

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені М.П.ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

**НАЗАРЕНКО Юлія Анатоліївна**

УДК УДК 124.5 : 130.122 : 372.82

## **АКСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЙНО-ОСВІТНЬОГО ДИСКУРСУ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття  
наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник:  
доктор філософських наук, професор  
БОНДАРЕНКО Віктор Дмитрович

Київ – 2017

## ЗМІСТ

|   |     |
|---|-----|
| ВСТУП.....  | 4   |
| РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ                                   |     |
| ВЗАЄМОДІЇ РЕЛІГІЇ ТА ОСВІТИ.....13  |     |
| 1.1 Релігія й освіта в системі духовності .....                                       | 13  |
| 1.2 Релігія та освіта в контексті глобальних трансформацій .....                      | 34  |
| 1.3 Методологічна основа дослідження аксіології релігійно-освітнього процесу.....     | 58  |
| Висновки до першого розділу .....   | 70  |
| РОЗДІЛ 2 ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ ВЗАЄМОДІЇ                                    |     |
| РЕЛІГІЇ Й ОСВІТИ В ІСТОРИЧНОМУ  |     |
| КОНТЕКСТІ.....75  |     |
| 2.1 Моделі взаємозв'язку релігії та освіти у стародавньому світі й середньовіччі..... | 75  |
| 2.2 Взаємовплив релігії й освіти у Новий і новітній час.....                          | 91  |
| Висновки до другого розділу .....   | 114 |
| РОЗДІЛ 3 АКсіОЛОГІЧНА ПРИРОДА СУЧАСНОГО РЕЛІГІЙНО-                                    |     |
| ОСВІТНЬОГО ДИСКУРСУ.....118   |     |
| 3.1 Особливості діалогу релігії та освіти в період соціальних трансформацій.....      | 118 |
| 3.2 Пошуки аксіологічних домінант у релігійно-освітній сфері.....                     | 128 |
| Висновки до третього розділу .....  | 153 |
| РОЗДІЛ 4 ОСОБЛИВОСТІ ВПРОВАДЖЕННЯ ДУХОВНО-  |     |
| РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ В СВІТСЬКИЙ ОСВІТНІЙ ПРОСТІР                                     |     |
| УКРАЇНИ.....157   |     |

|   |     |
|---|-----|
| 4.1 Сучасний стан взаємодії освіти й релігії .....                  | 157 |
| 4.2 Релігійні цінності в українській державній системі освіти ..... | 166 |
| Висновки до четвертого розділу .....                                | 190 |
| <br>  |     |
| ВИСНОВКИ .....  | 193 |
| <br>  |     |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....                                     | 206 |

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження** обумовлена необхідністю філософсько-релігійнознавчого осмислення аксіологічної основи процесу взаємодії релігії й освіти як чинників духовного розвитку особистості.

Системи цінностей існують у житті кожної людини, впливають на самовдосконалення, самоусвідомлення, є основоположним критерієм духовного розвитку. Особистість реалізується у певній соціальній структурі й цивілізаційному типі відповідно до обраних аксіологічних домінант. Світ цінностей, зокрема особистих, становить онтологічний горизонт людського життя. Можна сказати, що людська свідомість є аксіологічною. Людина не тільки обирає певні цінності, але й сама стверджується як цінність у цьому світі, бо ж у центрі аксіологічних систем – особа. Очевидно, що драма людської історії розігрувалася на сцені вибору між відповідними цінностями як окремих особистостей, так і цілих спільнот.

Доводиться констатувати, що сучасна людина переживає глибоку втрату сенсу життя, що безпосередньо пов'язано з відсутністю чітких ціннісних імперативів, адже сформована аксіологічна система керує поведінкою особистості, мотивами її вчинків, стилем життя, а також впливає на вибір життєвих стратегій і визнання авторитетів.

Аксіологія тісно поєднана з філософією зустрічі, тому так важливо її дослідити в релігійно-освітньому дискурсі, одним із важливих завдань якого є саме підготовка людини до спілкування з іншими особами й спільнотами. Цінностями конкретна людина користується у своїх вчинках, діях, порухах екзистенції і з метою солідарності, відкритості перед іншою особою. Звісно, що має місце в таких актах реалізації цінностей і самовдосконалення.

Завдяки цінностям світ ієрархічно впорядковується, ділиться на «вищий» і «нижчий», «важливий» і «неважливий», «сакральний» і «профанний» тощо. Кожен, зважаючи на обмеженість часу життя, повинен робити конкретні вибори, формувати певну ієрархію, щось перед чимось

преферувати. І саме ієрархія наших цінностей виступає основою (prius) структурує відповідну логіку вибору і диференціювання.

Перевантаженість людини епохи глобалізації надмірною кількістю інформації викликає стрес, перевтому і, як наслідок, зневіру та скептичне ставлення до світу, руйнування сталих світоглядних парадигм. Постсекуляризм не є триумфальним поверненням релігії в сфері соціального буття, а радше – реконфігурацією релігійного досвіду в складному переплетенні обставин, умов, переживань, рефлексій життя людини, що вимагають прийняття рішень, в яких не обійтися без аксіологічної платформи. Релігія здатна допомогти сформувати ієрархію цінностей, що, в свою чергу, допоможе відокремити значиме від несуттєвого у життєдіяльності людини, в результаті чого стабілізується напрям потреб та інтересів. У цьому контексті релігія поєднує свої зусилля з освітою. У взаємодії цих форм духовності формується аксіологічна платформа, спираючись на яку людина утверджує себе як особистість і громадянин, реалізує у різноманітних формах життєдіяльності, а також виражає своє «аксіологічне Я» (Ю.Тішнер).

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 р.).

**Мета дисертаційної роботи** полягає у дослідженні аксіологічної природи релігійно-освітнього дискурсу в умовах глобалізації й інформаційної революції та виявленні основних проблем взаємодії освіти і релігії в освітньому просторі України.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність послідовного розв'язання таких основних **дослідницьких завдань**:

- висвітлити сучасне місце релігії й освіти в загальному контексті духовності;
- прояснити функціонування феноменів релігії та освіти в умовах глобалізації й інформаційної революції;
- обґрунтувати методологічну основу дослідження аксіології релігійно-освітнього процесу;
- розкрити специфічні риси взаємовідносин сфер релігії й освіти протягом історії стародавнього світу та середніх віків;
- показати діалектику взаємовпливу релігії й освіти у Новий і новітній час;
- виявити особливості діалогу релігії та освіти в період соціальних трансформацій, зокрема в контексті процесів глобалізації й інформаційної революції;
- комплексно дослідити пошуки аксіологічних домінант у сучасній релігійно-освітній сфері;
- репрезентувати сучасний стан взаємодії освіти й релігії в Україні;
- дослідити специфіку залучення релігійних цінностей в українську державну систему освіти.

**Об'єктом дослідження** є діалектичний процес взаємодії освіти та релігії.

**Предмет дисертаційної роботи** – аксіологічні характеристики сучасного релігійно-освітнього дискурсу.

**Теоретико-методологічна основа дослідження.** Для вирішення вищезазначених мети і завдань застосовувалися загальнонаукові принципи об'єктивності й системності. Враховуючи те, що релігійно-освітній дискурс є об'єктом міждисциплінарного дослідження, то використовувались методи, характерні для таких наукових дисциплін, як філософія, педагогіка, загальна психологія, соціологія, політологія та соціальна філософія. При розгляді

теоретичних засад релігійно-освітнього дискурсу був застосований порівняльно-історичний метод для того, щоб визначити місце і роль згаданого дискурсу в історії. Діалектичний метод уможливив комплексний аналіз релігійно-освітнього дискурсу в загальному контексті соціальних умов і трансформацій, визначення детермінант його змін і моделей взаємозв'язку.

За методологічну парадигму дослідження аксіології релігійно-освітнього дискурсу обрано християнський персоналізм (Ч. С. Бартнік, К. Войтила, В. Гранат, Ж. Маритен, Г. Марсель, Г. Скоровський, Т. де Шарден та ін.), генеза якого сягає теологічної доктрини і представляє собою поглиблену рефлексію над інтегральною концепцією людської особи, інтерпретує релігію як особовий зв'язок людини з Богом (інші його назви – «інтегральний гуманізм» або «теоцентричний гуманізм»), пропонує вироблення ієрархії цінностей для всебічного простору особистісної реалізації.

Використано також феноменологічну концепцію «аксіологічного Я» Юзефа Тішнера, яка відстоює базову цінність особи як такої, а переживання власного Я як певної цінності є найбільш основоположним досвідом, з якого можна «вивести» інші Я. Саме по собі «аксіологічне Я» виступає умовою рефлексійного пізнання себе самого як цінності, а також і умовою відчуття чи реалізації всіх інших цінностей. Такий підхід є спробою відшукування цінностей у глибинах самого мислення.

У питанні осмислення багатоаспектного взаємозв'язку релігії та освіти в аксіологічному аспекті зверталися до ґрунтовних праць таких науковців: В. Андрущенко, М. Бабій, І. Богачевська, І. Богдановський, В. Бондаренко, Л. Виговський, І. Горохолінська, Л. Гузар, С. Здіорук, В. Єленський, А. Кислий, А. Колодний, О. Огірко, І. Остащук, Т. Редкліф, Ю. Решетніков, Л. Филипович, Ю. Чорноморець та ін.

**Наукова новизна.** В дисертаційній роботі зроблено спробу комплексного аналізу аксіології релігійно-освітнього дискурсу в соціально-філософському і теоретико-методологічному осмисленні.

Основні результати дослідження, що визначають його наукову новизну та значимість, полягають у наступному:

***Вперше:***

- представлено християнський персоналізм як методологічну основу дослідження аксіології релігійно-освітнього дискурсу. Коріння християнського персоналізму сягає теологічної доктрини і представляє собою поглиблену рефлексію над інтегральною концепцією людської особи. Спільною рисою поглядів християнських персоналістів є виділення особливого значення цінності людської особи, визнання того, що «особа є індивідуальною субстанцією розумної природи» (*persona est naturae rationis individua substantia*);

- сформовано (на основі аксіологічного об'єктивізму) модель розуміння цінностей в релігійно-освітньому дискурсі як сталих, об'єктивно існуючих, роль яких у процесі виховання та формування особистості є дуже важливою, зокрема, у забезпеченні правильного морального вибору;

- запропоновано використовувати у релігійно-освітньому дискурсі концепцію «персоналістичної норми» (К.Войтили) як визнання найважливішим цінності й гідності особи, що поєднується з біблійною заповіддю любові ближнього;

- обґрунтовано доцільність використання у дослідженні аксіології освітньо-релігійного дискурсу концепції «аксіологічного Я» феноменолога Ю.Тішнера, яка відстоює непроминальну, важливу цінність особи як такої: серед можливих досвідів переживання власного Я як певної цінності (*aksjos*) є найбільш основоположним досвідом, з якого можна «вивести» інші Я. Саме по собі «аксіологічне Я» виступає умовою рефлексійного пізнання себе самого як цінності, а також і умовою відчуття чи реалізації всіх інших цінностей. Оскільки аксіологічний характер «Я» не виводиться з уже реалізованих особою цінностей, але становить її «іманентність й повну реальність», виступає основою та суб'єктивною умовою можливостей «Я», то його ціннісно-виховний потенціал у сучасному релігійно-освітньому



дискурсі дуже важливий і як методологічний підхід наукового дослідження, і як принцип аксіологічної основи формування особистості.

***Уточнено:***

- дослідження основних моделей взаємодії й протистояння релігії та освіти у різні історичні періоди розвитку людства на основі розкриття їхніх філософсько-світоглядних мотивацій і культурно-політичного контексту;

- положення про те, що персоналістична християнська аксіологія безпосередньо пов'язана з персоналістичною антропологією, зокрема з такими її основоположними засадами, які безпосередньо детермінують аксіологічну парадигму: розуміння людини як інтегральної органічної єдності тілесного й духовного елементів; поняття особи з визнанням автономності її існування, свободи й відповідальності; акцентування на гідності людської особистості як неповторної цінності; основоположною цінністю персоналістичної аксіології, зокрема християнської, є гідність людської особистості;

- складну картину сучасної релігійної та освітньої ситуації в Україні, в якій важливою метою є формування ієрархії цінностей, що впливає передусім на моделі поведінки особистості та її життєвий вибір.

- прогнозування розвитку релігійно-освітнього дискурсу України в умовах глобалізації й інформаційної революції на найближчі роки за умов лібералізації та демократизації системи освіти.

***Набуло подальшого розвитку:***

- дослідження християнсько-персоналістичної концепції *ecologia humana* (на основі праць Івана Павла II) як спроби універсального охоплення широких проблем екології, охорони навколишнього середовища та й самого життя людини, що охоплює проблеми пошанування гідності людської особи; солідарність як відповідь на співзалежність у світі; загальний доступ до природних ресурсів; якість умов розвитку людської родини та цілого людського життя; турбота про космічний, екологічний та моральний порядок

між людиною та біосферою; відповідальність перед Богом, ближніми, наступними поколіннями та цілим творінням;

- розуміння системи цінностей як ядра особистості, що виступає як світоглядна основа всіх сфер та аспектів її життєдіяльності, включаючи релігійну й освітню; тлумачення філософських понять «релігії» та «освіти» як духовних феноменів, що відіграють особливу роль у становленні аксіологічних домінант особистості саме в контексті сучасного культурного дискурсу, домінантними рисами якого є глобалізація та інформаційна революція.

**Теоретичне значення дисертації.** У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві комплексно розкрито аксіологію релігійно-освітнього дискурсу в соціально-філософському і теоретико-методологічному осмисленні.

**Практичне значення дисертації.** Висновки дисертаційної роботи можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, філософських та культурологічних дисциплін у вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційна робота є самостійною науковою працею, яка розкриває особисті ідеї та розробки, що забезпечили можливість вирішити поставлені мету й завдання. Використані в процесі дослідження ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні покликання.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення дисертації обговорювались на засіданнях кафедри культурології і на спільному засіданні кафедри культурології й кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Результати дослідження оприлюднені автором у повідомленнях та доповідях на 20 міжнародних та всеукраїнських конференціях, зокрема: V Міжнародній науково-практичній конференції «Педагогіка вищої школи: методологія, теорія, технології» (13-15 жовтня 2011 р.); Всеукраїнському науково-

методичному семінарі «Інноваційні технології в дошкільній освіті України: розвиток дитячої обдарованості та креативності» (19 квітня 2012 р.); Міжнародній науковій конференції «Сьомі юридичні читання: Культура і право на початку ХХ століття» (19-20 травня 2011 р.); Перших Українських педагогічних студіях «Освіта і культура як запорука сталого демократичного розвитку суспільства» (13-15 січня 2012 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Наукова еліта як соціально-економічний фактор розвитку держав в умовах глобалізації» (27-28 жовтня 2010 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Університет - Позашкільний навчальний заклад - Загальноосвітній навчальний заклад» (17 березня 2010 р.); II Міжнародній науково-практичній конференції «Наукова еліта у розвитку держав» (9-10 жовтня 2012 р.); Міжнародній науковій конференції «Восьмі юридичні читання. Правові проблеми взаємодії влади і громадянського суспільства» (10-11 жовтня 2012 р.); V Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасне дошкілля: реалії та перспективи» (18 жовтня 2012 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку» (11-12 грудня 2012 р.); V Міжнародному форумі «Простір гуманітарної комунікації» (19-21 жовтня 2012 р.); Науково-методичному семінарі «Вітчизняна традиція філософії освіти: стан та перспективи розвитку» (20 жовтня 2012 р.); V Всеукраїнській науково-практичній конференції молодих вчених за участю іноземних учасників «Соціально-економічний розвиток держав: досвід та перспективи» (17 травня 2013 р.); Міжнародній науково-теоретичній конференції «Духовні цінності християнства в українській культурі: віхи тисячоліть» (червень 2013 р.); Міжнародному науково-практичному семінарі «Комп'ютерно орієнтовані системи навчання природничо-математичних дисциплін» (28 жовтня 2014 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Гармонізація культурно-освітнього простору вищої школи: соціально-педагогічні аспекти» (12-13 червня 2014 р., м. Мелітополь); Міжнародному освітньому конгресі (12-14

червня 2014 р., м. Київ); Міжнародній науково-практичній конференції «Політика і духовність в умовах глобальних викликів» (2-3 квітня 2014 р., м. Київ); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософія, суспільство, освіта: виклики сучасності» (29 квітня 2014 р., м. Київ); Міжнародній науковій конференції «Десяті юридичні читання «Юридична освіта і наука в Україні: традиції та новації» (15-16 травня 2014 р., м. Київ); III Всеукраїнських Морозівських педагогічних читаннях. Тематичне засідання: «Магістратура в освітньому просторі університету» (14-15 березня 2014 р., м. Київ).

**Публікації.** Основні положення дисертаційної роботи представлено в чотирьох статтях в українських фахових виданнях та одному іноземному фаховому виданні.

**Структура й обсяг дисертації.** Структура дисертаційної роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів (дев'яти підрозділів), висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації становить 233 сторінки, з них основного тексту 205 сторінок, список використаних джерел містить 255 найменувань (28 сторінок).

## РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ВЗАЄМОДІЇ РЕЛІГІЇ ТА ОСВІТИ

### 1.1 Релігія й освіта в системі духовності

Сучасне світорозуміння та світовідчуття породжують зміну в поглядах на розвиток і формування майбутнього особистості, розкривають можливості, визначають завдання, мету й засоби її духовного становлення. Здавалося б, кризові процеси сучасного глобалізованого світу, що постійно загострюються, відвертають людину від духовності, її поглинає трясина повсякденності, боротьби за виживання та хаосу політичних дискусій. І все ж, секуляризований, прагматичний, суперечливий глобалізаційний світ у своєму динамічному розвитку не повинен позбавити людину її основи – духовності. Людина сьогодні прагне звернутися до своїх першоджерел й намагається доторкнутись до них, насамперед, засобами науки, освіти, культури і релігії.

Сучасні кризові явища в політичному, економічному та соціокультурному житті людей ХХІ ст. пов'язані передусім із відсутністю належної уваги до духовності особистості з боку держави і громадянського суспільства. Мова йде, передусім, про недостатню увагу до проблем виховання душі, духу, сердечності різних верств населення й особливо підростаючого покоління, що, безперечно, визначає вектори розвитку майбутнього. У відомому тлумачному словнику В. Даля під поняттям «духовний» автор розуміє «все, що належить до Бога, церкви та віри, все, що належить до душі людини, всі розумові й моральні сили її, розум і воля» [80, с. 503].

Як відомо, освіта та релігія – це основа духовності кожної людини, тому на перший план нашого дисертаційного дослідження виходять саме філософські поняття «релігії» та «освіти» як духовних феноменів у контексті сучасного філософського дискурсу.

По-перше, необхідно визначитися з дефініціями як «релігії», так і «освіти» з метою позначення меж їх взаємодії та й самої можливості цього процесу. У духовному житті людства неможливо знайти феномен, який протягом тисячоліть, а точніше, впродовж усього його існування відігравав би вагомішу роль ніж релігія. Релігія – складне комплексне суспільне явище. Про неї пишуть у наукових працях, публіцистичних статтях, художніх творах, говорять у політичних діалогах і буденних розмовах. І це лише здається, що всі, користуючись словом релігія, мають при цьому навпаки одне й те ж, але сама наукова філософська дефініція поняття «релігія» дуже багатогранна. Постаючи однією із форм суспільної свідомості, релігія водночас є і світоглядом, і суспільно-історичним феноменом, і складовою культурного життя, й елементом суспільної надбудови. Вона має як індивідуальний, так і суспільний рівні свого вияву і саме це тісно поєднує релігію з освітою.

В історії людства релігія постає суттєвим і дієвим засобом прилучення індивіда до різних сфер суспільного життя. Тому усвідомлення сутності її функціональності та механізмів реалізації в житті суспільства й особистості становить окрему і досить перспективну філософсько-соціологічну проблему. Це пояснюється, з одного боку, тією важливою суспільною роллю, яку відіграє релігія в соціумі, а з іншого – тими трансформаціями, які відбуваються в ній під впливом змін у самому суспільстві. В результаті радикальних соціально-економічних перетворень, спричинених процесом глобалізації світу, в релігійному комплексі об'єктивно відбувається переорієнтація з притаманних для нього вертикальних відносин «Бог – людина» на горизонтальні – «людина – людина». Це зумовлює його поглиблене «входження у світ». За сучасних умов це уможливорює функціонування релігійного комплексу за релігійними межами. Це, у свою чергу, слугує розвитку процесу раціоналізації самих релігійних положень та уявлень. Тому дослідження в цьому напрямі покликані дати відповідь на комплекс питань, пов'язаних із функціональністю релігійного комплексу в

соціумі та основними формами її реалізації, а також основних віх їх еволюції [57, с. 1]. Взаємодія релігії та освіти саме і відбувається на основі горизонтальних відносин «людина – людина».

Необхідно зазначити, що складність визначення самого поняття «релігія», насамперед, об'єктивно зумовлене тим, що вона існує в статусі ідеального буття нашої свідомості. А сама ідеальність свідомості постає як процес відтворення в ній не наочного образу предмета чи явища, а сукупності їх суттєвих ознак, функцій внутрішніх зв'язків, створення ідеальних духовних конструкцій через доведення параметрів чи явищ до еталонних гранично можливих вимірів. І в цьому плані релігія розглядається як ідеальність, оскільки вона не підлягає прямому конкретно-чуттєвому сприйняттю суб'єктом. Тому загальне тлумачення релігійного феномена значною мірою залежить від того, як трактується ідеальне, оскільки саме в ньому проявляється його буттєвий (онтологічний) статус.

Вважається, що за такого підходу всі наявні погляди у контексті визначення релігії в принципі можна звести до двох основних напрямів – змістовного, або субстанційного, та функціонального. Характерною рисою субстанційного напрямку є те, що він намагається виявити ту головну властивість, яка, власне, робить релігію саме релігією і відрізняє її від інших суспільних явищ. Такий підхід характерний для праць А. Тайлора, У. Джеймса, Ф. Енгельса, Б. Малиновського, К. Тіле, Дж. Фрезера. На противагу йому, представники функціонального напрямку, який започаткував у свій час М. Вебер, намагаються визначити релігію, виходячи не з того чим вона є, а з того, як вона функціонує у суспільстві. Такий підхід ґрунтовно досліджується у працях західних релігієзнавців Д. Белла, А. Бергсона, П. Бергера, Ч. Глока, Е. Дюркгейма, Г. Кокса, Е. Ленга, Т. Лукманна, Т. Парсонса, О. Пфлейдерера, Б. Рассела, Р. Старка, В. Франкла, Е. Фромма та ін. [57, с. 9].

З огляду на те, що проблема «релігії» розглядалася або в суб'єктивному аспекті, або в аспекті інституціональному, з певною часткою умовності

основні праці з цієї проблеми можна подати у вигляді «суб'єктивної» та «об'єктивної» парадигм.

До «суб'єктивної» парадигми можна зарахувати роботи І. Канта, К. Маркса, О. Конта, М. Вебера, Д. Белла, Г. Зіммеля, З. Фрейда, Ч. Глока, Дж. Фішера, П. Бергера, І. Ваха. До прихильників парадигми «об'єктивної» належать такі мислителі, як Т. Гоббс, Ж.-Ж.Руссо, Г. В. Ф.Гегель, Е. Дюркгейм, П. Сорокін, Е. Трельч, М. Еліаде, Г. Спенсер, Б. Малиновський, Дж. Тьорнер та ін. Певна умовність розподілу «суб'єктивної» та «об'єктивної» парадигм дослідження феномену релігії пов'язана з тим фактом, що низка дослідників (Ж.- Ж.Руссо, К. Маркс, М. Вебер, Т.Парсонс) вивчали одночасно проблеми індивідуальної релігійної свідомості та релігійних інститутів. Проблему зміни традиційного смислу й нових аспектів соціального функціонування релігії за сучасної доби (що її різні мислителі називають «постмодернізмом», «пізнім капіталізмом» або «добою глобалізації») розглядали такі відомі дослідники, як Ж.Дерріда, Ж. Дельоз, Ж. Бодрійар, Ф. Ліотар, Ж. Лакан, С. Жижек. Окремі аспекти цієї проблеми були проаналізовані у працях таких західних дослідників, як Я. Мар'янський, Р. Рормозер, Я. Кунстман, Е. Гіденс, Х. Гелле, П. Бергер, Н. Луман, Г. Дукс, Д. Поллак, Б. Вілсон, Р. Старк, У. Вейнбрідж та ін. [109, с. 11].

Релігія, розкриваючи особистості сенс життя в контексті існування трансцендентного буття, зумовлює її відповідне відношення до інших людей та до світу загалом. Тому в історії людства виникнення релігії не є випадковістю або певною аномалією, як це намагаються довести її опоненти. Виникнення та розвиток релігії був сам по собі закономірним процесом і зумовлювався потребами духовного становлення самої людини, усвідомленням й утвердженням її суспільного виміру буття. Адже об'єктивне постійне ускладнення предметно-перетворюючої діяльності, відповідно, вело до порушення взаємодії особистісних і надособистісних начал в усталеній системі зв'язків «людина – соціум», а, отже, і зумовлювали нагальну потребу пошуку шляхів їх гармонізації. В тих історичних умовах вирішити зазначену



проблему можна було зверненням до ірраціонального аспекту буття людини. Тому релігія виступає світоглядно-змістовною основою утвердження суспільного буття індивіда, оскільки виражає те, що в людині є щось надлюдське, яке підносить її над насущними проблемами існування й формує світ вищої реальності, джерело якого в суспільній суті самої людини [57, с. 13].

Необхідно підкреслити, що у науковому сучасному дискурсі України стосовно сутності та ролі релігії є праці концептуального характеру, в яких аналіз конкретних проблем здійснено на тлі розв'язання фундаментальних питань соціально-філософської, освітньої та релігієзнавчої теорій. До таких праць слід зарахувати, насамперед, роботи В.Андрущенка, І.Богачевської, В.Бондаренка, О.Козловського, М.Михальченка, А.Колодного, Л.Филипович, Ю.Чорноморця, П.Яроцького та ін. Значні напрацювання з цієї проблеми, складність феномену релігії як такого й ускладнення контекстів функціонування його в сучасному суспільстві залишають без відповіді низку як фундаментальних, так і прикладних питань.

До фундаментальних – належать питання стосовно специфіки релігійної свідомості, задля відповіді на яке сучасна філософська наука потребує «синтезу» суб'єктивної й об'єктивної парадигм, подолання розриву між абстрактним психологізмом і абстрактним соціологізмом під час опису релігійних феноменів. До питань переважно практичного характеру належать проблеми ролі релігії в сучасному суспільстві, взаємовідносин релігії й держави, а також діалектики взаємодії релігії й освіти.

В системі функціонування релігії за ступенем впливу на людину і суспільство можна виокремити основні й неосновні функції. Основні функції – це найбільш загальні, найважливіші напрями впливу релігії на особистість, людські спільноти і структурні елементи суспільства. Як і освіта, релігія впливає саме на особистість, і в контексті цього і відбувається взаємодія освіти та релігії. Реконструкція релігійного виміру публічної сфери є однією з центральних тем сучасного наукового дискурсу. Переосмислення основних

концептів попередніх соціальних теорій релігії стимулює науково-дослідний пошук нових пояснювальних моделей, в яких будуть враховані особливості соціокультурного та політичного простору кожного конкретного суспільства стосовно більш глобальних загальносвітових тенденцій [56, с. 8]. У сучасному глобалізаційному світі змінюються функції релігії й освіти і постійно збільшується вплив духовного світу на формування сучасної людини, зокрема у західній парадигмі освіти й виховання. Така тенденція намагається формувати XXI століття як епоху особистості й індивідуальності, долаючи наслідки десятиліть безликого колективізму та загальної «безмовності» більшості.

