією підприємства та його структурними підрозділами. Ці ознаки формують особливий правовий статус таких підприємств, який передбачає наявність одночасної юридичної регламентації їх діяльності як з боку держави, так і з боку конкретної релігійної організації. Однак, з огляду на зміст вищезазначеної статті, видається незрозумілим в якій частині на такі підприємства поширюється чинне державне господарське законодавство, а на який обсяг правовідносин поширюються норми статуту та інших локальних актів релігійного об'єднання. Вирішення цієї проблеми видається нагальним, адже великий обсяг виробництва на підприємствах релігійних організацій пов'язаний з виготовленням майна, призначеного для задоволення релігійних потреб громадян. Тому, чітке визначення кола суб'єктів, які будуть здійснювати управління та контроль за цими підприємствами і встановлювати відповідні стандарти для продукції, що ними виготовляється, дасть змогу попередити протиправне державне втручання у їх внутрішнє функціонування.

Також слід зауважити, що норма статті 22 Закону встановлює виключне право релігійних організацій на заснування підприємств для випуску богослужбової літератури і виробництва предметів культового призначення [1]. На наш погляд, перелік видів діяльності, право на здійснення яких мають релігійні організації має бути вичерпним і повним. Примітним видається факт того, що у згаданій статті Закону застосовано вузький підхід до визначення обсягу релігійної літератури, яка видається на заснованих релігійними організаціями підприємствах. Адже, окрім богослужбової, існує також місіонерська, наукова, публіцистична і художня література, яка відображає ідеологічну позицію та віровчення тієї чи іншої релігійної конфесії. За логікою законодавця, випуск книг за цими літературними стилями знаходиться поза правовою регламентацією. Отже, поза юридичним захистом залишається право релігійних організацій здійснювати контроль за виданням таких творів. Це означає, що на даний момент будь – яке світське видавництво може випускати у світ будь – яку релігійну літературу (окрім богослужбової), не несучи при цьому жодної відповідальності за відповідність її змісту задекларованому в ній конфесійному віровченню. Таке видавниче свавілля, яке становить загрозу релігійній безпеці у державі є неприпустимим та має бути зупинене шляхом внесення відповідних змін до Закону. На нашу думку, редагування має бути здійснене шляхом доповнення 22 статті наступною нормою: "Твори, що належать до релігійної літератури, підлягають виданню виключно за наявності письмової рекомендації про допущення твору до видання, наданої відповідальним за видавничу діяльність структурним підрозділом релігійної організації". Вважаємо, що саме шляхом здійснення спеціального релігієзнавчого засвідчення направленої до видання релігійної літератури з'являється реальна можливість запобігти несанкціонованому виходу на ринок творів релігійного змісту, що містять викривлений авторський погляд на традиційні віровчення.

З огляду на вищенаведене, слід дійти висновку про те, що на даний час обсяг юридичної регламентації господарської діяльності релігійних організацій можна оцінювати з одного боку – як достатній, проте з іншого – як такий, що потребує здійснення над ним ряду доопрацювань, враховуючи наявні правозастосовчі проблеми. Сучасне українське законодавство про свободу совісті потребує більш чіткого визначення юридичної природи такої діяльності, враховуючи специфіку відповідних відносин, що виникають у повсякденному житті релігійних громад. У правовому регулюванні цих відносин необхідно розмежувати не підприємницьку та підприємницьку складові господарської діяльності релігійних об'єднань, закріпивши при цьому примат некомерційного елемента цієї діяльності над комерційним. Слід наголосити, що враховуючи існуючі тенденції у релігійному житті людей, відповідне державне законодавство має максимально наблизити свій регулятивний вплив на суспільні відносини, що наразі виникають у даній сфері, з метою постійного і стабільного забезпечення релігійної безпеки громадян.

Список використаних джерел:

1. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації". ВВР, 1991, №25, ст. 283 (у редакції від 08.09.2016 р.). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12?find=1&text=%ED%E5+%EA%EE%EC%E5%F0%F6>.
2. Господарський кодекс України. ВВР, 2003, № 18, № 19-20, № 21-22, ст.144 (у редакції від 17.06.2018 р.). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/436-15?find=1&text=%F0%E5%EB%B3%E3%B3%E9%ED#w111>.
3. Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях" (в редакции от 05.02.2018 г.). –

[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&firstDoc=1&lastDoc=1&nd=102049359>.

4. Закон Республики Беларусь О свободе совести и религиозных организациях от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kodeksy-by.com/zakon_rb_o_svodode_sovesti_i_religioznyh_organizatsiyah.htm.

5. Закон Литовской республики "О религиозных общинах и сообществах" от 4 октября 1995 г. № 1-1057. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://constitutions.ru/?p=8310>.

6. Zákon o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2002-3>.

**А.Р. Кобетяк, канд. філос. наук
Житомирська єпархія УПЦ, Житомир, Україна**

СОЦІАЛЬНА РОБОТА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА СОЦІАЛЬНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО

Коли ми говоримо про соціальне підприємництво сьогодні, то перш за все йдеться про новий вид підприємницької діяльності, яка покликана вирішити соціальні проблеми. Таке підприємство діє за всіма законами бізнесу і приносить прибуток, тому не вважається благодійною організацією. Воно поширюється на такі галузі, як освіта, охорона навколишнього середовища, боротьба з бідністю, захист прав людини тощо. Соціальне підприємництво, націлене на пом'якшення або вирішення соціальних проблем. Фактично, це відгук на основні проблеми суспільства – бідність, несконцентрованість громади, тотальне безробіття.

Якщо взяти загальносвітові масштаби, то соціальне підприємництво потужно розвивається в провідних країнах світу, в тому числі і в Європі, вирішуючи питання безробіття, соціального захисту та соціального залучення. Наприклад, у Великобританії діє близько 60 000 соціальних підприємств, до яких входять як організації, що навчають безробітних, так і соціальні служби, і навіть муніципальні готелі. Важливо, що у Європі соціальне підприємництво активно підтримується церковними організаціями всіх гілок, насамперед протестантами та римо-католицькою церквою. Церковні громади в окремо взятих містах тісно співпрацюють з місцевими громадськими організаціями та рухами, використовують найрізноманітніші фонди та засоби для вирішення нагальних соціальних потреб місцевих громадян. Особлива увага приділяється обездоленим та мало захищеним верствам населення. Фактично, створюється бізнес спрямований на соціальні цілі з прибутками, що йдуть переважно на саморозвиток, громадські справи чи задоволення соціальних потреб. Головна місія соціального підприємництва – приносити користь суспільству.

Загалом, соціальне підприємництво виникає на перехресті традиційного бізнесу та благодійності з вираженням соціальним нахилом. Від традиційного підприємництва воно бере підприємницький підхід та користується традиційними законами ринку та бізнесу, а від благодійності – соціальну направленість. Відтак, головним мотивом підприємницької діяльності є не фінансовий прибуток, а розвиток територіальної громади.

Важливою відмінністю від загальновідомих добровільних організацій є самоокуповування та певна фінансова стійкість. Це впливає на здатність соціального підприємства вирішувати соціальні проблеми до їх повного вирішення (якщо це можливо). Крім того, використовуються кошти отримані в результаті власної діяльності. Таким чином такі організації незалежні від політичної та фінансової кон'юнктури в регіоні.

Одним із найважливіших елементів соціального підприємництва, в тому числі із залученням релігійного фактору, є допомога подолати соціальну ізоляцію. Перш за все, це стосується можливості працевлаштування людей з обмеженими фізичними і психічними

можливостями, тих, хто тривалий час був безробітним, а також представників груп ризику. Люди, які вже втратили надію на власне місце у суспільстві отримують шанс бути залученими до певної справи, саме завдяки методам роботи соціального підприємництва. Крім того, активізується участь і добровільна робота громадян, залучаються різні державні фонди та служби, наприклад Центри зайнятості.

В останні роки в Україні соціальне підприємництво набуває все більшої популярності серед громадських організацій як ефективний механізм вирішення локальних соціальних і економічних проблем територіальних громад. Зокрема акцентується увага на малопробиткових, непопулярних питаннях, від яких звичайний бізнес просто відмовляється через малу прибутковість або ж складність підготовки фахівців.

Соціальна програма допомагала підприємцям цієї сфери в Україні влаштувати власні компанії, надаючи юридичну, консультаційну та фінансову підтримку. Регіональні центри підтримки соціального підприємництва вже створені у Києві, Львові та Донецьку.

Що стосується конкретно нашого регіону, то у Житомирі при громадській організації "Місія Самарян в Україні" працює цех по виготовленню виробів з металу. В його роботі задіяно близько 50 людей. Його основна мета – допомога в адаптації та працевлаштуванні соціально незахищених верств населення – алко- та наркозалежних, колишніх ув'язнених [1, с. 4]. В цілому, сьогодні в Україні нараховується близько 700 підприємств, які за тими чи іншими ознаками можна віднести до категорії "соціальне підприємництво".

Звернувшись до релігійних впливів на становлення соціального підприємництва в Україні, то вони ще не такі потужні як у Європі. Це поняття загалом доволі нове для українського суспільства в цілому, тим паче для консервативних церков православної традиції.

Разом із тим, Православні конфесії несуть своє соціальне служіння в суспільстві, вважаючи це одним із пріоритетних завдань. Їх соціальне служіння формується навколо різноманітних соціальних проблем людини. Таким чином церковники власною соціальною службою відповідають на найпроблемніші потреби суспільного життя. Соціальне служіння багатогранне і включає в себе широкий спектр проблем і питань, що становлять інтерес для різних верств і соціальних груп, представників різних конфесій і громадських інститутів. Згідно "Основ соціальної концепції РПЦ", а у всіх православних церков представлених в Україні цей документ перегується, в п. 1.3. йдеться: "Життя в Церкві, до якої закликається кожна людина, є невинне служіння Богу і людям. До цього служіння прикликається весь народ Божий. Члени Тіла Христового, беручи участь в спільному служінні, виконують свої особливі функції. Кожному дається особливий дар для служіння всім. "Служіть

один одному, кожен тим даром, який отримав, як домобудівничі всілякої Божої благодаті" (1 Пет. 4: 10) [2]". Отже, робити добро один одному, а особливо людям нужденним, незахищеним, обездоленим, тобто тим, хто в цьому має потребу, – обов'язок кожного християнина.

Церква проповідує, що ключ до економічного процвітання – це Євангеліє. Як приклад можна навести факт, що на початку ХХ століття у Галичині саме священики дуже часто ставали засновниками та керівниками кооперативів, які слугували основою добробуту українців [3]. В центрі всього, в тому числі і бізнесу Церква ставить людину, з усіма її потребами. Не бажання максимального фінансового прибутку, якраз те що цікавить традиційні підприємства, а особливий дар творчості, що генетично закладений у кожній особистості. Більшість економічних криз створено штучно з метою грабунку, коли громадськість щось не розуміє чи не контролює суспільні інституції.

У всі часи Православна церква притримуйся законів етики та духовності. Не роби іншим того, чого не бажаєш собі (Кантівський імператив, який прописаний ще у Євангелії). Гроші це не бог. Гроші це не основна ціль, це засіб для досягнення збереження дару життя, миру, добробуту, здоров'я. Тобто твоя діяльність не має шкодити іншим.

Що стосується конкретних організацій, то як приклад варто навести Всеукраїнську молодіжну організацію "Православні скаути України", яка вже декілька років діє в різних регіонах України. Окремо згадаємо церковні будинки для пристарілих та сиротинці, які знаходяться на самозабезпеченні (випускають власну, хоч і примітивну продукцію, влаштовують благочинницькі вечори, шиють та інше) та діють за підтримки Церкви. А також діють численні столові для обездолених, які самостійно готують їжу.

Ще один винятковий приклад соціального служіння, яке можливо в перспективі перейде і в соціальне підприємництво це діяльність архієпископа Лонгина на Буковині. Це відомий громадський діяч і церковний будівничий, засновник і керівник великого дитячого притулку, який діє при монастирі в Молниці. Близько 400 дітей постійно проживають у його притулку, більшість із них невеличково хворі. Це цілий комплекс де діють власні міні-ферми, заводи, фабрики, де виготовляється найнеобхідніше для повсякденного життя дітей-інвалідів.

Підсумовуючи зазначимо, що соціальне підприємництво – це нова перспективна галузь діяльності, яка лише набирає розповсюдження в Україні. Воно покликане вирішити важливі соціальні проблеми населення, зокрема людей з обмеженими можливостями та обездолених. Православна церква тільки розпочинає долучатися до цього процесу. Напевне, десь консервативність та відсторонення від підприємницької діяльності не дозволяє повноцінно включитися церкви у соціальне підприємництво та тримати лідерство у цьому. Адже Церква і так постійно пропагує та активно займається власним соціальним служінням, зокрема дітьми, бездомними, бідними, тобто соціально незахищеними. Місія Церкви – служити людям. Тому будемо сподіватися на майбутній активний розвиток соціального служіння в Україні, в тому числі і з яскраво вираженим церковним елементом.

Список використаних джерел:

1. У Житомирі відкрили підприємство для людей з обмеженими можливостями // Житомирщина: обласна громадсько-політична газета. – 2017. – № 9. – С. 4.
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Режим доступа : <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts>.
3. 10 правил бізнесу від Андрея Шептицького // День. – 2015. – 28 серпня. – Режим доступу : <https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/10-pravyl-biznesu-vid-andreya-sheptyckogo>.

Л.Г. Конотоп, д-р філос. наук, проф.,

Г.О. Конотоп, канд. екон. наук

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ: ЕКОНОМІКА І РЕЛІГІЯ

Сучасні глобалізаційні процеси призводять до створення якісно нового середовища розвитку фірм, галузей економіки та світового співтовариства. Кардинальні перетворення як за темпом змін, так і за якісними характеристиками, потребують відповідного інституційного забезпечення та його теоретичного обґрунтування. Нові ринкові економіки можуть бути визначені як системи, що об'єднують процеси на макrorівнях згідно із закономірностями розвитку ринкового господарства та роблять суттєвий внесок у створення якісно нової структури. Трансформаційні перехідні процеси можуть охоплювати різні країни. Проте найбільш актуальними й динамічними вони є в постсоціалістичних країнах, так як у цьому випадку виникає необхідність формування принципово нових методів організації суспільно-економічних і релігійних процесів. Як наслідок, ризики і відповідальність є набагато більшими в порівнянні з економіками, де процес трансформації охоплює лише певні галузі.

Більшість нових ринкових економік мають обрати основний напрям трансформації відповідно до неоліберальної, приватно-корпоративної чи соціально-ринкової моделі. Проте обраного напрямку не завжди вдається автоматично досягти через проблеми неінтегрованості інституційного середовища в глобальні процеси. До основних критеріїв економік з ринками, що формуються

можна віднести об'єктивну необхідність у радикальних економічних й інституціональних змінах, всеохоплюючі реформи всіх галузей економіки та набуття основних рис та ознак розвинених ринкових країн. Дані трансформаційні перетворення, як правило, потребують значних ресурсів та часу. Тому процеси трансформації являють собою майже перманентне середовище функціонування нових ринкових економік, які намагаються досягти відповідності між їхніми стратегіями та змінними умовами зовнішнього економічного середовища.

У сьогоденні в нових ринкових економіках існує невідповідність національних, релігійних інтересів та суспільних потреб. Це пов'язано з нечітким розумінням відмінностей між інтересами й потребами та відсутністю державної політики, що спрямована на їх збалансування. Під державною політикою розуміється розробка низки заходів протекціоністського характеру. Безумовно, поняття "національні інтереси", "релігійні інтереси" й "суспільні потреби" не є тотожними й мають свої особливості та відмінні риси, проте вони не мають розглядатися з позицій філософського холізму, коли суспільство позиціонується вищим за індивіда, а інтереси окремої людини мають бути підпорядкованими суспільним інтересам. Окрім того, державна політика не має зводитися виключно до протекціоністської політики, тому що, по-перше, це

не відповідає інтеграційним інтересам країн з ринками, що формуються, по-друге, не дає можливості реалізувати в повній мірі теорію порівняльних переваг Д. Рікардо, яка говорить про взаємовигідний характер вільної торгівлі між країнами, навіть за умов коли одна з країн має абсолютні переваги у виробництві в порівнянні з іншою.

Трансформаційні перетворення в будь-якій країні зумовлені об'єктивними чинниками: інтернаціоналізацією суспільного життя, розвитком інформаційного суспільства, динамікою релігійних інтересів, зростанням міжнародної спеціалізації та темпів зміни економічної кон'юнктури. Але задля ефективного впровадження необхідних реформ на цьому етапі доцільно враховувати можливі наслідки глобалізації як фактора, що значною мірою визначає напрямки трансформації країн на шляху побудови розвинутої ринкової економіки. Важливим аспектом даної трансформації є залучення зовнішнього фінансування як процес генерування потоку фінансових та капітальних ресурсів, що не вироблені в економіці. Проте вони можуть слугувати фактором економічного зростання в коротко- й довгостроковому періодах за умов раціонального їх використання.

Процес формування нових ринкових економік визначається по-різному представниками неокласицизму, неокейнсіанства, інституціоналізму та неоінституціоналізму. Неокласична економічна школа визнає значну неоднорідність переваг та функцій корисності економічних агентів. Як наслідок, держава має сприяти створенню відповідного інституційного середовища, яке буде здатне збалансувати неоднорідні інтереси різних економічних агентів та максимізувати загальну суспільну корисність. Неокласичні економісти приділяють велику увагу використанню економетричних та статистичних моделей, так як вони дозволяють визначити кількісний вимір якісних трансформаційних перетворень.

Представники неокейнсіанської школи відводять основну роль у трансформаційних перетвореннях держа-

ві, яка має не лише створювати умови для інших економічних агентів, а й активно впливати на розподіл ресурсів та вибір інвестиційних проектів. Зокрема, держава має прямо чи опосередковано стимулювати сукупний попит, який зменшуватиме безробіття та призводитиме до зростання ВВП (щонайменше, в короткостроковому періоді). Проте така стратегія може мати суттєві негативні наслідки в довгостроковому періоді, коли структура виробництва й споживання не відповідає обсягу реальних заощаджень.