Сьогодні дедалі частіше постає питання про духовний розвиток людини із самого початку її життя як першорядний елемент змісту навчання та виховання, а також і про те, що якісне навчально-методичне забезпечення процесу духовно-морального виховання стає найважливішою умовою успішності у досягненні результату виховної дії вчителів та викладачів. Необхідно чітко зрозуміти, що виховати духовну особистість можна тільки у тісній співпраці сім'ї, школи, релігійних об'єднань та громадськості. Також відчутно назрілою є потреба в теоретико-методичному забезпеченні курсів духовно-морального спрямування як у школі, так і у ВНЗ. При цьому головними завданнями педагога, вихователя і вчителя є підтримка бажання учнів у прагненні до істини, добра, виконання власного покликання у світі, навчання особистості відрізнити моральне від аморального, допомога формування навиків щодо здійснення моральних вчинків, вибору добра і зла, корисного й необхідного [98, с. 84]. Освіта та релігія є духовними феноменами культури, тому обидва цих складники людського духу досліджуються багатьма вченими в контексті саме філософії, що уможливорює виділити суттєве та універсальне.

В останні десятиліття з'явився новий напрям у філософському знанні під назвою філософія освіти, який базується на низці синтетичних досліджень в обробці педагогічного матеріалу, що виходять із тих або інших

загальних постулатів і аксіом. Необхідно звернути увагу на те що, аналізувати поняття «освіти» необхідно саме в контексті філософії освіти, яка і дає чітке уявлення стосовно цього феномену соціального розвитку.

На думку дослідника О. Муравйова, основним питанням філософії освіти є питання про визначення сутності освіти з точки зору філософії та освіти. Вочевидь, що відповідь на це питання, у свою чергу, залежить від того, як визначаються ключові моменти цих відносин – філософії та освіти. З точки зору необхідного результату історичного розвитку філософії, вперше усвідомленого Гегелем, філософія є систематичним методом пізнання істини, або пізнання поняття. Але що таке, з тієї ж точки зору, освіта людини або, висловлюючись більш рефлексивно, людська культура? І яка, у зв'язку з цим, взаємодія філософії та освіти, тобто базовий метод пізнання істини і людської культури? Відповідь на ці питання дозволить виявити філософські передумови вирішення двох найважливіших проблем педагогічної науки – поняття освіти та розрізнення ступенів освітнього процесу. Вважаємо, що принципове вирішення цих проблем чинить визначальний вплив на теоретичну розробку загальної стратегії освіти і тактику практично-педагогічної діяльності у всіх її особливих формах [143, с. 12]. Хоча О.Муравйов переносить окреслене питання у площину співвідношення «логічної науки та людської культури», однак проблема співвідношення культури й освіти є складним і багатограним і ні одне з цих понять не може бути зведене до іншого.

Необхідно відзначити, що на сьогоднішній день немає єдиної думки щодо сутності освіти як філософського концепту. Серед основних напрямків в контексті нашого дослідження доцільно окреслити наступні дві узагальнені думки.

По-перше, освіта, як філософська категорія визначається як світоглядна позиція особи, яка визначає характер педагогічної діяльності. Зокрема, за працями С. І. Гессена, «будь-яка педагогічна система є застосуванням до життя філософських поглядів її автора» [68, с. 3]. Звісно, що за таким

поглядом, враховується безумовна пов'язаність особистості педагога, його світоглядних переконань, психологічних домінантних характеристик й тих методів і прийомів, які він застосовує у навчально-виховному процесі.

По-друге, філософія освіти розглядається, в першу чергу, як розділ філософії. Наприклад, В. В. Краєвський зазначає, що «філософські положення виступають як найбільш загальні регулятиви, що входять у склад методологічного забезпечення педагогічного дослідження. Вони необхідні при побудові педагогічної теорії, оскільки теоретичне дослідження пов'язане з вивченням дійсності опосередковано: теорія безпосередньо співвідноситься не с даними досвіду, а з філософськими знаннями» [118, с. 130]. Протягом людської історії відомо, що філософські парадигми впливали практично на всі сфери людського життя, зокрема, і на розуміння основних підходів щодо виховання й навчання. Як відомо, досі проводяться активні пошуки оптимальних моделей навчально-виховного процесу, які би максимально дозволили розвинутися в своїх прагненнях і талантах повноцінній вільній особистості.

Варто також звернутися до тези Н. А. Худякової: «Різні точки зору на форму існування освіти мають бути розглянуті не як протилежні, а як ті, що відображують різні рівні та аспекти існування філософського знання. При цьому лише філософія освіти як розділ філософії може претендувати на повноцінну реалізацію усіх функцій теоретичного знання – і пізнавальних, і технологічних» [216, с. 77-78]. З вищезазначеного можна зробити висновок про системну пов'язаність філософії та освіти. Навіть при умові визначення філософії освіти в якості світоглядної позиції, а не цілісної науки, повна відмова від необхідності філософських основ у питаннях вивчення освітнього процесу видається неможливою. Тож надалі треба говорити про філософію в якості загальної методології стосовно вивчення процесу (і соціальної підсистеми) освіти як у широкому (як безперервний процес руху), так і у вузькому (як навчання індивіда) значеннях [158, с. 60].

Таку позицію підтверджує, зокрема, наступна теза Н. А. Худякової: «Оскільки філософія освіти забезпечує вироблення системи філософських знань, необхідних для педагогіки, через призму предмету педагогіки і предмету філософії, то предметом філософії освіти буде процес освіти людини (освітній процес), котрий розглядається з позицій цілісності буття людини та його вбудованості у світ як ціле» [216, с. 79]. За такої обґрунтованої позиції, маємо змогу говорити про необхідність філософської основи для дослідження саме процесу освіти.

Провідні представники класичної філософської традиції (Платон, Аристотель, Декарт, Спіноза, Лейбніц, Кант, Фіхте, Шеллінг і Гегель) одноголосно визнають, що головне в людині, в її відмінності від природи, є духовне начало і лише йому людина зобов'язана усім, що вона робить і створює як людина. Тому філософська відповідь на питання, що таке освіта і чому процес освіти не тільки безперервний, а й дискретний, тобто різний у собі самому, який ділиться на цілком певну кількість ступенів, де кожна ступінь відповідає відомому колу явищ культури, передбачає відповідь на питання про сутність і поняття духу та духовності.

Відповісти на окреслене питання для філософії освіти тим більше необхідно, що будь-який діяч освіти (від виховательки в дитячому садку і вчителя початкової школи до професора провідного університету) має справу саме з духом та духовним світом своїх вихованців. Оскільки внутрішній світ людини і її дух за своєю суттю вільний, неможливо заздалегідь знати, ким стане той чи інший індивід. Тому його не можна сформувавши ззовні – можна лише допомогти йому самому сформуватися, знайти себе, створити для цього оптимальні умови. Існують думки, що сучасна загальна система освіти приглушує оптимальний індивідуальний розвиток особистості, зокрема через те, що не враховуються в процесі виховання й навчання набуті протягом століть історії людства досягнення світової культури, а саме: музика, живопис, філософія, релігія. Подається лише інформаційне наповнення, яке своїм об'ємом не свідчить про розкриття саме індивідуальних можливостей,

талантів людини, які би могли примножити досягнення культури в різних її сферах та уможливити відчуття повноцінного розвитку, максимального виконання своєї «сродної праці» конкретною особистістю.

Платон справедливо стверджував у своїй «Державі», що людину «нічому не можна навчити, як не можна вкласти зір в сліпі очі, – можна лише допомогти людині навчитися, тобто пробудитися від сну душі і спрямувати погляд духу до сонця істини» [143, с. 16].

На наше переконання, допомагає людині у сучасних умовах вчитися та розвивати свої духовні якості саме і релігія, і освіта. Адже «духовність – складний і багатогранний феномен, що охоплює різні вияви свідомості, мислення, переконань людини, культурний спадок, систему художніх та наукових парадигм, традиції, релігію» [149, с.122]. Любов Конєвських у своїй дисертаційній роботі «Духовність як предмет філософсько-культурологічного аналізу» (2008) подала таке універсалізоване визначення: «Духовність – це атрибутивна властивість людської сутності, властиве суб'єкту вміння та зусилля бути причетним культурі, затребувати і використовувати позитивні смисли та досвід попередніх поколінь на практиці; морально-етичний стан суб'єкта, що виникає в процесі постійно здійснюваного ним вибору, трансцендування до цінностей та ідеалів, що виходять за межі звичних людських можливостей; процес взаємодії через нього трансцендентного й іманентного» [114, с. 18]. От саме і створення оптимальних умов розвитку людської особистості, зокрема при допомозі релігійних аксіологічних максим, дозволить розкривати свій потенціал у загальному контексті викликів сучасності й індивідуальних задатків, талантів.

Вважаємо, що в розкритті поняття духовності слід звернутися також до його етимології, що висвітлить один із аспектів ціннісної складової релігійно-освітнього дискурсу.

На етимологічному рівні українське слово «дух» спільноспоріднене зі старослов'янським «духати», тобто «віяти», з котрого маємо російське

«воздух» – «повітря». Відзначимо також, що у православній термінологічній системі воздух – це великий матерчатий плат (покрив), який прикриває чашу та дискос під час літургійного звершення таїнства євхаристії. Коли ведемо мову про дух, то на асоціативному рівні зринають образи чогось нематеріального, невловимого, наче газ, того, що неможливо охопити людським помислом, чим не можемо володіти і що не належить до обмеженості реального світу.

Первісно слово «дух» в європейській традиції мало фізичний смисл: грец. πνεῦμα – ефір, тонка субстанція, вогонь. Інше значення – грец. νοῦς – розум. У грецькій філософії з часом почало переважати саме друге значення: «nous» розуміється як розум, логос, тобто в такому контексті дух виступає в якості інтелектуального начала. Окремі напрями грецької філософії ще більш матеріально розуміють дух, який пов'язується з його речовими характеристиками, відбувається поєднання двох вихідних понять – nous і pneuma.

У книгах Біблії грецька лексема «дух» набуває додаткових конотацій, котрі слід коротко проаналізувати задля більш повного розуміння феномену духовності. На сторінках Святого Письма зустрічаємо слово «Дух» (з великої літери), котре наділяється іншими сакральними-символічними конотаціями.

Старогрецька версія Старого Завіту (Септуагінта), як і Новий Завіт, використовують для окреслення Святого Духа слово «pneuma», котре означає «енергію, властиву повітрю в рухові». Відповідно, «pneuma» є вітром, віддихом. Святий Дух – це третя іпостась Пресвятої Трійці. Багаточисленні вияви Святого Духа згадуються в Діяннях апостолів, де зцілення, пророцтво, вигнання демонів (екзорцизм), глосолалія пов'язуються саме з Його діяльністю. Християнські автори вважають, що різні згадки Духа Ягве у Старому Заповіті провіщали християнську доктрину Святого Духа. Староєврейське слово «ruah» (зазвичай перекладається як «дух») часто зустрічається в біблійних текстах у значенні вільної діяльності Бога як у творінні, так і в надиханні нового життя у сотворене, особливо у зв'язку з

пророцтвами або очікуваннями приходу Месії. Визнання, за яким Святий Дух є окремою божественною Сутністю (персоною), рівною за своєю природою Отцю і Сину, було прийнято на Константинопольському вселенському соборі 381 р., у відповідь на тогочасні сумніви й дискусії щодо Його божественності [64, с. 631].

У філософії Нового часу її його раціоналістичною світоглядною парадигмою проведена чітка межа між матерією та свідомістю, сферою мислимого та досвідного. Мислителі цієї доби (Декарт, Спіноза, Лейбніц) вважали, що в розумі містяться начала пізнання, що не потребують додаткового доведення. Розум стає всеохопним принципом. Післядекартівська традиція з виразним раціоналістичним необмеженим оптимізмом акцентує увагу на об'єктивному досвіді, тобто на досвіді нашого розуму.

У філософській системі Гегеля дух став основним поняттям. Можна порівняти і зробити висновок, що трактування цього поняття у німецького філософа значною мірою відтворює традицію «нус» грецької філософії: дух розуміється раціоналістично – як розум, *ratio*. Гегель в історії філософії виявив діалектичний характер розвитку розуму: його діалектика представляє розвиток і становлення розуму. Він прагнув виявити, якою мірою предмет відповідає своєму поняттю, тому центральною категорією його філософії є категорія духу, яка розкривається через людську діяльність та свідомість. Гегель переніс проблему розуму в сферу об'єктивної логіки. У нього розум розкривається через логіку розвитку культури.

Заслуговує уваги розуміння проблеми духу в творчості М. Бердяєва, який природне, космічне вважав вторинним, об'єктивацією духу, його падінням у природне, космічне. Філософ постулює протилежність духу й природи: дух – це життя, свобода, творчість; природа – об'єкт, річ, необхідність. Спрямованість «духу», або духовного екзистенційного суб'єкта, визначає орієнтацію людини в світі; духовна установка людини – зверненість людського духу, свободи людини до історії, буття, Бога.



Духовність представляє життєву позицію людини, тому в її характеристики входять категорії гносеології, етики, релігії.

Матеріальне, речовинне М. Бердяєв пояснює як об'єктивацію духу, його падіння. Не об'єкт визначає свідомість людини, а саме буття, його смисл та істинність розкриваються завдяки своєрідному духовному імпульсу, розкриттю в людині її духовного начала. У процесі розкриття духовного начала в собі, людина не лише змінюється сама, але й одночасно змінює світ: «Духовне життя зовсім не є реальність, що існує поряд із фізичною та психічною дійсністю, усвідомлюючи, що вся дійсність є лише її символізація, лише відображення її станів, її внутрішніх подій, її шляху <...> Усе зовнішнє є лише знаком внутрішнього» [32, с. 32]. Саме такими творцями, що змінювали й «створювали» світ, наслідуючи першого Творця, були провідні генії та творчі особистості протягом історії людської культури. Звісно, що їхня багатогранна творчість, що часто проявлялася як політ людського духу, перебувала в чітких координатах аксіологічних парадигм, які, однак, не обмежували, а навпаки, визначали той напрям, що дозволяв максимально творчо розкритися й вказати нові шляхи плідного примноження скарбів духовності.

Еріх Фромм визначає тип сучасної людини як «некрофільський» і пояснює його формування таким чином: «інтелектуалізація, квантизація, абстрагування, бюрократизація та уречевлення – характерні риси нинішнього індустріального суспільства – це не принципи життя; вони – механічні принципи, якщо їх застосовують до людей, замість того щоб застосовувати їх до речей. Люди, які живуть у такій системі, стають байдужими до життя» [212, с. 85]. Як бачимо, видатний психолог вказує на девальвацію ціннісних домінант у сучасну епоху, що, на нашу думку, значною мірою спричинене саме не належним діалогом релігійної та освітньої систем, тісний тандем яких розкриває ті горизонти, які дозволяють прямувати шляхом духовного розкриття особистості.

Мартін Гайдеггер переконував, що виникнення технонауки як симбіозу фундаментальних наук з індустрією наукоємних технологій загрожує самому людському життю: «за допомогою технічних засобів готується наступ на життя і сутність людини, з якими не порівняється навіть вибух водневої бомби» [213, с. 108]. Погоджуємося з цією висловленою думкою, адже історія ХХ та початку ХХІ століть доводить прикрий факт перемоги «цивілізації смерті» над «цивілізацією життя». Технологічний рівень цивілізації жодним чином не співмірний із її духовним виміром. Ігнорування ціннісної парадигми призводить до втрати людиною чітких орієнтирів захисту свободи й життя, а наслідками цього є сучасні глобальні проблеми. Детермінантами цього стану речей, на нашу думку, є і процеси, що відбуваються у світовій економіці, в якій глобальні корпорації серед своїх стратегій розвитку бачать тільки фінансове примноження, що нерідко призводить до визискування окремих регіонів нашої планети, відсутність реального визнання права людини на гідний розвиток власної творчої свободи. Загальна корупція та залежність від державно-бюрократичних інституцій не дозволяє повноцінно розвиватися людському духові, принижує людську особистість. Причинами цього стану речей є ігнорування базовими цінностями, які протягом історії нагромадили великі релігійні традиції світу. Нерідко традиційні цінності виставляються як ознака якогось світоглядного ретроградства й безперспективного консерватизму, доля якого йти на одвірках цивілізаційного розвитку.

Духовні цінності формувалися у релігійних системах у безпосередньому зв'язку людини з відкритим і вільним пізнанням світу, себе, нематеріальної реальності. Як відомо, стародавню людину інтригував шелест легкого вітерця, що гойдав листям та гладив обличчя; тривогу викликала грізна буря, що ламала товсті крони дерев і топила кораблі на морі; з нетерпінням очікувалося вітру, котрий гнав дощові хмари з благодатною для врожаю вологою, але ніс посуху й смерть південний пустельний вітер. Стародавні народи Сходу вважали, що вітер є віддихом землі та богів. У ньому

прихована велика й таємнича сила, котру не здатний подолати жоден володар землі. Він є богом, якому належить віддавати пошану і прохати про його милосердя. Відповідно, давні шумери поклонялися богові Енлілю – Господу Вітряного Подиху.

Автори Старого Завіту, проживаючи в координатах означеної орієнтальної картини світу, намагалися пристосувати до цієї культури віру в Єдиного Бога, зокрема в описах сотворення всього існуючого (Бут. 1, 2).

Господній Віддих (Вітер) містить у собі таку силу, що може впорядковувати та вдосконалювати світ (Бут. 1). То Він висушив води потопу і після грізної кари над людством знову впорядкував землю до стану попереднього (Бут. 8,1). То Він розвів води Червоного моря та висушив його дно, аби врятувати таким чином Ізраїль від грізної руки єгипетського фараона (Вих. 14, 21; 15, 8. 10).

Дух Божий не є хаотичним атмосферним вітром, котрого напрям і сила залежать від змін тиску повітря. Він віє там, де необхідно впорядкувати, врятувати, спасти, виправити те, що людська рука спотворила чи зіпсувала.

У «Європейському словнику філософій: Лексикон неперекладностей» (том I) подається стаття про терміни французької мови *âme*, *esprit*, котрі можна перекласти як «душа», «ум», «розум», «дух». Широкою семантикою наділені обидва слова французької мови. *Âme* має такі основні значення: «те, що є принципом життя у живих об'єктах: душа тварин, душа рослин, душа світу», «те, що є переважно в людині й робить її здатною думати, воліти і раціонально розмірковувати», «те, в чому сутність предмета: “раціо – душа закону”, “сумлінність – душа торгівлі”», «безсмертна й окрема щодо тіла частина людини, спасіння якої є головною метою релігії», «синонім особистості, совісті, людини в цілому», «осердя почуттів і емоцій». *Âme* може бути слабкою, сильною, подвійною, шляхетною, героїчною, нищою, прекрасною, блаженною, грішною, прив'язаною до плоті тощо. Іншими словами, усі ці перелічені значення властиві й українському слову душа.

Водночас семантичний діапазон лексеми *esprit* значно ширший і не у всіх своїх значеннях відповідає українському слову *дух*. «Словник Французької академії» подає такі його основні значення:

- 1) жива й безтілесна субстанція (у релігійному й теологічному контекстах);
- 2) надприродна потуга, що спричиняє активність душі;
- 3) протилежність плоті, матерії (у Біблії);
- 4) синонім душі; принцип життя, який виражається у диханні;
- 5) сукупність специфічних якостей душі, обдарованої раціо;
- 6) легкість і сила уяви, винахідливість, майстерність;
- 7) синонім затності судити;
- 8) склад характеру, темперамент;
- 9) охочість до чогось;
- 10) синонім окремої особистості;
- 11) загальний мотив людської поведінки;
- 12) властивий письменникові спосіб світосприйняття, що відображається у творах;
- 13) тонка субстанція, що міститься у матеріальних тілах та всіх частинах світобудови;
- 14) побожна душа, що протистоїть матеріальному, тілесному, мирському, буквальному.

Як бачимо, хоча і більшість наведених значень (1–4, 7–8, 10–14) і можна віднести до українського терміну «дух», проте однозначного відповідника в українській мові немає. Лексема «дух» не охоплює усього поля значень «розум», як то є властиво для французького *esprit* [88, с. 174–175].

Незважаючи на певну невідповідність між французьким і українським словами, характеристика семантики терміна *esprit* доповнює загальну картину філософського розуміння поняття «дух», адже мова йде про спільність європейської культурної традиції та ціннісної парадигми, яка сформувалася в тісній взаємодії античної культури та християнської релігії,

що виникла на основі канону Святого Письма, який глибоко репрезентує аксіологічні константи, що уможливають розвиток особистості в умовах свободи духу.

Сучасний голландський теолог Кейс Ваайман, погляди якого далекі від конфесійного ригоризму, запропонував виділити нову дисципліну – «науку про дух» (англ. spirituality), що можна теж перекласти загальним словом «духовність».

Вчений продовжив концепцію Вільгельма Дільтея, який першим розробив «науку про дух» – Geisteswissenschaften (зараз прийнято перекладати більш гнучким поняттям spirituality – «духовність»). Правда, якщо у В. Дільтея слово «дух» сприймається переважно в філософсько-неокантіанському розумінні, то у К. Вааймана воно набуло виразної релігійно-містичної конотації, що близьке до концепції нашого дисертаційного дослідження.

У К. Вааймана spirituality – це інтегральна, комплексна сфера знань, тісно пов'язана з філософією, теологією, психологією, культурологією, мистецтвознавством тощо.

Перекладачі на російську мову фундаментальної двотомної праці К. Вааймана «Духовність. Форми, принципи, підходи» вважають, що оптимальним відповідником назви запропонованої нової автономної науки у слов'янських мовах буде термін «духовність».

Голландський науковець звертає увагу на те, що spirituality зародилася в епоху розпаду євроцентристських ілюзій у контексті «нових форм «світського пошуку» у світському ж середовищі» та альтернативних синтетичних духовних сфер (холізм, орієнталістські традиції, Нью-Ейдж тощо). Предметне поле свого дослідження він визначає досить обережно, називаючи його «викликаючим явищем», «досвідом свідомої включеності в проект життєвої інтеграції через самотрансцендування до найвищої цінності, котру усвідомила людина» [52, с. VII].

Для К. Вааймана Spirituality – простір особливої ментальної, цивілізаційної та культурної взаємодії різноманітних форм духовності у глобалізованому плюралістичному світі, в якому форми вільнодумства нерідко витісняють усталену традицію. Додамо, що таке витіснення стосується й ціннісних парадигм.

Дослідник робить екзистенціалістський висновок, що «духовність торкається самої суті нашого людського існування – нашого відношення до Абсолюту. Це відношення по-різному описується в духовних традиціях: сходження від Єдиного, сотворення всеблагим Богом, прийняття в Благодать, занурення в Любов, шлях Просвітлення, кінечне Звільнення» [52, с. XIX]. Біблійна традиція репрезентує це у вченні про сотворення людини за образом і подобою Бога. На нашу думку, традиція духовності, акумульована у згаданих варіантах осмислення, повинна обов'язково бути присутньою в системі української освіти задля уможливлення створення повноцінних умов розвитку людської особистості.

У профанному вимірі повсякденності духовність простежується прихованим чином: «як тиха сила, що залишається непомітною, як натхнення, як таємний орієнтир. Але часом вона пробивається у нашу свідомість як невідворотна Присутність – присутність, котрої вимагає вираження в формі і продумування» [52, с. XIX]. Ось чому так важливе не просто декларування ціннісних орієнтацій, а практичне їхнє імплементація у вітчизняну систему освіти.

К. Ваайман виділяє три основні форми вираження духовності, пропонує схематичний «трикутник», у середині котрого вони по-різному між собою комбінуються у відповідних духовно-релігійних традиціях:

- 1) світська духовність (духовність мирян), котра реалізується в сім'ї;
- 2) інституціоналізована духовність, яка зазвичай проявляється в різних школах;
- 3) опозиційна духовність, що, діючи з периферії суспільства, впливає на усталену структуру.

Теолог відзначає приклади функціонування цього «трикутника»: в індійській духовності, що сягає ведичної культури, домінуюча роль належить жерцям-брахманам; у християнській традиції ці «три стани» розвиваються на основі світської духовності [52, с. 5–6]. Зважаючи на окреслений «європейський» варіант функціонування духовності, вважаємо, що це є доведенням важливості взаємодії й органічності, відкорегованої протягом історії, діалогу освіти й релігії в розвитку особистості на основі ціннісних парадигм.

Юзеф Жицінський відзначав, що навіть у постмодерну добу «людська тотожність формується через духовний зв'язок із тим, що, попри часову і просторову віддаленість, є для нас завжди близьким і в нас присутнім» [89, с. 48]. На нашу думку, аксіологічна складова є саме такою: завжди актуальною, попри приналежність і попереднім історичним епохам, в яких вона власне й формувалася, бо ж людський дух не залежить від лише від цивілізаційних умов тут і тепер існуючих.

Звернемося, зокрема, й до історичного прикладу важливості духовних цінностей. Віктор Бичков аналізує духовне як естетичний феномен – окремий аспект сприйняття духовного, що дозволяє імплантувати його змістове наповнення у світогляд людини; важливий чинник формування особистості, її виховання.

У своїй праці «Давньоруська естетика» дослідник представляє органічний комплекс репрезентації духовного в естетичній формі, що впливало на емоційно-почуттєву рецепцію. Мешканці Київської Русі з певними рисами язичницького світогляду емоційно-естетично переживали сприйняття природи, історії, соціуму, самих себе. Однак, згідно літературних джерел, людина Київської Русі найбільше раділа сприйняттю сфери духа, яка приєднувала його до Універсуму. Прийняття християнства відкрило для східних слов'ян новий світогляд, котрий раніше перебував поза їхньою усвідомленою увагою [33, с. 377]. Як відомо, сфера освіти була однією з перших, що перейняла цінності християнської релігії. Це дуже добре

розуміли тогочасні можновладці наших предків, створюючи різного типу навчальні заклади.

У пам'ятці агіографічного письменства «Житії Феодосія Печерського» неодноразово вказується, що і вельможі, і прості люди приходили до святого монаха насолодитися «медоточивими мовами», що виходили з його вуст [153, с. 322, 340, 380].

В. Бичков підкреслює, що тут маємо справу з особливим феноменом давньоруської свідомості: русичі прямували до подвижників монахів передусім не з утилітарною метою – а саме насолодитися їхніми повчальними промовами, їхньою мудрістю не від цього світу. Формально зазвичай люди приходили до мудрих старців з метою отримати пораду стосовно вирішення якоїсь важливої життєвої ситуації чи питань віри. Проте мало хто послуговувався цими рекомендаціями в реальному житті. Основною ж метою відвідання святих людей було побачити та почути живого носія харизми святості, а також насолодитися спілкуванням із людиною, що вже в земному житті осягнула вершини духовного ідеалу християнської релігії, володіла тими сокровенними таємницями, котрі не експлікуються природною людською мовою. Отож, саме заради цих сокровенних знань і прямували давні русичі до аскетів, котрі не у вербалізованій зовнішній формі, а швидше в обертонах інтонації, ритміці, тембрі, у підтексті виражали те благозвуччя, «медвяну солодкість», що сприймалися духовним слухом і наповнювали серце спраглих людей невимовною духовною радістю. Звісно, неможливо було передати словами ті духовні цінності, що передавалося на невловимих регістрах. Проте емоційно-захоплива реакція на них словами «наслаждение», «сладость» дозволяє підсумувати, що тут маємо справу з суто середньовічним типом естетичного сприйняття, яке складно осягнути людині секуляризованих постнекласичних моделей світогляду [33, с. 378–379].

Отже, «все, що знаменувало собою сферу духу, вказувало на неї і спрямовувало так чи інакше до неї людину, дарувало давньому русичу духовну радість, яку він постійно протиставляв чуттєвим насолодам» [33, с.



379]. Отож, для предків українців було однозначним, що аксіологічна система є тим прагненням, яке слід пізнати і на основі якого слід повноцінно розвиватися.

Як бачимо, у сприйнятті світу середньовічна людина не розділяла естетичне й духовне, що ототожнювалося з християнською аскетичною парадигмою як виявом вершини ціннісної ієрархії.