Інституціоналізм акцентує увагу на взаємодії між різними економічними інститутами, так як вони визначають загальні паттерни розвитку в країні. Держава не діє ізольовано від корпорацій, профспілок та зовнішніх ринків. Представники даного напрямку аналізують альтернативні варіанти організації даної взаємодії та пропонують алгоритми їхньої оптимізації. У XXI столітті широкого розповсюдження набув неоінституціоналізм, який розширив сферу застосування мікроекономічного аналізу до суміжних дисциплін. Дана економічна школа визнає значну роль інститутів та вважає, що вони можуть бути відповідно проаналізовані згідно із загальними мікроекономічними принципами.

Відомий економіст Дуглас Норт зробив значний внесок у інтеграцію неоінституційного підходу із економетричними методами. Він продемонстрував, що інституційне середовище може надавати адекватне пояснення економічним та структурним змінам. Д.Норт вважає, що розвиток ринків капіталу ґрунтується на чіткому визначенні прав приватної власності та створенні передумови для зростання добробуту економічних агентів. На пізніх етапах суспільного й економічного розвитку зростає вплив та питома вага транзакцій цих витрат. Тому саме їх мінімізація та оптимізація є одними із основних завдань для теоретиків і практиків на сучасному етапі.

Л.М. Ліпич, канд. філос. наук, доц.
Національний транспортний університет, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО В ПРЕДМЕТНОМУ ПОЛІ СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Традиційно підприємництво є предметом дослідження в економічній науці. З історії економічних вчень відомо, що вперше до з'ясування сутності підприємництва звертається ще в XVIII столітті ірландський економіст і комерсант *Річард Кантільон* (Richard Cantillon) (1680–1734) [1]. Серед наступних поколінь дослідників підприємництво стає центром уваги таких відомих економістів як *Адам Сміт* (1723–1790), *Жан Батист Сей* (1767–1832), *Йоганн Тюнен* (1783–1850), *Карл Маркс* (1818–1883), *Френк Найт* (1885–1972), *Йозеф Шумпетер* (1883–1950) та багато інших.

У кожного з них проблема підприємництва піднімалася не лише виключно в економічній площині. В тій чи іншій мірі вона розглядалася у таких зв'язках як: підприємство та політика, підприємство та право, підприємство та мораль тощо. Водночас, проблема підприємництва вирішувалася через аналіз його впливу на формування соціальних структур, що можна помітити вже, наприклад, у *Адама Сміта*, а в працях *Маркса* цей підхід став визначальним.

В наш час сформувалися науки про підприємництво. Поряд з ними і в соціології значна кількість теорій середнього рівня пов'язана безпосередньо з підприємництвом,

наприклад, соціологія економіки, соціологія праці та зайнятості, соціологія управління, соціологія соціальної роботи тощо. Економічне життя (де має місце розподіл та перерозподіл, обмін та споживання разом з їх соціальними функціями) суспільства вивчається соціологами як єдиний комплекс, що потребує контролю та управління.

У сучасному як вітчизняному, так і світовому науковому дискурсі все більше набуває ваги проблема соціального підприємництва. Та справа в тому, що зазначене поняття не має точно визначеної соціологічної конотації. Тому в кожному конкретному дослідженні є потреба в його уточненні.

Саме словосполучення соціальне підприємництво налаштовує на думку, що в даному понятті йдеться про спосіб здійснення бізнес операцій, що хоча й орієнтовані на отримання прибутку, але не вступають у суперечність з суспільними інтересами. Таке підприємництво названо соціально відповідальним. Однак, вже *Адам Сміт* зазначав, що "на світі не буває такої справедливої та чесної лотереї, тобто такої, в якій всі виграші врівноважували б всі втрати, бо в такому випадку її організатор не мав би жодної вигоди" [2].

Іншими словами, словосполучення соціально відповідальне підприємництво логічно не виважене, адже ніхто не буде діяти в умовах, коли моральна відповідальність приносить матеріальні збитки. Але слід відзначити, що як одна з ідеологем сучасного суспільства, воно досить поширене і пов'язане з виконанням низки функцій, одною з яких є легітимація системи вже існуючих соціальних нерівностей як функцій розподілу національного продукту за принципом статусу. Отже, поєднання "пристрасті до соціальної місії з властивою бізнесу дисципліною" [3], коли і можливе, то виключно в одному випадку, – коли хтось третій таку роботу фінансує, переслідуючи власні інтереси. Так звані НКО (некомерційні організації) – тому приклад.

Соціальне підприємництво розуміється ще й як "новаторська діяльність, що від самого початку спрямована на рішення або пом'якшення соціальних проблем суспільства на умовах самоокупності та стабільності" [4]. Однак єдиного абсолютного і загальноприйнятого визначення соціального підприємництва не існує.

Одним із сучасних розробників і популяризаторів ідеї соціального підприємництва є директор "Центру розвитку соціального підприємництва Дюкського Університету" (США) Грегорі Діз (J. Gregory Dees). Він виділив п'ять факторів, що визначають соціальне підприємництво [3]:

1 прийняття на себе місії створення і підтримки соціальної цінності (блага);

2 виявлення і використання нових можливостей для реалізації обраної місії;

3 здійснення безперервного процесу інновацій, адаптації та навчання;

4 рішучість дій, які не обмежуються наявними ресурсами;

5 висока відповідальність підприємця за результати своєї діяльності – як перед безпосередніми клієнтами, так і перед суспільством.

Як відомо, скорочення видатків з державного бюджету на забезпечення соціальної сфери, що почало відбуватися з середини 1980-х років у багатьох країнах Європи, з одночасним поширенням впливу бізнесу на суспільне життя та залучення його до безпосереднього розв'язання соціальних проблем викликало до життя як практики соціального підприємництва, так і їх теоретичне обґрунтування. За останні тридцять років на Заході соціальне підприємництво стало предметом окремої галузі досліджень, що має сформовану потужну теоретичну і емпіричну бази. Вітчизняні дослідники звертаються до цього доробку, але практики такого підприємництва в самій Україні не набули як широкого застосування, так і їх висвітлення в науковому середовищі, про створення власної теоретичної бази.

Втім, у вивченні соціального підприємництва існує ще один конче важливий аспект аналізу, що ще не знайшов свого визначення і тому призводить до цілковитої понятійної плутанини. Це спроба розглядати соціальне підприємництво як сукупність дій та підприємств, функції яких полягають в реальній соціальній місії, тобто в наданні допомоги так званим соціально та економічно незахищеним верствам населення. У цьому можна пересвідчитися читаючи наступне: "В Україні не існує законодавчо затверджених понять "соціальне підприємництво", "соціальне підприємство", "соціальна економіка", "підприємства соціальної економіки". Таким чином, можна зробити висновок, що офіційно соціальних підприємств та соціального підприємництва в Україні немає. Однак в різних нормативно-правових джерелах існують положення, що дозволяють створювати підпри-

ємства, які за міжнародними визначеннями можуть бути класифіковані як соціальні" [5].

Проте і в такому підході наявні логічні суперечності. Скажімо, якщо соціальні проблеми є проблемами, з якими стикаються люди, об'єднані в групи, то здається, що соціальне підприємництво виникає як засіб розв'язання зазначених проблем. Але ж ці проблеми – функція підприємництва як такого. То виходить, що підприємництво спочатку породжує соціальні проблеми, а потім намагається їх розв'язувати?

Між іншим, у західній соціології існує поняття підприємницької культури. Воно означає одну з відмінних рис соціальної культури на рівні капіталістичного розвитку суспільства та виявляється в індивідуальній ініціативі, енергійності та впевненості у власних силах, що в сукупності становить підприємницький дух. Однак, на противагу загально прийнятій думці, що підприємницька культура забезпечує динамічний економічний розвиток капіталістичного суспільства завдяки приватній ініціативі та конкуренції, поєднаних з соціальною відповідальністю, у ній є й зворотна сторона – вона підриває економічні основи капіталістичної держави як "держави загального благоденства", бо складає конкуренцію державній власності, чим скорочує можливості державного бюджету вкладати кошти в соціальні програми [6, с. 238 – 230; 7, с. 370 – 371].

Відповісти на питання про те, чи можливе розв'язання даної суперечності логічними засобами (на теоретичному рівні), соціологи і політологи не можуть, постійно фіксуючи систематичне зростання розриву в способі життя так званих верхів і низів, що називають наступом капіталу.

Підводячи підсумок можна сказати, що словосполучення соціальне підприємництво не відповідає одному з головних критеріїв науковості, а саме критерію точності. В ньому є суперечність між назвою та сутністю явища, яке воно має означати.

Однак є один момент, що латентно присутній в вище зазначеній назві. Як відомо, якщо ми маємо справу з підприємництвом, то воно має приносити прибуток, фінансування ж соціальних програм прибутку не приносить. Ці суперечливі моменти можуть бути пов'язані лише тоді, коли витрати на соціальні програми стають засобом отримання непрямих прибутків, залучаючи економічно та соціально незахищених людей до дій, соціальний смисл яких їм невідомий.

Таку економіку нині називають третім сектором. Наприклад, так звані некомерційні організації в одних країнах здійснюють операції в економічних або політичних інтересах інших країн.

Список використаних джерел:

1. Кантільон Р. К вопросу о сущности предпринимателей / Р. Кантільон – СПб.: Литера плюс, 1996. – 220 с.
2. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов / Адам Смит – [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.pseudology.org/business/Adam_Smith_Bogatstvo_narodov2.pdf
3. Смысл социального предпринимательства (The Meaning of Social Entrepreneurship) – [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <https://habr.com/company/darudar/blog/135078/>
4. Портал "Новый бизнес: социальное предпринимательство" – [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nb-forum.ru/social/#xz33stqe2Lu>
5. Социальное предпринимательство в Украине. – [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://sever.lg.ua/sotsialnoe-predprinimatelstvo-v-ukraine-evropeiskoe-issledovanie-obmen-opytom>
6. Аберкромби Н. Предпринимательская культура / Н. Аберкромби, С. Холл, С. Б. Тернер // Социологический словарь. – М.: Экономика, 1999. – 350 с.
7. Николаенко В.Л. Предпринимательская культура / В.Л. Николаенко, Л.Г. Николаенко // Социология культуры (Краткий словарь). – К.: – 2011. – 577 с.

О.М. Мостіпан, канд. політ. наук
Державний університет телекомунікацій, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО В ЯПОНІЇ: КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ ТА СУЧАСНІ ІННОВАЦІЇ

Соціальне підприємництво як вид підприємницької діяльності є відносно новим явищем в сучасній Японії, що набув інституціонального виміру на початку XXI ст., хоча історія розвитку таких організацій та компаній має витoki в традиційному японському суспільстві та культурі.

Саме поняття "соціальне підприємництво" вживається поряд з такими поняттями як "неприбуткові організації", "корпоративна соціальна відповідальність", "соціальна економіка", "соціальний бізнес" та ін. Це дає підстави вести мову про наявність багатогранного феномену "соціального підприємництва", що розвивається в межах ринкової економіки в Японії. Наприклад, за останні 15 років зафіксовано виникнення понад 46000 різноманітних неприбуткових організацій, з них приблизно 56% наймають менше 5 працівників, і приблизно 60% наймають працівників на неповний робочий день [1, с. 2]. Це свідчить про те, що "неприбуткові організації" в Японії, які займаються різними видами "соціального підприємництва" не є повною мірою включеними в ринкові відносини та не завжди здатні на рівних бути представленими поряд зі звичайними бізнесами. Відповідно, більше половини з цих компаній заробили менше \$56000 на рік. У цьому відношенні потрібно відзначити принципово важливу роль уряду Японії в становленні та підтримці подальшої роботи компаній, що працюють в ніші "соціального підприємництва". Так, якщо проаналізувати структуру доходу цих компаній виявляється, що лише приблизно 1/4 частина надходить з діяльності на загальному конкурентному ринку, 1/5 надходить з квазі-ринку створеному урядом, ще приблизно 15% формується за рахунок прямих контрактів з урядом [1, с. 2]. Водночас, існують компанії, що займаються "соціальним підприємництвом" і взагалі не отримують прибутків. Тобто, надходження з їх "соціального підприємництва" в кращому випадку покривають видатки пов'язані з їх діяльністю.

Історія розвитку організацій, які займаються "соціальним підприємництвом" в сучасній Японії глибоко вкорінена в основи традиційного японського суспільства та базується на архетипах національної культури. Наприклад, наприкінці XIX ст. жителі Кіото почали створювати початкові школи, які фінансувались людьми за допомогою системи "комодокін" (кожен самостійно вирішував щодо суми внеску, виходячи з орієнтуру кількості печей для приготування їжі на власній кухні; відповідно очікувалось, що ті, хто мав більше печей, були більш заможними і могли робити більші внески, а з іншого боку – це стимулювало усіх бути більш активними у заробляння грошей) [1, с. 4]. У феодальний період розвитку японської державності між XII-XVI ст. існували три основних типи підприємницьких асоціацій: Юі, Ко Дза. Юі діяли як об'єднання місцевих жителів для управління спільними ресурсами громади шляхом обміну досвідом та за допомогою спільної праці: рисові поля, вирощування чаю, зрошувальні системи та ін. Ко виконували функцію

страхування від ризиків пов'язаних з підприємницькою діяльністю, що в майбутньому створило основи для розвитку національної системи страхування. Дза в своїй основі є суто японським феноменом, що продукує дух суперництва на конкурентному ринку та водночас необхідність досягнення гармонії в суспільстві. На початку XVIII ст. у містах починають виникати асоціації пожежних. У 1900 році прийнятий Закон, що регулював діяльність об'єднань виробників, а в 1948 році – Закон про споживачів. У 1978 році прийнятий Закон про Стимулювання спеціальних неприбуткових видів діяльності, а в 2011 році до нього були внесені зміни.

Тобто на сучасному етапі розвитку "соціального підприємництва" в Японії ця соціальна активність набула визнання з боку держави та активно нею підтримується, хоча на початкових етапах свого зародження ці види діяльності могли розраховувати виключно на підтримку зацікавлених місцевих жителів, які в такий спосіб формували колективну ідентичність, етику взаємовідносин в громаді та позиціювали себе по відношенню до інших об'єднань. В Японії використовується широкий спектр інструментів підтримки "соціального підприємництва": створення квазі-ринків, урядові контракти, програми для розвитку соціального бізнесу, освітні проекти, програми розвитку окремих населених пунктів та ін. Наприклад, у 2009 році держава спрямувала \$ 271,5млн. у різноманітні проекти соціального підприємництва. Водночас, існують історії фінансово успішних проектів "соціального підприємництва" (наприклад, компанія "Флоренс" започаткувала комерційно успішний проект дитячих садків для дітей з обмеженими можливостями, яким скористалось більше 2000 родин в м. Токіо у 2011 році, що дало можливість отримати річний дохід понад \$4 млн.) [1, с. 14].

Загалом, компанії, що орієнтовані на різні види соціального підприємництва в Японії виконують важливу соціальну місію, створюючи продукти та послуги, які не завжди є привабливими з точки зору прибутковості для інших гравців ринку. На сучасному етапі "соціальне підприємництво" в Японії великою мірою залежить від фінансової підтримки з боку держави, а не лише місцевих громад чи зацікавлених членів організацій порівняно як це діяло на початку. "Соціальне підприємництво" реалізує ідею побудови гармонійного суспільства в Японії сприяючи пошуку балансу між економічно рентабельними видами діяльності та важливими соціальними проектами.

Список використаних джерел:

1. Ikuyo Kaneko. Social Entrepreneurship in Japan: a historical perspective on Current trends / Ikuyo Kaneko // Journal of Social Entrepreneurship. – Vol.4 – 2013.
2. Кот Л. До питання про природу і сутність соціального підприємництва / Л. Кот // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія Економіка. – Вип. 12. – Київ, 2014. – С. 25-30.

Я. О. Петік, асп.
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, Київ, Україна

МОНОТЕЇСТИЧНА РЕВОЛЮЦІЯ ТА ВИНИКНЕННЯ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ: ДЕЯКІ ПАРАЛЕЛІ

Більшість культурно впливових релігій давнього світу були політеїстичними аж до своєрідної революції монотеїзму, пов'язаної перш за все із становленням християнства офіційною релігією пізньої Римської Імперії. На даний момент більшість віруючих належать до монотеїстичних конфесій. Монотеїзм спричинив визначальний вплив на сучасну культуру та суспільство включно з масовою культурою.

Чарльз Тейлор в своїй книзі "Джерела себе", [Тейлор] присвяченій становленню модерної ідентичності висуває думку згідно якої християнська релігія та різноманітна її критика багато в чому сформували сучасну людину як таку. Тобто релігія торкається всіх сфер культури, зокрема і масової культури. Ідентичність людини формує її запиту, не тільки чисто культурні, а і економічні також. Тим цікавіше дослідити паралелі між процесами в релігійних спільнотах та реальними суспільно-політичними процесами, які є наразі актуальними.

Масова культура з'явилась у першій половині ХХ ст. і нероздільно пов'язана із становленням нових засобів комунікації та явищем тоталітарної пропаганди. Тільки у рамках масової культури, культурні артефакти почали розглядатися як продукція, тобто речі, які можуть вироблятися масовим чином і розповсюджуватися серед населення. Подібними артефактами масової культури є телесеріали, кіноблокбастери, відеоігри, розважальна література.

Християнська церква у Римській Імперії розвивалась від початку, як колектив общин, у яких можуть бути розбіжності з приводу деяких догматів [Лінч]. З часом ці суперечності ставали всі потужніше аж доки не виникли перші єресі (зокрема, аріанство), що привело до боротьби у межах церкви та непрямим чином – до Нікейського собору, де догмати було вперше уніфіковано. Не важко побачити паралелі з тим що відбулося при переході від високої культури домодерності у масову культуру ХХ ст. Смак "людини маси" дозволяє уніфікувати культурні артефакти та зробити їх частиною світового виробництва. Як політеїзм приніс новий формат духовних пошуків так і масова культура змінила формат мистецьких.