Погляд на духовність у філософському контексті тривалий час був пов'язаний передусім із тими формами суспільної свідомості, які ототожнювались із формами організації знання: духовність ототожнювалася з обізнаністю, її рівнем і обсягом. На противагу такій тенденції виникла інша: духовність переважно асоціюється з релігійністю, насамперед моральними цінностями, постульованими тією чи іншою конфесією. З іншого боку духовність та її формування визначається як пріоритетна мета освітньої діяльності постсучасного зразка [178, с. 101].

Отже, система цінностей входить в ядро особистості і виступає як світоглядна основа всіх сфер та аспектів її життєдіяльності, включаючи релігійну та освітню. Основна функція системи освіти саме і полягає у здатності формування цієї компоненти, що й знаходить віддзеркалення в самому понятті освіта. Духовність протягом століть своїм семантичним наповненням та функціональним виміром акумулювала аксіологічні домінанти, необхідні для повноцінного розвитку людської особистості у просторі гарантування свободи вираження та творчості. Таким чином, філософські поняття «релігії» та «освіти» є духовними феноменами саме в контексті сучасного філософського дискурсу, органічною є їхня тісна взаємодія у забезпеченні умов розвитку потенціалу конкретної людини, зважаючи на здібності й таланти. Така парадигма доведена як ефективна протягом історичного розвитку як європейської культури загалом, так і національної української зокрема.

## 1.2 Релігія та освіта в контексті глобальних трансформацій

Сучасна епоха характеризується, насамперед, такими фундаментальними явищами (процесами), як глобалізація та інформаційна революція. Їх вплив на всі сторони життя виявляється таким потужним і всеохоплюючим, що жоден із процесів, що відбувається, не може бути раціонально пізнаним без його адекватної рефлексії в контексті означених процесів. Економіка і політика, міжособистісні відносини і мораль, культура і мистецтво, побутові процеси у буквальному розумінні цього слова «перебувають у полоні» глобалізаційних та інформаційних впливів, не можуть не реагувати на них, навіть за умови політичного захисту, що практикується окремими державами. Не є виключенням освіта та релігія. Трансформуючись під впливом глобалізаційних та інформативних технологій, релігія та система освіти набувають нових контурів, щоправда, далеко не однозначних як у контексті їх сучасного значення, так і в більш віддаленій перспективі. І справді, ми стоїмо на порозі нового повороту історії, дивовижної трансформації соціуму, всебічної зміни всіх форм соціального й індивідуального буття. Глобалізація, інформаційна революція, волоконний зв'язок, надшвидкості турбо-реактивної авіації, нано-технології змінюють образ світу й звичні контури нашого буття в ньому, а головне – трансформуються фундаментальні основи відтворення людини як біологічного й антропологічного типу [15, с. 7].

Увага до феноменів як релігії, так і освіти зумовлена їх визначальною роллю у сучасній життєдіяльності особистості, активним включенням людини в процес власної життєтворчості, тому визначаємо у дослідженні їхню феноменологічну основу і потребу цілісного аналізу релігійно-освітнього дискурсу.

У сучасному світі відбуваються зміни в екзистенційній ситуації людства. Світ характеризується безпрецедентним зростанням випадковості, нестійкості, динамізму та непередбаченості. У просторі існування Номо

Sapiens створюються все нові та нові зони ризику й невизначеності. Людина стала заручницею того, що сама створила. Сучасна наукова картина світу свідчить про кризу раціоналістичного світогляду, який орієнтував людину на постійне перетворення світу в своїх інтересах за законами розуму. Сьогодні значення набуває інший світоглядний підхід, а саме: людина повинна впорядковувати своє індивідуальне буття за законами універсального світопорядку. Інша особливість світоглядної переорієнтації пов'язана з виникненням в кінці XX ст. передумов для формування нового за своїм рівнем і масштабами синтезу природничих і гуманітарних наук. Суть цього феномену полягає в тому, що наукове знання набуває статусу духовного пошуку, з частково вузькопрофесійної діяльності перетворюється на смисложиттєву орієнтацію [200]. На сьогодні феноменологічна основа релігії та освіти змінюється та адаптується до нових викликів індивідуального буття.

Радикальні зміни у світовідношенні людини й світу змушують кожного особисто осмислити нові суспільні реалії, визначити свої світоглядні установки, усвідомити місце і роль особи у процесі суспільної трансформації. Ми будуюмо громадянське суспільство, а відтак кожна людина має право на власну духовність. За таких обставин проблема духовності набуває найважливішого статусу в структурі духовного світу особистості. Наявні вияви духовної кризи, шляхів пошуку духовності, чинників її відродження потребують нині широко наукового витлумачення в контексті релігійно-освітнього дискурсу.

Проблема морального та духовного розвитку особистості зберігає свою актуальність протягом тривалого часу. Особливе зростання інтересу до людини спостерігається у кризові для суспільства періоди, що дезорганізують його соціально-економічну й морально-етичну основу. Тому останнім часом усе більше уваги приділяється вивченню складних феноменів існування людини, що перебувають на стику, як освіти, так і релігії в контексті філософської інтерпретації. До таких феноменів належать,

наприклад, «святе», воля, неправда, правда, совість, добро й зло, духовність, мораль та ін. Справді, невід'ємним атрибутом і символом сучасної епохи стають феномени освіти та релігії, які поєднують долю окремо взятого індивіда з долею культури й цивілізації в цілому. Освіта та релігія в умовах XXI ст. набувають особливої соціальної сили, оскільки саме вони виступають ціннісно-методологічним чинником, який визначає архітектуру та сутність нової інформаційної цивілізації [226, с. 32].

Існування людини завжди ставило питання про способи і підстави його перебування у світі, і в кожен історичну епоху воно несло в собі відповідь у формі світорозуміння й світовідчуження. Людина початку XXI ст. живе у соціальному світі, який постійно змінюється. Змінилися соціальні зв'язки і відносини, трансформувалися комунікаційні взаємодії, змінилося і повсякденне життя. Внутрішні взаємозв'язки між різноманітними сферами життєдіяльності людини забезпечують розвиток суспільства, його цілісність і неповторність на кожному конкретному історичному етапі. Тому все більшу значимість набувають дослідження різноманіття свідомості, внутрішнього досвіду переживань, різних форм повсякденності. Пильна увага до теми повсякденного, різноманіття свідомості посилюється в останні десятиліття через прагнення філософської думки відшукати приховані, неявні структури у життєдіяльності людини, що певним чином розкривають різні стани її буття.

Будь-яке дослідження проблем суспільства та науковий дискурс стосовно цих проблем передбачає вибір теорії, тому що у в ній накопичується продуктивний дослідницький досвід. Розвинена теорія вказує перспективний напрямок подальшого аналізу, тобто виконує методологічну функцію. Світ повсякденності – світ практичного сенсу – є об'єктом соціальної феноменології, філософської традиції, що бере свій початок у працях Е. Гуссерля, зокрема його теорії «життєвого світу» [180, с. 46]. Феноменологія з її установкою на множинність реальностей, в яких існує соціальний суб'єкт, стала методологічною основою вивчення різних аспектів

повсякденності. Феноменологія загалом із часу своєї появи є досить істотною частиною гуманітарної думки. Її вплив так чи інакше можна простежити у всіх напрямках сучасної філософії та інших дисциплін, що мають об'єктом наукового дослідження суспільство, зокрема релігії й освіти.

Засновник феноменологічної філософії Едмунд Гуссерль встановив, що будь-яке об'єктивне утворення сенсу виходить від суб'єкта, що намагається пізнати світ. Тому в феноменології мова не йде про світ у собі, а лише про світ, з яким встановлюється зв'язок людини в його свідомості. Світовий досвід індивіда є частиною його досвіду жити у світі з іншими. Це світ довіри, який, мабуть, був відкритий нам без певних перешкод. Цей само собою зрозумілий світ смислового досвіду дослідник називає «життєвим світом». Отож, «життєвий світ» – це світ допредикатного суб'єктивно-релятивного досвіду, світ споконвічної очевидності, відданої і постійно значущої у всякому об'єктивованому досвіді у якості само собою зрозумілої. «Життєвим світом» охоплюється не тільки особисте, але й суспільне життя людини, тому він є загальним світом спільного життя та соціальної реальності.

Соціальна реальність, як зазначає А. Шюц, розуміється в цьому випадку як сукупність значень, змістів, через які ми сприймаємо світ, як загальна сума об'єктів й явищ цього соціокультурного світу, яким він фіксується у повсякденній свідомості осіб, що живуть серед інших людей і пов'язані з ними різноманітними відносинами взаємодії [189, с. 27]. Феномен освіти та релігії необхідно аналізувати саме в контексті соціальної реальності. У феноменологічній традиції соціальна реальність розкривається як реальність «життєвого світу» людей. Життєвий світ, за А. Шюцом, це – царина реальності, де тільки й можлива взаємодія з одноплемінниками, «будівництво» загального середовища комунікації, особлива реальність, властива тільки людині; царина реальності, що властива як «проста даність» нормальній людині зі здоровим глуздом; «проста даність», в цьому контексті – це переживання дійсності як того, що само собою розуміється, як

непроблематичного та безсумнівного буття; це інтерсуб'єктивістський світ, що споконвічно сприймається як світ, загальний з іншими людьми, світ, у якому люди взаємно сприймають один одного й мають значення один для одного; це світ дій та вчинків, це дійсність, що люди змінюють, і яка змінює в свою чергу їх [75, с. 112].

Для «життєвого світу» характерна безпосередня очевидність, інтуїтивна достовірність його феноменів, що розуміються та приймаються індивідом як суб'єктивна достовірність, причому суб'єктивність життєвого світу – це «анонімна суб'єктивність». Її зміст визначається не активністю суб'єкта, а присутністю у сфері суб'єктивності феноменів світу, як суб'єктивних, так і інтерсуб'єктивних. У відношенні до активності суб'єкту життєвий світ являє собою «горизонт» всіх його цілей, проектів та інтересів незалежно від їх тимчасових, просторових, ціннісних та інших масштабів. Згідно Е. Гуссерля, ми виступаємо одночасно суб'єктами, що конституують світ у свідомості, і об'єктами життєвого світу серед інших його об'єктів [180, с. 49].

І релігія, і освіта – це теж життєвий світ, з яким у людини встановлюється зв'язок на рівні свідомості. Важлива не сама реальність, а те, як вона сприймається та осмислюється людиною. Свідомість має вивчатися не як засіб дослідження світу, а як основний предмет філософії, зокрема і в контексті релігійно-освітнього дискурсу. Головна мета релігії та освіти – формування, наприклад, ієрархії цінностей, яка впливає передусім на модель поведінки особистості, як і її життєвий вибір. Трансформуючись у ціннісну орієнтацію, ієрархія цінностей виражається найважливішими структурними елементами свідомості особистості крізь призму переживань, утверджених досвідом. Останні відокремлюють значиме від важливого у межах несуттєвого для життєдіяльності людини. Саме тому ієрархія цінностей трактується як специфічна траєкторія свідомості, в рамках якої формується особистість, урівноважується поведінка та стабілізується напрям потреб, інтересів та ін. У такому ракурсі ієрархія цінностей стає одним із найважливіших факторів мотивації вчинків особистості [35, с. 198].

Необхідно підкреслити, що надприродне вже не диктує політичного устрою суспільств, але все ж таки покликання на релігійні істини все ще можна знайти у найрізноманітніших формах в багатьох суспільних групах і націях. Інакше кажучи, хоча основні релігійні традиції вже не представляють силу, що охоплює всі аспекти політичного і суспільного життя, жодна сфера публічного життя не є вільною від релігії. Тому можна говорити про релігію як про «культурний феномен». Феноменологія не просто стурбована тим, як віра проявляється або з'являється, а швидше, тим, якою вона актуально є. Її метою є дати уявлення і розуміння субстанції людської віри, як вона насправді працює, зазіхаючи на константи, що існують у свідомості людини [99, с. 426].

На думку феноменолога Гастона Берже, феноменологічний метод вчить нас, що якщо ми не можемо стримати власних почуттів чи свою віру при вивченні людського матеріалу, то можемо принаймні взяти їх у дужки, тимчасово відкласти їх вбік, при цьому не зрадивши їм, і можемо співчувати найглибшим емоціям інших людей, при цьому не будучи зобов'язаними схвалювати всі їхні дії, в які трансформувалися ці емоції. Таким чином, феноменолог перестає плутати істину зі значенням. Він не обов'язково вважає, що все, що він описує, є правдивим чи добрим, але, використовуючи різні приклади, він старанно відкриває глибокі структури, значення яких стають йому зрозумілими. Він схожий на сумлінного перекладача, який готовий поважати думку свого автора, навіть якщо усвідомлює, що не схвалює його позицію. Можливо, пізніше, він стане його суддею, але поки що він хоче бути тільки його другом. В англійському проекті, що реалізовувався за участю британського вченого Ніньяна Смарта, феноменологічний підхід описувався наступним чином: такий підхід використовує наукові інструменти з метою відчутти емпатичний досвід вірувань індивідів та груп. Він не має на меті підтримувати будь-які релігійні погляди [83, с. 60].

До вивчення релігій феноменологічний підхід у своїй «чистій» теоретичній формі, наприклад, у навчальних планах, програмах, підручниках переважно не вживається. Проте деякі аспекти цього підходу вплинули на спосіб мислення про релігійну освіту та її дидактику. До них належать його методологічна нейтральність, «взяття в дужки» заявок на істину релігійних традицій, а також цінностей і суджень вчителя та учнів, і порівняння спільних для всіх культур релігійних явищ, таких як міф чи ритуал. Загалом, феноменологія релігії, яка спирається на спадщину Е. Гуссерля, бачить свою мету в типологізації, класифікації та описі феноменів релігії як вони є, але з іншого боку, класична феноменологія релігії бачить свою мету в осягненні внутрішніх смислів релігійних феноменів, на які спрямовано свідомість, і у визначенні їх якісних характеристик.

Ідея феноменологічного дослідження (в контексті філософського знання) будь-яких онтологічних проявів, безперечно, належить Е. Гуссерлю, який створив філософську «науку» про споглядання сутності феноменів загалом і про свідомість, що споглядає сутність зокрема. Однак, необхідно відзначити, що сам науковець проблемами релігії не займався і релігійні феномени не досліджував. Проте, концептуальні положення його філософії дозволяють зробити висновок, що явища релігії належать до сфери феноменологічного. Так, наприклад, Е. Гуссерль вказує, що природа трансцендентального, абсолютного або божественного досягається за допомогою спрямованості свідомості на надприродні об'єкти та подальшої її феноменологічного редукування, тобто «очищення свідомості» від постулатів повсякденного, релігійного та філософського світогляду [51].

На сьогодні символи й цінності, що асоціюються з великими релігійними традиціями, все ще є частиною колективної пам'яті. Необхідно звернути увагу, що, наприклад, концепт «світоглядна культура особистості» є, з одного боку, «культурою» у світогляді, а з іншого – виражає світоглядний аспект (цінність) культури. Тут розкривається взаємозв'язок між духовним змістом світогляду та його практичним утвердженням у діяльності



особистості, характеризується втілений у життя людини світогляд особливої якості. Одним із факторів, що визначає таку особливу якість, є феномен релігії. Самовизначення місця і функціонального впливу релігії на світоглядну культуру особистості відбувається в полікультурних, полірелігійних інтеграційних контекстах. Релігія органічно містить у собі полірелігійний аспект. Оскільки релігійні смисли у навчанні й вихованні на сучасному рівні розвитку людської цивілізації є запорукою здобуття інтеркультурних (а значить, інтеррелігійних) компетентностей. Вони залучаються до тематичного поля освіти, де на їх даність накладається філософсько-педагогічна рефлексія. Усе це обумовлює посилення інтересу до релігій у світоглядній культурі сучасної особистості та до її освітнього виміру [85, с. 108].

Водночас, необхідно звернути увагу і на феноменологічну основу освіти. У сучасному педагогічному дискурсі під впливом різних змін, що відбуваються в соціумі, в політиці, науці, мистецтві та інших сферах, виникають різноманітні напрями й моделі стосовно навчання й виховання підростаючого покоління. Феноменологічна модель освіти (К. Роджерс, А. Маслоу, А. Комбс) набуває особливого значення й актуальності, оскільки вона спрямована на індивідуальні особливості кожного учня, особистісну взаємодію педагога й учня та здатність останнього до самоактуалізації та творчого підходу до різних навчальних і життєвих ситуацій. Згідно з феноменологічним підходом, кожна людина має унікальну здібність по-своєму сприймати та інтерпретувати світ [48, с. 200]. Справді, звернення до феноменології обумовлене здатністю цієї галузі наукового знання вивчати, осмислювати, описувати і перетворювати на рівні конкретної особистості діяльність свідомості як основу її саморозвитку в контексті знання, що «самоорганізується та самостворюється».

Феноменологічна основа освіти зосереджується на таких специфічних особливостях та якостях особистості, як самосвідомість, креативність, здатність будувати плани, приймати рішення і відповідати за них. З цієї

причини сам феноменологічний підхід в освіті називається також гуманістичним. Представники цього напрямку, з одного боку, визнають важливість взаємодії особистості з середовищем, соціумом, а з іншого – особистості надається право бути незалежною від соціального оточення. Усебічно розвинена особистість формується в умовах дбайливого ставлення до неї, її потреб, прагнень, відчуттів, до її багатообразного та складного внутрішнього світу.

Феноменологічна модель освіти сприяє створенню умов для самовираження особистості. Це досягається шляхом згладжування різниці між «Я-ідеальним» та «Я-реальним» за певних психологічних обставин. Задоволеність людини життям залежить від того, наскільки її досвід, її «реальне Я» та «ідеальне Я» співвідносяться між собою. Якщо кожній людині притаманні дві головні потреби: позитивного ставлення інших та самоповаги, то умовою здорового розвитку дитини є відсутність протиріччя між уявленням про те, як до нього ставляться інші – «Я-ідеальним», та дійсним рівнем любові – «Я-реальним». Змінити поведінку людини можливо, лише зрозумівши та прийнявши її почуття. Найважливіша характеристика психологічно зрілої особистості – її відкритість для досвіду, гнучкість, удосконалення людського «Я». Педагог має активізувати гуманні почуття дітей, допомагати їм усвідомити свою поведінку та розпочати конкретні кроки до її змінювання.

Американський гуманіст К. Роджерс визначає цінності, унікальність людської особистості та її досвід як такий, що виникає в процесі всього життя та об'єднується в поняття «феноменальне поле». Кожна людина має унікальне поле досвіду, або «феноменальне поле», яке містить усе, що відбувається в конкретний момент всередині оболонки організму та потенційно може бути усвідомлено. Воно містить події, сприйняття, відчуття, впливи, які людина, можливо, не усвідомлює, але могла б усвідомлювати, якби зосереджувалася на них. Це приватний особистий світ, який може відповідати, а може й не відповідати об'єктивній реальності [48, с. 202].

Окреслене «феноменальне поле» допомагає людині всебічно розвиватися. Традиція розуміння освіти як способу розвитку людини, а через неї й суспільства, досліджувалася такими мислителями, як Г. Гегель, К. Ясперс, Е. Фромм, Е. Тоффлер, А. Печчеї, В. Франкл. Необхідно підкреслити, що в освіту споконвічно вкладався творчий зміст. В. Колесов при вивченні феноменологічної трансформації лексеми «освіта» й «освічений» виокремив такі напрямки змін: від первісного розуміння цілісності людини і її людяності до виділення окремих аспектів: спочатку – знаннєвої компоненти й освіченості людини, потім – її професіоналізації. Сьогодні знову відбувається трансформація названого терміну й усвідомлення необхідності подолання цього поняття, розділення знань і навичок у парадигмі компетентності й компетентнісного підходу. Не виділяючи цивілізаційних підстав природи освіти, практика модифікації розуміння її змісту інтуїтивно виходить із цивілізаційного освітнього контексту. Існуюче в науковій літературі розмаїття підходів і дефініцій розуміння освіти зумовлене, насамперед, багатогранністю й системністю аналізованого об'єкту, а також еволюцією наукового знання від монологічної реконструкції культурного універсуму до варіативної, плюралістичної, мультипліцитної парадигми. Філософські концепції освіти, сформовані в ХХ ст., і представлені в них образи освіти згруповані О. Огурцовим і В. Платоновим у дві позиції: позицію трансценденталізму – свідомість – про світ освіти, та іманентну позицію – свідомість – у житті освіти. Осмислення феномену освіти включається в світоглядно-методологічні, гносеологічні, онтологічні й аксіологічні проблеми буття Універсуму й окремо взятого суспільства [208, с. 63].

Виходячи з феноменології, зовнішні об'єкти «переживаються» людиною, вони повстають в її свідомості з метою досягнення особистісного смислу. Людина, яка переживає певні події емоційно прагне завершити ці переживання, і допомагають їй у цьому – освіта та релігія.

На сучасному етапі розбудови української держави та формування громадянського суспільства в умовах національно-духовного відродження існує проблема зміцнення суспільної моралі на основі загальнолюдських моральних принципів. Тому, говорячи про ствердження національної самосвідомості й національне відродження країни, потрібно, перш за все, відновити моральні орієнтири, віру, традиційні цінності культури, чільне місце серед яких займають і релігійні [161, с. 3]. Особливого значення на сьогодні набуває питання формування високоморальної особистості. За цих умов важливими є тенденції впливу релігійного життя та освіти на стан суспільної моралі й розвитку особистості.

Необхідно підкреслити, що у науковій літературі активно досліджується феномен релігійної освіти, який розглядається з різних позицій – релігієзнавчої, філософської, історичної, педагогічної, богословської. Саме в контексті релігійної освіти досліджується взаємодія релігії та освіти.

Освіта є дуже важливою сферою і для держави, і для релігійних організацій. Саме вона формує майбутніх громадян і майбутніх членів релігійних організацій. Знання, досвід, світогляд, які будуть закладені в школі, у майбутньому впливатимуть на соціальні та політичні процеси в суспільстві в цілому. У більшості країн світу зараз спостерігається загальна тенденція секуляризації освіти. Але це відбувається не за рахунок виключення релігії з освітнього простору, а за рахунок перерозподілу відповідальності за освітні процеси. У сучасних умовах саме держава вирішує загальні питання, пов'язані з світською та релігійною освітою та з місцем і роллю релігійних організацій у цій сфері. Характер проблем, які вирішують у різних країнах у сфері релігійної освіти, неоднорідний. В одних країнах йдуть дискусії з питань можливості державного фінансування релігійних шкіл, в інших – навпаки, про необхідність та доцільність навчання релігії в державних школах. Кожна держава вирішує ці питання відповідно до своєї освітньої та релігійної політики, загальним ідеологічним настановам населення [160, с. 212].

Треба звернути увагу, що існує чимало класифікацій релігійної освіти. Наприклад, американський дослідник професор Дональд Джарвіс зазначає, що потрібно розрізняти не менш ніж три види релігійної освіти:

- наставляння;
- релігієзнавство;
- етичне виховання.

Під наставлянням він пропонує розуміти викладання вчення певної релігійної організації учням, які є членами цієї конкретної організації. У державних школах, зазвичай, його ведуть церковнослужителі чи богослови певної конфесії. Під релігієзнавчою освітою слід розуміти викладання історії релігії чи викладання об'єктивного, наукового огляду сучасних релігій. Такий курс ведуть вчителі загальних шкіл. Що ж до етичного виховання, то Д. Джарвіс зазначає, що це об'єктивний, порівняльний огляд різних поглядів на етику та виховання характеру і, хоча такі курси не релігійні, вони теж є частиною політики та цілей релігійної освіти у школі [160, с. 212].

Необхідно підкреслити, що найбільш поширеною позицією в підході до релігійної освіти в державних школах є виключення її з шкільних програм загалом. Як приклад можна навести чимало країн, скажімо: Бельгія, Білорусь, Бразилія, Данія, Індія, Мексика, США, Чехія та ін. До недавнього часу до цього ж переліку входила й Україна. Тому стосовно взаємодії релігії та освіти актуальним є саме етичне виховання, органічною частиною якого є врахування ціннісної парадигми.

У нашому дослідженні необхідно проаналізувати ідентичність та відмінність суб'єктів релігійно-освітнього дискурсу, які безпосередньо впливають на характер взаємодії освіти та релігії.

По-перше, необхідно визначитися з суб'єктами релігії та освіти. Суб'єктами функціонування релігії виступає активно діюча особа – віруючий індивід, а також релігійні групи людей та релігійні інституції й організації. Вони, керуючись релігійними інтересами і використовуючи специфічні засоби, виявляють себе, в першу чергу, у сфері релігії, а також у суспільному

житті у формі специфічної діяльності. Об'єктами функціонування релігії є Бог (у більшості конфесій), надприродні сили, святе, священне, а також суспільні явища та процеси, на які спрямована діяльність релігійних суб'єктів. Формами, способами впливу на ці об'єкти є певні дії: молитва, ритуал, обряд, богослужіння, каяття, жертвоприношення тощо.

В системі функціонування релігії віруюча людина передусім виступає як первісний суб'єкт. Релігійні лідери в свою чергу є персоніфікованими релігійними суб'єктами, які здатні здійснювати суттєвий вплив на духовні процеси і, разом з тим, змушені враховувати вплив того середовища, в якому діють. Основним суб'єктом такого функціонування виступає певна релігійна спільнота – релігійна громада, церква. Остання є офіційно визнаним суб'єктом, що забезпечує релігійну діяльність віруючих у певному правовому полі [57, с. 11].

Вплив релігії на суспільство визнавався і досліджувався впродовж усього розвитку світової філософської думки. О. Конт вважав, що церква є однією із базисних складових суспільства, яка дозволяє підтримувати всезагальний консенсус. Крім того, релігійний світогляд панував упродовж усього людського існування (теологічна стадія), формуючи основу тогочасного соціального порядку. Карл Маркс також досліджував взаємозв'язок релігії і суспільства. Незважаючи на те, що релігія, на його думку, є феноменом суто соціального походження, вона перетворилась на об'єктивний фактор, який виконує суттєву роль у житті соціуму, а саме: узаконює або критикує існуючий порядок речей [91, с. 36].

Релігія як одна з провідних форм суспільної свідомості відіграє важливу роль в соціумі, виконуючи світоглядну, регулятивну, аксіологічну, комунікативну та інші функції. Церква як елемент соціуму та його суб'єкт завжди брала і бере участь у вирішенні назрілих соціальних питань, що й ідентифікує її з інститутом освіти. Відновлення Україною державного суверенітету започаткувало нову віху в історії соціального служіння конфесій. Релігійні організації отримали можливість стати не уявними, не

декларативними, а реальними дієвими суб'єктами суспільного життя. До релігійних організацій належать релігійні громади, релігійні управління, братства, монастирі, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій та представлені центрами (управліннями) [126, с. 284].

Необхідно звернути увагу, що останнім часом спостерігається тенденція до зростання кількості релігійних організацій різного віросповідання, статуту яких зареєстровані в Україні. Відповідно до інформаційного звіту Державного комітету України у справах національностей та релігій «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні», релігійна мережа в Україні на сьогодні представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких діє 34465 релігійних організацій (на 624 більше проти минулого року), зокрема 33083 релігійних громад, 85 центрів та 255 управлінь, 432 монастирі, 340 місій, 74 братства, 196 духовних навчальних закладів, 12633 недільні школи [166, с. 31].

Зазначимо, що релігія – це суспільне явище. Вона є засобом регулювання поведінки особи після того, як вона виокремилась з роду й усвідомила свою самостійність. Соціальна роль Церкви виражається у двох основних напрямках її соціальної діяльності: соціально-політичному та світоглядному. Для нашого дослідження стосовно взаємодії релігії та освіти актуальний саме другий напрям. Світоглядні функції Церкви як суб'єкта релігійно-освітнього дискурсу є різноплановими за характером впливу на суспільні відносини.