Є можливим дати прогноз щодо популярності того чи іншого масового культурного артефакту, оскільки цінності громади стандартизовані. Тобто більшості людей подобається "типові" речі. Подібно тому, як дог-

мати віри було уніфіковано на Соборі. Висока культура тепер існує у своєрідному заповіднику. А щодо загального культурного ринку відкриваються необмежені можливості для економічного та політичного експлуатування суспільства – культурний продукт приносить прогнозований грошовий прибуток і одночасно він дозволяє впливати на цінності громади і таким чином керувати суспільною думкою.

Виникає питання – чи існував якийсь "загальнокультурний Нікейський собор"? Тобто чи були запроваджені в останні кілька століть цінності людського суспільства сконструйовані штучно та запроваджені з певними меркантильними цілями? Позитивна відповідь на це питання неминує веде в маргінальну область теорій змови. Зрозуміло одне – до певної міри на культурні вподобання населення можливо впливати і отримувати від цього значну вигоду.

У домодерні часи висока культура була доступна небагатьом через високі соціальні бар'єри освіти. Культура для широких верств населення існувала у вигляді народної культури. Втім, не можна сказати, що народна культура була примітивною, оскільки іноді вона ставала джерелом ідей для високої культури (ідеї романтиків). Монотеїстичні релігії відомі тим, що асимілюють деякі етнічні елементи народної культури (наприклад, свята).

Бог монотеїстичної релігії не такий, як боги язичницьких культів. Спасіння може досягти кожний, хто виконує заповіді Божі (воно може бути масовим). Нема інституту містерій та зовсім по іншому розглядається статус жерців (священників). По іншому побудоване спілкування з людьми, які досягли успіху в мирському суспільстві, тощо.

Без масштабних змін у загальній культурі, в тому числі духовній, ніколи б не виникло таке явище як тоталітаризм. Таким чином, історичні події в одному з сегментів духовної культури людства знаходять своє відображення в іншому.

Список використаних джерел:

1. Тейлор Чарльз Джерела себе – Київ: Дух і літера, 2005, 696 с.
2. Лінч Джозеф Середньовічна церква – Київ: Основи, 1994, 491 с.

А.О. Ткач, здобувач
Університет "Україна", Київ, Україна

СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ В ДІЯЛЬНОСТІ БІЗНЕС-КОРПОРАЦІЙ ТА РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

В Україні поступово розвивається таке явище, як соціальне підприємництво, учасниками якого релігійні організації. Значення набуває ефективність досягнутих соціальних результатів, оскільки соціальний підприємець змінює інфраструктуру соціальної системи.

Соціальне підприємництво розглядається як фактор створення нової економічної інфраструктури. Існує необхідність формування законодавчого механізму регу-

лювання соціального підприємництва. Актуалізує дослідження і те, що в умовах посилення державності, соціальної орієнтованості всіх інституціональних структур значення набуває взаємодія релігійних організацій, бізнесу і держави в реалізації концепції соціальної відповідальності. У межах розглянутих тенденцій має бути пошук науково-практичних шляхів розвитку відносин між державою, бізнесом і суспільством в галузі соціаль-

ної відповідальності, що забезпечує перерозподіл соціальних зобов'язань між державою, бізнесом, громадськими організаціями для ефективного вирішення соціальних задач суспільства. Вирішення всіх цих проблем є актуальними для України, яка активніше інтегрується до єдиного соціального і економічного простору.

Церква введена в правове поле законів і нормативних актів про юридичних осіб, про освіту, про Збройні Сили і соціальний захист військовослужбовців, у трудові правовідносини, у господарські, податкові і пенсійні правовідносини, авторське право, перевиховання і виправлення (ресоціалізацію) осіб, що здійснили правопорушення.

Соціальне підприємництво покликане для вирішення соціальних проблем на базі бізнесу, що найчастіше неможливо вирішити стандартними механізмами втручання держави або через некомерційні організації (НКО). Напрацьовуються форми підтримки з боку держави соціальних підприємців через вивчення досвіду функціонування соціального підприємництва. Для розвитку соціального підприємництва необхідне створення законодавчої бази, збільшення ролі держави у фінансуванні соціальних проєктів на початкових етапах; інформування громадськості та органів влади про роль та діяльність соціальних підприємців.

Аналіз поняття "відповідальність" дозволив виділити складові, що мають значення стосовно взаємин бізнесу, держави та релігійних організацій в соціальній сфері: по-перше, відповідальність має історично конкретний характер; по-друге, відповідальність розглядається як система взаємин між суб'єктами з приводу здійснення взаємних вимог, що сприймаються ними як підстави для прийняття рішень і здійснення дій; по-третє, змістом відповідальності є залежність суб'єктів. Контури взаємодії між бізнесом, державою і релігійними організаціями позначені в моделях соціальної відповідальності бізнесу відіграє досвід компаній на прикладі США та Європи, що сприяє зменшенню політичних ризиків, розробці заходів для підтримки соціальної стабільності і зниженню рівня напруженості в суспільстві.

Список використаних джерел:

1. Гриньків М.В. Політичний контекст у комунікації релігійних організацій // Глея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Випуск 114 (№11). – С. 303-307.
2. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди, Укр. асоц. релігієзнавців, Асоц. "Духов. відродження"; [за заг. ред. Филипович Л. О. і Горкуші О. В.]. – Київ : Самміт-Книга, 2014. – 650, [22] с.

О.І. Ткач, д-р політ. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ІНСТИТУЦІЙНА ПІДТРИМКА СОЦІАЛЬНОЇ СКЛАДОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

Європейський вибір України обумовлює розвиток національної моделі державно-конфесійних відносин на засадах партнерства з метою вирішення викликів, які існують в соціальній сфері щодо соціально орієнтованої діяльності, досягнення суспільно-корисних цілей. Соціальна складова становить спектр функціонування релігійних інституцій. Церкви інтегровані в структуру соціуму, приймають безпосередню участь у вирішенні суспільних проблем. Соціально орієнтована робота є обов'язком об'єднання віруючих, засвідчує про відповідальність конфесії перед тією спільнотою, серед якої вона поширює своє вчення.

Суспільно корисна діяльність конфесій характеризується багатовекторністю, наявністю суспільно значимих проєктів, пошуком нових форм роботи. Вагомість соціальної складової, орієнтованої на здійснення суспільно корисної діяльності; у функціонуванні церков підтверджується формуванням підрозділів в структурі. Межі соціальної роботи конфесій визначаються укоріненням до структури соціуму через власні мережі осередків; які користуються авторитетом серед населення. Активність релігійних організацій в соціальній сфері обумовлює рейтинг довіри у суспільстві, сприяє формуванню партнерської моделі державно-конфесійних відносин. Конфесії здійснюють волонтерський рух через формування невеликих груп віруючих, які надають адресну соціальну, медичну та патронажну допомогу інвалідам, хворим,

громадянам похилого віку, дітям-сиротам, опікуються засудженими в місцях позбавлення волі; забезпечення зайнятості незахищених груп населення та надання послуг в галузі працевлаштування, соціального обслуговування, біженцям, допомоги постраждалим, освіті громадян з обмеженим доступом до освітніх послуг.

Об'єднуються зусилля релігійних організацій, бізнесу, суспільства і держави з метою розвитку соціального підприємництва. Проблема полягає в тому, що соціальне підприємництво знаходиться на стику добродійності релігійних організацій та бізнесу. Оскільки метою традиційного підприємництва є отримання прибутку в рамках діючого законодавства, представники бізнесу користуються "схемами" добродійності як способу законного скорочення податків.

Визначення поняття соціального підприємництва має попередити несумлінне застосування цього виду діяльності підприємцями і підриву довіри громадськості до організацій. Однак масовому застосуванню підходу перешкоджають відсутність правового поля і чіткого поняття того, яке підприємство вважати соціальним.

Роль у соціальних проєктах і програмах релігійних організацій відіграють благодійні фонди, місії та братства, нові форми соціального служіння.

Ю.О. Чіх, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНА РОБОТА БУДДІЙСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ "BUDDHISM FOR DEVELOPMENT" ТА "HITOSAJI"

"Ченці, ви повинні проповідувати Дхамму, блукаючи з села в село для щастя і благополуччя багатьох із співчутливим розумом, спрямованим до світу істот, таких як люди та боги" [Dāgha Nikāya, II. 45]. Буддизм – миролюбива релігія, тому цікавим є те, що коли хтось йде "восьмеричним шляхом", від початку до кінця він повинен займатися соціальною роботою. Згідно з думкою монаха Дхаммаратана Ілукела, соціальна робота повинна ґрунтуватися не тільки на правах людини, але й на моралі, співчутті та мудрості.

"Buddhism for Development"

Із статті "Monks as Social Workers: How Buddhism Helps Development" Кетрін Маршалл, ми дізнаємось про вірнатхненного активіста Хена Моніхенду – монаха, другого директора організації "Buddhism for Development", який демонструє велику зацікавленість у проведенні соціальної роботи за підтримки буддійських віруючих у Камбоджі. Він розповідає, що монахи "вирушають з пагод", з метою навчати та долучатись до проблем людей. За їх підтримки були збудовані школи, лікарні, а близько 50000 монахів готові стати безкоштовними соціальними працівниками.

"У 1995 році я був першим монахом, що почав говорити про ВІЛ / СНІД. Я говорив про проблему усвідомлення цих явищ. Багато людей скаржились і зневажили мене, кажучи, що я не можу бути ченцем і говорити про ВІЛ / СНІД. Для ченця говорити на цю тему було табу. Тим не менше, я намагався розповідати та навчати про ВІЛ / СНІД, через мої проповіді та вчення. Через один-два роки я вже не був єдиним, хто займався цими проблемами, і люди прийняли ідею буддійських ченців, які включили питання про ВІЛ / СНІД в релігійне служіння".

Організація "Buddhism for Development" була створена у 1990 році. Їїго перше місце розташування було в таборах уздовж кордону Камбоджа та Тайланду в неспокойні часи тієї епохи, вони існували допомагаючи тим переселенцям, що живуть там. У таборах почали працювати монахи, включаючи Хена Моніхенду, і у 1992 році, вони переїхали до самої Камбоджі. У новому місці вони зберігали таку саму концепцію: буддизм для розвитку.

"Я твердо вірю в те, що кожна країна має свої власні заслуги та цінності – своєрідний дух корінних народів, культура корінних народів та стратегія корінних народів – і це те, що потрібно для відтворення нації. Нехай народ зцілює себе. Камбоджа повинна зціляти себе через свої власні цінності та переконання, а не від інших. І буддизм є однією з найважливіших частин Камбоджі. Близько 95 відсотків населення є буддистами. У буддизмі існує вчення, що може бути використано для зцілення народу та його людей".

"Hitosaji"

"Hitosaji" це буддійська соціальна організація. "Hitosaji" на японському означає буквально "одна ложка". Ця назва з'явилася з біографії Хонена, засновника деномінації "Дзодо" в 12 столітті.

"Hitosaji" була офіційно заснована в 2009 році як організація священників деяких деномінацій "Jodo Pure Land", хоча її діяльність почалася уже у 2004 році. Один із засновників о. Гакуген Йошімізу народився та виріс в районі "Санья", що у місті Токіо, де жило багато робітників. На сьогоднішній день, існує багато людей, що сплять на вулицях Японії вночі, тобто нужденних. У організації є три види надання допомоги для нужден-

них: 1) похоронна підтримка, 2) годування нужденних, 3) заохочення людей жертвувати рис. Завдяки цій діяльності група намагається побудувати кооперативні відносини з громадою та некомерційними організаціями (НКО), щоб підтримати нужденних, а також стати моделлю діяльності для громадян.

"Те, що ми робимо, не є нічим особливим" – зазначає представник організації Акінорі Такасе. Надаючи лише одну рисову кульку та чай, соціальні робітники "Hitosaji" провадять пропедевтичні розмови із нужденним, в яких розмовляють про можливі шляхи вирішення проблем, опираючись при цьому на буддійське віровчення. Організація не має на меті лише звичайну допомогу у фізичних потребах, вона прагне створити придатні умови нужденним як на духовному, емоційному рівні, так і на побутовому, фізичному, так як вони мають у своєму розпорядженні психологічні, інтелектуальні та емоційні інструменти, наприклад, сила медитативної практики, яка допомагає інтегрувати емоційний зміст соціальної роботи, відмовитися від суперечливих і шкідливих поглядів та поведінки, а також забезпечити духовне оновлення від тривалої, важкої соціальної роботи, яка часто закінчується "згоранням особистості". При цьому, багато з учасників цього руху має змогу отримати унікальне знання та навички при спілкуванні з людьми, яких спіткала тяжка доля. Таким чином, багато священників насправді вчаться у безпритульних і роздурюють про власне життя. Тому важливим є намагання побудувати інтерактивні відносини.

Рух також займається підтримкою так званих "маргіналізованих", що називає частиною нової фази японського буддизму в останні роки. Зосередження уваги на індивідуумі та спільне вирішення проблем можна розглядати як основоположні аспекти цієї організації. Буддизм повинен намагатися пристосовуватися до соціальних змін, в яких індивідуалізм збільшився.

Сучасні тенденції буддійського розвитку країни Вранішнього Сонця схильні до секуляризації, проти якої "Hitosaji" і виступає. "Є деякі люди, які вирішили відмовитися від участі в поклонінні предкам. Вони не стежать за релігійними службами старого стилю. Кількість цих людей зростає, і важко зупинити таку тенденцію". Організація максимально пристосовується до цієї нової ситуації, щоб зупинити секуляризацію. Акінорі Такасе наголошує на важливості буддійських храмів та общин у Японії. "Тим не менш, храм як і раніше має можливість бути місцем збору для різних людей. Храмові мережі можуть стимулювати людей, частіше відвідувати храми. Храми є ядром спільноти, вони повинні посилити свій потенціал, так як є невід'ємною культуротворчою частиною країни, а також тому, що саме завдяки підтримується буддійська соціальна робота".

Висновки. З точки зору буддизму соціальна робота повинна ґрунтуватися не тільки на правах людини, але й на моралі, співчутті та мудрості. Ця частина є, мабуть, самим унікальним і найважливішим вкладом, який буддизм може запропонувати у області соціальної роботи. Учасники руху громадянського суспільства, які практикують духовну дисципліну, мають у своєму розпорядженні психологічні, інтелектуальні та емоційні інструменти, які світський гуманізм не може запропонувати, у цьому і є перевага буддійських організацій.

Можна сказати, що соціальна робота "Buddhism for Development" та "Hitosaji", у зв'язку з сучасними процесами секуляризації, є цікавою та актуальною проблематикою. Діячі цих організацій мають на меті шляхетні цілі, які були поставлені ними згідно з вченням буддизму. Кожен рух досягнув певних результатів у соціальній структурі, та безумовно спричинив зростання соціального рівня завдяки проведеним ними роботі.

Список використаних джерел:

1. Tipitaka The Pali Canon [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/>.

2. Scharff M. A Second Discussion with Heng Monychenda, Director of Buddhism for Development [Електронний ресурс] / M. Scharff, A. Delaney, K. Marshall. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-second-discussion-with-heng-monychenda-director-of-buddhism-for-development>.

3. Takase A. The Activities of the Hitosaji Association [Електронний ресурс] / Akinori Takase. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: <http://ineb.jp/english/activities/dyingcar/hitosaji>.

4. Watts J. THE SEARCH FOR SOCIALLY ENGAGED BUDDHISM IN JAPAN [Електронний ресурс] / Jonathan Watts. – 2005. – Режим доступу до ресурсу: <https://ogigaya.wordpress.com/readings/search-for-seb-in-japan/>.

Л.О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО В СУСПІЛЬСТВІ ЗНАННЯ

Дослідження знання в "суспільстві знання", в "інформаційно-мережевому суспільстві" як результату процесів не лише епістемологічних вимагає не вилучення соціального, а навпаки необхідного його залучення для дослідження. Спроби нової концептуалізації знання представляє соціальна епістемологія, з позиції якої вироблення знання є результатом соціальних інтеракцій і дискурсивних практик. Для цього процесу характерний когнітивний розподіл праці, оскільки індивід не може особисто контролювати і передбачати результати власної когнітивної діяльності.

Соціальна епістемологія визначається її засновником Елвіном Голдманом у Стенфордській філософській енциклопедії як дослідження соціальних вимірів знання чи інформації, але водночас автор звертає увагу на наявність різних позицій щодо сучасного наповнення терміну знання, розуміння соціального тощо. У межах соціальної епістемології мають досліджуватися не лише соціальні практики з точки зору їх впливу на істиннісні значення переконань суб'єктів. Структура знання і його зміст починають розумітися як соціальні процеси, тобто йдеться про поєднання соціальних практик із процесом соціального виробництва знання.

Відомим сучасним філософом і соціологом Стівеном Фуллером ставиться проблема "виробництва знання", він наголошує на важливості політичного, інституційно-організаційного, економічного контекстів для філософського розуміння. Процес виробництва і розподілу знання знаходиться в центрі розгляду: пізнання розглядається як діяльність, яка вимагає матеріальних ресурсів (прилади, технології), використовує їх (інструменти, матеріали) і створює матеріальні продукти (тексти). Продукція знання при цьому уподібнюється виробництву інших матеріальних благ. Нормативна робота епістемолога, за С.Фуллером, є прийняття рішень в сфері політики знання. Фундаментальне питання дослідження наступне: як має бути організований пошук знання, що проходить в нормальних умовах і за великої кількості людей [1, с.3]. С.Фуллер визначає соціальну епістемологію як таке нормативне підприємство, що покликане визначити кращий спосіб розподілу когнітивної праці, що займається організацією процесу виробництва знання.