Вочевидь, у своєму духовному вимірі українське суспільство залишається християнським, система суспільного порядку базується саме на християнських цінностях. Різні християнські церкви звертались до соціальної проблематики в різний час і з різною інтенсивністю напрацьовували системний погляд на розвиток суспільного організму. Їхні доктринальні засади й особливості також позначались на оцінках цими церквами соціальної реальності, проте в абсолютній більшості ознак їхні соціальні

доктрини збігаються. Усвідомлення наявності спільної основи в соціальних доктринах різних християнських церков є надзвичайно важливим нюансом, що дасть змогу державі найповнішою мірою задіяти потенціал Церкви, не порушуючи балансу в поліконфесійному українському суспільстві [53, с. 275].

Саме тому природною виглядає діяльність Церкви, яка спрямована на милосердя та добротність, співпрацю із системою соціального захисту держави. Монастирі, спеціальні церковні установи, релігійні організації реалізують соціальні програми, метою яких є надання допомоги тим, хто цього потребує, зокрема: в гарячому харчуванні, наданні одягу; працюють із групами суспільного ризику; борються з дитячою безпритульністю; допомагають в організації відпочинку дітей, людям з обмеженими фізичними можливостями. Ця діяльність релігійних організацій ідентифікує їх з діяльністю навчальних установ у контексті взаємодії релігії та освіти. Обов'язковими ознаками взаємодії є багатосуб'єктність, тобто наявність щонайменше двох учасників взаємодії; узгодженість суб'єктів взаємодії відповідно до цілей системи, взаємодопомога суб'єктів взаємодії в інтересах вирішення їхніх спільних завдань. Взаємодія суб'єктів релігійно-освітнього дискурсу спрямована на виховання людини, її внутрішнього духовного світу. В цьому, на нашу думку, полягає ідентичність цих суб'єктів.

Важливою тенденцією у сучасному соціумі є зведення духовності та моральності виключно до релігійної площини. Часто підкреслюється, що без релігійності неможлива моральність й етично сформовану людину не можна виховати без допомоги релігії. Згадаємо відому крилату фразу Вольтера: «Якби Бога не було, його слід було б вигадати». Таким чином, відмова від підтримки церкви як соціального інституту, релігії як форми суспільної свідомості характеризується як аморальність, розбещеність.

Релігієзнавець Є. Дулуман вважає, що у процесі морального виховання людини важливу роль займають інші соціальні інститути: «Не заперечуючи значення морального потенціалу релігії, треба все ж тверезо бачити, що



релігії і церквам не під силу зараз вирішувати сукупність всіх тих моральних проблем, які стали викликом існування всього людства. Тягар всієї системи моральних проблем сучасності релігії і церквам не під силу» [195, с. 77]. Тому необхідна допомога освітніх закладів у цьому питанні та їхня взаємодія з релігійними організаціями. В умовах глобалізації тільки спільні зусилля інститутів освіти та релігії допоможуть зберегти духовний світ людини.

Розглянувши спільні риси суб'єктів релігійно-освітнього дискурсу зосередимо увагу на їхніх відмінностях. Головна відмінність суб'єктів релігійно-освітнього дискурсу – це різні поля (світське та церковне) діяльності та ступінь відкритості й доступу. Система державної освіти передбачає рівний доступ до отримання освіти, а релігійні організації і Церква відкриті, як правило, тільки для представників своєї конфесії. Представник християнства навряд чи отримає можливість, наприклад, регулярно відвідувати мусульманську громаду. Необхідно зазначити, що вплив релігійних традицій не завжди є позитивним для суспільства: нерідко релігія виконує дезінтегративну функцію, провокуючи релігійні конфлікти, створюючи міжконфесійні сутички тощо (це, в першу чергу, стосується так званих харизматичних церков та рухів, вплив яких, зазвичай, є деструктивним). Сьогодні існує тенденція підміни поняття «духовність» поняттям «релігійність», які не є тотожними. Отож, у питаннях виховання моральності людини мають працювати і релігійні організації (етичні концепції багатьох релігій вельми схожі), й інші соціальні інститути, в першу чергу освітні заклади, в яких можливий дієвий діалог релігії й освіти на спільній аксіологічній базі.

Різноманітність релігійних конфесій та організацій призводить до проблем стосовно викладання у навчальних закладах, наприклад, курсів «християнської етики», «православної етики». Це, вочевидь, суперечить принципу рівного доступу учнів до різних релігій, нав'язуючи саме християнські (зокрема православні) цінності. Оптимальним варіантом було б викладання курсів з релігієзнавства або ж історії релігій, де б учні або

студенти мали змогу отримати базові, необхідні для освіченої людини знання про основні релігії світу, причому більша увага мала б звертатися на ті релігійні традиції, які поширені в нашій країні. З цією точкою зору, як правило, погоджуються й церковники, й освітяни (будь-якої конфесійної приналежності, навіть атеїсти) [195, с. 77].

Освітній простір постає полем, на якому активно діють різноманітні суб'єкти освіти. Освіта – унікальна система, в якій одночасно спілкуються і впливають один на одного люди різного віку та соціального стану: діти, підлітки, юнаки, дорослі, люди похилого віку, дошкільнята, школярі, студенти, вчителі, викладачі, наукові співробітники й управлінці різного рівня. Якщо взяти до уваги, що майже всі громадяни – це батьки, то взаємодію суб'єкта та об'єкта освіти в широкому сенсі можна вважати найбільш універсальним у суспільстві. Динаміка взаємного переходу суб'єкта в об'єкт і об'єкта в суб'єкт у цьому випадку становить зміст освітньої взаємодії [31, с. 50].

Суб'єктами функціонування освіти виступають вчитель, викладач, а також освітні заклади, інституції й організації. Як підкреслює українська дослідниця О. Плахотнік, взаємодія суб'єктів і об'єктів у системі функціонування освіти змінюється у зв'язку з тим, що поняття «освіта» трансформує своє змістовне й смислове наповнення як в історико-генетичному, так і в філософсько-методологічному аспекті. Різну функціонально-смислову структуру має освіта під кутом зору суспільства (як «суб'єкта-суспільства») і людини (як «суб'єкта-особистості»). Освіта з позиції «суб'єкта-суспільства» – це соціальний інститут, основними функціями якого є відтворення існуючого типу культури й суспільства і формування суспільного потенціалу до змін та інновацій. Для «суб'єкта-особистості» освіта – це процес допущення до особистісних смислів суб'єкта тих аспектів соціокультурної реальності, котрі внаслідок цього стають знанням. Суб'єктом у класичному розумінні освіти завжди виступає вчитель, у той час як об'єктом – учень. Але на відміну від вчителя, учень набуває статусу

суб'єкта лише починаючи з неklasичних варіацій освіти. Авторка розглядає в якості суб'єктів освіти і учня, і вчителя, а в якості об'єкта – ту сукупність інформації, що репрезентує собою об'єктивну дійсність і стає знанням внаслідок освітньої активності суб'єкта [159, с. 16]. Однак згадане дослідження розглядає суб'єкта лише в розумінні «суб'єкт-особистість», беручи до уваги таких головних учасників освітньої взаємодії, як учень і вчитель.

На нашу думку, відмінністю суб'єктів освіти та релігії, є те, що головним суб'єктом освіти є держава, яка є законодавцем, і через відповідні органи визначає та формує політику у сфері освіти, закріплює освітні норми (стандарти). До її компетенції належить підписання з навчальним закладом контракту щодо виробництва освітніх послуг [227, с. 57]. В свою чергу суб'єкти релігійної діяльності є самоврядними й мають широку автономію в межах діючого законодавства.

Необхідно зазначити, що освіта як система, функціонує у вигляді сукупності різних освітньо-виховних підсистем у їхньому взаємозв'язку: допрофесійної, професійної та позапрофесійної освіти; дошкільної, шкільної, додаткової освіти; початкової, середньої, вищої, післявузівської професійної освіти тощо.

Отже, освіта – це поле, котре орієнтує людину на власне відтворення, виходячи з того, що її суб'єкти мають необхідну компетенцію для такого відтворення. Суб'єктів у полі освіти визначають через взаємозв'язок структури поля освіти й зовнішніх змін, які детермінували головні зміни у відносинах сім'ї та школи або ВНЗ. Необхідно відзначити, що навчання – це різновид соціокультурної діяльності. Освітні заклади здійснюють трансляцію культурних норм, прийнятих у суспільстві, й тим самим покладають межі для природних проявів людської природи чи властивостей соціальної групи, які не відповідають певним нормам, і таким чином виявляють вплив школи на спосіб життя людини. Крім трансляції норм, освіта – це спосіб культурної регуляції людської діяльності, що здійснюється через систему цінностей. На

підставі цінностей суспільство і людина відокремлюють добре від поганого, правду від брехні, прекрасне від потворного тощо. Отже, освіта має вплив на суспільство й особистість не лише як система взаємопов'язаних елементів або особливий вид діяльності, але також і як соціокультурний феномен [219, с. 10].

Призначення сучасної освіти полягає в тому, щоб передати людині глибокі загальнокультурні основи, розвинути її загальні здібності й задатки, здатність пристосовуватися до динамічних умов особистого, соціального і професійного життя. Носієм загальнокультурних основ особистості є і релігія, тому держава повинна підтримувати взаємодію релігії та освіти стосовно виховання духовності, передавання ціннісних домінант особистостям у процесі становлення.

Взаємодія релігії та освіти відбувається, перш за все, на основі національних культурних традицій, але у сучасному світі не можливо залишити поза увагою предметне поле та головні тематичні лінії релігійно-освітнього дискурсу в період глобалізації й інформаційної революції.

Національне предметне поле релігійно-освітнього дискурсу змінюється завдяки тому, що наша епоха характеризується, насамперед, такими фундаментальними явищами (процесами), як глобалізація та інформаційна революція. Їх вплив на всі сторони життя виявляється таким потужним і всеохоплюючим, що жоден із процесів, що відбувається, не може бути раціонально пізнаним без їх адекватної рефлексії в контексті означених процесів.

За словами В. Андрущенка, ми стоїмо на порозі нового повороту історії, дивовижної трансформації соціуму, всебічної зміни всіх форм соціального та індивідуального буття [78, с. 202]. Як писали Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі, світ втратив свій стрижень, перетворився на хаос. Глобальний світ постає як світ «дезорганізованого капіталізму», в якому на зміну ідеології «порядку речей» приходять те, що може бути названо ідеологією «безладдя і розладу» [81, с. 570]. Освіта та релігія як соціальні інститути повинні відповідно реагувати на

соціальні зрушення і набувати нових перспективних образів. Глобалізація й інформаційна революція призвели до появи нового типу суспільства – інформаційного.

Вочевидь, сучасний етап суспільного розвитку характеризується переходом людства до інформаційного суспільства, що передбачає зміщення акцентів з норм і цінностей індустріального суспільства на пріоритети інформаційного, що у першу чергу позначається на освітній сфері та частково торкається сфери релігії. Зокрема, однією з рис інформаційного суспільства є створення можливості більш широкого доступу до інформації і навчання для всіх членів соціуму. Отже, перехід до інформаційного суспільства характеризується новим станом соціально-культурної й інформаційної цілісності, в рамках якої відбуваються зміни соціальних орієнтирів, ідентичності, суспільної свідомості, технологій, а також формуванням нових викликів для сучасної освіти та релігії. За таких актуальних умов зросли вимоги до освіти та релігії як середовища формування особистості нового формату.

Головна тематична лінія релігійно-освітнього дискурсу в епоху глобалізації – це соціальний попит на розвинуту особистість та формування інноваційної людини, тобто такої, що перебуває в стані пошуку, здатної самостійно приймати нестандартне рішення, винахідливої, творчої особистості. Тому суспільство вимушене регулювати сферу освіти та релігії за допомогою спеціально створених і реалізованих освітніх моделей соціальних інститутів, у яких розробляються способи й засоби балансування між тим, який досвід може отримати людина від соціуму через його конкретних представників у кожній соціальній ситуації, і тим, що вона може дати суспільству як суб'єкт культуротворення.

Інформаційна революція та розвиток інформаційного суспільства призвели, перш за все, до зростання ролі інтелекту, наукових знань і технологій. Об'єм знань, що породжується світовою спільнотою, подвоюється кожні два-три роки. Тому в сучасному глобалізованому

інформаційному суспільстві необхідні вміння здобувати, критично осмислювати та використовувати інформацію, що передбачає оволодіння інформаційними технологіями.

Інформатизація освіти як невід'ємна складова загальної інформатизації суспільства має вирішити завдання підготовки нового покоління до його продуктивної діяльності в умовах інформаційного суспільства. Запровадження в навчальний процес сучасних інформаційних, зокрема, комп'ютерно орієнтованих і телекомунікаційних технологій, відкриває нові шляхи й надає широкі можливості для подальшої диференціації загального навчання, всебічної активізації творчих, пошукових, особистісно орієнтованих комунікативних форм навчання, підвищення його ефективності, мобільності й відповідності запитам практики [27, с. 12]. Зараз інтелект та продукти його діяльності утверджуються у якості стратегічних ресурсів розвитку українського суспільства і закономірно, що інформаційні технології, освоєння яких, як правило, починається в освіті, стають важливим чинником переходу до нової моделі суспільства та зміни предметного поля освіти, в якій ціннісна складова повинна відігравати важливу роль.

Глобалізація та інформаційна революція позначились на існуванні й репрезентації не тільки освіти, але й релігії. В сучасних умовах релігія не обмежується винятково приватною сферою, далекою від публічної арени: моральні та релігійні переконання лежать в основі мотивацій та природи соціальної дії в епоху глобальних трансформацій. На нашу думку, релігія повинна позитивно впливати на освіту як моральне підґрунтя виховання та збереження національно-культурної ідентичності в епоху глобалізації.

Зміна політичних, соціальних та особистісних пріоритетів у глобальних процесах вимагає перегляду й головної мети освіти. У пошуках виходу із кризи сучасна освіта орієнтується на суб'єктів дії, і в процесі ліквідації наслідків недемократичного навчання і виховання на перший план поступово виходить людина як мета прогресу. Врахування її внутрішнього потенціалу в процесі особистісного зростання й самодостатності, а також створення

необхідних і належних умов, в яких кожен учень або студент мав би можливість відкривати в собі якості суб'єкта, стають головними завданнями освіти. Саме тому проблема людини в наш час є своєрідним епіцентром усіх філософських і педагогічних пошуків, а повнофункціональна особистість учителя і учня – головним концептом людинознавчих педагогічних парадигм у різноманітних напрямках модернізації освіти. Імперативним серед них є гуманізація виховання і навчання [16, с. 24], яка останнім часом активно розвивається. За основу вироблення нової освітньої парадигми береться класична освітня парадигма. Її розглядають у зв'язку із сучасними освітніми новаціями, в першу чергу пов'язаними з гуманоцентричною переорієнтацією суспільства та розвитком інформаційних технологій.

Нові вимоги, які висуваються до освіти зовнішніми соціальними системами, зумовлюють перехід до нової функціональної парадигми, яка нагадує «вибух» педагогічної культури, оскільки він, по-перше, супроводжується рішучою відмовою від традиційних форм педагогічного досвіду; по-друге, припускає рівнозначність й однакову ймовірність реалізації на практиці кардинально відмінних напрямів інноваційного розвитку. У момент «культурного вибуху» відбувається миттєве розширення освіти й екстраполяція її у соціокультурну реальність. Змінюється і загальна роль освіти як генератора структурності. У метасубкультурі вона посідає одну із ключових позицій поряд з ідеологією і релігією. За традиційного способу самоорганізації культури освіта транслює релігію або ідеологію в маси. Більш прогресивний спосіб її самоорганізації передбачає інтеграцію у культурно-освітньому просторі релігії, ідеології та інших форм суспільної самосвідомості [133, с. 222].

Необхідно підкреслити, що сучасні процеси глобалізації торкаються не лише матеріального виміру життя, а й активно втручаються в світ духовний. Загроза для релігії в контексті глобалізації полягає у тому, що поступово ціннісні переваги одного типу культури завдяки глобальній інформатизації та комп'ютеризації будуть нав'язані світовій спільноті, що, у свою чергу, може

привести до безпрецедентної уніфікації й послаблення культурної різноманітності. Глобалізація та інформаційна революція руйнують духовні основи людини. Комп'ютер замінює Бога і релігія для багатьох стає не цікавою, тому представники традиційних церков критично ставляться до глобалізації. Релігія нарівні з освітою повинна піклуватися про внутрішній світ людини, виховувати любов до доброти, милосердя, любов до ближнього.

В термінології сучасної науки набувають поширення такі поняття, як «модуль», «технологія викладання», «матриця» та ін. Ми справді звикаємо до технократичної технології, говоримо про ефективне використання людського фактору в інтелектуальній системі, забуваючи про саму людину. Потреби, які виражені в ціннісних відносинах, почуттях, бажаннях та прагненнях, посідають головне місце в психологічній перебудові людини, оскільки становлять внутрішню рушійну силу його соціальної активності. Активними суб'єктами цієї перебудови і є освітні та релігійні інститути у всьому світі.

Водночас, глобалізація вимагає, щоб освіта відповідала тим викликам, які несе в собі зростання культурної та релігійної різноманітності з метою формування громадян, здатних жити разом мирно. Міжкультурна освіта і є предметним полем релігійно-освітнього дискурсу. Мультикультурна освіта обов'язково повинна навчати розумінню явищ релігійної віри й атеїзму, здатності розмірковувати над різними світоглядами, що існують у плюралістичних суспільствах. Вона стосується основних освітніх інтересів учнів. Ці інтереси включають не лише справи, пов'язані з загальними пізнавальними здібностями, але й право дитини бути підготовленою до громадянського життя, що відіграє важливу роль у демократичному суспільстві. Така освіта повинна розвивати особисту автономію та критичний дух, толерантність, відкритість до різноманітності та почуття приналежності до громади в цілому.

Сучасний глобалізаційний світ диктує наступні тематичні лінії релігійно-освітнього дискурсу. Це запровадження в освітньому просторі принципів толерантності, взаємності та громадянськості. Толерантність



передбачає довгий і поступовий процес навчання, особливо коли йдеться про релігійні переконання, що базуються на абсолютах, а не на суспільному консенсусі, який завжди можна переглянути, переформатувати чи переоцінити. Уміння думати про взаємність – це соціальна навичка. Освіта повинна допомогти дітям розвивати вміння відрізнити їхнє право мати свою думку щодо того, що є добрим чи поганим в житті, і їхнім ставленням до тих, хто не поділяє їхньої думки. Риси характеру, що дають людині можливість виявляти повагу до інших та сприймати наші, суспільні відносини через призму взаємодії, проявляються на практиці в публічній сфері через позицію, яку можна визначити як громадянська відповідальність [139, с. 21–22].

Ключовим виміром освіти є утвердження права дитини бути цілком готовою до життя у ролі громадянина демократичного плюралістичного суспільства, тому що громадяни мусять жити разом, незважаючи на моральні та релігійні відмінності. Освіта має зосередитися на формуванні тих позицій і вмінь, що є інструментами, потрібними для того, щоб виховати в дитині повноцінного громадянина толерантного до інших культур й способів життя.

Вітчизняна педагогічна наука навряд чи прискорить свій розвиток, якщо не буде серйозно перейматися питаннями філософського бачення співвідносності раціонального та ірраціонального, науки й релігії, віри й розуму. Без цього, гадаємо, не скоро викристалізуємо основу основ новітньої теорії навчання та виховання – нову картину світу, а отже, будемо ще вельми далекими від створення того наукового супроводу, який «працював» би на реалізацію філософії соціокультурних змін, реформувань та модернізацію освіти. Досягнення такої мети та реалізація таких окреслених завдань можливе значною мірою при виробленні спільної аксіологічної бази. У складній картині сучасної релігійної та освітньої ситуації в Україні, відповідно, важливою метою є формування ієрархії цінностей, що впливає передусім на моделі поведінки особистості та її життєвий вибір.

### 1.3 Методологічна основа дослідження аксіології релігійно-освітнього процесу

Однією з особливостей дослідження аксіології є дискусія стосовно її місця в сучасній науковій картині світу й практичному житті. Звернемо увагу, що це не тільки академічно-теоретична суперечка, але і практична дискусія, яка стосується важливих вимірів суспільного життя.

З одного боку, на сьогодні існує у соціальному житті сильний напрям, який закликає окремо сприймати від етичних норм життя особистості й соціуму загалом. Відповідно, саму аксіологію тлумачиться як специфічне обмеження свободи особистості й соціуму. Скажімо, це стосується правового дискурсу: базування норм права на етичних цінностях тлумачиться як його обмеження; відкидається існування певного етичного порядку, який би міг бути детермінантою конкретних моделей поведінки та форм соціального співжиття.

Водночас, з іншого боку, у світі існує сильна тенденція, яка підкреслює, що аксіологія відіграє важливу роль як в особистому житті людини, так і в горизонтах соціального. Середовище цінностей є завжди світом життя особистості.

Іншим важливим питанням аксіології є дискусія про її основоположну цінність. Без сумніву, у сучасних аксіологічних системах відповідь буде стосуватися двох цінностей, а саме: гідності людської особистості й свободи. Дискусія пов'язана із вибором, яка з них є важливішою.

Християнський персоналізм, коріння якого сягає теологічної доктрини, представляє собою поглиблену рефлексію над інтегральною концепцією людської особи. Серед його теоретиків варто виокремити Тейяра де Шардена, Жака Маритена, Габріеля Марселя, Вікентія Граната, Чеслава С. Бартніка, Кароля Войтилу, Генрика Скоровського та ін. У загальному розгляді сучасного персоналізму слід виділити окремі його напрями, зокрема: томістичний, аксіологічний, екзистенціальний, суспільно-

економічний. Їхнім спільним знаменником є виділення особливого значення цінності людської особи, визнання того, що «особа є індивідуальною субстанцією розумної природи» (*persona est naturae rationis individua substantia*). Узагальнюючи, можна погодитись із таким висновком: «Основоположною темою персоналізмів є дефініція особи. Уже в вихідному пункті наших роздумів бачимо, що визначення особи в класичному сенсі не можна виділити однозначно. Особа вважається містерією, чимось первісним, даним інтуїтивним способом, але реальним, екзистенціальним, передусім доступним для пізнання. Це не будуть дефініції особи, але швидше спроби її опису. Цей опис, що належить підкреслити, розвивається багатоаспектно, адже і багатоаспектною є структура буття особи. Це зауваження є настільки важливе, що представляє розуміння особи як структури, а не лише як субстанції, як це робили в стародавні часи і в середньовіччі. Поняття субстанції сьогодні не достатньо для опису особи, тому простежуємо його в категорії зв'язку, а саму особу бачимо як структуру багатовимірну» [243, s.2].

Ч. С. Бартнік пропонує таке визначення: «Особа – це хтось самоіснуючий у сенсі суб'єктному й предметному, духовно-матеріальний, розумний і вільний, реалізований, але такий, що надалі реалізується в собі самому, як і в спільноті інших, доповнюється особливо в діяльності, а остаточно виповнюється в комуні з Несотвореною Особою» [229, s. 84].

В.Гранат сформулював таким чином: «Людська особа – це особистісний, індивідуальний, субстанційний, тілесно-духовний суб'єкт, який здатний діяти розумним, добровільним, моральним і соціальним способом з метою гармонійного збагачення себе та інших людей в контексті культури» [230, s.627].

На думку К.Войтили, який не подає своєї дефініції особи, про неї ми знаємо стільки, скільки про неї говорять її дії – свідомі й вільні, що вказує на те, що їхній суб'єкт є також свідомим і вільним: «дія є особливим моментом оглянутися або досвіду – особи <...> досвід той є водночас точно окреслений розумінням. Це інтелектуальний огляд, даний на основі факту «людина діє»

<...> такої діяльності, яка є дією, не можемо приписати жодному іншому діячеві – лише особі» [254]. Майбутній папа римський на виразному християнському теологічному ґрунті визначає, «особа є відношенням до інших осіб та до Бога, але це відношення характеризується значною мірою свободи. На основі свободи та любові розвивається буття, автомета і моральна досконалість, що остаточно зустрічається з релігійним виміром. Особа є реальністю в собі самій, але водночас наділена суттєвим відношенням до іншої особи. Людина як особа є образом Пресвятої Трійці. На горизонтальній лінії йде спільнотний зв'язок, а у християнстві – еклезіальний» [254].

Свобода вибору водночас є й самовизначенням. К.Войтила цей аспект тлумачить і своїй відомій праці «Особа і чин» та інших філософських працях, які він написав ще до того, коли став єпископом Риму. Отож, чини роблять із нас відповідальних людей. Відповідальність веде до особи, з неї виходить і до неї повертається. Цю проблему належно оцінити може лише той, хто має глибоке відчуття цінності особи, здатність реагувати на те, що є для неї найважливішим. У такому сприйнятті й чутливості міститься турбота про її справжнє добро – квінтесенція альтруїзму і водночас непомильний знак якогось «розширення» власного «Я», власної екзистенції, а те «інше Я» і та інша екзистенція є такою ж близькою як і моя власна. Відчуття відповідальності за іншу особу буває переповнене турботою, але ніколи в собі самому не є ані болісним, ані прикрим, оскільки тут маємо справу не з зубожінням людини, а, навпаки, її збагаченням та розширенням. Тому любов, відірвана від відчуття відповідальності за особу, є запереченням самої себе, іншими словами, – егоїзмом. Чим більше відчуття відповідальності за особу, тим більше духовного розвитку та повнішою виступає людська гідність через участь у Божому бутті [232, s. 123]. Духовне життя вказує на знак присутності у житті людини Бога, Який є виразником гідності людської особи. З огляду на різне розуміння гідності людини, згідно позиції К.Войтили, пов'язаність гідності виражається з розумною натурою людини,

здатністю до розвитку й морального вдосконалення, свободою у чині: самостановленням, самокеруванням і самореалізацією, творенням світу цінностей у сфері науки й культури, зв'язок людини з Богом та іншими людьми, здатністю до трансценденції (виходом поза межі природного світу). Трансценденція, яка вказує на духовний вимір людини, уможлиблює її інтегральність та ідентичність як суб'єкта. Звідси випливає висновок, що духовність становить особову й буттєву ідентичність людини. Цей факт дозволяє відкрити в людині її онтологічну складність, що становить «людську натуру», а саме – складність душі й тіла. Людська особа є буттям матеріально-духовної структури [233, s. 256].

У такому ракурсі персоналістичне вчення суголосо з феноменологічною «філософією драми» Ю.Тішнера [249], згідно якої людина зустрічає іншу людину, бачить у ній обличчя, нерідко приховане мімікою, закриваючи власну тотожність, власне переживання «я». Приховування свого обличчя зазвичай спричинене конкретними причинами. Завдяки обличчю можемо окреслити сутність зустрічі: зустріти – це зустріти іншого в його обличчі. Саме від цього починається досвід пізнання іншої людини. Конкретно в обличчі прихований справжній людський героїзм, втілення слави, відповідь на хрест, що даний людині. Воно теж є початком драми, можливості трагедії людської істоти та її тріумфу. У ньому записана правда про людину, історія її драматичної боротьби, переживання болю, трагедії падіння і намагання піднятися. Є своєрідним слідом, який залишив Бог, тому виступає знаком обрання стосовно відношення до іншої людини, до її правди, сенсу буття, в якому вона одна прагне бути цінністю [249, s.102–189].

У світлі християнської персоналістичної філософської антропології можна з цілковитою певністю сказати, що людина є тим, хто шукає самого себе, хто шукає довкола себе інших, вибудовує стосунки з Богом. Аби відповісти на це запитання, необхідно звернутися до Ісуса Христа як внутрішнього вчителя, Який мешкає в людській душі. Христос – вчитель, що

навчає, просвітчує та відкриває людині правду. Він прагне спасіння лише як спасіння через правду. Такий тішнерівський підхід тлумачення філософії Августина має не лише теологічні, але й аксіологічне значення, оскільки виражає порядок між трьома основоположними ідеалами цінності, а саме: істиною, красою та добром. У концепції Августина всі три перелічені ідеали – рівні між собою: коли маємо на увазі відношення до людей, що прагнуть до добро, яке розуміється як спасіння, то можна сформулювати положення, згідно якого людина не може шукати добра (спасіння) поза правдою. Відповідно, дозволено і необхідно запитувати інших, чи добра і краса, яке нам обіцяють, є справді саме добром і красою [250, s.376].

Людський світ переповнений різноманітними цінностями, кожен простір і місце є аксіологічно заангажованим. Цінності наче «випромінюють» у світ, є своєрідними «джерелами аксіологічних випромінювань»: «Коли говоримо, що наш світ є світом цінностей, то бачимо довкола себе справи і конкретні речі, можливо, більше справи ніж речі <...> Наш світ є, у якомусь чітко не визначеному вимірі, світом ієрархічно впорядкованим. справи, предмети, люди укладаються в ньому для нас згідно більш чи менш тривалого ієрархічного укладу» [252, s. 483–484].

Отож, згідно Ю.Тішнера, простір життя людини проникнутий певним аксіологічним порядком. У такому розумінні цінності постають перед нами як щось автономне (ідеальне), що вимагає реального вираження у нашому житті. Постає важливе завдання: «З метою належного способу життя у тому нашому малому світі, необхідно вміти читати цінності <...> Наш теперішній світ є безсумнівно світом якихось цінностей, а ми – істотами, які читають цінності» [252, s. 483].

У самому серці світу цінностей є людина як особа – персону: «Втілюючи у життя певний об'єктивний ідеал, який тут і тепер вимагає реалізації, людина водночас будує і себе, вибудовує зі свого власного неокресленого внутрішнього ества свою людськість» [248, s.66].

Цінності слід трактувати як визначену мету, до якої прямує людина, щоразу приймаючи якийсь співвіднесення щодо правди, добра і краси. Звісно, що виникають суто екзистенційні питання: чому те, що прекрасне, не завжди добре?; чому те, що добре, не завжди відсилає безпосередньо до істини?; чому простежується певний конфлікт між цінностями? Отож, на думку Ю.Тішнера, наш спосіб пізнання аксіологічних ідеалів має драматичний характер [251, s.21].

Ця «драма» полягає в тому, що добро бореться зі злом, істина з обманом, а краса з потворністю, однак добро, краса й істина сперечаються і між собою стосовно свого місця в ієрархії, зокрема щодо першості [251, s.21]. людина, здійснюючи певний вибір, ставить перед собою запитання: «Які цінності є нижчими, а які вищими, які перші, а які вторинні» [251, s.21].

Якщо для Аквината Бог був «актом існування», то Ю.Тішнер вважав, що існовою рисою Його є Добро [252, s.34–57]. Тішнерівська філософська контамінація може бути виражена таким чином: абсолютне Добро вимагає існування в абсолютному вимірі; відповідно, те, що вимагає існування в абсолютному вимірі, не може не існувати. Його існування повинно бути таким, яким є його вимагання існування. Бог – як абсолютне Добро – існує. Бог існує в абсолютному способі, оскільки є абсолютним Добром. Людина, зоча і відкрита на нескінченність Добра, прагне його, але не існує в абсолютному способі [253, s.270]. Неповторність і автентичність людини можлива лише завдяки її скінченності, яка зумовлена драмою добра і зла. Такий інтелектуальний перехід є переходом з онтології до агатології, на яку основний вплив мають цінності, які людина підпорядковує аксіологічним засадам важливості, іншими словами, вибудовує ієрархію важливості міжлюдських зв'язків, відкриваючи вразливість людини на добро і зло [250, s. 538–543]. Ю.Тішнер образно відзначає: «Обираючи визначене людині Добро, людина стає щасливою. Чим вище добро обирає, тим сильніше живе. Обираючи життя відповідно до добра, людина підноситься до чогось, що є понад часом. Пересвідчується, що наче Предвічне Серце притягує її до себе.

Людина привела свою крихку долю під дах Добра, яке її благословляє» [249, s. 257].

Чутливість щодо добра і зла означає, що внутрішній простір свідомості має агатологічний характер. Саме завдяки агатологічному простору людина «народжується» і живе, більше того – стає собою завдяки людськості. Схоже є з добром і злом. Зло також буває прекрасним, на думку Ю.Тішнера. Істина не завжди «добра». Добро є непізнаване, невидиме, трансцендентуюче на нашу дійсність, але водночас воно осягає людину, звертається до неї, викликає в ній прагнення доброти й відкриває на іншого. Таким чином добро входить у простір міжлюдських зв'язків. Воно стає основою взаємної здатності до жертвності, до проявів людської свободи. Добро «одягається» ніби в обличчя іншої людини, стаючи характеристикою буттєвого динамізму і реального діяння в світі. А буттєвий динамізм, у свою чергу, є цілеспрямованою діяльністю завдяки саме добру [249, s. 58–61].

Ось такою є філософсько-аксіологічна концепція Ю.Тішнера, який піддав сумніву філософський примат томізму в католицько-християнському інтелектуальному дискурсі, вважаючи, що він наче закриває собою Одкровення. Водночас, він (будучи католицьким священиком та близьким другом К.Войтили (Івана Павла II) не абсолютизував зв'язок християнства й філософії, акцентуючи на просторі автономності останньої. Застерігав від редукції релігії до єдиної обраної філософії.

Після розгляду феноменологічної концепції Ю.Тішнера звернемося до теорії християнського персоналізму, який, на нашу думку, важливий у розумінні аксіологічної парадигми сучасності, зокрема в її співвіднесеності з системою освіти й виховання.

Квінтесенцією теологічної антропології Івана Павла II є сприйняття людини як найдосконалішого творіння Бога, наділеного любов'ю, безсмертною душею, розумом, вільною свободою та есхатологічним покликанням у реальності таємниці Втілення і Спасіння Ісуса Христа.



Розглянемо у нашому дисертаційному дослідженні персоналістичний погляд, до якого належить і християнська думка, у питанні фундаментальної цінності – гідності людської особистості. Для розуміння такої позиції слід розкрити основоположні тези персоналістичної (зокрема, християнської) антропології. Передусім слід відзначити, що людина сприймається як інтегральна органічна єдність тілесного й духовного елементів (ігнорування якогось із вказаних складників веде до руйнування особистості загалом). Звісно, у конкретних ситуаціях один із тих елементів може переважати, тому функції людини можна поділити на тілесні й духовні, але в будь-якому із таких окремих вчинків «присутня» людина повністю. Отож, якщо особистість є не тільки «шматком матерії», але також і наділена духом, то це визначає відповідний спосіб життєвих виборів, зокрема крізь призму моральних імперативів.

Друга особливість пов'язана з поняттям особи. Етик Тадеуш Стичень SDS відзначає: «Також не підлягає сумніву, що правду про себе знає кожен із власного досвіду. З власного досвіду тут означає з досвіду себе, з безпосереднього пізнавального спілкування зі своїм я. Саме завдяки цьому досвіду людина являється і приближує собі себе передусім як предмет і водночас як об'єкт свого досвіду: хтось, хто досвідчує, і хтось, кого досвідчують. І тільки завдяки такому досвіду людина бачить, що є одночасно кимось, хто керує, і водночас кимось, ким керують. Отож, цей досвід підказує бачити в іншій людині також когось, хто досвідчує, і водночас когось, хто себе досвідчує; когось, хто керує, і водночас когось, ким керують. Якщо коротко: самоуправляючого виконавця, особу» [цит. за: 247]. Отже, іншим важливим елементом персоналістичної антропології є поняття особи, котре у своїй найглибшій сутності означає наступне: автономність в існуванні, субстанціональну цілісність тілесно-духовної природи, а також свободу й відповідальність.

Третя риса персоналістичної антропології визначає гідність людської особистості. Так сприймана людина виразно вивищена над своїм

середовищем: вона характеризується володінням собою, приналежністю самій собі, відповідальністю за себе. Лише у відношенні до людини можна всети мову про гідність – категорію, що наділена аксіологічним змістом. Гідність людської особи є найвищою цінністю людини в світлі її свідомості, свободи й відповідальності. З цього випливає, з одного боку, трансцендентна гідність людини, якої ані ніхто не може її позбавити, ані вона сама не може позбутися, з іншого боку, рівність усіх осіб в їхній гідності.

Учень та послідовник К.Войтили Генрик Скоровський робить такий узагальнюючий висновок: «Людина, яка так розуміється в багатьох етичних системах, становить найвищу цінність в їхніх аксіологіях. З неї ж випливають інші цінності, наприклад, персоналізм, який окреслює, дефініює та забезпечує таке функціонування суспільного життя, щоб особа була завжди пошанована у своїй неповторній гідності; солідарність, сутністю якої є єдність та спільнотність; любов як єдиний властивий зв'язок людини з людиною; справедливість, сутністю якої виступає безапеляційне пошанування прав іншої людини, а передусім свобода як єдиний справжній спосіб існування та буття людини в світі. Правда, цих окремих цінностей не можливо зрозуміти без покликання до фундаментальної цінності, якою є сама людина в своїй гідності. Таке твердження має перспективні наслідки. Адже означає, що в світлі персоналістичної етики, цінність людини повинна турбуватися про якість суспільного життя. Йдеться про таку якість, в межах якої людина–цінність буде пошанована у своїй суб'єктивності. Суб'єктивність, звісно, увиразнює положення особи в оточуючій реальності» [247].

На нашу думку, найбільш продуктивним методологічним підходом у дослідженні аксіології релігійно-освітнього дискурсу буде аксіологічний персоналізм сучасної західноєвропейської християнської думки.

У християнстві центром віри, що детермінує і його аксіологію, є визнання Ісуса Христа Господом і Спасителем, що «запроваджує в життя Боже» [244, s. 29]. Наслідком віри в Ісуса Христа, Сина Божого та досконалої

Людини, є «визнання Його центром людської історії, найвищим авторитетом і персональним взірцем цінності» [236, s. 262].

У найбільш широкому розумінні цінності є тим, що «становить (повинно становити) предмет особливої турботи, а також мету людських прагнень і критерій вчинків людини» [236, s. 369]. Безумовно, цінності є різнорідними: у відношенні до осіб, речей, предметів, явищ, феноменів, дій, властивостей тощо. Різняться діапазон їхнього розуміння також і в різних науках: психологія поєднує цінності передусім із переконаннями, мотиваціями вчинків, потребами і моделями поведінки, з критеріями вибору мети у світлі відповідних очікувань, вибір корисного в правильному розвитку [237, s. 9]; соціологія визначає цінності у відношенні до діяльності особистості або соціальної групи, їхніх потреб та очікувань у процесі соціалізації [242, s. 188]. У педагогічній науці цінності «виражають те, що повинно бути і чого прагнемо, впроваджують у дійсність певний остаточний сенс, вказують те, що справді істотне і до чого варто прагнути» [239, s. 393]. Цінністю є все те, що «вважається як важливе й цінне для особистості та суспільства, що є вартим прагнення та поєднується з позитивними переживаннями, становить основу до формулювання суспільно й морально важливих людських прагнень» [238, s. 60–61]. Як бачимо із поданого визначення, існує тісний зв'язок між цінностями та завданнями виховання. Персоналізм трактує завдання виховання як свідомо обрані цінності та пов'язані з ними суспільні норми, які найвиразніше слугують всебічному розвитку особистості й мирного функціонування суспільства.

В аксіології вирізняється окремо спосіб існування цінностей, відповідно до двох основних позицій: аксіологічний суб'єктивізм та аксіологічний об'єктивізм. Аксіологічний суб'єктивізм (Епікур, І.Кант, К.Маркс) відзначається суб'єктивним надаванням речам ціннісних характеристик у когнітивно-чуттєвих актах. Аксіологічний релятивізм звертає увагу на відностність цінностей, їхню мінливість, залежність від часу, місця,

контексту тощо. Як відомо, скептицизм виражає неможливість пізнання цінностей.

Аксіологічний об'єктивізм (Сократ, Платон, Аристотель, Тома Аквінський, М.Шелер, Ю.Тішнер та ін.) визнає, що цінності існують незалежно від об'єкта та наділені властивістю абсолютності (а не мінливості в часі й просторі). Цінності постають перед людиною як «щось задане, щось, що діє на нас, щось, що нас до чогось зобов'язує» [248, s. 63]. Об'єктивний характер цінностей визнає персоналізм.

На нашу думку, в освітньому дискурсі слід за базову брати парадигму, яка визнає цінності як об'єктивно існуючі.

Існує кілька підходів до вибудовування ієрархії цінностей. Скажімо, персоналістична ієрархія цінностей М.Шелера виділяє такі їхні окремі групи: гедоністичні, вітальні, духовні, релігійні (священне) [246, s. 42].

На духовно-світоглядному рівні важливе місце займають релігійні цінності, осмислення яких має широку традицію в християнському персоналізмі. Християнські цінності є загальнолюдськими, але відчитуються у відповідному світлі особливостей віровчення. Християнська релігія «приймає всі автентичні цінності, які є надбанням всього людства та мають універсальне значення, є витвором духовної й матеріальної культури» [245, s. 516]. Звісно, що до дипозиту універсальних цінностей християнство вносить ще і свої специфічні, наприклад: любов до ворогів, гідність особистості та автономія людини, примат людини над річчю, примат загального добра над частковим. Однією з прикметних і визначальних рис християнських цінностей є їхній христоцентризм: сенс життя і навчання Ісуса Христа узагальнюють євангельські цінності, фундаментом і синтезом яких є любов Бога і ближнього як два обличчя однієї реальності [255, s. 1302–1306]. Християнські цінності мають на меті сформувати людину як інтегральну особистість (у єдності фізичного, психічного й духовного складників).

Людина зустрічається майже в кожній життєвій ситуації з різноманітними цінностями, які постають перед нами як щось автономне від

нашого інтелекту. Досвідчуючи вибір цінностей, людина завдяки своїй суб'єктивності впорядковує власну аксіологічну систему. Звісно, прагнення людини до пізнання цінностей, вся складна робота вираження цінностей у реальному світі та в своїй екзистенції, відкриття «етосу» є водночас й інтелектуальним досвідом. Адже інтелект є найпридатнішою для нас перспективою відкриття і перетворення світу в аксіологічному вимірі. Саме розум спрямовує людину в напрямі цінностей, відкриваючи перед нею нові сфери світу й людського буття. Загалом, слід відзначити, що порозуміння між людьми можливе на основі спільно визнаних цінностей, що постають як надійна основа міжлюдської комунікації. Відомо, що чимало сучасних конфліктів в різних регіонах планети точиться саме через відсутність спільної аксіологічної бази.

Іван Павло II підкреслював значення цінностей в процесі виховання, оскільки вони «приймають значення тільки у відношенні до створеної за образом і подобою Божою людини», яка «є єдиним творінням, котре Бог полюбив для нього самого та вона перебуває в основі кожної цінності» [234, s. 184].

У своїй енцикліці «*Evangelium vitae*», на самому її початку, Іван Павло II акцентує на найвищій цінності людського життя: «На високість цього надприродного покликання вказує велич та надзвичайна цінність людського життя і в його земному вимірі. Життя в часі є головною умовою, першим кроком і неодмінним складником суцільного та неподільного процесу людського існування. Цей процес несподівано і беззастережно опромінений обітницею і відновлений даром Божого життя, яке виповнюється у вічності (пор. 1 Йо. 3, 1–2)» [96, 2].

На нашу думку, методологічною основою дослідження освітньо-релігійної аксіологічної парадигми у християнському дискурсі є персоналістична філософія та окремі концепції сучасної феноменології (зокрема, теорія Ю.Тішнера).

## Висновки до першого розділу

Взаємодію освіти й релігії у виробленні спільної аксіологічної платформи необхідно досліджувати у загальному контексті духовності, адже вона є складним феноменом, який охоплює різні аспекти світогляду людини, культурний спадок, систему художніх та наукових парадигм, традиції, релігію. Технологічний рівень цивілізації жодним чином не співмірний із її духовним виміром. Ігнорування ціннісної парадигми призводить до втрати людиною чітких орієнтирів захисту свободи й життя, а наслідками цього є сучасні глобальні проблеми. У профанному вимірі повсядненності духовність простежується імпліцитно, саме тому так важливе не просто декларування ціннісних орієнтацій, а практичне їхнє імплементація у вітчизняну систему освіти.

Аксіологічна система органічно входить в ядро особистості і виступає як світоглядна основа всіх сфер та аспектів її життєдіяльності, включаючи релігійну та освітню. Основна функція системи освіти саме і полягає у здатності формування цієї компоненти, що й знаходить віддзеркалення в самому понятті освіта. Духовність протягом століть своїм семантичним наповненням та функціональним виміром акумулювала аксіологічні домінанти, необхідні для повноцінного розвитку людської особистості у просторі гарантування свободи вираження та творчості. Отже, філософські поняття «релігії» та «освіти» є духовними феноменами саме в контексті сучасного філософського дискурсу, органічною є їхня тісна взаємодія у забезпеченні умов розвитку потенціалу конкретної людини, зважаючи на здібності й таланти. Така парадигма доведена як ефективна протягом історичного розвитку як європейської культури загалом, так і національної української зокрема.

Перехід до інформаційного суспільства характеризується новим станом соціально-культурної й інформаційної цілісності, в рамках якої відбуваються зміни соціальних орієнтирів, ідентичності, суспільної свідомості, технологій,

а також формуванням нових викликів для сучасної освіти й релігії. За таких актуальних умов зросли вимоги до освіти та релігії як середовища формування особистості нового формату. Головна тематична лінія релігійно-освітнього дискурсу в епоху глобалізації – це соціальний попит на розвинуту особистість та формування інноваційної людини, тобто такої, що перебуває в стані пошуку, здатної самостійно приймати нестандартне рішення, винахідливої, творчої особистості. Тому суспільство вимушене регулювати сферу освіти та релігії за допомогою спеціально створених і реалізованих освітніх моделей соціальних інститутів, у яких розробляються способи й засоби балансування між тим, який досвід може отримати людина від соціуму через його конкретних представників у кожній соціальній ситуації, і тим, що вона може дати суспільству як суб'єкт культуротворення.

Глобалізація та інформаційна революція позначились на існуванні й репрезентації не тільки освіти, але й релігії. В сучасних умовах релігія не обмежується винятково приватною сферою, далекою від публічної арени: моральні та релігійні переконання лежать в основі мотивацій і природи соціальної дії в епоху глобальних трансформацій. На нашу думку, релігія повинна позитивно впливати на освіту як моральне підґрунтя виховання та збереження національно-культурної ідентичності в епоху глобалізації.

Християнський персоналізм, коріння якого сягає теологічної доктрини, представляє собою поглиблене осмислення інтегральної концепції людської особи. Серед його теоретиків слід назвати таких науковців: Тейяра де Шардена, Жака Маритена, Габріеля Марселя, Вікентія Граната, Чеслава С. Бартніка, Кароля Войтилу, Генрика Скоровського та ін. У загальному розгляді сучасного персоналізму слід виділити окремі його напрями, зокрема: томістичний, аксіологічний, екзистенціальний, суспільно-економічний. Їхнім спільним знаменником є виділення особливого значення цінності людської особи, визнання того, що «особа є індивідуальною субстанцією розумної природи» (*persona est naturae rationis individua substantia*).

Важливим елементом персоналістичної антропології є поняття особи, котре у своїй найглибшій сутності означає наступне: автономність в існуванні, субстанціональну цілісність тілесно-духовної природи, а також свободу й відповідальність (Тадеуш Стичень SDS).

Кароль Войтила вважав, що свобода вибору водночас є й самовизначенням самої особи («Особа і чин»), а вчинки роблять із нас відповідальних людей. Відповідальність веде до особи, з неї виходить і до неї повертається. Цю проблему належно оцінити може лише той, хто має глибоке відчуття цінності особи, здатність реагувати на те, що є для неї найважливішим. У такому сприйнятті й чутливості міститься турбота про її справжнє добро – квінтесенція альтруїзму і водночас непомильний знак якогось «розширення» власного «Я», власної екзистенції, а те «інше Я» й та інша екзистенція є такою ж близькою як і моя власна. Духовне життя вказує на знак присутності у житті людини Бога, Який є виразником гідності людської особи. Згідно позиції К.Войтили, пов'язаність гідності виражається з розумною натурою людини, здатністю до розвитку й морального вдосконалення, свободою у чині: самостановленням, самокеруванням і самореалізацією, творенням світу цінностей у сфері науки й культури, зв'язок людини з Богом та іншими людьми, здатністю до трансценденції (виходом поза межі природного світу).

Юзеф Тішнер піддав сумніву філософський примат томізму в католицько-християнському інтелектуальному дискурсі, вважаючи, що він наче закриває собою Одкровення. За його феноменологічною концепцією, простір життя людини проникнутий певним аксіологічним порядком. У такому розумінні цінності постають перед нами як щось автономне (ідеальне), що вимагає реального вираження у нашому житті. У самому серці світу цінностей є людина як особа – персона. Цінності слід трактувати як визначену мету, до якої прямує людина, щоразу приймаючи якесь співвіднесення щодо правди, добра і краси. Однак спосіб пізнання аксіологічних ідеалів має драматичний характер: добро бореться зі злом,



істина з обманом, а краса з потворністю, однак добро, краса й істина сперечаються і між собою стосовно свого місця в ієрархії, зокрема щодо першості. Неповторність і автентичність людини можлива лише завдяки її скінченності, яка зумовлена драмою добра й зла. Такий інтелектуальний перехід є переходом з онтології до агатології, на яку основний вплив мають цінності, які людина підпорядковує аксіологічним засадам важливості.

Персоналістична антропологія акцентує на гідності людської особистості. Так сприймана людина виразно вивіщена над своїм середовищем: вона характеризується володінням собою, приналежністю самій собі, відповідальністю за себе. Лише у відношенні до людини можна вести мову про гідність – категорію, що наділена аксіологічним змістом. Гідність людської особи є найвищою цінністю людини в світлі її свідомості, свободи й відповідальності. З цього випливає, з одного боку, трансцендентна гідність людини, якої ані ніхто не може її позбавити, ані вона сама не може позбутися, з іншого боку, рівність усіх осіб в їхній гідності.

У християнстві центром віри, що детермінує і його аксіологію, є визнання Ісуса Христа Господом і Спасителем, що «запроваджує в життя Боже» (Йозеф Рацінгер). Цінності постають перед людиною як щось задане, що діє на людину, до чогось зобов'язує її. Християнський персоналізм визнає об'єктивний характер цінностей.

У християнській педагогіці цінності виражають те, що повинно бути у дійсності у ракурсі остаточного сенсу, вони вказують те, що справді суттєве і до чого варто прагнути. Існує тісний зв'язок між цінностями та завданнями виховання. Персоналізм трактує завдання виховання як свідомо обрані цінності та пов'язані з ними суспільні норми, які найвиразніше слугують розвитку особистості й суспільства. Іван Павло II підкреслював значення цінностей у процесі виховання, оскільки вони виражаються лише у відношенні до створеної за образом і подобою Божою людини, єдиного творіння, котре Бог полюбив для нього самого.

Християнські цінності є загальнолюдськими, але відчитуються у відповідному світлі особливостей віровчення. Християнська релігія не закривається в своїй якійсь герменевтичній аксіологічній системі, а приймає всі ті автентичні цінності, які є надбанням всього людства та мають універсальне значення. До переліку універсальних цінностей християнство вносить ще і свої специфічні, а саме: любов до ворогів, гідність особистості та автономія людини, примат людини над річчю, переважання загального добра над частковим. Однією з прикметних і визначальних рис християнських цінностей є їхній христоцентризм: сенс життя і навчання Ісуса Христа узагальнюють євангельські цінності, фундаментом і синтезом яких є любов Бога і ближнього як два обличчя однієї реальності. Християнські цінності мають на меті сформувати людину як інтегральну особистість (у єдності фізичного, психічного й духовного чинників).

Людина зустрічається майже в кожній життєвій ситуації з різноманітними цінностями, які постають як щось автономне від інтелекту. Досвідчуючи вибір цінностей, людина завдяки своїй суб'єктивності впорядковує власну аксіологічну систему. Інтелект є оптимальним інструментом відкриття і перетворення світу в аксіологічному вимірі. Саме розум спрямовує людину в напрямі цінностей, відкриваючи перед нею нові сфери світу й людського буття. Загалом, порозуміння між людьми можливе на основі спільно прийнятих цінностей.

## РОЗДІЛ 2 ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ ВЗАЄМОДІЇ РЕЛІГІЇ Й ОСВІТИ В ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ

### 2.1 Моделі взаємозв'язку релігії та освіти у стародавньому світі й середньовіччі

Визначивши потребу та реальність релігійно-освітнього дискурсу, що пронизує духовний світ цивілізації, варто підкреслити, що в різні епохи він мав різний зміст, інтенсивність і спрямованість. Розгляд означеного дискурсу перебуває в початковій стадії. Зупинимось на ньому більш детально.

Передусім варто визначити загальні начала релігійно-освітнього дискурсу та його основне питання у ранніх філософських системах. Визначити такі основи, на нашу думку, можливо насамперед через звернення до головних педагогічних ідей стародавнього світу. Давні цивілізації залишили людству безцінний спадок організованого виховання та навчання, що знайшли численні вияви у духовній культурі як країн Стародавнього Сходу, так і античних державних утворень. Важливим складником освіти стародавніх суспільств постали тогочасні релігійні ідеї, що вплинули і на ранні філософські системи.

Виникнення релігійно-освітнього дискурсу в суспільстві Стародавньої Індії визначалося утвердженням релігійної ідеології як ключового чинника виховання та навчання. У дравідсько-арійську епоху (2 – середина 1 тис. до н.е.) головний зміст означеного дискурсу становили принципи брахманізму (індуїзму). Вони передбачали, що ідеальне виховання визначає гармонійний розвиток людини як члена певної касты – брахманів (для яких головною рисою вважалася мудрість), кшатрійів (сила й мужність), вайш'їв (працелюбність), шудрів (покора). Метою ідеального виховання поставало забезпечити людині насичене, щасливе життя.

Начала індуїстського варіанту релігійно-освітнього дискурсу можна простежити, звернувшись до пам'яток стародавнього індійського епосу. Так,

«Бхагавата-пурана» зображує зразки виховання божественного мудрого Крішни, який зростав серед однолітків у спільних іграх та праці. Згодом він почав навчатися під орудою мудрого брахмана, осягнувши ведичне знання. У «Бхагavadгіті» сам Крішна постає мудрим учителем, який настановлює царського сина Арджуну, допомагаючи останньому знайти вихід у скрутних життєвих ситуаціях. Крішна висуває певні цілі, розширюючи та поглиблюючи їх таким чином, щоб спонукати Арджуну до самостійного пошуку істини [84, с. 24–25].

З VI ст. до н.е. в Індії почала поширюватися релігія буддизм, яка сприяла кардинальному перегляду засад релігійно-освітнього дискурсу. Як зазначає М. Еліаде, буддизм – це єдина релігія, засновник якої не оголошував себе ні пророком Бога, ні його посланцем. Тому нерідко буддизм називають «релігією без Бога». Будда заперечував ідею Бога як вищої істоти, що керує світом загалом та життям конкретної людини зокрема. Однак сам він називав себе «просвітленим», а отже, духовним наставником і вчителем. Його доктрина слугувала звільненню людей. Саме авторитет Будди перетворив його проповідь на релігію, звівши принца Сіддхартху Гаутаму в ступінь божественної істоти [87, с. 64].

Буддизм заперечив нерівність каст, проголосивши головним завданням удосконалення людської душі, яка має позбутися пристрастей через самопізнання. Релігійно-освітній дискурс буддизму орієнтований на виховання людини, здатної відмовитися від пристрастей і зосередитися на моральному самовдосконаленні. Згідно з переказами, сам Будда розпочав свою просвітницьку діяльність як відлюдник-гуру у лісовій школі поблизу Бенареса, звертаючися з проповідями до своїх учнів.

У проповідях Будди йшлося про дві «крайнощі» у поведінці людини, що перешкоджають їй відшукати шлях до спасіння. Одна з них – життя у світських розвагах, що, на думку Будди, є низьким, темним, безрезультатним. Протилежність – життя у самозреченні – також веде лише до страждань. Сам Будда проповідував слухачам «серединний шлях» до вищих знань,

розуміння, умиротворення, просвітлення, визначаючи його проміжним між почуттєвим життям і аскетичною практикою, але без їхніх крайнощів [171, с. 140]. Ці ідеї склали основний зміст релігійно-освітнього дискурсу буддизму, надавши на його основне питання відповідь, яка спрямовує людину до невинних зусиль у роботі над собою, що в підсумку має вивести її з кола численних перероджень (сансари), припинити страждання і забезпечити досягнення вищого стану людського духу (нірвани).