С.Фуллер аналізує поняття знання як суспільного блага і як соціального капіталу. І філософи, і економісти вважають, що знання, поширюється вільно і потрібні спеціальні зусилля, щоб обмежити його рух. У кінцевому рахунку, знання стає доступним кожному, що збільшує загальний рівень свободи і добробуту. Наскільки це виконується реально, ніколи не є достатньо проясненим. Необхідні спеціальні зусилля, щоб робити знання

універсально доступним. С.Фуллер пропонує економічну метафору умов виробництва знання і розглядає капіталістичну модель виробництва знання. Проблема пізнання має бути визначена в термінах економіки виробництва текстів. Він відходить від класичного індивідуалізму і стверджує, що індивід не може сам контролювати і передбачати результати власної когнітивної діяльності, а епістемічні процеси не проходять на рівні індивідуальної психології. Знання виробляється шляхом соціальних інтеракцій і дискурсивних практик. Щоб зрозуміти цей процес, необхідно розглядати процеси виробництва і функціонування знання на рівні соціальних інтеракцій. Виробництво знання, таким чином, постає як феномен, складніший, ніж його описує класична епістемологія. Епістемолог контролює умови виробництва і розподілення знання як "менеджер когнітивної економіки".

Соціальний епістемолог має показати, як на продукт когнітивної діяльності впливають зміни соціальних стосунків, в яких знаходяться виробники знання і має бути ідеальним політиком знання. Тобто вміти вказати схему розподілу праці для виробництва знання, або якщо суспільство вже виробило таку схему ідентифікувати продукт, який виробляється за даною схемою [1, с.3]. Знання не можна накопичувати безкінечно чи розподілити на всіх безкоштовно: С.Фуллер підходить до знання як до обмеженого ресурсу, який має вартість. Результатом матеріальної моделі знання є політизація знання: розподіл знання означає і розподіл влади.

С. Фуллер перевизначає знання в термінах економіки виробництва текстів. Виробництво знання – це економічний процес, пояснюється це тим, що один має більше знань, інший менше. Фундаментальним питанням є не накопичення знань, а їхній справедливий розподіл [1, с.29]. З точки зору "економізації" сам процес виробництва знання С.Фуллер розглядає як такий, що складається з двох рівнів. Перший рівень – макрорівень, на якому кожне нове знання перерозподіляє загальний баланс обізнаності. Другий рівень – макрорівень, знання, скоріше, циркулює і зберігається, ніж передається. "Мати знання" не означає "володіти знанням". Виробник знання може заробити, беручи участь у пізнавальних процесах.

Отже, в межах розгляду соціальної епістемології активно залучена економічна позиція, коли суспільство знання звертається до менеджменту знання. Даний погляд є новим в розумінні знання на вітчизняних теренах, тоді як раніше знання оцінювалося в світлі власних ідей, незалежно від матеріальних чинників. Постає питання: чи необхідний такий менеджмент знання в сучасному світі, щоб не залишитися невикористаним?

Позиція економістів полягає у переконанні, що саме активне розповсюдження знання перетворює його на суспільне благо, особливо це стосується діяльності сучасного університету, тому що в його межах знання і виробляється як продукт. Застосування "менеджменту знання" призводить до "постакадемічної" концепції знання, яка на практиці розмиває традиційну відмінність між знанням і звичайними економічними товарами. З точки зору соціальної епістемології постає питання: чи не підривається ідеал автономії знання?

Університет можна розглядати як "підприємницьку організацію". Роль знань в суспільстві знань змінилася,

кількість людей, які можуть отримати освіту в університетах, збільшилася у багато разів, університетська освіта стала масовою. Але класична місія університету – поєднання навчання і наукового дослідження. Проте, щоб отримати ринкову перевагу, дослідники постійно знаходять мотиви для переваги нових досліджень. Постає питання: чи можливо зберегти цілісність знання у суспільстві знання і тим зберегти класичну місію університету.

Список використаних джерел:

1. Fuller S. Social Epistemology / S. Fuller. – Bloomington: Indiana University Press, 2002. – 314 p.

**Н. М. Швець, магістр богослов'я
Київська Духовна Академія і Семінарія УПЦ, Київ, Україна**

ПРО СОЦІАЛЬНЕ СЛУЖІННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У ТВОРАХ ПРЕП. ІОАННА ВИШЕНСЬКОГО

Період кін. XVI – поч. XVII ст. в історії України, був ознаменований подіями зв'язаними із прийняттям у місті Бресті 1596 р. церковної унії. Особлива риса насадження ідей Брестської унії та, що вона мала насильницький характер. Про це зазначає історик І.Ф. Власовський, говорячи: "Це був акт нечуваного насильства над свободою віри українського народу, довершений польською державною владою в союзі з Римом". [2, С. 275].

Саме в такий, нелегкий історичний період існування нашого народу, з'являється письменник-полеміст преподобний Іоанн Вишенський (1550-і – 1620-і рр.) із сучасного містечка Судова Вишня (Львівщина). В Українській Православній Церкві канонізований святий. Преп. Іоанн Вишенський був одним з видатних подвижників на горі Афон (Греція), які зіграли важливу роль у відродженні Православ'я в Україні у XVII столітті. При житті, сучасники преподобного, говорили про нього із великою повагою: "великий старець Іоанн Вишенський святогорець". [5, С. 4].

Преподобний Іоанн змолоду жив у Луцьку, а потім, перебував в Острозі біля князів острозьких. Отримавши там незначну освіту, хоча він сам говорив, що "грамматичного дробязку не изучих, риторичное игрушки не видах, философского высокоумчателного ни слылах" [1, С. 10], він поселяється, спочатку, в Манявському скиті, а потім подвизається на горі Афон.

Сам преп. Іоанн виражав світогляд та частково громадянську позицію тієї частини православних, які не йшли ні на які компроміси у питанні церковної унії. Ставлення преподобного до католицизму, після подій Брестської унії, було досить негативним. Маючи дар живого слова та нахили до творчої діяльності, преп. Іоанн пише ряд богословсько-полемічних творів на захист православної віри. Цими творами у XIX-XX ст. захоплювалась творча інтелігенція. Один із них, Іван Франко, в свою чергу, написав цілу монографію по творчості преподобного у якій говорив наступне: "Небагато у нас у давнину було людей, котрі посміли б і зуміли б так близько доторкатися до насущних духових потреб нашого народу і виявляти ті потреби та долегливості його життя таким гарячим і ярким словом". [4, С. 273]. Не дивлячись на такий складний період в історії України та Православної Церкви, преподобний Іоанн не тільки захищав їх від впливу латинізму, а й говорив у своїх творах про соціальне служіння Церкви, про що піде розмова нижче.

Варто зазначити, що характерною рисою тогочасного українського суспільства була його невід'ємність від релігійної складової. Культурне, соціальне та політичне

життя було просякнуте церковно-релігійним впливом. Не можливо не погодитись із думкою Генріха Ейкена, котрий зазначав, що "Церква була центром середньовічної культури". [4, С. 121]. Так і преп. Іоанн Вишенський посилаючи послання до тогочасних пересічних українців, звертався до них як до віруючих і представників Православної Церкви.

Так як світогляд преподобного Іоанна проникнутий ісіхазмом, який був у той час головною традицією між монахами гори Афон, це сильно впливало на особливий стиль мислення та мовлення преп. Іоанна Вишенського. Тому погляди письменника-полеміста виражали розповсюджений в той час консервативно-традиційний релігійний світогляд. Деякі дослідники робили з цього висновок, що преп. Іоанн виступав проти науки та освіти, але це не так, оскільки одним із аспектів соціального служіння Православної Церкви, письменник-полеміст, вбачав у "писанні, наукою, друкуванням книг, училищи и довольствы от избытков наших". [1, С. 134]. Але перед цим він наголошував потрібно "изучити Часословец, Псалтыр, Охтаик, Апостол и Евангелие с иншими, церкви свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вѣчную получить". [1, С. 23]. З цих слів преподобного можна стверджувати, що письменник-полеміст хвилюється, щоби українці не залишились без освіти та науки, які допомагати пізнати Істину, тобто Господа Ісуса Христа, але він також переживає, за словам Івана Франка, щоб в цих школах не пропадало Православ'я. [4, С. 271].

У своїх творах преп. Іоанн, закликає православних християн, окрім створення шкіл та друкарень формувати братства, які як один із соціальних інститутів XVI-XVII ст. повинні слідували за моральним станом Церкви та українського народу загалом, [3, С. 34.] а головною метою братства, має бути проповідь Ісуса Христа. Преп. Іоанн пише Львівському братству: "корень и глава нашего спасения есть Христос Бог, прежде вѣк от Отца рожденное слово ... молю и напомнимаю любовь вашу: дайте место и фундамент в разумѣ вашем православной вѣрѣ и никакоже ни единым кознѣм и хитростѣм словеснаго баснословия, от духопрелѣстнаго источника отригающим, самомнимаго разума вѣрують". [1, С.206-207].

Окрім вище згаданих соціальних аспектів служіння Православної Церкви, найважливішим для преподобного Іоанна Вишенського, являється виконання слів Ісуса Христа Мф. (25:31-46), які письменник-полеміст називає б заповідей: "где который з вас, в мирском житии будучи,

оних шест заповѣдей, от Христа узаконеных, сам собою исполнил, то ест алчных прекормил, жаждных напоил, странных упокоил, нагих одѣял, болным послужил, в темницах навежал?" [1.С. 53]. Наголошення про виконання цих морально-соціальних аспектів часто зустрічається у творах письменника-полеміста.

Тому, можна сказати, що преп. Іоанн Вишенський, крім того що боровся із поширенням латинства в Україні він переживав за духовно-моральну складову тодішнього українського суспільства. Це хвилювання проявлялось у заклик до соціального служіння Церкви у вигляді створення братств, друкарень, шкіл, лікарень, а найголовніше до дотримання слів Ісуса Христа: голодних нагодувати, спраглих напоїти, подорожніх прихистити, немаючих одягу одягнути, хворим допомогти та в'язнів відвідати. Всі ці настанови преподобного беріг у собі український народ про що і свідчить пам'ять про твори преподобного і так званій "молитвач Іоанна Вишенського" (скла-

дений преп. Іоанном збірник особливих молитов), який використовували кобзарі. [6. С. 6]. Спадщина преп. Іоанна є безцінна духовна і літературна скарбниця як вітчизняної культури, так і світової православної цивілізації. У наш час ця спадщина знаходить нову актуальність, яка вимагає все більш глибокого вивчення.

Список використаних джерел:

1. Вишенский Иван. Сочинения (Подг. текста, ст. и комм. И. П. Еремина). М.-Л., 1955. – 373 с.
2. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк-К., 1991. Т. 1. – 294 с.
3. Ісаєвич Я. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI – XVIII ст. К., 1966. – 251 с.
4. Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. К., 1980. Т.28.
5. Шумило С. В. Старець Іоанн Вишенський: афонський подвижник і православний писатель-полеміст. Матеріали к жизнеописанию "блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца" К.: Издательский отдел УПЦ, 2016. – 208 с.
6. ІМФЕ. Ф. 11-4. Од. зб. 860.

СЕКЦІЯ 3. ЖІНОЧЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО ЯК ОСОБЛИВА ФОРМА СОЦІАЛЬНО ОРІЄНТОВАНОГО БІЗНЕСУ

Н.В. Ішук канд. філос. наук, доц.

Національний медичний університет імені О.О. Богомольця, Київ, Україна

ЩО ТАКЕ ТЕОДІАЛОГІКА?

Замислимося над питанням, що потрібно зробити Православній церкві, щоб нести Вість світу? Наша пропозиція – Церква повинна стати діалогічною! Причому вона має бути не тільки "діалогом в собі", але й "діалогом для нас", діалогічною структурою, відкритою до світу. Грунт для цього, закладений православною богословською традицією та підживлений ідеями представників сучасної православної теології діалогу може стати основою буття православної громади та церкви.

Якщо койнонія-теорія (теологія діалогу) виступає теоретичною основою буття православної койнонії-громади, то теодіалогіка, як новітній етап розвитку теології діалогу, має стати основою буття громади-неокойнонії та церкви в цілому. Адже, громада-неокойнонія екзистенційна спільнота в суголосному переживанні буття Бога, а не громада-місце чи громада-організація в намаганні утримати біля себе владу та людей.

Що ми маємо на увазі під теодіалогікою? Теоретичну систему з акцентом на праксисі, в основі якої покладена ідея православної громади та церкви як "діалогу діалогів", коли основним осередком (вузлом) діалогізму стає окрема православна громада. Діалогічна громада породжує діалогічну Церкву. Діалогічна церква – діалогічну позицію по відношенню до інших конфесій та сучасного світу в цілому. Взаємодія ж особистості та громади відбувається за принципом конституювання найбільш вдало розкритим Й. Зізіуласом.

Чим теодіалогіка відрізняється від теології в сенсі відповідної концепції Г.У. фон Бальтазара? Тим, що вона не спростовуючи бальтазарівського (та й загалом загальнохристиянського) розуміння Бога як істини, не претендує на встановлення закономірностей руху божественної істини, наполягаючи – істинне знання про Бога досягне в богоспількуванні.

Парадигма спілкування, закладена в бутті Бога-Трійці, за мірою можливостей, має бути перенесеною не тільки на спілкування людини з Богом, але й з іншою людиною; загалом – на повсякденне життя. Завдання самої теодіалогіки – обґрунтування та пропозиція принципів на основі яких має відбуватися це спілкування.

Чим теодіалогіка відрізняється від діалогіки? Своєю релігійною складовою, яка звертається до ідеї християнського універсалізму. Утім, ця складовка когерентна моренівському методу дослідження систем. А також біблерівському заклик почути та відчуті в собі іншу людину, що корелюється з аксіоматичним для християнства визнанням кожної людини дитиною Божою.

Що поєднує ці дві системи? Розуміння характеру істини, яка за Е. Мореном полягає в поєднанні антагоністичних, але разом з цим таких, що доповнюють один одного понять [1, с. 14]. В теодіалогії цей примат реалізується в уже згаданій нами ідею спілкування як істини, коли антагонізми визнаються, але акцент робиться на спілкуванні як на методі їхнього нівелювання. Йдеться саме про нівелюванні антагонізмів, але не антагоністів (суб'єктів конфлікту), намагання трансформувати розділення у розрізнення; суть – переведення енергії руйнування в річищі співтворчості. Без претензій переконати чи змінити іншого, що марна справа.

Окрім цього, їх поєднує прагматична (в позитивному сенсі цього слова) складовка. А саме, спільне розуміння важливості діалогічної дійсності як реальності, яка скеровує дії іншої людини. Більш детально, "...Діалогіка є описом успішних взаємопов'язаних дій різних людей, які, усвідомлюючи неможливість індивідуальних зусиль, вступають в дискурсивну практику [2, с. 9]. Теодіалогіка так само має стати методологічною основою спільного праксису, орієнтованою на дискурс в тому смислі, як його тлумачив М. Фуко – соціально затребуваної комунікації, власне, партнерства. Вона має стати "відповіддю" православної теології на "виклики" сучасного світу, коли очевидним став факт – відповідати на них треба не голосно, але згуртовано, разом і наполегливо – в єдності не тільки релігійної громадськості, але й всього християнського світу. Лише за таких умов православ'я та у більш глобальному вимірі, християнство, буде збереженим у світі та для світу.

На нашу думку, схожими є основні принципи мислення, запропоновані діалогікою та теодіалогічною системою. Важливість цих принципів полягає в тому, що

вони закладають алгоритм діалогічних комунікацій, а відтак дозволяють прогнозувати їхній поступ та перспективу та вносити корективи в діалогічний процес.

Також діалогіку та теодіалогіку пов'язує спільне розуміння складності систем, чи то "системи" койнонічного спілкування чи то системи православної теології в цілому. Спільне розуміння того, що складність системи, якою в даному випадку виступає сучасне православ'я – не вада, а перевага, через яку православ'я відбудовує себе саме. Наступний, не менш важливий висновок – розуміння взаємозв'язку процесів, які відбуваються на всіх "рівнях" буття православ'я – на рівні громади, церкви, у відносинах з іншими конфесіями та релігіями та сучасним світом загалом. Насамкінець, усвідомлення того, що суперечливі процеси, притаманні сучасному православ'ю – не хаос та крок до його загибелі, а крок до порятунку, спосіб збереження вічних цінностей у "плинному" світі.

Чим теодіалогіка відрізняється від діалектики? Априорі, теологічною складовою. Але, окрім цього тим, що визнаючи розвиток, суперечності та конфлікт протилежностей, увагу акцентує на спільних аспектах буття. В такий спосіб віддаючи перевагу механізмам емерджентності, а не синтезу. Відтак визнає авторитет, але не домінування. Висловлюючись мовою сучасної православної теології діалогу – передбачає розрізнення, але не розділення. В іншому намагаючись віднайти локус Іншого – важливого, цінного та цікавого, хоча й не такого, яким би ми хотіли його бачити. В такий спосіб актуалізує примат партнерства. Партнер – не коханий, друг чи приятель, але людина справи, зацікавлена в її успіху так само, як і ти сам.

Насамкінець, чим теодіалогіка відрізняється від логіки? Звісно, прагматика релігійної комунікації потребує застосування логічного інструментарію, але логіка не прояснює тонкощів релігійного мислення, парадоксів референції, незбагненні варіації співвідношення знаку, значення та смислу. Якщо логіка апелює до рефлексивного, то теодіалогіка до транс рефлексивного. Якщо в логіці комунікація є засобом встановлення істини. То в теодіалогії вона сама є істиною. Якщо в логіці – логос – це мислення, то в теодіалогії логос – це думка, а також слово у зверненні до Господа, одна із іпостасей Якого теж Логос.

Хто є "носієм" цієї парадигми в Православній Церкві? В даному випадку ми б не абсолютизували примат "носія", адже в сучасному православ'ї, на всіх рівнях організації церкви – від громади до Вселенського Патріархату є чимало прибічників діалогізації православ'я. Найбільш впливовими й знаними лідерами думок в цьому напрямі виступають вже не одноразово згадані нами представники Константинопольської Патріархії – митрополит Й. Зізіулас, Патріарх Вселенський Варфо-

ломій, Калліст (Уер), які засвідчили курс на "Відкрите Православ'я" на останньому Святому і Великому Соборі Православної Церкви (Крит, 2016 р.). В Україні ідеї діалогізації православ'я найбільш помітно обстоюються Відкритим Православним Університетом Святої Софії-Премудрості та його ректором прот. Георгій Коваленко.

Зрозуміло, що названі поважні представники православ'я навряд чи зараховують себе до adeptів теодіалогіки хоча б тому, що цей термін є нашим винаходом, суть неологізмом, через який ми позначаємо специфіку перебігу діалогічних процесів в сучасному православ'ї. Теодіалогіка – так би мовити чистий тип, ідеальна модель, досі не втілена в життя парадигма. Як будь-яка модель вона становить взірєць і водночас маршрут руху в наближенні до взірця. Навіть за умов неможливості її повного втілення, значення має рух та поступ в цьому напрямі, що запобігає "звабам" еклезіального монолітизму – приміром, плеканню церквою ідеї власної виключності.

В чому полягає цінність теодіалогіки для православ'я? У адаптаційно-адаптивному потенціалі, вкоріненні в інтенції проектування. Під проектуванням ми маємо на увазі здатність передбачати (звісно, у фігуральному сенсі цього слова) історичне майбутнє православної громади та церкви та православ'я загалом в світлі актуальних ціннісних, соціально-політичних, етичних та навіть економічних тенденцій. Пов'язана з цим спроможність пропонувати превентивні, невідкладні та такі, що можуть бути відтермінованими у часі, але обов'язкові дії та заходи, які б могли зберегти "живим" та зберегти "життя" сучасному православ'ю.

На нашу думку, для цього існує вже згаданий нами спосіб – адаптаційно-адаптивний механізм сутність якого полягає в адаптації православ'я до потреб сучасної людини та суспільства, яка (відповідно до парадигми теодіалогіки) можлива тієї мірою, доки не порушує унікальності православ'я. Зворотний механізм адаптування, передбачає декілька етапів. Перший – "прихід" людини до православної віри через локуси людської зацікавленості – потреби у приналежності до певної групи та "теплій" соціальності; спілкування, співчуття та співрадіння; вірі у вищий смисл людського буття та надії на краще майбутнє тощо. Другий – прийняття нею Бога як джерела та вищої причини буття, що змінює світогляд, а значить й життя людини. В більш широкому масштабі – через зростання внутрішньої духовності та моральності до евангелізації соціального буття.

Список використаних джерел:

1. Морен Э. Метод. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
2. Чорноморденко Д./ Д.Чорноморденко// Динамічна дисциплінарність як форма наукових зв'язків у сучасних екологічних дослідженнях// Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наук. праць. – Вип. 38 754 – 755. Філософія. – с 34-39.

О. А. Лавринович, канд. філос. наук, доц.
Національний транспортний університет, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО: ГЕНДЕРНИЙ АСПЕКТ

Сучасні динамічні зміни у всіх сферах суспільного життя зумовили необхідність перегляду ролі корпоративного сектора у вирішенні соціальних, економічних та екологічних проблем. Виразною прикметою сьогодення стало поширення концепції соціально орієнтованого бізнесу, зокрема однієї з форм соціального підприємництва. Особлива увага приділяється участі жінок у цьому сегменті комерційної діяльності.

Хоча феномен соціального підприємництва не є новим (він сягає своїм корінням у XIX століття), поняття "соціального підприємництва" набуло широкого вжитку лише наприкінці минулого століття. Втім, його визначення у науковій та навчальній літературі суттєво різняться, оскільки з соціальним підприємництвом пов'язано багато різних сфер та типів організації, від комерційних підприємств до гібридних моделей, які поєднують

ють благодійну діяльність з підприємницькою. Навіть простий перелік визначень унаочнює множинність слів "соціального підприємництва", які експліковані дослідниками. Приміром, соціальне підприємництво характеризується як організація, або новий вид діяльності: економічної, інноваційної, соціально корисної, комерційної, як спосіб каталізації соціальних трансформацій, що призводить до більш масштабних змін, ніж це передбачалося спочатку, як форма громадянської участі. Метою соціального підприємництва є вирішення проблем спільноти; соціальних та екологічних проблем; зміна життя суспільства на краще; примноження соціальних благ; інноваційне рішення суспільних проблем; залучення ресурсів для вирішення важливих суспільних проблем, які пов'язані з підвищенням добробуту людей; досягнення загальнозначущих потреб та вирішення проблем в соціальній сфері, створення робочих місць та комфортних умов навчання соціально незахищених груп населення.

Як видно, соціальне підприємництво поєднує бізнес та благодійність. Від бізнесу воно бере економічну вигоду, отримання доходу та прибутку, а від благодійності – соціальну спрямованість діяльності. Проте соціальне підприємництво відрізняється від бізнесу орієнтованістю на соціальні трансформації і тим, що прибуток реінвестується у соціальні проекти, отримання прибутку є засобом досягнення соціально орієнтованих завдань, а не самоціль. Соціальне підприємництво, на відміну від традиційної комерції, сприяє інноваціям та розробляє стійкі бізнес-ідеї для найнагальніших проблем не лише у сфері економіки, а й в інших сферах: охорони здоров'я, освіти, екології, соціальних послуг, культури тощо. На відміну від благодійності соціальне підприємництво самоокупається та має фінансову стабільність. Цільовою групою цього бізнесу є малозабезпечені, незахищені, неблагополучні, маргіналізовані верстви населення, які не мають можливостей, ресурсів для вирішення нагальних проблем власними силами. Отже маркером соціального підприємництва є баланс соціальної місії та комерційної складової.

Але не всі експерти погоджуються, що можна поєднувати бізнес та соціальну відповідальність, наголошують, що соціальна відповідальність – це є власний вільний вибір індивіда, а не примус, і з цієї причини підкреслюється, що лише люди можуть мати соціальну відповідальність, а не корпорації та організації. Дехто з експертів вважає, що соціальна відповідальність є викликом самій справі бізнесу: прибуток вище всього.

Попри те, що за останні роки спостерігається стрімке зростання жіночого ринку праці, жінки серед підприємців представлені недостатньо (частка жінок-підприємців порівняно з чоловіками значно менша) [1]. Щоправда гендерний розрив зменшується у випадку соціального підприємництва. У цій сфері жінки, розбиваючи "скляну стелю", піднімаються на вершину і трансформують світ своїми ідеями. За даними опитування, яке було проведене фондом Thomson Reuters разом з Deutsche Bank, UnLtd та GSEN, 68% опитаних у 44 найкрупніших країнах світу вважають, що жінки краще ніж

чоловіки представлені на управлінських посадах у соціальному підприємстві. Найбільш активні жінки в цьому секторі в Азії, найкраща країна для жінок-соціально-підприємців – Філіппіни, у європейському регіоні – Австрія [2]. Дослідження соціального підприємництва Великобританії у 2015 році також продемонструвало, що хоча лише 18% лідерів серед малих та середніх підприємств є жінками, у соціальному бізнесі жінки становлять 40% лідерів, до того ж у 84% соціальних підприємствах у команді керівників є мінімум одна жінка [3]. Призначення жінок на лідерські посади не тільки сприяє гендерній рівності в суспільстві загалом, це позитивна соціальна зміна сама по собі, вона також підсилює найнижчу позицію для залучення різноманітного набору лідерів. Фактично, компанії з більшістю жінок у своїх лавах, як правило, перевершують своїх суперників.

Чому жінки досягають успіху в цій галузі? Найчастіше відзначається, що соціальне підприємництво є рівним ігровим полем для жінок: тут майже зникає гендерна упередженість, оскільки справа стосується використання підприємства для соціального блага; жінкам більшою мірою притаманне бажання вплинути на життя людей, а не зосередитися виключно на прибутку. Ось за останніми дослідженнями Pew Research Center [4] більшість американців не бачать великої різниці між чоловіками та жінками з низки конкретних якостей та компетенцій, які можуть знадобитися для ефективного керування. Проте більшість респондентів вважають, що жінки краще проявляють себе там, де мова йде про жалість та співчуття, що вони легше ідуть на компроміс, наполегливо відстоюють те, у що вони вірять. Найбільш ефективно жінки справляються в сфері освіти та охорони здоров'я.

Сучасна економічна та соціальна ситуація в Україні обумовила поширення концепції соціального підприємництва. Однак, у нашій країні такі підприємства лишаються поки що новинкою. Також існують і бар'єри для розвитку цієї форми бізнесу. До прикладу, відсутні законодавча база та чітко визначені організаційні форми діяльності. Щодо оцінки кількості вже сформованих соціальних підприємств точних даних немає, тим більше немає статистики про кількість жінок-соціально-підприємців. Отже перспективи розвитку соціального підприємництва в нашій державі будуть залежати від вирішення наявних у цій сфері проблем.

Список використаних джерел:

1. Policy Brief on Women's Entrepreneurship / OECD. – European Union, 2017. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.oecd.org/cfe/smes/Policy-Brief-on-Women-s-Entrepreneurship.pdf>
2. The best countries to be a SOCIAL ENTREPRENEUR 2016. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://poll2016.trust.org/>
3. State of Social Enterprise Survey 2015/ Published by Social Enterprise UK. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.socialenterprise.org.uk/Handlers/Download.ashx?IDMF=828443a9-2f80-4c2a-ab2b-81befed6ed05>
4. Women and Leadership 2018 / Pew Research Center. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.pewsocialtrends.org/2018/09/20/women-and-leadership-2018/>

І. П. Мозговий, д-р філос. наук, проф.
Сумський державний університет, Суми, Україна

ПРАВОСЛАВ'Я І ЦЕРКОВНЕ МАЙНО В УКРАЇНІ

Православна Церква, як і будь-яка інша спільнота, має потребу, задля успішного досягнення своєї мети, у матеріальних засобах (приміщеннях для богослужіння, предметах, необхідних для відправлення богослужіння, засобах на утримання церковних установ тощо). Визнання державою церкви як самостійної спільноти, повинне, за всією справедливістю, супроводжуватися і визнанням її правоздатності на володіння майном. Тому церкві має належати право на володіння власним майном. У середні віки Церква справді володіла значною долею майна (кошти, земля, споруди), отримувала державні дотації, у зв'язку з чим нерідко страждали як інтереси держави, так і інтереси віри. Тому з боку держави почали здійснюватися секуляризаційні заходи (у Росії вони мали місце в II пол. XVIII ст.).

В канонах немає відповіді на питання, кому в церкві належить право власності майном, що використовується в релігійних цілях. В російському законодавстві синодальної епохи говориться про майно, що належить Святішому Синодові, архієрейським будинкам, приходським церквам без розподілу і як на Заході, а також монастирям, православним жіночим громадам, безпафійальним міським храмам, духовно-учбовим закладам, опікунствам про бідних духовного звання, єпархіальному духовенству, у власності якого знаходилися свічкові заводи і грошові капітали. Недоторканість майна Церкви і церковних установ, у залежності від правової системи тієї чи іншої держави і статусу Церкви в ній, захищається тими чи іншими законами. Сама ж Церква не має ні влади, ні права захищати своє надбання санкціями примусового характеру; вона має для цього засоби іншого, духовного характеру. Тому нинішні заяви діячів УПЦ МП про готовність кинути маси віруючих на відстоювання своїх храмів, якщо на них після отримання томосу "посягатиме" новостворена Українська православна церква, є, м'яко кажучи, антиправовими, за проголошення яких передбачена серйозна відповідальність.

Радикальні зміни у майновій правоздатності Церкви настали після падіння монархії і синодальної системи і з виданням Декрету про відокремлення Церкви від держави у 1918 році. Нині храми і частина богослужбних речей, якими користуються віруючі, знаходяться у власності держави, храми орендуються громадами православних парафіян, які несуть матеріальну відповідальність за збереження виданого їм майна. Частина богослужбних речей, грошові засоби, предмети господарського призначення тощо знаходяться в розпорядженні церковної громади на правах власності. На тих же правах громади православних християн можуть мати і храми, якщо ці храми добудовані на засоби парафіян.

Що стосується суб'єктів церковного майна, то вони поділяються на: а) речі священні; б) речі церковні. До перших відносяться всі предмети, спеціально передбачені для здійснення богослужіння, а другі включають усяке майно, що служить і церковним цілям. Речі священні, в свою чергу, поділяються на священні в прямому значенні і освячені. Річ стає священною через її освячення чи через сам характер її застосування. Це може бути як рухомість, так і нерухомість. Крім самих храмів, церков священними вважаються: священний посуд, дароберегиня, а також усі напрестольні речі, антимінс, Євангеліє, Хрести, напрестольні мощі, образи, покрови священного посуду, покриття на престолі і жертovníку. До освячених речей відносять елементи

нерухомості: молитовні будинки, каплиці, цвинтарі; з нерухомості: купелі, ковші, кропила, кадильниці, панікадила, лампади, підсвічники, поставлені на них свічки, богослужбові книги, дзвони.

Згідно канонів, священні речі не можуть бути предметом звичайного користування. Тільки в одному випадку давні церковні правила дозволяли продавати церковні предмети: коли не було інших засобів для викупу полонених. Але і в цьому випадку продавався не сам церковний посуд, а їх матеріал у формі злитків. До звичайного церковного майна належить уся рухомість і гроші на утримання церков, духовенства і задоволення загальноцерковних потреб, на утримання духовних шкіл.

До компетенції церковного управління входить розпорядження тим майном, яке або належить церкві і церковним установам на правах власності, або знаходиться в церковному користуванні.

Православні церкви на території України задовольняють свої матеріальні потреби на основі самофінансування. Їх грошові кошти утворюються за рахунок добровільних пожертвувань віруючих, оплати церковних треб і продажу предметів, що виготовляються синодальними закладами. Розпорядником церковних фінансів РПЦ та її структур у межах бюджету є Патріарх Московський зі Священним Синодом. Синодальні заклади фінансуються з церковних засобів чи шляхом самофінансування. Розпорядником засобів синодальних установ у межах бюджетів є їх керівники.

Єпархіальні бюджети формуються за рахунок відрахувань парафій і монастирів. У єпархіях, де є майстерні, що виготовляють свічки, церковне майно тощо, бюджет поповнюється і за рахунок їх прибутку. Розпорядником загальноєпархіальних засобів у межах бюджету є правлячий архієрей.

Грошові кошти парафії складаються з добровільних пожертвувань віруючих, оплати церковних треб, виручки від продажу свічок, іконок, хрестиків та інших предметів, які виготовляються церковними підприємствами і майстернями, а також від продажу церковної літератури. Розпорядником фінансових засобів у межах парафіяльного бюджету є голова парафіяльної ради спільно з членами ради. Аналогічно з парафіяльними утворюються грошові засоби монастирів, розпорядником яких у межах бюджету, затвердженого правлячим архієреєм, є настоятель (настоятельниця) монастиря. Духовні школи фінансуються із загальноцерковних засобів, а також добровільних відрахувань правлячих архієреїв і пожертвувань. Розпорядником фінансових засобів у межах кошторису, затвердженого Священним Синодом, є ректор.

Закордонні заклади забезпечують себе засобами згідно зі своїми можливостями і законами тих країн, на території яких вони діють. Ці заклади можуть також отримувати дотації із загальноцерковних засобів. У Росії розмір річних дотацій встановлюється ВЗЦЗ і затверджується Священним Синодом. Синод має право фінансової ревізії загальноцерковних і єпархіальних засобів. Для здійснення ревізії ним створюється спеціальна ревізійна комісія. Фінансова ревізія ставропігійальних монастирів здійснюється ревізійною комісією, призначуваною Патріархом, а єпархіальних монастирів, закладів і парафій здійснюється ревізійною комісією, призначуваною єпархіальною владою.

Монастирі, духовні школи і парафії, а також церковні центри можуть отримувати від місцевих державних

органів у безкоштовне користування надане їм майно та є відповідальними за його збереження. Згідно з діючим законодавством, ці церковні організації та установи можуть орендувати, будувати і здобувати у власність будинки й інші приміщення для своїх потреб. Управління церковним майном здійснюється матеріально відповідальними особами, воно підлягає обліку і державному страхуванню.

Церковні заклади можуть на загальних підставах приймати від прихильників осіб пожертвування як гроші, так і речами, рухомим і нерухомих майном. На відміну від католицизму, у православ'ї плата за треби стала практично обов'язковою. У церквах і каплицях грошові збори на місцеві церковні потреби здійснюються за допомогою кружки чи тарілки, якою церковнослужителі обносять під час богослужіння відвідувачів церкви.

Збори пожертвувань за межами храму є незаконними, оскільки вони можуть проходити поза контролем ревізійної комісії, або ці пожертвування спроможні збирати різні шарлатани, далекі від церкви.

Залишаючи за собою право володіти власним майном, церкви розглядають набуте ними як Господне надбання, що належить Богові (Апост. 38, 40), і своїми законами визначають його збереження та розпорядження ним задля успішної діяльності на ниві Божій.

Ще в добу раннього християнства на ґрунті римського права склалося вчення, за яким церковне майно призначене виключно для церковних потреб, належить Богу. Хоча до Бога неприйнятні юридичні поняття цивільного права про обов'язки, відшкодування за борги, підлеглість регулятивної влади держави.

Г.В. Підмурна
Дніпро, Україна

ЛЮДИНА – ЦЕ КОЛЕКТИВ, А НЕ ОСОБА

Аналіз основних категорій питань порядку денного Міжнародної наукової конференції IV Танчерівські читання "Роль релігії в розвитку соціального підприємництва" зводить фокус погляду на роль релігії як на процес трансформування біблейської теорії в практику соціуму через діяльність церкви – соціально орієнтованого об'єднання окремих багаточисельних однодумців. Церква, за визначенням В.І.Даля [1] це є поняття неоднозначне, бо використовується як в сенсі будівлі для зібрання вірян, так і в сенсі товариства одновірців, єдиновірців, односповідників. Церква, як товариство одновірців, єдиновірців, односповідників, зібраних до купи за ментальним потягом і підприємницьке товариство, зібране до купи за комерційним інтересом подібні однією властивістю – згуртуванням людей навколо певних зайнятих. Належні до церкви особи понад усе намагаються діяти у відповідності до духовного натхнення, отриманого під впливом високих думок прописаних в Біблії [2. с.1-1765]. Діяльність церков струнко впорядкована письму і має характерну рису схилити читачів будь-що, розрізнити будь-що. Будь-то, щось очевидне, будь-то, щось неймовірне – розрізнити. Припускаю, що характерна риса діяльності церков виникла разом з посвятою церков в біблейське оповідання про існування дерева пізнання добра і зла. Навпроти церкви бачу плоди дерева пізнання, як цілосні і однакові плоди, адже причисляю себе до недовірливих, проте, уважних споживачів поважної інформації. Нині, коли роздумую над загальним питанням конференції: "Роль релігії в розвитку соціального підприємництва", навіть непомітно для себе схильюся до міркування, до зважування, до оцінки, до розрізнення, адже заданою темою конференції отримала ледь відчутний, та все ж таки поштовх до міркування, зважування, оцінки, розрізнення. Результат від зайняття розрізнення є передбачуваний. Хтось розрізнить роль, як видатну, важливу, дорогоцінну, особливу, необхідну, корисну. Цей хтось вголос заявить про те тут і зараз. Хтось є байдужий. Цей хтось відсутній тут і зараз, як ментально, так і фізично. Хтось розрізнить роль релігії як нікчемну, дрібну, дешеву, просту, марну, і навіть скверну. Цей хтось замовчить і не стане важкою заявою пригнічувати зібрану тут і зараз чесну компанію.