У Стародавньому Китаї релігійно-освітній дискурс мав помітні особливості, що визначалися загальним характером китайської цивілізації. Як зазначає Л. Васильєв, раціоналістично мислячий китаєць надто багато не замислювався над таємницями буття, проблемами життя та смерті, зате завжди бачив перед собою еталон вищих чеснот і вважав своїм священним обов'язком наслідувати такий ідеал. Якщо характерна етнопсихологічна особливість індійця – інтровертивність, що у своєму крайньому вираженні веде до аскези, йоги, чернецтва, до прагнення індивіда розчинитися в Абсолюті і тим врятувати свою безсмертну душу від скутості матеріальною оболонкою, то істинний китаєць найвище цінував саме матеріальну оболонку – власне життя. Найвидатнішими мудрецами у Китаї вважалися насамперед ті люди, які навчали інших жити гідно, відповідно до прийнятих норм, жити заради самого життя, а не в ім'я вищого блаженства у потойбічному світі або порятунку від страждань. Етично детермінований раціоналізм був домінантою, що визначала норми соціального життя китайського суспільства [54, с. 153].

Начала китайської версії релігійно-освітнього дискурсу були сформульовані у конфуціанській доктрині. Конфуцій створив власну школу, де загалом навчалися близько 3 тис. учнів. Надалі мислитель шанувався в Китаї як божественний покровитель науки та освіти, перетворившись на об'єкт поклоніння з елементами релігійного культу.

За своєю спрямованістю конфуціанство є переважно етично-соціальним вченням. Основним питанням філософської системи Конфуція постало

визначення суспільного ідеалу та шляхів його реалізації. Один із послідовників Конфуція – Сюнь Цзи охарактеризував цей ідеал як «правління досконало мудрого правителя, що спирається на цзюнь цзи – шляхетних мужів» [42, с. 555].

Людську природу Конфуцій вважав етично нейтральною. Означені невизначеність, неоднозначність людських природи та звичок давали підставу для співіснування протилежних підходів до вирішення цієї проблеми. Конфуцій, безумовно, визнавав існування волі Неба і її впливу на життя людини, але в своєму вченні він не приділяв цій проблемі такої значної уваги, якої згодом стало їй надавати ортодоксальне конфуціанство. Мислитель загострював увагу переважно на земних справах, передусім – на питаннях упорядкованості відносин між людьми у Піднебесній імперії. Конфуцій розробив учення про «виправлення імен» як встановлення відповідності між іменем та дійсністю: «син повинен бути сином, батько – батьком, підлеглий – підлеглим, правитель – правителем».

Головною категорією, на якій ґрунтувалося конфуціанське вчення, визначалася гуманність (жень), що полягала у тому, щоб «стримувати себе та дотримуватися ритуалу». Система ритуалів (лі), на думку Конфуція, передавалася від покоління до покоління, починаючи з трьох перших досконало мудрих китайських державців – Яо, Шуня та Юя, проте з часів правління останніх лише деякі наступні володарі тією чи іншою мірою втілювали означений ідеал правителя. Такий взірець досконалого правителя має гарантувати встановлення у Піднебесній справедливості, яка полягає, зокрема, в тому, що влада неподільно повинна належати Синові Неба (імператору), а не бути в руках сановників. Важливою ознакою правителя мають бути його знання (чжи), без яких неможливо бути гуманним, навіть маючи такі якості, як несхитність, чесність та некорисливість [42, с. 555–556]. Таким чином, відповідь на основне питання релігійно-освітнього дискурсу у філософській системі Конфуція характеризується прагненням

збереження традицій, що забезпечують гуманне і справедливе життя суспільства та держави.

У цивілізаціях Стародавнього Сходу зміст релігійно-освітнього дискурсу насамперед визначався статусом релігії як носія ідеалів виховання й освіти, що зумовлювали формування людини в межах жорстких соціальних регулятивів, обов'язків, особистої залежності. Антична культура надала релігійно-освітньому дискурсу нового змісту: освіченість почала шануватися як необхідна ознака гідного громадянина, морально розвиненої особистості. Велику роль у такому ставленні до людини відіграли ранні філософські системи, які склалися у Стародавній Греції та Римі. Їх витoki убачаємо у морально-етичних ідеях, що знайшли вияв у класичних творах античної літератури, які вивчалися в античних школах. Зокрема, поеми Гомера «Іліада» й «Одіссея» знайомили учнів зі складним світом життєвих відносин. Ці твори розповідали про війни, про стосунки добрих та злих людей, а також приділяли увагу життю богів, їх поведженню між собою і з людьми, небесним явищам, походженню богів та героїв, виконуючи роль, аналогічну ролі Біблії в середньовічній церковній школі. Почесне місце у програмі давньогрецьких шкіл посідала також творчість видатного поета Гесіода, чия поема «Теогонія» давала відповіді на основні запитання щодо буття у світі у формі оповіді про народження світу богів.

У ранніх філософських системах античного суспільства релігійно-освітній дискурс мав виразну специфіку, порівняно з духовними надбаннями культур Стародавнього Сходу. Начала релігійно-освітнього дискурсу в античній філософії репрезентує вчення Піфагора, який залишив зведення правил моральної поведінки, що ґрунтувалася на вихованні особистості. Піфагорійське вчення орієнтувало людину на добровільне вивчення наук та мистецтв, на шанування батьків, стриманість, відмову від схиляння перед закликами натовпу, самостійність позиції. Заняття у піфагорійських братствах, які відбувалися у храмах, мали одночасно навчати і виховувати

учнів [84, с. 41]. Моральність людини виявлялася пов'язаною із шануванням авторитету богів.

Подальший розвиток релігійно-освітнього дискурсу у філософських системах Стародавньої Греції був пов'язаний з діяльністю софістів і Сократа. Софісти прагнули осмислити релігію як соціальний феномен і як явище, що відображає особливості індивідуальної свідомості. Зокрема, Продік вказував на притаманну міфологічній свідомості тотожність імені та його носія. Він деміфологізував образи богів, зазначаючи, що існує тенденція до історичного ослаблення імені бога, до перетворення його на поняття.

У філософії Сократа проблема релігійності і її впливу на освіту набула своєрідного вирішення, що визначалося насамперед системою морально-етичних поглядів афінського мислителя. Поняття розумної свідомості, ближнього, навколишнього суспільного життя, добра, зла, істини, чесноти розглядалися Сократом як універсальні, позаісторичні поняття. Першорядного значення він надавав поняттю універсального знання в аспекті його впливу на моральний розвиток людства.

Сократ переконаний, що людство складається з величезної суми взаємно незалежних одиниць. Людська натура є від природи доброю. Людина, яка знає, що таке чеснота, не може не бути як доброю, так і розумною: вона прагне до чесноти з такою ж визначеністю, як падаючий камінь тяжіє до землі. Таким чином, шлях до чесноти є можливим через знання, які має здобувати кожна людина, щоб досягти повного перетворення тих етичних засад, на яких будується життя всього людства.

При цьому Сократ не ототожнював моральність з енциклопедичними знаннями. Зокрема, за спогадами Ксенофонта, Сократ не рекомендував вивчати астрономію в такому обсязі, щоб дізнатися про такі небесні тіла, як планети, блукаючі зірки й намагатися обчислити їх відстань від землі, час і причини їх обертання. За Ксенофонтом, Сократ не радив займатися вивченням небесних явищ та пошуками відповіді на те, як боги створюють ці явища, оскільки як люди не в змозі цього досягнути, так і боги не матимуть



задоволення від того, що хтось досліджує те, що вони вирішили приховати. Відповідно Сократ засуджував зухвалість Анаксагора, який намагався знайти пояснення устрою божественних творінь [90, с. 170]. Головним для Сократа поставало знання, спрямоване на моральне самовдосконалення людини. Розумна свідомість спрямовує людину до добра й істини, що дозволяють усунути суперечність між особистим та суспільним буттям. Освіта ж має розвинути природні здібності кожної людини, посприявши її становленню як особистості.

Заперечення авторитетів, пов'язане з сократівським методом пізнання істини через діалог учителя та учня, дало підстави ідейним противникам Сократа звинуватити його у невизнанні існуючих богів і впровадженні нових божеств. Цей присуд було ухвалено на основі постанови, внесеної Діопіфом у 432 р. до н.е., згідно з якою безбожництво позначало осквернення і заперечення державних богів, що прирівнювалося до особливо тяжких державних злочинів. Ухвалення присуду (очного або заочного) до страти тих осіб, які, як вважалося, своїми виступами підривають державні підвалини, призвело до судових переслідувань низки філософів: зокрема, ще до Сократа на підставі цього декрету були звинувачені Анаксагор, Діоген з Аполлонії, Протагор, Продік [223, с. 128]. Однак навіть засудження Сократа до смертної кари не спинило розвитку його вчення у філософській думці, що вплинуло і на подальші трансформації релігійно-освітнього дискурсу.

У стародавніх Афінах класичного періоду набула поширення практика філософських настанов і моральних проповідей. Зокрема, вона була засвідчена у діалогах Платона, який убачав у вчителів насамперед вихователів, що мали не тільки передати учням певні знання, але й скеровувати їх в усьому. Тому філософ вважав, що діяльність вихователя повинна підлягати суворому контролю [60, с. 195]. Складовою цієї діяльності мала бути доброчесність, що дає змогу характеризувати філософську систему Платона як один з виявів релігійно-освітнього дискурсу.

Усвідомлюючи, що релігійні, моральні, політичні почуття поєднуються у ставленні до свого міста, до держави, Платон формулює принцип, який інтегрує їх. У творі «Закони» філософ наголошує: «Жоден з тих, хто згідно з законами, вірить в існування богів, ніколи навмисно не вчинить нечестивої справи, не висловить беззаконного слова». Платон вважав, що необхідний закон про покарання, якому мають бути піддані люди, котрі словом чи вчинком завдають образи богам: залежно від ступеня провини, одних варто ув'язнювати, а інших – страчувати [223, с. 126–127].

У «Нікомаховій етиці» Аристотеля виховання визначалося передусім як засіб прилучення до розумових та моральних чеснот. Зокрема, читання літературного твору, ознайомлення з його героями (зокрема – богами) мало вести учня до громадянського й етичного ідеалу калокагатії – служіння народу та державі [20, с. 63–65]. У класичний період розвитку давньогрецького суспільства саме філософи почали розглядатися як вихователі, які можуть надати зразки політично активного громадянина, політичного діяча (зокрема, сам Аристотель був наставником юного Олександра Македонського).

Своєрідним було вирішення проблеми співвідношення релігії й освіти у Стародавньому Римі. Римський дисциплінарний утилітаризм в освіті породжує класичну якість шкільного пізнання у вигляді диктатури риторичного дискурсу, редуковану сучасною нам школою в найпростіші форми трансплантованого знання [119, с. 8]. Таку систему було представлено видатним адвокатом й оратором Квінтіліаном, який обстоював принцип загальнодоступності навчання, пропонуючи покласти в його основу граматику і риторику. Саме ці дисципліни стали першими в системі «семи вільних мистецтв», яка, виникнувши у Стародавньому Римі, надалі відіграла фундаментальну роль і в релігійно-освітньому дискурсі середніх віків.

Римські філософи, які розглядали питання релігії, насамперед наголошували на їх моральному аспекті. Зокрема, Сенека критикував формалізм шкільної системи, яка виховує «розум, а не душу». На думку

Сенеки, «лише одне робить душу досконалою: непорушне знання добра та зла» [84, с. 55]. Такий підхід заклав основи для подальших трансформацій релігійно-освітнього дискурсу.

За доби пізньої античності, коли на території Римської імперії набувають поширення ідеї християнства, відбувається перегляд основного питання релігійно-освітнього дискурсу. Якщо однією з центральних ідей античності був постулат «Те, що є корисним для людини, має бути здійснене», то християнське вчення ґрунтувалося на іншому імперативі: «Те, що є справедливим, має бути здійснене». Таким чином, античні філософські системи вміщували в центр релігійно-освітнього дискурсу земне існування, тоді як християнство – одвічні загальнолюдські цінності. На противагу античному ідеалу змагання і самоствердження, культу освіченості, довершеного розуму та тіла, наставники християнської церкви проповідували ідеали взаємодопомоги, духовної незалежності, смиренності, аскетизму, проголошуючи, зокрема, гріховність посиленого естетичного виховання. Євангеліє надало людям моральні орієнтири у формі заповідей: «не вбий», «не вкради» й інші, які постали основою виховання ранньохристиянських громад [84, с. 58–59].

Водночас, здійснюючи активну агітацію і пропаганду на користь нової релігії, її апологети не надавали першорядного значення створенню системи християнських шкіл. Для одних прибічників християнства подібні заклади були зайвими, оскільки необхідну освіту можна було здобути й у старих граматичних та риторичних школах, які за таких умов потребували тільки надбудови у вигляді ознайомлення з ученнями нової релігії. Для інших прихильників нової релігії загалом будь-яка освітня діяльність виглядала зайвою. Так, один із фундаторів християнської апологетики Квінт Тертуліан декларував повну несумісність релігійної віри з «немічним» людським розумом. Кидаючи виклик противникам християнства, Тертуліан писав: «Син Божий був розіп'ятий; не соромимося цього, хоч це й ганебно; Син Божий помер – цілковито віримо в це, тому що це безглуздо. І похований, воскрес;

це вірно, тому що це неможливо» [193, с. 39]. Ірраціоналізм такого підходу був цілковито прийнятним для ревних прибічників нового віровчення, справляючи відповідний вплив на ранньохристиянський релігійно-освітній дискурс.

Тому в перших століттях існування християнства функціонували лише школи для новонавернених у нову релігію дорослих (катехуменів). Перші згадки про їх діяльність належать до останньої третини II ст. Діяльність цих навчальних закладів зводилася до ознайомлення катехуменів із системою християнського віровчення. Воно передбачало роз'яснення основних релігійних понять у формі запитань та відповідей (катехізацію), яке здійснювалося наставником. По завершенні навчання катехумен допускався до хрещення та євхаристії. Після цього він ставав повноправним членом християнської громади – «вірним» [70, с. 335–336].

Тільки училище в Александрії перебувало на рівні навчального закладу вищого типу, що висунув завдання вивчення системи християнського віровчення у більш повному обсязі. Александрійська школа наслідувала у своїй організації філософські та риторичні школи античності, водночас ґрунтуючися на системі християнського віровчення. Її діяльність засвідчує глибоку трансформацію релігійно-освітнього дискурсу пізньої античності, основним питанням якого постало виховання людини, думками та вчинками зверненої до Бога.

Зазначене питання відповідало загальній лінії розвитку християнської церкви III – початку IV ст. – католізації церкви. Це передбачало як усвідомлення вселенської єдності християн, так і розробку відповідних структур, зокрема – уніфікацію догматики, культу, соціальної доктрини християнства [209, с. 12]. Усвідомлення катехуменами фундаментальних принципів християнства заклало основу подальшої теологізації релігійно-освітнього дискурсу в період середньовіччя.

Процес теологізації освіти визначався специфікою історичної ситуації переходу європейського суспільства від античної до середньовічної

культури. Замість сучасного поділу простору на релігійний і нерелігійний (світський) у середньовічній свідомості існував єдиний простір християнського світу, єдиний християнський універсум, у якому релігійне і світське не існували як повністю автономні сутності, не протиставлялися одне одному. У V–X ст., коли повільно, поступово народжувалася нова система освіченості та культури, вона від самого початку виявилася пов'язаною з церквою, оскільки цілковито залежала від останньої. Численні громадські школи, які раніше діяли в різних провінціях Західної Римської імперії, у середині VI ст. зберігалися лише в Італії; тільки в цьому регіоні ще застосовувалася класична латина (переважно в церковних установах). Римокатолицька церква за доби раннього середньовіччя стала головною сполучною ланкою між античною та середньовічною культурою у країнах Західної (і частини Східної) Європи [193, с. 105]. Саме вона забезпечила здійснення теологізації релігійно-освітнього дискурсу протягом середніх віків.

Дискурс теології є переважно теоцентричним, оскільки концепція теології передбачає існування центрованої понятійної структури, центр якої або перебуває в ній самій, або за посередництвом чогось діє всередині цієї структури, тобто дійсно представлений в її відносинах. Руйнування такого центру не тільки неминуче призводить до розпаду теології як системи, а й позбавляє існування теології як науки будь-якого сенсу – необхідності [165, с. 15]. Зазначені характеристики розкривають закономірності теологізації середньовічного релігійно-освітнього дискурсу. Визначити його філософську парадигму дають змогу думки відомих мислителів християнського середньовіччя.

Уже представники християнської патристики приділили увагу співвідношенню віри та знання, релігії й освіти. Зокрема, Аврелій Августин визначає сім ступенів сходження до мудрості: страх, добродіє, знання, відвага, порада, очищення серця, мета – власне мудрість. Мислитель зазначає, що досягнення останнього ступеня можливе за умови досягнення

людиною святості через сердечну простоту і чистоту, які не дають змоги людині відвернути себе від істини «ані на догоду людям, ані через бажання уникнути певної власної невигоди» [1, с. 71].

На думку Августина, не всі духовні надбання дохристиянської доби мають бути відкинені. Так, він розрізняє «два роди вчень, набутих язичниками. Один рід – це те, що запровадили люди, другий – ті вчення, які дотримувалися вже сформульованого або запровадженого згори». Вчення, створені людьми, наголошує Августин, великою мірою ґрунтуються на марновірстві, що проголошує створення й шанування ідолів, дотримання відносин із демонами заради «здобуття порад й укладання договорів». Відкидаючи подібні ідеї, язичницькі за своєю сутністю, Августин водночас визнає частину людських настанов, «добрих і визначених необхідністю», до яких зараховує різноманітні практичні знання та звичаї, що не ведуть до «розкоші та надмірності», тим самим «не перешкоджають вищим цілям, досягненню яких слід служити» [1, с. 86–87].

Августин вважає за потрібне звертатися і до знання, яке люди, «здійснюючи дослідження, відшукали <...> або з плином часу, або за вищими настановами». Такими значущими набутками мислитель вважає, зокрема, історію, природознавство, астрономію, медицину, а також застосування людських умінь, результатами чого стає «або те, що тривалий час зберігається по завершенні праці майстра <...> , або те, що надає робітнику певне [знаряддя] для служіння Богу» [1, с. 89–90]. Здійснене Августином оцінювання будь-якої пізнавальної діяльності (теоретичної чи практичної) відповідно до можливості її застосування і значущості з позицій християнського віровчення, на нашу думку, дає підстави вести мову про теологізацію релігійно-освітнього дискурсу уже за часів раннього середньовіччя.

Протягом середньовіччя зазначена характеристика релігійно-освітнього дискурсу продовжувала домінувати, визначаючи як основні теоретичні позиції християнських філософів, так і практику діяльності навчальних

закладів. Найбільш повно вона була реалізована схоластичною філософською думкою високого (класичного) середньовіччя. Чітке оформлення позиції застосування діалектики як філософської дисципліни у межах віровчення було здійснене Ансельмом Кентерберійським. Ансельм розглядає догмати християнського віровчення як непорушну істину, проте не заперечує можливості їх осмислення. Діалектика є потрібною для віруючої людини, оскільки може зміцнити її у вірі. Грунтуючись на догматах християнства, людський розум мав зосередитися на пошуку «Бога і тих речей, що допомагають тобі шукати його» [100, с. 194]. Сформульоване Ансельмом кредо «Вірую, щоб розуміти», що підпорядковувало раціоналізм фідейзму, склало головну ідею схоластичної філософії – виправдання віросповідних формул засобами людського розуму [193, с. 139]. Саме такий підхід став основою релігійно-освітнього дискурсу високого і пізнього середньовіччя.

Розвиваючи схоластичний напрям релігійно-освітнього дискурсу, інший відомий схоласт Бонавентура (Джованні Фіданца) зазначає, що «світло прозріння» існує у чотирьох видах. Перший – це світло зовнішнє, або світло технічних умінь. Другим світлом мислитель називає світло чуттєвого пізнання, яке розкриває людині природні форми. Третє світло – це світло внутрішнє, філософське пізнання, що забезпечує осягнення філософських істин. Нарешті, четвертим або вищим світлом Бонавентура вважає світло благодаті й Святого Писання, яке висвітлює істини спасіння [43, с. 127]. Четверте світло осяює істини нашого спасіння – це світло Святого Письма. Воно називається також вищим, бо веде нас вгору до виявлення вищих реальностей, які перевершують людський розум. На думку Бонавентури, це світло не відкривається розумом людини, а осягається через Боже Одкровення. Джерелом четвертого світла є Бог. Хоча світло це в буквальному сенсі є єдиним, тлумачене в містичному і духовному сенсі, воно постає троїстим. У всіх книгах Святого Письма, крім буквального значення слів, наявний троїстий духовний зміст, а саме: алегоричний, який навчає нас тому, в що саме слід вірити стосовно Божественного і людського; моральний,

що навчає нас, як слід жити; аналогічний, що вказує напрям, рухаючись у якому, можливо наблизитися до Бога. Ґрунтуючись на цьому, Святе Письмо вчить про ці три істини, а саме про вічне народження та втілення Христа, про правила життя, про поєднання душі з Богом. На перше мають бути орієнтовані заняття богословів, на друге – проповідників, на третє – аскетів, що споглядають світ. Бонавентура робить висновок, що все людське пізнання має завершуватися пізнанням Святого Письма, наскільки це можливо – в аналогічному сенсі, через який осяяння повертається до Бога [43, с. 132–133].

Розмаїття «премудрості Божої», яка відкрито передається в Святому Письмі, приховане в пізнанні і природі. Кожне пізнання, на думку Бонавентури, слугує теології, тому запозичує приклади і користується словами, що стосуються до пізнання будь-якого роду. Таким чином, у глибинах кожної речі, що сприймається почуттями чи розумом, приховано перебуває сам Бог, він є плодом усіх наук, щоб у всіх творилася віра [43, с. 140]. Таке розуміння пізнання засвідчує можливість містичного варіанту теологізації релігійно-освітнього дискурсу періоду середньовіччя.

Практична реалізація церковної монополії на інтелектуальну освіту, що була закономірним наслідком теологізації релігійно-освітнього дискурсу, у середні віки відбувалася через мережу монастирів і монастирських шкіл, які готували священнослужителів. Більш високий рівень навчальних закладів становили єпископські школи, що почали створюватися з VIII ст. У їх діяльності брали участь єпископ і наближені до нього духовні особи, а повсякденну освіту здійснювали спеціально підготовані вчителі (магістри). Як у монастирських, так і в єпископських школах зміст першого ступеня навчання складало загальне світське знання (перейняті від пізньої античності «сім вільних мистецтв», пристосовані до виконання релігійно-церковних та богословських функцій), а другого – вищого – теологія [193, с. 106].

Розвиток освіти у XII–XIII ст. в Європі призводить до виникнення і поширення університетів. Зокрема, Паризький університет (1200) виник на основі Сорбони – богословської школи при Нотр-Дам, ставши важливим



центром теологічної освіти не лише для французьких територій, але й і для всього середньовічного європейського суспільства [84, с. 107]. Університети забезпечували викладання навчальних дисциплін, розподіляючи їх за головними напрямками знання – факультетами: артистичним (підготовчим), медичним, юридичним, теологічним. Відповідно до середньовічного розуміння знання, саме останній вважався вищим факультетом (хоча найчастіше він був найменш чисельним за кількістю студентів).

Теологічні факультети середньовічних університетів мали низку особливостей. Доктори теології були зобов'язані читати лекції тільки раз на два-три тижні; окрім цього, вони головували на диспутаціях і брали участь в іспитах й урочистих актах університету. Решту занять вели бакалаври, які поділялися на декілька категорій :

- бібліїці (*biblici*), які читали студентам Біблію або поспіль у звичайні дні та години викладання (*biblici ordinarii*), або за вибором одну книгу з Нового Заповіту, іншу зі Старого Заповіту поза звичайним часом викладання (*cursores*);
- сентенціарії (*sententiarii*), які читали студентам «Сентенції» Петра Ломбардського – середньовічний офіційний підручник догматичного богослов'я;
- бакалаври, які завершили освіту і були готові до ліцензії (*baccalarii formati*), що переважно практикувалися у диспутах і проповідях.

Більшість бакалаврів-теологів, здобувши ступінь, залишали університет для зайняття церковних і державних посад. Ліцензія, що засвідчувала повне право бути викладачем або вчителем, надавалася канцлером як представником папського авторитету [197, с. 169–170].

Теологічні факультети реалізовували схоластичну методику викладання, притаманну практиці релігійно-освітнього дискурсу у період середньовіччя. Виклад матеріалу розпадався на низку тез, для з'ясування яких формулювалося багато спеціальних запитань (*quaestiones*). Викладалися різні

протилежні рішення зазначеної проблеми (*pro et contra*), після чого надавалося остаточне вирішення проблеми, що мало відкинути можливі заперечення [193, с. 342]. Саме такою була філософська парадигма схоластичного релігійно-освітнього дискурсу. Зразком поєднання теорії та практики останнього стала творчість видатного теолога, викладача Паризького університету Томи Аквінського.

У своїх головних творах «Сума істини католицької віри проти язичників» і «Сума теології» Аквінат створює масштабний теолого-філософський синтез, принципи якого згодом склали офіційну доктрину католицизму. Згідно з нею, наука та релігія за методом досягнення істини докорінно відрізняються одна від одної. Наука і філософія виводять свої істини, спираючись на досвід та розум, тоді як релігійне віровчення осягає істини на основі Святого Письма. Проте різниця методів пізнання не означає повної відмінності предметів філософії і теології.

Теологія як священне вчення, на думку Фоми Аквінського, є наукою. Проте Аквінат вважає за можливе розглядати двоїстий характер наук: одні ґрунтуються на засадах, відомих завдяки «природному світлу інтелекту» (арифметика, геометрія і т. ін.), інші ж – на засадах, відомих завдяки світлу більш високої науки. Священне вчення (теологія), на його думку, є наукою саме такого роду, оскільки вона ґрунтується на засадах, відомих завдяки світлу більш високого знання (*scientia*), а саме знання, яким володіють Бог і блаженні [4, с. 147]. Догмати християнського віровчення, які не можуть бути доведені, Аквінат розглядає не як такі, що суперечать розуму, не як ірраціональні, а як понадрозумні. Їх доведення неможливе для людського розуму, для якого вони є непізнаваними, проте повною мірою є зрозумілим для нескінченної божественної особи [193, с. 346].

Творчість Фоми Аквінського стала своєрідним ідейним підсумком релігійно-освітнього дискурсу в період середньовіччя. Проте найближчим часом він зазнав принципових змін. Масштабні трансформації культури, які відбувалися у процесі переходу європейського суспільства від середньовіччя

до Нового часу, визначили особливості релігійно-освітнього дискурсу періоду Відродження та Просвітництва.

## **2.2 Взаємовплив релігії й освіти у Новий і новітній час**

У період Відродження європейські гуманісти рішуче заперечили хитромудрі абстрактні побудови, притаманні схоластиці пізнього середньовіччя. Зокрема, Еразм Роттердамський у славетній «Похвалі Глупоти» так характеризує схоластів: «Нічого насправді не знаючи, <...> виголошують, що вони, мовляв, споглядають ідеї, універсалії, форми, відокремлені від речей, первинну матерію, сутності, особливе і тому подібні предмети <...>». Ще різкіше він відгукується про теологів: «А доктора наші <...> самі собі аплодують і настільки поглинені бувають <...>, що ні вночі, ні вдень не залишається їм навіть хвилини дозвілля, щоб розгорнути Євангеліє або Павлові послання» [183, с. 177–178].