Як дослідник Біблії я схильюся до думки про те, що "Роль релігії в розвитку соціального підприємництва" має бути визначена не на розрізненнях, а по суті, як

роль дійсна, як роль, яка є, як роль, яка існує, як роль, яку грає релігія однозначно і незаперечно. Основа цієї ролі полягає в здійсненні зв'язку між теорією біблейського світогляду і практикою соціуму. Інструментом цього зв'язку, тобто інструментом релігії служить церква. Чисю би церква не вважалась, парафіяни схильюся до сповідання і навіть до поширення за її межі майже однакових, прописних, повчальних, пророчих, історичних, моральних, етичних настанов почерпнутих із глибокої криниці вікових книг приналежних до популярної збірки книг Старого та Нового Заповітів, до книг Біблії. Церкви керуються прописаними в Біблії істинами. Взяти будь-яку церкву: Римо-католицьку чи Східні католицькі церкви, Давньосхідні церкви чи Лютеран, Англікан, Кальвіністів, Анабаптистів чи Баптистів, Євангелістів, Методистів, Пятидесятників, Харизматів чи Адвентистів, Квакерів, Протестантів чи навіть Антитринітаріїв, всі вони завдячують в своїй діяльності наявності Біблії. Попри різницю в її трактуванні різноманітні церкви мають за вірець принциповий, і тому один і той самий, найзагадковіший і самий найнезбагненніший із всіх збірників книг, яким володіє людство – це Біблію. Пригадаймо кількісний склад книг, які віщують своїм читачам під однією і тією ж назвою – Біблія. Так, наприклад, Єврейська Біблія містить 24 книги, протестантські церкви мають 66 книг у складі своєї Біблії, католицькі – 72, православні – 77 книг, а канон Єфіопської православної церкви налічує лише 81 книгу всього. І все це Біблія. Не більше і не менше. Тільки Біблія. Моя радикальна увага до Біблії викликана тим, що якраз саме її вважаю соціально направленим збірником книг, бо вона утримує в собі алгоритм створення, розмноження і поведінки соціуму на Землі. Не важливо до якої церкви належить збірник книг Біблії. В будь-якому випадку, розмаїті навколіблейські віщання церков слідує за її першим збірником, за збірником книг названим Пятикнижжям Моїсеєвим. Відтак, всі церкви мають один стрижень теософських директив. Очевидно, що теоретичною основою релігії, тобто утримувачем зв'язуючої ідеї соціуму – ідеї пізнання людини і її місця в світі, є Біблія. Через те, що Біблія концентрує в собі широке світоглядне коло подій, запрошую придивитися лише до тих біблейських подій, якими описано початковий момент створення зайнятої людини, а відтак і підприємців. Запрошую звернути увагу на те, що в біблейських подіях хоч і опосередковано,

проте наполегливо вказується на те, що людина створена не заради дозвілля на Землі, а заради зайнятості певною справою. [2. с.44] Отже, на мій погляд, першим прикладом соціального підприємництва описаного Біблією, є віщання вкладене в рядки першого розділу першої книги Пятикнижжя, Старого Заповіту і власне Біблії вцілому, тобто в віщання книги Генезис про створення на Землі людського соціуму через створення перш за все зайнятої людини (в сучасному слензі – бізнесмена, як складне слово від слів заняття – бізнес, людина – мен). Під час уважного читання другого розділу книги Буття знову отримую повідомлення про створення людини, проте на цей раз завантаженої людини. Моя категоричність в цьому ствердженні стає ребром, бо конкретизується чаруючою історією зі створення помічника для людини. [2. с.45] Виникає риторичне питання: "Навіщо поміч людині, якщо людина не завантажена?" Це питання дотично вказує на те, що новостворена і описана райським оповіданням людина має завантаження, тобто чоловік і жінка в сенсі окремих осіб чоловічої і жіночої статі мають чим опікуватись, знаходитись в Едемському саду голими, безсоромними та сліпими [2. с.46]. А придивімося на наступну, не менш захоплюючу і чаруючу історію четвертого розділу Біблії про походження іншої людини і її брата. В четвертому розділі Генезису віщується про те, що людина таки зглянулася на заклик творця і трансформувала свою зайнятість і своє завантаження в передродову вагітність і в процес продовження роду: [2. с.47.] Від подальших розділів книги Генезис маю повідомлення про досягнення людей в оновленні, продовженні і помноженні роду: [2. с.48] І так далі по висхідній, де безкінечні історії про народження людських синів і дочок заповнюють сторінки Біблії в невідконтрольному впорядкуванні. Ці історії не без смислового пересмикування описані в перекладах Біблії на українську мову від П. Куліша [3], І.Огієнка [4], І.Хоменка [5], в інших перекладах, включаючи переклад нового світу [2].

Підсумовуючи вищевказане роблю висновок про те, що широке світоглядне коло соціальних подій зачеплених темою нинішньої Міжнародної наукової конференції IV Танчерівські читання "Роль релігії в розвитку соціального підприємництва" концентрується на Біблії. Релігія трансформує теорію Біблії в діяльність церкви – соціально орієнтованого об'єднання однодумців. Церкви керуються регульованими релігією і прописаними Біблією істинами. Попри різницю релігійного трактування

різноманітні церкви мають за взірць принциповий, і тому один і той самий, найзагадковіший і самий найнезбагненніший із всіх збірників книг, яким володіє людство – це Біблію. На мій погляд, першим прикладом соціального підприємництва описаного Біблією, є віщання першого розділу першої книги Пятикнижжя, Старого Заповіту, Біблії – віщання книги Генезис про створення на Землі людського соціуму через створення людини. Перш за все привертаю увагу до поняття людина, як поняття про пару, чету, купу, союз, подружжя, як поняття про нерозлучних осіб чоловічої і жіночої статі, створених в образі і подобі творця. Людина – це є колектив, а не особа. А щодо особи, то особа жіночої статі змальована в Біблії як більш удачлива, адже попри всі допущені прорухи залишена в лоні Едемського саду, а значить в місці де є комфортно перебувати навіть голим, безсоромним і сліпим.

Соціальною концепцією сучасних церков має бути соціальне підприємництво орієнтоване на досягнення соціумом, людиною і людською особою комфорту і задоволення. Роль релігії полягає в володінні, збереженні та трансформації біблейської інформації в людському соціумі, в людині, в людській особі, заради досягнення того самого комфорту і задоволення. Так, комфорту і задоволення водночас досягти неможливо, бо досконалість немає меж. Ось чому процес розвитку соціального підприємництва має перспективу і належить новій генерації людей. Попри намагання бажаючих досягти комфорту і задоволення, це буде неможливим досягненням, адже миттєво трансформується задоволення в забаганку, наявне в пріоритетне, а добре в краще. Процес соціального підприємництва безперервно перебуває на межі досягнень і бажань, на межі наявного і пріоритетного, на межі доброго і кращого. За таких обставин людство має безкінечно генерувати, аби сталістю не гнітити розвиток. Релігія має влучно біблейську директиву, щодо цього: "Плодіться й розмножуйтеся..." [2. с.44].

Список використаних джерел:

1. Режим доступу: <http://slovardalja.net/> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка.
2. Біблія. Переклад нового світу./ Вид-во. Watchtower bible and tract society of New York, Inc. Brocklin, New York, U.S.A. 2014. 1765 с.
3. Режим доступу: <https://www.bible.com/ru/versions/188-ukrk-bibliia-v-pier-pkulish>. /Біблія. Переклад П.Куліша та І.Пулюя, 1905 (UKRK)
4. Режим доступу: <http://ukrbible.at.ua/>. Біблія. Переклад Івана Ориєнка, 1962.
5. Режим доступу: <http://ukrbible.at.ua/>. Біблія. Переклад Івана Хоменка, 1963.

В.Д. Підмурний
Дніпро, Україна

РЕЛІГІЯ ПЕРЕКЛАДУ

Аналіз основних категорій питань порядку денного Міжнародної наукової конференції IV Танчерівські читання "Роль релігії в розвитку соціального підприємництва", яка проводиться в аудиторіях кафедри релігієзнавства, філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, перш за все зводить фокус погляду на роль релігії як на процес трансформування біблейської теорії в практику суспільства. Процес трансформування біблейської теорії в практику суспільства включає в себе безпосередню діяльність церкви, як інституту збереження, розвитку, передачі і використання певних знань.

Релігія. Біблія, церква – основні категорії полеміки зібрання.

Парламентаризм конференції цілком підкоряється гаслу Київського Національного Університету: "Користь, честь і слава" і надихає замислитись над кінцевими результатами розумової діяльності, адже, не марно говоритись: "Що посієш, те й пожнеш".

Занурюючись в визначення основних категорій зібрання, варто пригадати, що церква, за визначенням В.І.Далія [1] це є поняття неоднозначне, бо використовується як в сенсі будівлі для зібрання вірян, так і в сенсі товариства одновірців, єдиновірців, односповідників. Церква, як товариство одновірців, єдиновірців, односповідників, зібраних до купи за ментальним потягом і підприємницьке товариство, зібране до купи за комерційним інтересом подібні однією властивістю – згурту-

ванням людей навколо певних занять. В наших теренах належні до самої масової церкви особи понад усе намагаються мати заняття і діяти у відповідності до духовного натхнення отриманого від Біблії.

Релігія (від лат. Religio – зв'язок) – особлива система світогляду та світосприйняття конкретної особи або групи осіб, набір культурних, духовних та моральних цінностей, що обумовлюють поведінку особи. Релігія визначає директиви практичних дій церковних однодумців. Зведемо погляд на найбільш популярну в наших краях релігію. Немов сполучна ланка в ланцюгу людських взаємин вона сполучає новозавітну теорію Біблії з церковною практикою суспільства.

Біблія [2. с. 1-1765] – збірка книг релігійного та історично-повчального змісту, на яких ґрунтується юдейське та християнське віровчення. До речі, збірка книг єврейської Біблії містить 24 книги, протестантські церкви мають 66 книг, католицькі – 72, православні – 77 книг, а канон Єфіопської православної церкви налічує лише 81 книгу всього. Біблія – основне джерело віщань переданих з манускриптів давнини в сучасні упорядковані і перекладені тексти арамейських таргумів, Септуагінти, Вульгати та інших примірників. Існуючі нині різноладні переклади Біблії лише копіюють працю древніх корифеїв середземномор'я. Невідкладно акцентую увагу на тому, що існуючі тексти віщань Біблії це неминучий феномен існування та поширення великого числа перекладів взятих від першоджерел древніх манускриптів семітської групи народів. Багатомовна та багатомовнісна Біблія – це феномен паперових книжок багатоваріантних перекладів оригінальної інформації впливаючої зі шкряяних сувоїв. Бажаючи мати справу з оригінальним варіантом віщань залишена чудова нагода вивчити древньоєврейську, арамейську та древньогрецьку, і насолодитись прямою мовою сувоїв Мертвого моря.

Окрім вищевказаного нагадування додаю, що Міжнародна науково-практична конференція "Лінгвістика фахових мов, термінознавство, переклад", яка відбулася 11-12 травня 2017 року на базі кафедри германської філології та перекладу Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка досягла витонченого висновку про те, що іншомовний переклад обов'язково має передати сенс перекладеної інформації, а значить бути в першу чергу сенсаційним перекладом. Лише в подальшому іншомовний переклад має бути мовним перекладом. Від імені групи дослідників, я доповів про не перший, проте безпрецедентний і сенсаційний переклад Біблії. До чого тут кафедра германської філології та перекладу? Та хоч би й кафедра бенгальської мови та перекладу, суть доповіді не була би іншою, адже за повідомленням спостерігачів, Біблія є універсальною і найбільш популярною книгою, яка перекладена на сотні мов і тисячі мовностей народів світу. На прикладі безпрецедентного і сенсаційного перекладу Біблії стало відомо, що якою би мовою чи мовністю не було переведено Біблію вона ховає сенс віщання за словами своєї власної біблейської мови. Зауважую, що від початку і донині перекладачі наражаються на поверхневий, тобто, на другорядний переклад Біблії – на мовний, а не на сенсаційний переклад. Дотримуючись регламентованих настанов конференції, мій виступ був обмежений презентацією біблейського словника книги Звір [3. с.1-55], як зразкового аргументу безпрецедентного сенсаційного перекладу Біблії.

Як продовження роботи попередньої конференції, розгляд питання про досвід перекладів Біблії старослов'янською та українською мовами, стояв на порядку денному Міжнародної наукової конференції "Треті Танчерівські читання "500-річчя східноєвропейського книгодруку-

вання: релігієзнавчий аспект", яка відбулася 20 жовтня 2017 р. на базі кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серед повідомлень, які прозвучали на зібранні було повідомлення про початок користування такою філософською категорією, як власна мова Біблії.

Нині, міжнародна наукова конференція IV Танчерівські читання "Роль релігії в розвитку соціального підприємництва", окрім інших, вміщає об'явлення про поняття теоретичної основи прогресивної релігії і про оцінку ролі прогресивної релігії, як релігії сенсаційного перекладу. Коротким додатком висвітлю її прикмети. Сучасними дослідниками головного джерела релігійної теорії – Біблії, відкрита її рідна власна мова. Мова Біблії – це алегорична мова, це мова ліриків філософії, це мова Езопа, це абстрактна мова, це закодована мова, це мова, в якій лише десятина слів несе звичний миру сенс, це мова, на кшталт тієї, на якій намагались спілкуватись герої радянського комедійного художнього фільму "За сімейними обставинами" [4]. Очевидців, прошу пригадати перипетії картини. В ньому грається сцена домовленості між маклером і клієнтом про розмін квартир. З метою конспірації, маклер пропонує використовувати слова в іншому значенні: квартира – це тьоття, метраж – це тьотині літа, діти – це кімнати, зять – санвузол і таке інше. Мереживо дивної розмови розгортається, змінюється, перетворюється у взаємний докір, плутанину, непорозуміння. Герої домовленості стали заручниками гніту власної конспіративної мови і власних слів-паролей. Повернімося ж назад до Біблії. Кожне слово, кожен пароль віщань, відкритий і виписаний в біблейський словник книги Звір, зняли таємничий гніт з древніх писань і пожертвували нам незвичний переклад і дивовижний світогляд. Зараз ми занурюємось в його курс. Дивовижний світогляд, на хвилиночку, хоч і був досягнутий думкою і спостереженнями древніх філософів середземномор'я декілька тисячоліть тому, проте, є на часі. Цей світогляд ми опановуємо спілкуванням з Біблією. Між нами і Біблією діалог тільки но розпочався. ... В початку було слово, як мовиться... Ми – діти, а вона, Біблія – мати. Немовлятами, ми, як і годиться, довго ловили слова матері-Біблії, мовчки виношували їх в собі і обмірковували. Коли ж почали використовувати слова принагідно і принародно – безмірно порадували матір. Вже зараз вона кидає нам компліменти за порозуміння і радо чекає на розвиток діалогу. Безсумнівно, ми будемо говорити з нею на рівних. Беріть більше, ми принесемо матері нові слова. Маємо честь заявити, що хоча і на початковому рівні, проте вирізняємо принципові помилки, які, як на нас, допустили українські перекладачі Біблії П.Куліш, І.Пулюй [5], І.Огієнко [6], І.Хоменко [7]. на сторінках одноіменних перекладів.

Головним висновком спостереження за віщаннями Біблії є усвідомлення того, що справа оволодіння повним сенсом віщань, є справою багатьох поколінь. Належні до цієї міцної справи особи мають об'єднатись в інститут по сенсаційному перекладу Біблії віруючої особи. Такий інститут буде виробляти свій початковий продукт – переклад, заради досягнення сучасними гуманітаріями світосприйняття на рівні з древніми філософами. Це є щось на подібну до встановлення рівня ріднини в сполучених судинах. До речі, пропозицію створення інституту ми спостерігаємо в рядках віщань про людську особу і її місце в світі [2. с.1318]. Ми, як дослідники Біблії, схиляємось до думки про те, що роль нового інституту має бути визначена як роль дійсна, як роль, яка є, як роль, яка існує, як роль, яку зіграє інститут сенсаційного перекладу Біблії однозначно і незаперечно. Основа цієї ролі полягає в здійсненні зв'язку між теорією біблейсько-

го світогляду і практикою суспільства. Інструментом цього зв'язку, тобто інструментом інституту має служити соціально орієнтоване об'єднання однодумців.

Завжди доречно і популярне біблейське вітання в світлі авторського [3.] безпрецедентного сенсаційного перекладу: "Розум вашому тілу!"

Список використаних джерел:

1. Режим доступу: <http://slovardalja.net/> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка.

2. Біблія. Переклад нового світу./ Вид-во. Watchtower bible and tract society of New York, Inc. Brocklin, New York, U.S.A. 2014. 1765 с.

3. Підмурний В. Д., Підмурний В. В. Звір/Дніпропетровськ: Акцент, 2016. – 55 с. ISBN 978-966-921-054-8.

4. Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/За_сімейними_обставинами

5. Режим доступу: <https://www.bible.com/ru/versions/188-ukrk-bibliia-v-pier-pkulish>. /Біблія. Переклад П.Куліша та І.Пулюя, 1905 (UKRK)

6. Режим доступу: <http://ukrbible.at.ua/>. Біблія. Переклад Івана Ориєнка, 1962.

7. Режим доступу: <http://ukrbible.at.ua/>. Біблія. Переклад Івана Хомєнка, 1963.

О.І. Предко, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА ВІРА ЯК ЧИННИК СОЦІАЛЬНОГО ПІДПРИЄМНИЦТВА

В сучасних умовах, коли людство стало глобальною цілісністю і у своїй взаємодії з навколишнім світом підійшло до загрозливих меж катастрофи, першочергово значення набуває формування адекватних світові і людському буттю ціннісних орієнтацій і критеріїв, світоглядних установок і принципів, які б уможливили процеси порозуміння та співіснування, зокрема в релігійній сфері соціального підприємництва. У цьому контексті посилюється теоретична і практична необхідність філософсько-релігієзнавчого аналізу релігійної віри як необхідної складової соціального підприємництва. Адже лише завдяки культурі вірувальних установок людина здатна усвідомити, що Інший не є Чужий, а такий, який спроможний до діалогу та толерантності. Саме сьогодні настав час зібрати багатовіковий досвід людства в цьому напрямку й підійти до проблеми соціального підприємництва не тільки з позиції змістовної реконструкції, а й з позиції формування оновлених смислів та перспектив цього феномену в контексті сучасних футурологічних проєктів та аксіологічних перспектив.

В релігієзнавстві, як і, власне, в філософії, існують "наскрізні" теми, звернення до яких часом зближує релігійні традиції, які, на перший погляд, є достатньо віддаленими одна від одної. Безперечно, однією з таких проблематизованих царин є соціальне підприємництво, в якому чільне місце належить релігійній вірі, яка виступає тим чинником, завдяки якому відбувається людське самоздійснення, набуття людиною найвищого, найдосконалішого, адекватного її сутності стану власного буття.

Щоб спробувати підійти до цього осмислення даного питання, визначимо кілька вихідних пунктів нашого подальшого міркування. По-перше, центральним для розуміння психології особистості будь-якої людини є її ставлення до іншого. По-друге, в основі цього відношення лежать дві суперечливі, протилежні одна одній тенденції: прийняття, розгляд іншої людини як самоцінності, самоцілі і прийняття, розгляд її як засобу. І, нарешті, по-третє: саме від особливості життєвого вирішення цієї суперечності залежить, в першу чергу, якість розвитку людини, її презентація як суб'єкта соціального підприємництва.

Соціальне підприємництво – це концепція, при якій соціальна складова в будь-якому вигляді "вбудована" в бізнес. Можна навести приклади соціального бізнесу в Україні – піцерія Veterano Pizza (працевлаштовує і в процесі роботи реабілітує ветеранів АТО), громадські ресторани Urban 100 і Urban 500, (80% прибутку передають на реалізацію громадських проєктів), салон слабозорих і незрячих масажистів. У порівнянні з традиційними компаніями "соціальні" проєкти більше впливають на суспільство – це бізнес із смислом. Специфіка соціального підприємництва полягає в нових методах управління

суспільними процесами, які сприятимуть створенню стійких соціальних організацій, ефективним соціальним перетворенням, формуванню конкурентного ринку соціальних послуг. Значущим для нашого дослідження є підхід до соціального підприємництва Дж. Мейр і І. Марті [3], що характеризує його як процес, що включає в себе комбінацію ресурсів для формування можливостей каталізації соціальних змін і задоволення суспільних потребностей. Відтак соціальне підприємництво розглядається як процес створення цінностей за рахунок нових конфігурацій ресурсів; ці конфігурації призначені, в першу чергу, для вивчення і використання можливостей отримання соціального блага шляхом стимулювання соціальних змін або задоволення соціальних потреб.

Одним із чинників соціального підприємництва, який надає йому сенс, певний словесний ефект, є релігійна віра, яка змінює світоглядні орієнтири людини. Зазвичай в описі досвіду віруючого присутні наступні компоненти: усвідомлення переломного моменту в житті, пов'язаного з вірою (самопрезентація новонаверненого); висока значимість цього моменту в контексті всього його життя; усвідомлення і рефлексія наслідків набуття віри (віруючі вказують на суттєві зміни в їхньому житті, досягнення "істинного", або "реального" життя). Отже, піддаються певній зміні когнітивний, аксіологічний та праксеологічний аспекти життєвого світу людини.

Саме релігійна віра надає смисл життю, вона є фундаментом, на якому вибудовується людська моральність. Сила, інтенсивність віри залежить від входження людини в невидимий світ. Віра надихає людину, возвеличує її над обставинами. "Віра рие й рухає гори. Ось світильник стежкам твоїм, язиче новий!" [1, с.195]. Лише той християнин вірний, хто наслідує Бога, звиряє все своє життя з ним, утверджує його блаженну волю. Благодатне зерно віри проникає в серце, немовби зрошує його божественною водою і тим самим допомагає людині побачити божественну силу. Сила віри залежить від зусиль людини. Відтак вона охоплює всю людину, визначає її якісне зростання як духовної особистості. Г.Сковорода підкреслює, що віра швидко вичерпується в тому разі, коли людина легко в щось повірила. Філософ навчає: "Дбай передусім зрозуміти, що значить віра. Немає потрібніше її. Але знай, що ніде її не знайдеш, коли не викопаш іскри її передусім всередині себе" [2, с. 442]. Отже, віра як особливий душевний акт є процесом творення духовної особистості у її Богопричетності.

Однак дослідження релігійної віри в контексті соціального підприємництва має враховувати низку суперечностей, серед яких (в аспекті обраної теми дослідження) найбільш значущими нам видаються такі: по-перше, з одного боку, прагнення людини до самореалізації через творення, "вибудову" віри (віра – це цінність, вона

виступає необхідним елементом життєдіяльності людини і суспільства, їх повноцінного функціонування, особливо в царині комунікації, взаємодії, взаєморозуміння, взаємовпливу, причому не тільки на рівні соціуму, а й в духовних питаннях), а з іншого – ухилення від цього процесу, бо даний процес передбачає відповідальність, яку людина не бажає на себе брати. По-друге, віра передбачає глибокий і серйозний процес розмишлень, "серцевого вчування" ("серце" більш тісно пов'язане з вірою, ніж розумом, і саме на підставі "серцевого споглядання", "сердечної спрямованості" започатковується той інтимний, невидимий зв'язок з Богом, де моральне виправдання віри бачиться у взаємозв'язку не просто з Богом, але з Богом як правдою, Богом як Добром, як Святістю, Вірністю тощо) в її предмет, однак людина часто-густо в питаннях віри діє на основі шаблонів і стереотипів, які зазвичай, не є плодом її особистого пошуку, глибокого аналізу і дослідження. По-третє, збільшення числа людей, які вважають себе віруючими (віра є життєво-важливою етичною цінністю, проте це

усвідомлення приходить в процесі набування віри з метою виховання відповідального ставлення до питань віри); – і падіння моральності в сучасному суспільстві. По-четверте, природна потреба вірити (довіряти) – і в той же час відсутність практичної довіри у взаєминах між людьми на різних соціальних рівнях. По-п'яте, віра має здатність стимулювати творчий рух, орієнтувати на моральні цінності і сприяти моральному вдосконаленню, тим не менш, вона ж часто-густо служить засобом для відходу від реальності, формування ілюзій, іноді сприяючи деструктивним тенденціям.

Список використаних джерел:

1. Сковорода Г. Листи. До Михайла Ковалинського // Сковорода Григорій. Твори: У 2 т. – Т. 2. – К.: АТ "Обереги", 1994. – С. 226-319.
2. Сковорода Г. Розмова, названа алфавіт, або буквар миру // Сковорода Г. Твори: У 2 т. Т. 1. – К.: "Обереги", 1994. – С. 413-463.
3. Mair J. Social entrepreneurship research: A source of explanation, prediction, and delight / J.Mair, I. Marty // Journal of World Business. – 2006. – №. 41. – P. 36–44.

М.С. Рик, аспірант

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО У СИМВОЛІЦІ Г. СКОВОРОДИ

Розвиток соціального підприємництва в Україні з кожним роком стає більш актуальнішим питанням. Соціальна проблема все частіше починає обговорюватися на різних наукових заходах і привертає увагу багатьох науковців, представників громадських організацій, ініціативних груп чи просто активних людей. Застосування підприємницьких підходів до забезпечення соціальних потреб суспільства дозволяє бути незалежним від державного бюджету, забезпечити стабільний розвиток малозабезпечених груп населення, що підносить соціальне підприємство на новий рівень розвитку в Україні.

З огляду на велику актуальність соціального підприємництва у становленні сучасного українського суспільства доцільно визначити мету доповіді, яка полягає у формуванні можливих критеріїв, за якими можна розглядати головні філософсько-релігійні вчення Г. Сковороди як один із різновидів соціального підприємництва. А також відповісти на питання – чи можна розглядати постать українського мислителя у історії української філософсько-релігійної думки як соціального підприємця.

Для вирішення окреслених завдань слід визначити поняття "соціальне підприємництво". З огляду на це, у контексті творчості Г. Сковороди, соціальне підприємство може розглядатися як підприємницька діяльність спрямована на інноваційну, позитивну зміну суспільних цінностей та вирішення соціальних проблем. У структуру соціального підприємництва входять такі характеристики та ознаки як соціальні дії та інноваційність. Соціальні дії – це дії, які спрямовані на вирішення соціальних проблем. У свою чергу інноваційність – це втілення у життя нових унікальних підходів, які дозволяють покращити результативність соціальної дії.

Таке визначення соціального підприємництва можна розглядати у контексті символіки Г. Сковороди. На сучасному етапі суспільного розвитку символи залишаються важливим прийомом трансляції культурних норм і цінностей, специфічним засобом впливу на суспільство. Символи розкривають різні рівні духовної реальності, розуміння яких дозволяє людині поповнити своє життя новими значеннями. Вони виступають активними чинниками і засобами формування загальнолюдських цінностей, ідеалів і мотивів сучасності. Ураховуючи

глобалізаційні тенденції розвитку соціокультурного простору, символи здатні виявляти і захищати систему фундаментальних основ, ієрархію визначальних принципів притаманних певній національній культурі. Сьогодні символи широко використовуються у всіх сферах людської комунікації: науці, освіті, філософії, релігії, мистецтві, політиці, мові, інформатизації, рекламі, повсякденному спілкуванні.

Це пов'язано з тим, що, пізнаючи світ на раціонально-поняттєвому і образно-символічному рівні, він надавав великого значення символіці та бачив у ній здатність бути наочним виразом суспільної істини, чуттєвим образом її реальності. Тому в повсякденному житті символи виступали, у його розумінні, як доступні і зрозумілі духовно-практичні форми спілкування людей. Одночасно символічні форми завжди містять у собі мудрість і безглуздя, розум і божевілля в різних пропорціях, інколи в більш оптимальних, а інколи, навпаки, у більш парадоксальних. Зберігаючи тим самим свою відмінність від раціональної думки, символи не позбавлені об'єктивного змісту, який легко доступний розумові. У будь-яких символах, які використовуює український мислитель, зосереджується загальний алегоричний зміст, який елементарно перекладається на мову раціональної думки. Символи виступають образною формою істини. Не зважаючи на те, що символічні уявлення, якими переповнена людська думка і побутова мова, певною мірою не збігаються з дійсністю, у них однозначно присутні паростки реального життя. Г. Сковорода надавав їм великого значення тому, що, може, саме в них містяться набагато глибші життєві істини, ніж у багатьох логічних міркуваннях, не дивлячись на їхню бездоганну зовнішню раціональність. Український мислитель був переконаний у тому, що символи допомагають людині пізнавати світ, відкривати нове бачення невидимих і несподіваних речей, спрямовують людину на шлях божевілля споглядання.

Таким чином, якщо соціальне підприємство розглядати як збагачення суспільства моральними цінностями, то символіку у творчості Г. Сковороди можна вважати інструментом цього збагачення. Адже символи допомагають людині віднайти шлях до взаємозв'язку з Богом.

І.В. Шавріна, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КОНС'ЮМЕРИЗМ ЯК ОСОБЛИВІСТЬ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Протягом кількох останніх десятиліть ведеться чимало дискусій щодо особливостей сучасної релігійності, які в першу чергу стосуються теорії секуляризації. Сучасну епоху часто називають постсекулярною в сенсі відмови від надання тотального значення секуляризації як найважливішій ознаці модернізації. Так, П.Бергер висуває теорію десекуляризації [5]. Х.Казанова, аналізуючи сучасні концепції секуляризації, зазначає, що не існує просто секулярних людей, вони – "посткатолики", "постлютерани" тощо [8].

Приставка "пост" отримує популярність внаслідок робіт Ю.Хабермаса, який розглядає сучасність як епоху "постсекулярну". Однак під цим терміном він має на увазі не стільки відмову від концепції секуляризації Заходу, скільки соціокультурні та політичні реалії, які змінилися, і коли при цьому релігія стає важливою частиною сучасного життя. Внаслідок мінливих процесів глобалізації та мультикультуралізму секулярний світ змушений знову знайти місце для релігії та релігійних інститутів, налагодити мирне співіснування різних релігійних спільнот [10, С. 20-21].

З подібною позицією згодні далеко не всі. Так, Ч.Тейлор розглядає сучасність як епоху триваючої секуляризації [3]. Канадський філософ виділяє три етапи в історії розвитку секулярності: на першому виникає "ексклюзивний гуманізм" [15, С. 19], який претендує на універсальність уявлень про людину, протиставляючи себе християнству, вважаючи його односторонньою версією людської сутності. На думку Ч.Тейлора, необхідною умовою виникнення "ексклюзивного гуманізму" є виникнення нового типу людини, яка встановлює межі між собою і навколишнім світом і відчуває себе неуразливною. Таким чином, згідно Тейлора, модерність – це епоха, за якої виникає новий тип особистісної ідентичності. Другий етап, який, на думку Тейлора, триває досі, характеризується критикою ексклюзивного гуманізму і виникненням нових форм віри і невіри. Відбувається все більше розмежування між "вірою", що розуміється як індивідуальне переживання трансцендентного, і "релігією" як інституцією. Третій етап, що зароджується, – етап "автентичності" або "експресивного індивідуалізму", який полягає в пошуку людьми свого власного (в тому числі, релігійного) шляху до самореалізації [15, С. 299]. Цей пошук власного шляху часто призводить до абсолютно відмінних від традиційних релігійних систем результатів.

Характеризуючи процес секуляризації, К.Добблер розглядає секуляризацію в трьох основних вимірах: по-перше, як розмежування церкви і держави; по-друге, в контексті організаційних змін всередині релігійних інститутів; і нарешті, як секуляризацію свідомості [9]. З такою позицією солідарний М.тер Борг [7]. Він стверджує, що в залежності від епохи і ситуації релігійність сильно модифікується.

По-різному визначаючи сутність постсекулярної релігійності, дослідники сходяться в одному: головна її риса – це індивідуалізація (або суб'єктивізація) віри, яка все більше стає альтернативою традиційній релігійності і релігійним інститутам. Соціальна диференціація суспільства призвела до кризи інституційної релігійності. На зміну їй прийшли особисті релігійні переконання в якості невід'ємної частини внутрішнього світу людини.

З дискусіями щодо секуляризації тісно пов'язані теорії "приватизації релігії", висунутої в 60-ті роки минуло-

го століття П.Бергером [6] і Т.Лукманом [12], та "індивідуалізації релігії", запропонованої Д.Ервю-Леже і стверджуючої, що "релігійна сучасність – це індивідуалізм" [11, С. 161]. В обох цих підходах релігія не просто стає особистою, приватною справою кожної людини. Йдеться про зменшення універсальності традиційних релігійних систем і зростання різноманіття проявів релігійного на особистісному рівні.

Актуалізуючи свою позицію, Т.Лукман пояснює: "Приватизація релігії – це ядро всеохоплюючої приватизації життя в сучасних суспільствах" [2, С. 151].

Схожою позиції дотримується і Ервю-Леже. На думку дослідниці, сучасний релігійний індивідуалізм – це "релігійна віра, що повністю центрована на індивідуумах та їх особистих досягненнях і характеризується приматом особистого досвіду, який направляє кожного по-своєму ... – кожен знаходить для себе свою власну істину" [11, С. 164]. Релігійність часто трактується в першу чергу як особистий духовний пошук і шлях до самовдосконалення.

Індивідуалізація релігії отримала назву шейлаїзм (Sheilaism), яка була введена американським соціологом Р. Беллою і стала надзвичайно популярною серед західних дослідників. Шейлаїзм – це самоназва віри респондентки на ім'я Шейла Ларсон (псевдонім). Ця віра передбачає існування Бога, але вона не пов'язана з відвідуванням церкви і може бути визначена як "власний слабкий голос" людини, що визначає її моральний вибір. На думку Р.Белла, подібна позиція є показовою щодо сучасних трансформацій, які відбуваються з релігійністю. Остання характеризується не тільки індивідуалізмом, але й відмовою від апеляції до трансцендентного як до єдиного джерела релігійного, пошуками основ релігійного в ресурсах власної особистості [4, С. 221].

Як би дослідники не визначали сутність сучасної релігійності ("секуляризм" або "постсекуляризм"), можна спостерігати процеси, які, зокрема, позначаються англійським терміном "релігійний супермаркет" або французьким "релігійний бриколаж". Опис культурних процесів за допомогою економічної термінології ринку спирається на концепцію Г.Метьюса. Характеризуючи американську релігійність, Метьюс стверджує, що в сучасному світі ідентичність, в тому числі і релігійна, визначається ринком, який може бути як матеріальним, так і культурним [14, С. 25].

У використанні ринкової, точніше маркетингової, термінології в дослідженні сучасної релігійності ще далі пішов постмодерністський мислитель Д.Ліон. У своїй книзі "Ісус в Диснейленді" Ліон заявляє про "диснеєзацію" релігії. Автор використовує концепт Диснейленду як квінтесенцію, певний інтегральний символ суспільства споживання, оскільки він "у концентрованій формі виражає провідні тенденції, особливо надмірну увагу до споживання з боку моди, кіно і музики та видовищність, яка стає можливою за допомогою високих технологій" [13, С. 6].