Заперечуючи традиційну для середньовіччя філософську парадигму релігійно-освітнього дискурсу, Еразм пропонує переглянути цінності й ідеали системи виховання. У творі «Виховання християнського державця» він пов'язує поступ суспільства з особистістю мудрого правителя. Ренесансний філософ підкреслює роль виховання у формуванні такої особистості: «Немає нічого більш значущого та відповідального, ніж мистецтво управління. І чому ми думаємо, що таке мистецтво можна відшукати без освіти, що достатньо одного народження? Приміром, хіба не стане тираном дитина, яка з дитинства звикла гратися в тирана? Тому правитель має піклуватися про виховання і особливо критично повинен ставитися до самого себе в молоді роки». Гуманіст рекомендує знайти для цього «вихователя непідкупного, гідного, дуже досвідченого», з «поважними манерами», «бездоганного способу життя» [182, с. 65]. Саме такий ідеал

утверджується у релігійно-освітньому дискурсі доби Відродження в його християнсько-гуманістичній інтерпретації.

У гуманістичній філософській думці зазнала переосмислення і проблема співвідношення віри та знання, а відповідно – релігії й освіти. Наслідки побудови логічних теорій під час релігійно-філософської полеміки доби Відродження охопили два полярні процеси – визнання раціонального критерію адекватним для пошуку істини, намагання якомога чіткіше дотримуватися формальних положень, з одного боку; відмову брати участь у полеміці та сумнів у її спроможності віднайти об'єктивну істину, яка може не співпадати з раціональними побудовами, – з іншого.

Перша позиція спрямовує своїх adeptів на максимальне надання переваги розуму перед доктринальними положеннями, які відтепер не є самостійними істинами, а вимагають легітимації зі сторони раціональних логічних систем. Таким чином, відбувається підміна цінностей, коли істина позараціональна замінюється істиною раціональною: суто людські висновки домінують перед не завжди зрозумілими положеннями, даними харизматичним засновником від імені надприродного авторитету. Але такий перебіг подій не відповідає первинній ситуації, якій притаманний безумовний пріоритет позараціональній істині одкровення, сприяє виникненню недовіри до розуму як засадничого критерію істини, появи містичних течій.

Друга позиція характеризується униканням логіки. Як наслідок, аргументація її представників може бути сприйнятою лише завдяки особистій харизмі, залишаючись на периферії розвитку релігійно-філософської полеміки. Така позиція за доби раннього нового часу була характерною для ідеологів Реформації, зокрема – для Мартина Лютера. Заперечуючи логічні побудови середньовічних схоластів, Лютер вороже ставився до авторитету «сліпого язичника Аристотеля». Він пропонував переглянути систему виховання молоді, яку називав «опорою християнства»,

надаючи першорядного значення оволодінню змістом Святого Письма, а не численних богословських творів [130, с. 70–73].

Християнська етика мала визначний вплив на творчість видатного європейського педагога-реформатора Я.А. Коменського. На думку сучасних дослідників, найвищим досягненням Я.А. Коменського стала ідея пансофії – не тільки принциповий синтез усіх здобутих знань, але й їх всеєдність, що має за свою основу Божественну Істину. Переконавання чеського мислителя у тому, що знання дає щастя, підводить його до розуміння науки як одного із шляхів досягнення вищих цілей у системі християнських цінностей. Таким чином, сама наука, наукова діяльність є однією із форм «всезагального виправлення» – основною метою людства у філософській системі Я.А.Коменського. Він неодноразово повторює: основа пансофії полягає в єдності істини, добра і блага [61, с. 41].

В ієрархії завдань виховання вищі щаблі Я.А. Коменський пов'язував із безпосереднім зверненням до внутрішнього світу людини, виховання духовності. Ціннісним ставленням до знань пронизаний весь освітній процес. На кожному віковому ступені вводяться етичні та теологічні уявлення і правила, норми поведінки, призначення яких – одухотворити внутрішнє життя вихованця ціннісним ставленням до людей і до самого себе. У системі цінностей, що необхідні гуманній особистості, Я.А. Коменський спеціально виділив головні чесноти, що постали надбанням християнської етики ще за часів середньовіччя: мудрість, помірність, мужність, справедливість [123, с. 166]. Це засвідчує прагнення мислителя закріпити кращі надбання релігійно-освітнього дискурсу минулого в нових історичних умовах.

З розвитком релігійно-освітнього дискурсу в європейському суспільстві Нового часу поступово послаблювалася його спрямованість до харизматичного авторитету засновника традиції та базових догматичних положень [214, с. 286–287]. У переформатуванні змісту релігійно-освітнього дискурсу цього періоду величезну роль відіграли такі європейські мислителі, як Н. Макіавеллі, Г. Гроцій, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Боден. Жоден з них не

був теологом, їх загалом мало цікавили змістовні аспекти різних релігійних традицій. Набагато важливішими цим мислителям видавалися питання громадянського миру, порядку, політичної влади й інші мирські турботи.

Відповідно відбувся перегляд місця, яке в релігійно-освітньому дискурсі посідає філософія. Г. Антонюк зазначає, що філософія як навчальний предмет у її академічній формі потребує певного рівня освітнього середовища. Водночас освітнє середовище, необхідне для легітимізації академічної філософії в межах культури, передбачає своєю обов'язковою умовою наявність у цій культурі певної історичної традиції. Процес трансляції філософського знання потребує, щоб філософська творчість як така мала місце у полі культури-реципієнта, виявила своє розуміння загальних принципів людського ставлення до світу не лише на рівні ідей, але й у понятійних теоретичних формах, що становлять підґрунтя світогляду й увиразнюють притаманний цій культурі та добі стиль мислення. У попередній традиції до XVII ст. ця теоретична галузь функціонувала в системі культури, не виділяючись в окрему сферу суспільної свідомості. Вона розвивалася під егідою релігії в інших структурних формах культури: фольклору, літератури, літописання, охоплюючи проблеми, пов'язані із сенсом людського життя. Західний тип робив наголос на теоретичному, категоріально-понятійному осягненні світу [17, с. 192–193]. Саме такий підхід остаточно утверджується в релігійно-освітньому дискурсі за доби Просвітництва.

Просвітництво, на думку М. Балаклицького, заклало підвалини ранньої секуляризації, яку характеризували антропоцентристська космологія, людський розум як універсальний критерій пізнання, причинно-наслідковий детермінізм, віра в науку, у неперервний і неминучий прогрес, автономізм людського індивіда. Воно змінило середньовічну модель Всесвіту «Бог – церква – цар – людина – світ» на «людина – довкілля (тваринне, рослинне, одухотворене)». Всі поняття, які позначають надприродний світ, почали екстраполюватися на значущі, величні земні явища. Звідси виникає поняття

«духовність», яке позначає сферу спілкування з Богом, відтепер указує на людську обдарованість, порядність або творчу працю. Одним із принципових елементів релігійно-освітнього дискурсу за доби Просвітництва стає розуміння релігійності як питомої людськості, високого гуманізму; антропологічність і антропоморфність визначають релігійні шукання цього часу. Принцип «людина – мірило всіх речей» почав застосовуватися і щодо релігійної сфери: чесною стало вважатися все те, що приносить добро іншій людині [26].

Зародження картезіанства в Європі і посиленню впливу деїзму в Англії стали головними етапами розвитку раціоналізму доби Просвітництва. Розвиток вчення про природне право призвів до автономії моралі, заснованої на внутрішньому переконанні. Релігія тепер більше не є необхідною умовою порядку, права і звичаїв у суспільстві, а стає приватною справою кожного. Під впливом пієтизму і різноманітних рухів релігія стала предметом побожної суб'єктивності, релігією серця [204, с. 11]. Подальшого розвитку такий підхід набуває в умовах завершення переходу від традиційної до індустріальної цивілізації.

Ідеологізація релігійно-освітнього дискурсу в епоху індустріалізму охоплює декілька напрямів. По-перше, релігія починає розглядатися як універсальний загальнолюдський імпульс, у зв'язку з чим різні форми побожності й ритуали визначаються як більш-менш істинні (або хибні) відображення однієї істинної релігії, вкоріненої в людському серці.

По-друге, релігія з чесноти перетворюється на набір суджень, на світогляд. Така релігія стала дуже зручною для держави Нового часу як абсолютного суверена, що, по суті, підмінив собою середньовічну церкву. У такій державі релігія розглядалася як корисний з точки зору мирного політичного суспільства елемент. Якщо релігія є лише абстрактним загальнолюдським почуттям або певним світоглядом, що зводиться до набору догм, то держава могла позбавити свого головного політичного

конкурента – церкву – права претендувати на контроль над усіма питаннями суспільного життя, крім цієї обмеженої сфери.

Ідеологізована релігія виконувала й іншу соціальну функцію: вона поставала аналогом людського сумління, поділяючись представниками інтерсуб'єктивного знання, що сприяло моральній поведінці у повсякденному житті. Релігія мала сприяти пом'якшенню звичаїв, послуху людей, від природи схильних до конфліктів, егоїзму, «війни всіх проти всіх». Якщо держава контролювала своїх підданих ззовні, то релігія – зсередини.

Нарешті, переосмислення ролі релігії сприяло вирішенню проблеми релігійних воєн: якщо релігія – це виключно справа особистої побожності та особистих переконань людини, що не стосується ніяких суспільно важливих питань, то тим самим вичерпуються приводи для подібних конфліктів, котрі час від часу заливали кров'ю Європу. Кожна людина може вірити в те, що забажає, за умови, що її віра не буде заважати державі реалізовувати всю повноту своєї влади [207, с. 148].

В епоху індустріалізму філософи різних напрямів (утилітаризму, прагматизму та ін.) наголошують на корисності релігії для суспільства, тим самим переосмислюючи принципи релігійно-освітнього дискурсу. Відповідно були переглянуті принципи участі церкви в освітній сфері. З одного боку, було обґрунтоване право контролю з боку світської держави над шкільними справами; з другого – більшість західного суспільства не перебувала на атеїстичних позиціях. Тому правлячі кола, домагаючись створення світських навчальних закладів, водночас тривалий час визнавали фактичну монополію церкви у приватних школах і необхідність релігійного навчання та виховання. Влада залишала шкільним клерикалам свободу дії, переконана в тому, що релігійна ідеологія є незамінним засобом виховання соціальної лояльності. Зокрема, один із діячів освітньої сфери в Англії Гудмен зазначав у своєму виступі в 1816 р.: «Школа змушує побачити, що це воля Всевишнього – кожному задовольнятися своїм станом» [84, с. 194]. Викладання релігії в англійських школах не було обов'язковим, але фактично



практикувалося в усіх навчальних закладах. Учням громадських шкіл надавалося право вибору навчання основам певної релігії.

У німецьких школах в 40-х рр. ХІХ ст. становище церкви також зміцнилося. Помітний вплив у системі освіти набули пієтисти, а багатьох прибічників світської школи (зокрема, відомого педагога-реформатора А. Дістервега) було відправлено у відставку. Хоча прийнята під час революційних подій загальнонімецька конституція 1848 р. проголосила школи світськими установами і право вступу до навчальних закладів незалежно від релігійних переконань, у 50-х рр. ХІХ ст. викладання релігії у школах (зокрема, у Пруссії) було збережене. Було також підтверджено права церкви брати участь у призначенні вчителів і наглядати за діяльністю початкових навчальних закладів [84, с. 205]. Надання церковним діячам контролюючих повноважень, здійснене за згодою світської влади, на нашу думку, засвідчує продовження ідеологізації релігійно-освітнього дискурсу в епоху індустріалізму.

Проте серед частини європейських педагогічних і громадських діячів в умовах поширення соціалістичних доктрин набула підтримки ідея секуляризації школи й ліквідації релігійної освіти. Одним із прикладів таких змін релігійно-освітнього дискурсу в добу індустріалізму є зміни в системі освіти такої розвиненої держави, як Франція. У 1848 р. І. Карно надав до Установчих зборів законопроект, що передбачав вилучення зі шкільної програми основ релігійних знань. Цей проект було відхилено клерикалами. Надалі, за доби Третьої Республіки, у Франції розгорнувся рух за світську школу, тобто антиклерикальний рух, що, проте, не був тотожним боротьбі проти релігії загалом. Антиклерикальну позицію у питанні про відносини державної школи та церкви посідали не тільки атеїсти – проти католицького впливу, який асоціювався з консерватизмом монархії Бурбонів і Другої імперії, виступали деїсти, агностики, протестанти, атеїсти, навіть багато хто з католиків, обстоюючи ідеї свободи совісті. Внаслідок цієї боротьби вже на початку ХХ ст. католицька церква переважно визнала новий стан справ, за

якого в державній школі Франції було суворо заборонено будь-яке викладання релігії. Католицькі школи надалі функціонували тільки як приватні навчальні заклади, однак поступово і в них конфесійний аспект відходив на другий план [194].

Ідеологізація релігійно-освітнього дискурсу в добу індустріалізму, наслідком якої поставала педагогічна автономія релігійної освіти, відбувалася і в інших країнах світу. Так, у США було ухвалено низку актів, що закріпили як тлумачення першої поправки до Конституції цієї держави концепцію «розмежувальної стіни між Церквою і Державою» (зокрема, рішення Верховного суду США 1879 р.). У 1850-х рр. закони про відділення церкви від держави було прийнято в сусідніх з США Канаді та Мексиці. У Великобританії вирішенню цих проблем було приділено значну увагу під час проведення реформи Форстера (1870). Хоча Великобританія не пішла шляхом США, після зазначеної реформи релігія стає головною причиною диверсифікації системи освіти і основною перешкодою для переходу окремих категорій шкіл на повне державне фінансування. У 1924 р. релігійну освіту повністю було заборонено в Туреччині [108, с. 62].

Ідеологія індустріалізму справила величезний вплив на розвиток соціальної організації суспільства, науки, освіти. Вона допомогла прокласти шлях до природного виховання як альтернативної організаційної системи, де пріоритетами є любов до дитини, взаємодія дітей і дорослих, функції самовиховання, самоорганізації. Лапласівський детермінізм, однозначність рішень, протестантська етика визначили напрями розвитку науки, техніки, зростання людських потреб, чіткість позицій людей і соціальних груп, переконаних в однозначності історичних закономірностей та абсолютності простору [228]. Такими постали основні наслідки ідеологізації релігійно-освітнього дискурсу в епоху індустріалізму.

Український педагог, богослов, філософ о. Василь Зеньковський (1881–1962) «був переконаний в тому, що людина здатна поєднати пізнання і віру, розум і серце. Сам Зеньковський в своїй творчості з успіхом поєднував

інтуїцію віри і традицію православної культури з даними позитивних наук, підходом і методами європейської християнської філософії» [147]. Більше того, «можна стверджувати, що стрижнем, основою педагогічного і антропологічного підходу Зеньковського є цілісне сприйняття особистості як здійснення закладеного в людину образу Божого. До того ж, особистість Зеньковський розглядає не як даність, а як заданість, як шлях до ідеалу, до якого покликана людина в послідовності її духовної еволюції» [147].

Політизація та партизація дискурсу, протистояння релігії й освіти знайшли вияви в епоху тоталітаризму. Як зазначає К. Чернега, після Жовтневої революції 1917 р. в Росії православний Священний Собор зовсім не був налаштований на відділення державної системи освіти від церкви. Навпаки, визначенням від 2 грудня 1917 р. передбачалися участь церкви в освітньому процесі, підтримка релігійної освіти з боку держави. Проте наміри Собору не виправдалися. У відповідь на згадане визначення радянський уряд у січні 1918 р. видав Декрет «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви». У п. 9 цього документа проголошувалося, що «школа відокремлюється від церкви. Викладання релігійних віровчень в усіх державних і громадських, а також приватних навчальних закладах, де викладаються загальноосвітні предмети, не дозволяється. Громадяни можуть навчати і навчатися релігії приватно». На підставі цього дослідниця доходить висновку про яскраво виражену антицерковну спрямованість документа, що відрізняється від нормативних актів чинного законодавства. Згідно зі згаданим Декретом, усі загальноосвітні заклади, зокрема публічні та приватні, відділялися від церкви, позбавляючись, тим самим, права на надання своїм учням релігійної освіти [220].

Надалі визначені Декретом заборони на викладання віровчень у навчальних закладах були доповнені й конкретизовані роз'ясненнями Наркомату юстиції. Зокрема, заслуговує на увагу постанова НКЮ «Про порядок проведення в життя Декрету про відділення церкви від держави і школи від церкви» від 24 серпня 1918 р. У п. 33 постанови зазначено, що

«зважаючи на відділення школи від церкви, викладання яких би то не було релігійних віровчень ні в якому разі не може бути дозволене в державних, громадських та приватних навчальних закладах, за винятком спеціальних богословських». Отже, якщо встановлена Декретом 1918 р. заборона на релігійну освіту стосувалася лише загальноосвітніх закладів, то постанова НКЮ забороняла викладання віровчень в будь-яких освітніх закладах усіх типів і видів, за винятком богословських.

Одночасно державна влада вжила заходів до того, щоб не допустити священнослужителів до викладання в школі. Так, Наркомос в особливому циркулярі від 3 березня 1919 р. ухвалив:

- заборонити особам, що належать до духовенства, займати які б то не було посади в усіх школах;
- особи, що належали раніше до складу духовенства, після залишення сану, можуть займати такі посади лише з особливого дозволу Наркомосу;
- винні у порушенні цієї заборони підлягають суду Ревтрибуналу [220].

У роз'ясненні V відділу НКЮ від 8 травня 1922 р. було зазначено, що «викладання віровчення особам, які не досягли 18-річного віку, не допускається <...> Для осіб старше 18 років допускаються окремі лекції, бесіди і читання з питань віровчення, оскільки такі не мають характеру систематичного шкільного викладання». Згідно з Декретом, громадяни могли навчати і навчатися релігії приватно. При цьому, однак, встановлювалися досить жорсткі вимоги до кількості присутніх на домашніх заняттях учнів. Так, інструкція НКВС №461 від 22 грудня 1923 р. містила пропозицію заборонити заняття з дітьми поза школою шляхом організації групових занять із групами дітей кількістю більше 3 осіб. Церковні організації позбавлялися прав юридичної особи, а отже, не могли бути засновниками освітніх закладів [220].

Зазначені заходи є виразним свідченням політизації та партизації дискурсу, протистояння релігії і освіти. У ст. 124 Конституції СРСР 1936 р. констатовалося: «З метою забезпечення громадянам свободи совісті церква в СРСР відокремлена від держави і школа від церкви. Свобода відправлення релігійних культів і свобода антирелігійної пропаганди визнаються за всіма громадянами». Отже, Конституція оголосила свободу антирелігійної пропаганди, обмеживши права віруючих «відправленням релігійних культів». Церква не могла займатися благодійництвом, не мала доступу до ЗМІ, священнослужителям заборонялись дії, що виходили поза межі «задоволення релігійних потреб віруючих». Релігія розглядалась як пережиток минулого, який потрібно якнайшвидше викоринити [171, с. 316].

Як зазначає С. Родіонов, релігійність у СРСР сприймалася як одне з джерел загрози існуючому політичному ладу і, відповідно, агресивність владних структур щодо релігійного осмислення навколишньої дійсності була тотальною. Існували різні форми примусу, які зміцнювали позиції атеїстичного світогляду. Якщо й визнавалося існування ідеї двоїстої істини – істини віри й істини знання, то підкреслювалася їх нерівність, оскільки одна з них не є перевірюваною. В освіті, відповідно до характеру державної ідеології, домінував гіперідеологізований процес пізнання світу, який виключав ідею Бога і елементи релігійної свідомості, феномен віри. Доводилося, що релігійне знання апріорі не дає вірного уявлення про світ. Іншого ставлення до релігії в умовах існуючого політичного режиму, на думку дослідника, і не могло бути [179, с. 139].

Велику увагу політизації і партизації релігійно-освітнього дискурсу приділяв тоталітарний режим нацистської Німеччини. Шляхом поступового скорочення числа релігійних шкіл держава прагнула відокремити церкву від освітнього процесу. З вилученням зі сфери освіти гуманістичних ідей, одним із джерел яких (поряд із родиною, альтернативною педагогікою) була релігія, цю сферу було взято нацистами під тотальний контроль, що дало змогу

утвердити в ній агресивні, мілітаристські, загарбницькі ідеї, на основі яких Німеччиною було розв'язано Другу світову війну.

Впровадження прямого й виключно державного контролю в освіті було важливим елементом нацистської програми докорінної централізації й обов'язкової однорідності, де все було зроблене для того, щоб усунути конкурентні джерела незалежної думки. Вплив неконтрольованої чи, з точки зору НСДАП, супротивної освітньої сили (зокрема, церкви) був значною мірою усунений. У зв'язку із цим було прийнято рішення, яке відповідало освітній політиці часу, щодо закриття майже всіх експериментальних та приватних навчальних закладів. У 1937 р. Гітлер наполягав на тому, що «рейх не віддасть свою молодь нікому, забезпечивши її освіту й формування молоді особистості». В Італії за часів правління Б. Муссоліні пріоритетним напрямком викладання в школах було прищеплення фашистської ідеології, уваги до спорту, військової освіти, а також просування культу дуче, що послаблювало традиційний вплив Католицької церкви. Подібна політика була характерною і для Іспанії за часів режиму А. Франко [77, с. 214].

Саме як протидія тоталітарному зловживанню освітою в нацистській Німеччині й в інших тоталітарних державах повоєнний рух із визначення прав людини містив право на свободу освіти, яке було визначено як право батьків вибирати навчальний заклад для своїх дітей, заснований не тільки громадською владою, і забезпечувати релігійну й моральну освіту своїх дітей відповідно до власних переконань. Однак, як зазначає Я. де Груф, це право в жодному разі не очевидне навіть у демократичних режимах, де «прогресивна» еліта може вважати своїм обов'язком використання системи освіти для того, щоб формувати дітей, які будуть кращими за батьків [77, с. 214]. Така ситуація на сучасному етапі зумовлює пошук нових шляхів для подолання негативних наслідків політизації та партизації релігійно-освітнього дискурсу, протистояння релігії й освіти в епоху тоталітаризму.

Зокрема, потреба і реальність формування нової парадигми релігійно-освітнього дискурсу в період проголошення та становлення незалежної

державності визначається насамперед масштабними трансформаціями в індивідуальній та соціальній свідомості, що відбуваються на межі ХХ–ХХІ ст. Дослідження освітнього виміру релігії та релігійних смислів у світоглядній культурі сучасної особистості передбачає передусім розрізнення її дійсної представленості й укоріненості у свідомості і житті людини та рефлексії щодо цього. Це ускладнюється тим, що релігія водночас виступає окремим типом світоглядної культури й структурним елементом її морфологічної основи, тобто проникає й тією чи іншою мірою пронизує всю культуру світогляду людини. Вона не тільки продукує символічні системи, рамками якої визначається позиція та поведінка суб'єктів, а й навчає індивідуальної та колективної трансценденції, як розуміти повідомлене, інтегрувати його у власний життєвий досвід, у послідовну систему з визначеними рамками світосприйняття [85, с. 110].

Американський філософ і культуролог К. Гірц зазначає, що важливість релігії полягає в її здатності бути джерелом загальних уявлень про світ, особистість і стосунки між ними. З цих культурних особливостей випливають соціальні й психологічні функції релігії. Релігійні поняття виходять за межі свого метафізичного контексту, забезпечуючи певний кістяк загальних ідей, за допомогою якого можна надати прийнятної форми найрізноманітнішим виявам досвіду – інтелектуального, морального [69, с. 147].

На думку М. Балаклицького, сучасне світське мислення характеризується потребою в новій космогонії, усвідомленням причетності до руйнування цілісного світу й прагнення повернутись до одвічних цінностей, розчаруванням, недовірою авторитетам і релятивізмом, потребою в глибоких людських взаєминах. Воно констатує обмеженість розуму й потребу у вірі й досвіді, застарілість тотального детермінізму, визнаючи існування надприродного. Дослідник зазначає, що феномен секуляризації не слід ототожнювати з атеїзмом чи марксизмом: з богословської точки зору секуляризація являє собою нейтральний, амбівалентний процес, який

не знищує релігійний пріоритет, а пропонує у функції святого нерелігійні цінності та цілі. Зазначений процес звільнює людину від впливу Бога та водночас створює спустошеність і потребу в сенсі життя і взаєминах із людьми. Отже, секулярна людина – це не атеїст, а індивід, для якого релігія на практичному рівні щоденного досвіду перестала бути актуальною [26].

Історичний розподіл і протистояння релігійної та секулярної світоглядної орієнтації зараз зняті співіснуванням цих типів в одному соціально-освітньому просторі. Кожна з цих орієнтацій моделює цілісний погляд на освіту, але з позиції різних аспектів соціальної й індивідуальної діяльності. Відповідно, вони визначають свої акценти в цілях і цінностях освіти. Встановлення внутрішньої цілісності та вихідних основ кожної із систем пропозицій можливе відповідно до розуміння і пояснення ними певного типу буття:

- суспільства з його специфічними вимогами забезпечення відтворення і розвитку соціуму в цілому й соціального замовлення на певні професії та соціальні типи людей або, що особливо характерно для ринкових умов, на запити соціальних груп, котрі є споживачами освітніх послуг, мають можливість їхнього вибору;
- людини з її потребами в самовираженні своєї суб'єктивності, саморозвитку, самореалізації своєї особистості й максимального розкриття власної індивідуальності;
- природи з вимогами дотримання екологічної безпеки, збереження природних основ життя на Землі, нормального функціонування і розвитку людського організму в продовженні життєвого циклу, задоволення вітальних первинних потреб людини, розкриття як загальних, так і специфічних її генетичних задатків, здібностей, збереження й примноження фізичного та психічного здоров'я;



- культури й вимог забезпечення її відтворення у людській діяльності в усьому її багатоманітті, у поведінці й житті людей, а також формування якостей людини, необхідних для успішної реалізації процесів розвитку самої культури [2, с. 186–187].

На сьогодні йдеться про фундаментальні перетворення самої системи взаємодії релігійних та секулярних світоглядних пропозицій у межах освітньо-виховного простору: не певні релігії вторгаються в певну сферу світського, але руйнується сама структура, що робить ці категорії можливими. Модернізація освітньої системи при переході до нової фази охоплює як релігійний, так світський світогляд й рефлексивно видозмінює їх. Поняття постсекулярної системи освіти не просто віддає релігіям данину освітнього визнання за той функціональний внесок, який вони вносять у справу відтворення бажаних мотивів, установок та етичних ідеалів. Релігійне середовище продукує нові смисли, які виявляються актуальними для світського суспільства й держави. Так, фідеїцентризм – категорія протестантського педагогічного вчення – є актуальною для освітньої стратегії гуманної педагогіки. Аналогічна тенденція притаманна й іншим поняттям християнського вчення (зокрема, «образ Божий у людині»), які використовуються в освітніх програмах з відповідною світською етико-моральною виховною конотацією. Йдеться, відповідно, не тільки про той факт, що християнська етика утверджується у все більш секулярному освітньому середовищі, і не тільки про те, що суспільство повинно враховувати існування релігійних товариств. Освітню секуляризацію слід розуміти як подвійний освітній процес, який змушує просвітницькі традиції, так і традиції релігійних учень осмислити межі кожного з цих поглядів [86, с. 215].

Секуляризація світоглядних пропозицій розкриває додаткові смисли людських цінностей та інтересів. В освітньо-виховному просторі секулярний дискурс намагається розгорнути свої межові смисли й установити

універсально значущі поняття. Хоча освітні інституції не потребують божественної санкції, але якщо виховна стратегія звернена до людської гідності, свободи й справедливості, то знову стає можливим релігійне обґрунтування педагогіки. Таким чином розкривається діалектичний зв'язок, у якому сакральне виступає символом профанного, а профанне – сакрального. Людська гідність, наприклад, обґрунтовується ідеєю боговтілення, а саме боговтілення розглядається як особливий концепт власної гідності людини [86, с. 217].