Однак Ліон виступає проти однозначного трактування "диснеєзації" як негативного явища. Він вказує на необхідність підходити до визначення релігії принципово інакше, відмовившись від традиційної соціологічної інтерпретації сучасної релігійності, і розглядати релігію в першу чергу як культурний ресурс, з урахуванням тих змін, які відбуваються в суспільстві постмодерну [1, С. 43].

У цьому сенсі споживання в сучасних релігіях, на думку Ліона, слід сприймати не виключно як шокуєче явище, яке свідчить про занепад релігійності і засилля конс'юмеризму, а просто як про знак культурної зміни.

Уже згаданий Борг, також сприйнявши концепцію релігійного супермаркету, зауважує: "Релігія більше не схожа на книгу, яку читають від А до Я. У певному сенсі, люди переглядають релігійний контент. Мало хто як і раніше шукає статичної релігійної системи. Замість цього відбувається шопінг на ринку релігії" [7, С. 136]. Згідно Боргу, для того щоб бути привабливою для сучасної людини, релігія "повинна бути приємною"; релігії перебувають у такій ситуації, коли вони змушені конкурувати одна з одною за "клієнтів", які, як і клієнти супермаркетів, можуть втрачати лояльність [7, С. 138].

Підводячи підсумок різним трактуванням сучасної релігійності, відзначимо властиві їй ключові риси. Це – "приватизація релігії", "індивідуалізація релігії", "релігійний бриколаж", тобто схильність наповнювати особисту релігійну сферу різними привабливими концептами, ідеями, ритуалами. Останній підхід тісно пов'язаний з концепцією "релігійного супермаркету" і різними теоріями, які аналізують наше суспільство, в першу чергу, як конс'юмеристське.

Повернення релігії в суспільний простір занадто очевидне, щоб його не визнавати. У сучасних суспільствах релігія одночасно демократизувалася і комерціалізувалася. Вона цілком сумісна із секулярним конс'юмеризмом, про що свідчать релігійні ринки, які пропонують в широкому сенсі духовні, а не тільки вузько церковні послуги.

Список використаних джерел:

1. Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 1. – 127 с.
2. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию "Невидимой религии" // Социологическое образование. 2014. Т. 13, № 1. – С. 139–154.
3. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. xiv, 967 с.
4. Bellah R. N., R. Madsen W. M., Sullivan A., Swidler S. M. Tipton Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley, CA: University of California Press, 1996. – 359 p. Also Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life (Robert N. Bellah et al., eds.). – University of California Press, 1985.
5. Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P. L. Berger. Washington: Ethics and Public Policy Center and W. B. Eerdmans Publ., 1999. – P. 1–19.
6. Berger P. The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday & Company, Inc., 1967. – P.105-174.
7. Borg M. ter. Non-institutional Religion in Modern Society // Implicit Religion. 2008. Vol. 11, N 2. – P. 127–141.
8. Casanova J. Public Religions Revisited // Religion: Beyond the Concept / ed. by H. de Vries. New York: Fordham University Press, 2008. – P. 101–119.
9. Dobbelaere K. The Meaning and Scope of Secularization The Oxford Handbook of the Sociology of Religion / ed. by P. B. Clarke. Oxford: Oxford university press, 2009. – P. 599–615.
10. Habermas J. Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly. 2008. Vol. 25. – P. 17–29.
11. Hervieu-Leger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. by R. K. Fenn. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2003. – P. 161–175.
12. Luckmann T. Invisible Religion. New York: MacMillan, 1967. – 128 p.
13. Lyon D. Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times. Cambridge: Polity Press, 2013. – 200 p.
14. Mathews G. Global Culture / Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket. London; New York: Routledge, 2000. x, 228 p.
15. Taylor Ch. A Secular Age. – Harvard University Press, 2007. – 851 p.

К.О. Якименко, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЖІНОЧЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО, ФЕМІНІЗМ І ПАТРІАРХАТ

На відміну від протестантизму, в якому священство не має сакрального статусу, в православ'ї та католицтві жінки не допускаються до пресвітерського і єпископського служіння. Є ряд аргументів проти рукопокладання жінок літургіко-символічного, канонічного, соціального та психологічного порядку, головним з яких є відсутність подібних прецедентів в традиції [8].

Відсутність можливості жінок реалізуватися в православній і католицькій традиції, гендерне утиснення веде до того, що особи жіночої статі намагаються зайняти лідерські позиції, аби змінювати традиційний патріархальний уклад через інші сфери. Так зароджується фемінізм: на хвилі протесту проти дискримінації жінок і гендерних стереотипів. "Я думала, що вороги фемінізму – чоловіки, а виявилось, – патріархат," – зазначила Джейн Фонда, одна з активісток-феміністок у своїй роботі про жінок і чоловіків у бізнесі [6].

Після написання першого документу, що підтримує права жінок – "Декларацію прав жінки та громадянки", створеною французькою Олімпією де Гуж у 1791 р. – стає широко популярною наступна ідея, що описана в цьому тексті: "Якщо жінка має право зійти на ешафот, то вона повинна мати право зійти і на трибуну". Це був початок до того, аби жінки стали сприймати ідею рівності в усіх сферах, а себе як повноцінних особистостей, які також можуть правити, бути лідерами, керівниками. Це ж відобразилося і на бізнес. [2, 4].

Наразі жінки у бізнесі не є дивним явищем. В Україні 35% власників компаній є жінками, а частка жінок-

керівників в цілому становить 30%. При цьому серед ФОП – 45% [3].

У світі кількість власників жіночих підприємств у 2017 році зростає на 18%. Сьогодні 26% власників бізнесу є жінками, і вони, як правило, молодші, ніж власники бізнесу чоловіків: 51% власників жіночих підприємств у віці до 50 років у порівнянні з 44% підприємств із власниками чоловічої статі. Цікавим фактом є також те, що 60% всіх стартаперів у африканських країнах – жінки, за дослідженнями Credit Suisse Research Institute, Gedi, Thomson Reuters [9].

Жінки контролюють 85% споживчих витрат у всьому світі, але отримують 2% від венчурного фінансування. В сукупності жінки представляють себе другою за величиною економікою в світі на основі зароблених доходів до ВВП. При цьому жінкам у всьому світі платять на 25-40% менше, ніж чоловікам, а в середньому жінка щоденно працює 4,5 години без оплати (22,5 години на тиждень). У розвинених країнах жінки виконують в 10 разів більше роботи, ніж чоловіки. З обліком цього жінки можна назвати найбільшою економічною силою на планеті [1].

Приватні ІТ-компанії, якими керують жінки, демонструють велику ефективність капіталу, а також приносять на 35% більший дохід від інвестицій. Коли вони отримують венчурне фінансування, то приносять на 12% більший прибуток, ніж ІТ-компанії під управлінням чоловіків. Цей факт дає зрозуміти, що жінка була недооцінена у сфері бізнесу [7].

З 20 століття жінки були активно інтегровані в роботу і почали займатися бізнесом, а це призвело до

того, що жінки вимагали дедалі все більше і більше прав, аби зрівнятися із чоловіками. Це було досягнуто у законодавстві. Так, в Україні у 2017 році скасували указ, що визначав 450 заборонених для жінок професій (наказ Міністерства охорони здоров'я №256 було визнано дискримінаційним) [5].

Наразі гостро стоїть питання місця жінки у релігії. Поки лише протестантська церква визнала рівність жінок і чоловіків. Активність жінок у сферах бізнесу, політики і інших впливають на релігію, тому скоро проблема нерівності має вирішитися і в цій сфері.

Список використаних джерел:

1. Александр Литвин. Патриархат, уход! Как женщины могут изменить (и делают это) рынки, бизнес и общество. 2018.
2. Жінка на порозі XXI століття: становище, проблеми, шляхи соціального розвитку: Зб. матеріалів Всеукраїнського конгресу жінок, Київ, 21–23 травня 1998 року. – К., 1998.]

3. Жінки є власниками 35% українських компаній – дослідження. [Електронний ресурс] : [Економічна правда]. – 2018. – Режим доступу: <https://www.epravda.com.ua/news/2018/03/8/634822/>.

4. Соціологія. Фемінізм: сутність, етапи, напрями. [Електронний ресурс] : [Веб-сайт]. – 2010. – Режим доступу: <http://textbooks.net.ua/content/category/40/71/46/>.

5. Указ президента України №256/2017. [Електронний ресурс] : [Президент України]. – 2017. – Режим доступу: <https://www.president.gov.ua/documents/2562017-22506>.

6. Jane Fonda. Women and Men and the Head/Heart Business. – Delaware, March 31, 2004.

7. The next billion entrepreneurs will be women. [Електронний ресурс] : [TNW]. – 2015. – Режим доступу: <https://thenextweb.com/insider/2015/07/21/the-next-billion-entrepreneurs-will-be-women/>.

8. Vasilevich, Natalia. The Issue of Female Ordination/Priesthood In The Ecumenical and Inter-Orthodox Discussion. – Many Women Were Also There... The Participation of Orthodox Women in the Ecumenical Movement. – Ed. by Kasselouri-Hatzvassiliadi E., Moyo F.M, Pekridou A. – WCC Geneva, Switzerland. – Volos Academy for Theological Studies, Volos, Greece., 2010

9. 14 Assists That Will Help Women Entrepreneurs Score in 2017] : [Forbes]. – 2017, Geri Stengel.

В. Л. Якубіна, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЖІНОЧА РОБОТА Й ЧАС В КОНТЕКСТІ АКТИВНОСТЕЙ СОЦІАЛЬНО СПРЯМОВАНОГО БІЗНЕСУ

Категорія "жіночого часу" резонує з лінійною темпоральною культурою, яку часто пов'язують із сучасним розумінням бізнесу в контексті великих глобальних корпорацій та стратегіями успішного менеджменту. Жіноча робота, яка передбачає догляд й турботу, та повсякденна домашня робота "заціклені" на теперішній і контекстуальній специфіці завдань. Така спроба інтерпретації апелює до способу міфологічного бачення, де циклічність проголошується невід'ємною функцією природного буття.

Лінійний час, навпаки, символізує трансценденцію, яка тривіалізує специфіку кінцевих моментів. Він вимагає виразного відчуження від дійсності, що тягне за собою дематеріалізацію, абстракцію і розпростореність. Для окремих дослідниць це "відчуження" проявляє себе в принципах "держави соціального інвестування", яка може виявитися менш зацікавленою в сьогоднішньому благополуччі й щасті дітей, аніж в інструментальній меті – появі ідеального громадянина у майбутньому. Чоловіча орієнтація на лінійний виробничий час може також переноситися в приватну сферу, проте їх включеність в домашні справи зазвичай відбувається в контексті створення великих (важливих) проектів (організація свята, будівництво приміського будинку etc.), а не відповідальність за повсякденну, "циклічну роботу" [наведені вище тези були мною детальніше розібрані на авторській лекції – ""Жіночий час" і "жіноча робота": соціокультурні особливості феміністичної темпоральності", що відбулась у межах лекторію СУА з жіночих студій в Українському католицькому університеті 5 квітня, 2017 р. у Львові)].

Вочевидь, жіночою сферою продовжують традиційно вважати: домогосподарство, дітей та піклування про всю родину, а чоловічою – соціум та різноманітні досягнення у кар'єрі. Відповідно, сучасна "третя хвиля" фемінізму є подальшою спробою відновлення місця жінки у історії не у другорядній ролі, як зазначає сучасна гендерна експертка В. Брайсон у книзі "Гендер і політика часу. Феміністська теорія і сучасні дискусії", – труднощі, які постають перед молодими жінками в плануванні власного майбутнього, пов'язані з тим, що існує несумі-

сність між лінійністю домінуючої темпоральної культури і жіночим часом турботи (циклічності), хоча й підкреслюють, що вони, у своїй суті, взаємопов'язані. На найбільш базовому рівні відмінність лінійності та циклічності полягає в тому, що лінійність – це цілеспрямований рух часу історії і виробництва у громадському просторі, в якому події та процеси розгортаються одна за одною, а стріла часу безупинно рухається в майбутнє до певної мети. На противагу лінійному, циклічний час розглядається як час репродукції і турботи в приватній сфері й характеризується повторюваністю "тут і тепер", оскільки хоча колесо часу обертається, однак кардинальних змін не відбувається. В межах цих циклів: прибирання, купання, приготування їжі та створення зручностей – це не одноразова цілеспрямована дія, а постійний процес, який має повторюватися знову і знову, не маючи видимого завершення. Таким чином, "жіноча робота ніколи не може бути дороблена". Домашні обов'язки та сімейне доглядальництво часто фрагментовані та вплетені в інші процеси, а не безпосередньо обрані жінкою. Жіноча робота та турбота пов'язуються з поліфункціональністю і є виразом радше поліхронічного, аніж монохронічного часу. В соціально-політичному контексті розуміння турботи як одвічної природної потреби, яка створюється і зустрічається за межами людської історії викликає сумніви. Саме це привертає увагу до тих мінливих матеріальних та ідеологічних умов, в яких догляд/турбота забезпечується та отримується. Цей процес вказує на дещо ілюзорну природу лінійного руху, який неминує включає в себе елементи безперервності, відступу і фрагментації.

А от соціальне підприємництво цікаве саме тим, як зазначає експерт з соціальних інвестицій Western NIS Enterprise Fund В. Назарук, що воно:

- I. Сприяє вирішенню соціальних проблем суспільства або його окремих категорій;
- II. Побудоване як рентабельний бізнес (має прибуток);
- III. Не менше 10% прибутку витрачається на благодійні або соціальні цілі.

Такі характеристики соціального бізнесу корелюють саме із жіночим часом, адже феномен піклування із спрямованістю "тут і тепер" зосереджено у сфері інтер-суб'єктивності – а сама "дія піклування", у феміністичних інтерпретаціях, здатна вирізнити "жіночий час" в контексті "чоловічого", адже останній базується на ідеї переваги цінності індивідуального над нерозрізненим загальним. Таким чином, до перспективних сфер сучасного соціального бізнесу належать: догляд удома/охорона здоров'я, екологічний дизайн, виготовлення та продаж органічної і веганської їжі, сортування сміття й переробка відходів, виробництво сувенірів, прикрас, косметологія, впровадження альтернативних джерел енергії та підвищення енергоефективності. Усі ці активності "природно" виконуються жінками, що є певним викликом для "серйозного чоловічого бізнесу", адже корпорації змушені рахуватись із потребами соціуму, а все більше інвесторів зацікавленні саме у малих та середніх підприємствах.

Подібне розуміння є викликом тим темпоральним основам сучасного суспільства, що виходять із ідеї прогресу доби Просвітництва. Однак, цілком підходять для розуміння елементів сучасного устрою, що виходять із етапу постмодерну, заразом із ідеями плинності та очікуваннями невизначеності, миттєвості, недетермінованості й одночасності в постфордистській економіці, – ставлять під сумнів, як абстрактні поняття (прогрес),

так і практичні очікування (одна робота на все життя). В цьому контексті – індивідуалістичні, лінійні уявлення "погодинного часу", щодо перетворення часу на товар, все більш піддаються сумніву в теорії і є проблематичними на практиці, проте вони впливові досі в соціумі. У глобальному контексті, вплив матеріалізованого часу на сімейне життя й міжособистісні відносини стає все більше явним. Щоб зрозуміти, чому це відбувається, варто аналізувати домінуючу темпоральну культуру в контексті інших соціальних структур, в межах яких вона відображає і підтримує існуючі моделі нерівності, але в межах яких їй також може загрозувати супротив.

Отже, така постановка питання дає можливості означити ще й певний політичний конфлікт "ліберального" та "комунітаристського" векторів в структурі сучасної темпоральної культури, що напряду впливає й на економіку.

Список використаних джерел:

1. Відкрита лекція: В.Л. Якубіна «"Жіночий час" і "жіноча робота": соціокультурні особливості феміної темпоральності» (лекторій СУА з жіночих студій, УКУ: Львів, 5 квітня, 2017 р.)
2. Брайсон В. Гендер и политика времени. Феминистская теория и современные дискуссии / Валери Брайсон; [пер. с англ. А.Л. Якубіна] – К. : Центр учебной литературы, 2011. – (серия: Время в зеркале науки). – 248 с.
3. Western NIS Enterprise Fund [Електронний ресурс] – Режим доступу до джерела: <http://wnisef.org/uk/>.

НАШІ АВТОРИ

Богачевська Ірина Вікторівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (Україна, Київ).

Гаврилук Тетяна Вікторівна – доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Національної академії статистики, обліку та аудиту(Україна, Київ).

Гоцька Євгенія Миколаївна – аспірантка кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Кисельов Олег Сергійович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (Україна, Київ).

Кулагіна-Стадніченко Ганна Михайлівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії наук України(Україна, Київ).

Мацевич Марія Янушівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри державного управління соціальною сферою та білорусознавства Академії управління при Президентові Республіки Білорусь (Білорусь, Мінськ).

Присухін Сергій Іванович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана (Україна, Київ).

Рассудіна Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, вчений секретар Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського(Україна, Київ).

Соболевський Ярослав Андрійович – кандидат філософських наук, асистент кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

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

Ткач Анатолій Олегович – здобувач кафедри суспільно-політичних наук, глобалістики та соціальних комунікацій, Університет "Україна" (Україна, Київ).

Фенно Ірина Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Халіков Руслан Халікович – кандидат філософських наук, викладач кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства Тернопільського національного університету ім. В. Гнатюка; президент Молодіжної асоціації релігієзнавців (Україна, Київ).

Хромець Віталій Леонідович – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Україна, Київ).

Чумак Н. В. – пошукач кафедри філософії Харківського національного університету імені В. Каразіна (Україна, Харків).

Ямчук Павло Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету садівництва (Умань, Україна)

Наукове видання

ГОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 3(12)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 12,9. Наклад 300. Зам. № 218-9057.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл16.
Підписано до друку 27.12.18

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_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02