У релігійно-освітньому дискурсі не всі концепти мають заявлену подвійність. Сакральний смисл виявляється лише в концептах, котрі підтверджують свою абсолютну, безумовну значущість: «гідність людини», «свобода особистості», «свобода совісті». Характеризуючи подібні конструкції в осмисленні соціально-політичної сфери, Г. Гутнер пропонує називати їх трансцендентальними. Саме ті концепти, що розкривають означену подвійність, можуть претендувати на універсальну комунікативну значущість. Їх нечисельність компенсується саме потенційною спроможністю бути предметом універсальної згоди. Іншими словами, самі такі універсально значущі, трансцендентальні, концепти розкривають смисл постсекулярної епохи [79, с. 21–22].

Нині в освітньому середовищі відбувається зіткнення різних наукових, філософських, релігійних дискурсів. Тим самим створюється ефект полідискурсивності, коли сприйняття того чи іншого явища можливо тільки на перетині різних мовних практик. Подібним чином, феномен міжрелігійного діалогу, виникнувши в силу необхідності включення релігійної освіти до світської для вирішення проблем міжконфесійної стабільності та толерантної соціалізації особистості студента, фактично стає полілогом [140, с. 222]. Цей процес засвідчує потребу і реальність формування нової парадигми релігійно-освітнього дискурсу.

Дійсність релігії у світоглядній культурі особистості подана численними смисловими одиницями, за допомогою яких здійснюється артикуляція

релігійної ідентифікації (зокрема самоідентифікації) у різних репрезентаціях. На цьому рівні вона характеризується надмірністю символічних структур, інституційних меж, конфесійних розмежувань, у якій треба не лише зрозуміти й означити власну релігійну свідомість, а й навчитися розрізнявати і толерантно набувати інші форми й вияви. М. Дроботенко зазначає, що суб'єктивно інтерпретований світ учня / студента (вчителя / викладача) (сенсовий універсум) в умовах освітньої системи співвідноситься з об'єктами соціальної реальності. Цим пояснюється домінування натуралістичної настанови в розгляді релігії у світоглядній культурі. Через це вона описується фрагментарно, а її основні смисли стають джерелом конфліктів інтерпретацій у тематичному полі сучасної філософії освіти, релігійної соціології, філософії релігії. Щоб подолати ці методологічні труднощі, необхідно здійснити герменевтичний аналіз змісту релігійних смислів у світоглядній культурі, виявити їхні методологічно значущі функціонали й потенції, за допомогою яких здійснюється саморозгортання релігійних смислів у культурі світогляду, визначаються їхній людинотворчий і функціональний потенціали для виховних та освітніх стратегій [85, с. 111].

При цьому дослідники вказують на специфіку семантики релігійних смислів як атрибутивної характеристики освітніх практик. З одного боку, релігійні смисли світоглядної культури трактуються через, так би мовити, зовнішні провідники: Святе Письмо, ритуали і традиції, релігійні споруди; а з іншого – наявна фундаменталізація положення про розрізнення між вірою у Вищий Авторитет і різними способами її зовнішнього вияву, тобто опредмеченням віри [62, с. 188–189].

Освітній аспект розгортання релігійних смислів у світоглядній культурі належить до ключових проблем сучасного релігійно-освітнього дискурсу. Така ситуація, на нашу думку, уможливорює характеристику функцій релігійної освіти, її специфіки в різних державах світу і впливу на світогляд у межах сучасних виховних стратегій інтеркультурного характеру.

Серед найбільш важливих функцій, притаманних релігійній освіті з урахуванням її специфіки в період проголошення та становлення незалежної державності, можна назвати наступні:

- відтворення конфесійних груп як рядових віруючих, так і священнослужителів, а внаслідок цього – релігії в цілому;
- включення особистості за допомогою релігійної освіти і виховання до складу тієї чи іншої конфесійної групи;
- соціалізація особистості віруючого протягом усього його життя;
- формування та розвиток духовно-моральної культури віруючих, вплив на культуру нерелігійних людей, насамперед – їх морально-патріотичні позиції.

Реалізація зазначених функцій релігійно-освітнього дискурсу відбувається в межах конфесійних груп, закладів релігійної освіти, родини. У вибудовуванні сучасних відносин між релігійними об'єднаннями і державою, віруючими та невіруючими громадянами актуальним є пошук, з одного боку, форм оптимальної взаємодії світської й релігійної освіти, з другого – меж впливу релігійного виховання на освітній процес, здійснюваний у світських навчальних закладах [93].

Яскравим виявом формування нової парадигми релігійно-освітнього дискурсу в сучасний період (важливим і в аспекті проголошення та становлення незалежної державності нашої країни) стає поступова розробка нових міжнародних академічних стандартів у галузі релігійної освіти. Цей стихійний процес, на думку професора Тюбінгенського університету Ф. Швейцера, засвідчує високий рівень згоди між релігійними педагогами за низкою принципових положень. Серед них науковець виокремлює такі головні положення:

- релігія може і повинна викладатися відповідно до загальноосвітніх критеріїв;

- релігійна освіта має суспільно значущий аспект і повинна будуватися з його урахуванням;
- релігійна освіта має тією чи іншою мірою містити міжконфесійне і міжрелігійне навчання;
- релігійна освіта має ґрунтуватися на праві дитини сповідувати релігію й отримувати необхідне для цього знайомство з відповідною релігійною традицією і культурою;
- релігійні педагоги повинні досягати рівня рефлексії, що дає змогу їм критично сприймати власний релігійний життєвий шлях [108, с. 58].

Типовим для цивілізованих країн є підхід до надання релігійної освіти у світській школі як до засобу реалізації свободи совісті, прав людини, дитини, задля культурного розвитку. У такому випадку це не суперечить принципу світськості освіти в державних освітніх закладах. Свобода совісті, рівність у правах і нейтральність політичної влади повинні бути однаковими для всіх громадян незалежно від їхніх духовних та релігійних переконань [127].

Одним із варіантів формування нової парадигми релігійно-освітнього дискурсу є реалізація релігійного підходу в освітній системі Німеччини, коли ознайомлення з можливостями та межами такого підходу відбувається на прикладі однієї конкретної конфесії або релігії [59]. Принципами викладання релігії у школах ФРН є такі:

- конфесійність релігійного виховання. Шкільний урок релігії в Німеччині не є нейтральним: на занятті учням передається віровчення тієї церковної громади, якою він здійснюється. На викладання власного уроку релігії мають право великі релігійні громади, принципи яких не суперечать закону, не підривають суспільного ладу країни. У більшості випадків, це євангельський та католицький уроки релігії; окрім того, в школах ФРН можуть викладатися православний, іудаїстський, мусульманський уроки релігії. Предмета, який викладав би основи християнської етики всім школярам незалежно від їх конфесійної

приналежності, у Німеччині не існує. Церковне релігійне виховання має на меті передачу молодому поколінню віровчення й залучення його до церкви; воно тяжіє до інтроспективних, катехитичних, заклоповчальних методів навчання. Світське ж релігійне виховання послуговується порівняльно-науковими методами, містить вимоги критичності висвітлення предмету, конфесійної нейтральності викладу навчального матеріалу;

- добровільне викладання і вивчення релігії. Ніхто не може бути примушений вивчати чи викладати релігію всупереч власному бажанню. Батьки, які не бажають, щоб їх дитина вивчала релігію, мають право на відмову від відвідування цього предмету. Після досягнення дитиною 12 років, до уваги береться її власне бажання відвідувати / не відвідувати уроки релігії. Після 14 років школяр вважається релігійно повнолітнім і самостійно приймає рішення про участь в уроках певної релігії;

- обов'язкове світоглядне виховання. Учень, який відмовляється відвідувати запропонований місцевою школою урок релігії, зобов'язаний вивчати альтернативний предмет морально-етичного спрямування: урок іншої релігії, релігієзнавство, етику, філософію. Якщо навчальний заклад не може запропонувати такий предмет на вибір, у школяра просто з'являється вікно в розкладі;

- професіоналізм у викладанні релігії. Викладання релігії в рамках обов'язкової шкільної програми передбачає державний нагляд і відповідність цього шкільного предмета таким самим вимогам, як, наприклад, урок математики або іноземної мови. Викладання ведеться згідно з навчальними планами, схваленими федеральними міністерствами освіти. Предмет викладається педагогами, які отримали диплом державного зразка на теологічних факультетах державних університетів або представниками релігійних громад, які мають педагогічну освіту. Церква володіє правом схвалення кандидатури

шкільного вчителя релігії, як людини, чиї переконання і спосіб життя не суперечать її віровченню. Отже, держава й церква спільно відповідають за релігійне виховання;

- невторчання держави у зміст предмету. Пропозиції щодо змісту релігійного виховання виходять виключно з боку Євангельської та Католицької церков, релігійної або світоглядної громади, яка за законом має право на виховання учнів у душі своїх переконань. Такою громадою, окрім названих вище є, наприклад, спілка гуманістів у Берліні. Підготовлені релігійно-педагогічними інститутами шкільні програми та підручники погоджуються з компетентними представниками державної влади. На уроках релігії учні можуть знайти відповіді на такі питання: «Що таке релігія?», «Які релігії існують в світі?», «Хто такий Бог?», «Хто такий Ісус Христос?», «Що таке щоденний моральний вибір християнина?», «Що таке цінності, норми, обов'язок?», «Яким є портрет сучасного християнина?», «Якими мають бути відносини між людьми?», «В чому полягає наша особиста відповідальність в житті?», «Як впливає на світ кожна конкретна людина?» тощо. Інші релігії вивчаються з точки зору певної, вже наявної у дитини, конфесійної приналежності [21, с. 5–7].

В інших розвинених європейських країнах також спостерігаємо варіанти формування нової парадигми релігійно-освітнього дискурсу, що є актуальними і для нашого суспільства в період проголошення та становлення незалежної державності. Так, у Великобританії радикальний заклик П. Херста відмовитися конфесійним обґрунтуванням освітньої практики, пом'якшений і одночасно посилений голосами педагогів, що не відділяли себе від християнської традиції (Ф. Хілліард, Дж. Халл), призводить до відмови від апологетичного викладання християнства. На зміну апологетиці приходять науковий об'єктивізм, натхнений ідеалом критичного, неупередженого, ідеологічно нейтрального знання, що забезпечує учню широкий світогляд, здатність орієнтуватися у філософських питаннях. Крім

християнства, зміст програм охоплює вивчення інших релігій, поширених на території Великобританії (вперше – у Бірмінгемській програмі 1975 р.). Історія і філософія релігії витісняють теологію і займають місце головних дисциплін, що визначають зміст і методикку вивчення предмету. Змінюються стандарти викладання: вчителі релігії все частіше співвідносять цілі й результати своєї діяльності з загальнопедагогічними критеріями якості.

У Данії, Норвегії, Швеції перехід від катехитичної до релігієзнавчої освіти відбувається найбільш організовано, під прямим контролем держави. У країнах із більш сильним впливом церкви в освіті подібні інноваційні процеси мають менш формальний характер. Так, у Нідерландах починає складатися система незалежних від церковного впливу навчально-методичних центрів, відповідальних за розробку навчальної та методичної літератури. У Фінляндії посилюється диверсифікація релігійно-освітніх програм. Зокрема, старшокласники отримують можливість широкого вибору релігійних предметів, включаючи як конфесійні, так і філософсько-релігієзнавчі дисципліни [108, с. 67].

Подібні підходи видаються актуальними і для сучасної України. На думку Є. Сурело, актуальним є внесення в навчальні плани ВНЗ, які готують вчителів початкових класів, спецкурсу «Християнська етика». Дослідник вважає, що вчитель має націлювати свою роботу на те, щоб навчання не обмежувалось лише ознайомленням молодших школярів з окремими фактами з життя природи та суспільства. Завданням названого спецкурсу повинні бути такі:

- ознайомлення з основними християнськими моральними цінностями;
- виховання почуття поваги до традицій роду українського народу, любові до батьків і Вітчизни;
- формування особистості на засадах загальнолюдських цінностей (чесність, мудрість, щедрість, лагідність, покірність,



справедливість, доброзичливість) та на основі українських християнських історичних традицій;

- сприяння глибокому пізнанню світу, самопізнанню, розкриттю та реалізації потреби творити добро;
- формування почуття національної гідності.

Для того, щоб реалізувати зазначені завдання, варто використовувати надбання богословських наук (християнська антропологія, моральне богослов'я, біблійна історія, біблеїстика, християнське мистецтво, українська християнська культура), що вивчають людину, історію розвитку стосунків людини з Богом, тлумачення біблійних текстів, основи християнської етики, християнської культури [198].

Отже, філософська парадигма релігійно-освітнього дискурсу протягом розвитку людства зазнала масштабних трансформацій. Начала релігійно-освітнього дискурсу та його основне питання у ранніх філософських системах характеризуються увагою до морально-етичних проблем, що переважно вирішувалися в напрямі пошуку гармонії між людиною та світом на засадах космоцентризму. Надалі простежуємо виразну теологізацію релігійно-освітнього дискурсу, що в період середньовіччя знайшла численні вияви як у працях християнських патристів та схоластів, так і в практиці європейських шкіл й університетів. За доби Відродження розпочинається переосмислення релігійно-освітнього дискурсу на засадах антропоцентризму, характерного для європейських гуманістів. Цей процес вплинув на секуляризацію сфери освіти, що в період Просвітництва набула загальноєвропейського значення. Секуляризація стала підґрунтям ідеологізації релігійно-освітнього дискурсу за доби індустріалізму, коли політика церкви у сфері освіти виявилася підпорядкованою інтересам модерної держави. Крайнім ступенем державного домінування в релігійно-освітньому дискурсі стали політизація і партизація дискурсу, притаманні практиці тоталітарних режимів. На сучасному етапі реальністю постає формування нової парадигми релігійно-освітнього дискурсу, звільненої від

протистояння полярних підходів. Набутий розвиненими державами світу досвід у цій сфері набуває особливого значення і для України в період проголошення та становлення незалежної державності.

### **Висновки до другого розділу**

Важливим складником освіти стародавніх суспільств постали тогочасні релігійні ідеї, що вплинули і на ранні філософські системи. У цивілізаціях Стародавнього Сходу зміст релігійно-освітнього дискурсу насамперед визначався статусом релігії як носія ідеалів виховання й освіти, що зумовлювали формування людини в межах жорстких соціальних регулятивів, обов'язків, особистої залежності.

У Стародавній Індії основними у системі освіти й виховання були принципи кастовості, сформовані в лоні брахманізму як жорсткої соціально-релігійної структури. Кожна людина повинна була дотримуватися правил життя власної варни (касти). Буддизм заперечив нерівність каст, проголосивши головним завданням удосконалення людської душі, що має позбутися пристрастей через самопізнання. Релігійно-освітній дискурс буддизму орієнтований на виховання людини, здатної відмовитися від пристрастей і зосередитися на моральному самовдосконаленні.

Відповідь на основне питання релігійно-освітнього дискурсу в філософській системі Конфуція характеризується прагненням збереження традицій, що забезпечують гуманне і справедливе життя суспільства та держави.

Антична культура надала релігійно-освітньому дискурсу нового змісту: освіченість почала шануватися як необхідна ознака гідного громадянина, морально розвиненої особистості. Велику роль у такому ставленні до людини відіграли ранні філософські системи, які склалися у Стародавній Греції та Римі. Їх витоки простежуються у морально-етичних ідеях класичних творів

давньогрецької літератури, які вивчалися в античних школах (поєми «Іліада» й «Одіссея» Гомера, «Теогонія» Гесіода). Вчення Піфагора орієнтувало людину на добровільне вивчення наук та мистецтв, на шанування батьків, стриманість, відмову від схиляння перед закликами натовпу, самостійність позиції. Моральність людини виявлялася пов'язаною із шануванням авторитету богів. Сократ був переконаний, що людська натура є від природи доброю. Людина, яка знає, що таке чеснота, не може не бути як доброю, так і розумною: вона прагне до чесноти з такою ж визначеністю, як падаючий камінь тяжіє до землі. Таким чином, шлях до чесноти є можливим через знання, які має здобувати кожна людина, щоб досягти повного перетворення тих етичних засад, на яких будується життя всього людства. Головним для Сократа поставало знання, спрямоване на моральне самовдосконалення людини. Розумна свідомість спрямовує людину до добра й істини, що дозволяють усунути суперечність між особистим та суспільним буттям. Освіта ж має розвинути природні здібності кожної людини, посприявши її становленню як особистості. У стародавніх Афінах класичного періоду набула поширення практика філософських настанов і моральних проповідей. На думку Платона, складовою цієї діяльності мала бути передусім добродесність. У «Нікомаховій етиці» Аристотеля виховання визначалося передусім як засіб прилучення до розумових і моральних чеснот. Римський дисциплінарний утилітаризм в освіті породжує класичну якість шкільного пізнання у вигляді диктатури риторичного дискурсу. Римські філософи, які розглядали питання релігії, насамперед наголошували на їх моральному аспекті.

На противагу античному ідеалу змагання і самоствердження, культу освіченості, довершеного розуму та тіла, середньовічні християнські філософи проповідували ідеали взаємодопомоги, духовної незалежності, смиренності, аскетизму, проголошуючи, зокрема, гріховність посиленого естетичного виховання. Августин визначив сім ступенів сходження до мудрості: страх, добродесність, знання, відвага, порада, очищення серця,

мудрість. А досягнення останнього ступеня можливе за умови набуття людиною святості через сердечну простоту і чистоту. Чітке оформлення позиції застосування діалектики як філософської дисципліни у межах віровчення було здійснене Ансельмом Кентерберійським, який розглядає догмати християнського віровчення як непорушну істину, проте не заперечує можливості їх осмислення. Діалектика є потрібною для віруючої людини, оскільки може зміцнити її у вірі. Саме такий підхід став основою релігійно-освітнього дискурсу високого і пізнього середньовіччя. Зразком поєднання теорії та практики схоластичного релігійно-освітнього дискурсу стала філософсько-теологічна система Томи Аквінського. Наука і філософія виводять свої істини, спираючись на досвід та розум, тоді як релігійне віровчення осягає істини на основі Святого Письма. Проте різниця методів пізнання не означає повної відмінності предметів філософії і теології.

У період Відродження європейські гуманісти рішуче заперечили метафізичні абстрактні побудови, притаманні схоластиці пізнього середньовіччя. Еразм Роттердамський пов'язує поступ суспільства з особистістю мудрого правителя. У гуманістичній філософській думці зазнала переосмислення і проблема співвідношення віри та знання, а відповідно – релігії й освіти: визнання раціонального критерію адекватним для пошуку істини, намагання якомога чіткіше дотримуватися формальних положень, з одного боку; відмова брати участь у полеміці та сумнів у її спроможності віднайти об'єктивну істину, яка може не співпадати з раціональними побудовами, – з іншого. Християнська етика мала визначний вплив на творчість видатного європейського педагога-реформатора Яна Амоса Коменського. Важливою стала його ідея пансофії – не тільки принципового синтезу усіх здобутих знань, але й їх всеєдності, що має за свою основу Божественну Істину. Переконання чеського мислителя у тому, що знання дає щастя, підводить його до розуміння науки як одного із шляхів досягнення вищих цілей у системі християнських цінностей.

З розвитком релігійно-освітнього дискурсу в європейському суспільстві Нового часу поступово послаблювалася його спрямованість до харизматичного авторитету засновника традиції та базових догматичних положень. Просвітництво заклало підвалини ранньої секуляризації, яку визначали антропоцентристська космологія, людський розум як універсальний критерій пізнання, причинно-наслідковий детермінізм, оптимістична віра в науку, у неперервний і неминучий прогрес, автономія людського індивіда. Розвиток вчення про природне право призвів до автономії моралі, заснованої на внутрішньому переконанні. Релігія тепер більше не є необхідною умовою порядку, права і звичаїв у суспільстві, а стає приватною справою кожного.

В епоху індустріалізму філософи різних напрямів (утилітаризму, прагматизму тощо) акцентують на корисності релігії для суспільства, тим самим переосмислюючи принципи релігійно-освітнього дискурсу. Тоді ж були переглянуті принципи участі церкви в освітній сфері. З одного боку, було обґрунтоване право контролю з боку світської держави над шкільними справами; а з іншого – більшість західного суспільства не перебувала на атеїстичних позиціях.

Політизація та партизація дискурсу, протистояння релігії й освіти знайшли свої жорсткі вияви в епоху тоталітаризму ХХ ст. В освіті, відповідно до характеру державної ідеології, домінував гіперідеологізований процес пізнання світу, який виключав ідею Бога й елементи релігійної свідомості, феномен віри. Доводилося, що релігійне знання а priori не дає вірного уявлення про світ.

На сьогодні освітній аспект розгортання релігійних смислів у світоглядній культурі належить до ключових проблем сучасного релігійно-освітнього дискурсу. Така ситуація, на нашу думку, уможливорює характеристику функцій релігійної освіти, її специфіки в різних державах світу і впливу на світогляд у межах сучасних виховних стратегій інтеркультурного характеру.

## РОЗДІЛ 3 АКСІОЛОГІЧНА ПРИРОДА СУЧАСНОГО РЕЛІГІЙНО-ОСВІТНЬОГО ДИСКУРСУ

### 3.1 Особливості діалогу релігії та освіти в період соціальних трансформацій

Подолання тотального протистояння двох протилежних політично-ідеологічних систем, розпад СРСР, утворення на його основі незалежних держав та падіння Берлінської стіни, а головне – процеси світової глобалізації й інформаційної революції створили принципово нові умови для взаємодії релігії та освіти як головних духовних феноменів життя особистості й суспільства. Загальна лінія змін може бути охоплена формулою: «від протистояння – до взаємодії та співробітництва». На жаль, більшість народів, особливо з країн колишнього СРСР, до цих змін виявились не готовими. Відповіді на запитання щодо нової парадигми взаємодії ще не знайдені. А сам процес здійснюється шляхом спроб і помилок, створення й подолання низки суперечностей, з досить частими конфліктами. Дослідження означених процесів має зайняти першочергові позиції в системі релігійно-освітніх досліджень. Зупинимось на цьому більш детально.

В останні десятиліття розвиток людської цивілізації призводить до актуалізації світового дискурсу про цінності в системі релігійно-освітніх відносин. Звернемо увагу, що християнські теологи відзначають, що «християнське життя повинно будуватися на Євангелії, а не на цінностях сьогоднішньої культури. Проте етичне сприйняття дійсності не повинно робити людину сліпою та нездатною на співчуття й визнання унікальності кожної особистості. Якщо церква безкомпромісна, коли виступає в учительській ролі, у пастирській практиці вона переповнена співчуття. До того ж у церкві завжди звучать заперечуючі голоси, котрі варто вислухати» [169, с.495–496]. Зрозуміло, що така позиція на перше місце в аксіологічній

шкалі ставить сутність євангельського проголошення любові й милосердя, а не суворих догматів чи артикулів канонічного права.

Релігія з давніх часів була і досі залишається одним з найважливіших чинників формування ціннісних засад суспільства. Так, за словами А. Лагунова, феномен релігії, що є важливим атрибутом будь-якого соціуму, потрібно розглядати у широкому аспекті, а саме як ціннісну систему того чи іншого суспільства, яка визначає цілі його розвитку та опосередковує діяльність індивідів [125, с. 9].

Релігія є невід'ємним компонентом культури будь-якого суспільства, навіть, секуляризованого, адже багато з унікальних культурних кодів, архетипів, що властиві конкретному суспільству, народу, цивілізації, своє коріння мають у тій чи іншій релігійній традиції. В. Бодак з цього приводу відзначає той факт, що релігія задає аксіологічні координати, ієрархію цінностей, надає культурній діяльності вищої єдності й змісту. Релігія трансцендує іманентні межі людського існування, задаючи культурі багатовимірність. У сучасному суспільстві релігія здатна урівноважити граничну інваріантність як існування, так і змісту й цінностей культури. За останнє сторіччя змінилася світоглядна парадигма, що спричинило серйозні зміни в культурі, однак стан будь-якої культури залежить від якості основних ідей, що функціонують. Релігію можна назвати навіть не культурним феноменом, а антропологічним, онтологічним, як і саму культуру. Йдеться про те, що і культура, і релігія являють собою єдине ціле, покликане до життя об'єктивними процесами й потребами на рівні людської цілісності й цілісності суспільства [41].

А. Костенко також вказує на засадничу роль релігії у створенні та відтворенні соціокультурного порядку. Релігійність і релігія являють собою невід'ємний елемент соціокультурних зв'язків, функціонування якого дозволяє зрозуміти їхню структуру та виникнення: релігія виступає як фактор генези та формування соціальних стосунків, по-перше, і як фактор легітимізації певних форм суспільних відносин, по-друге. Саме релігія дає

відповідь на питання усіх ціннісно-нормативних систем: чи є вони продуктом суспільного розвитку і, значить, мають відносний характер, можуть змінюватися в різних соціокультурних системах або ж мають надсуспільну, надлюдську природу, базуються на чомусь абсолютному, вічному. Релігійна відповідь на це питання зумовлює перетворення релігії в базисну основу не окремих цінностей, норм та зразків поведінки, але й всього соціокультурного порядку. Найсвоєріднішою властивістю релігійних цінностей стає їх двоїстий характер: вони поєднують у собі цінність і буття, і здійснення [117, с. 37–38].

Проте особливу роль аксіологічна складова релігії відіграє у період соціальних трансформацій, на що, зокрема, звертає увагу Т. Ратушна. За її словами, в цілому релігія займає дуже важливе місце у формуванні і існуванні соціокультурного простору суспільства, адже вона перебуває на перехресті соціальної та культурної систем. Особливо роль релігійних інститутів зростає тоді, коли в суспільстві відбуваються трансформації, які впливають на глибинні пласти людської свідомості, змінюючи культурні цінності, моральні й соціальні норми. Саме в цей період нестабільності зростає звернення до релігії громадян, бо вона забезпечує хоч якусь стабільність у соціальному хаосі [168, с. 193].

У контексті аналізу аксіологічної функції релігії варто також особливо підкреслити її значення для відтворення, трансляції, засвоєння, зміни моральних норм та цінностей. Як зазначає С. Здіорук, релігійні системи – це й цілісні моральні доктрини. Насамперед, розвинуті світові релігії (буддизм, християнство, іслам) фундують атмосферу людського співжиття на засадах таких універсальних чеснот: любов, взаємоповага, чесність, правдивість, співчуття, повага до старших тощо. Прилучення до цих цінностей відбувається шляхом їхнього впровадження у виховний і навчальний процеси, шляхом об'єктивації в різних видах релігійно-мистецької творчості [94, с. 60].

Зрештою, зважаючи на важливу роль релігії у системі сучасних суспільних відносин, мусимо визнати актуальність питання про взаємодію



інститутів релігії та освіти у справі формування ціннісної свідомості людини XXI століття. Так, О. Панасенко вважає, що релігія в інституційній структурі сучасного суспільства як суспільства постсекулярного займає хоча й не провідне, але надзвичайно важливе місце, виконуючи соціальні функції, частина з яких дублюються іншими соціальними інститутами, а частина є винятковою прерогативою релігійних організацій. Якщо секулярне суспільство прагнуло до максимального відмежування церкви і загалом релігії від усіх інших соціальних інститутів (в тому числі й освітніх) аж до їх повної ізоляції, то у постсекулярному суспільстві, яке відрізняється полірелігійністю і підтримкою політики мультикультуралізму, церква і релігія виконують все більше функцій, які виходять за межі забезпечення вузько релігійних завдань. Зокрема, у сфері освіти до релігії і церкви звертаються з метою посилення ефективності виховних, моральних, громадсько-політичних тощо завдань [154].

Н. Гаврілова також підкреслює необхідність співпраці релігії та освіти в сучасних соціокультурних умовах. Хоча рішення про питання віри має бути захищене як особистий вибір, система освіти не може дозволити собі ігнорувати роль релігії в історії та культурі. Ігнорування цього питання може стати причиною розгортання нетерпимості та дискримінації і, в свою чергу, може призвести до формування негативних міжрелігійних стереотипів. Важливо, щоб молоді люди набували більш глибокого розуміння тієї ролі, яку релігія відіграє в сучасному плюральному світі. Потреба саме в такій освіті буде продовжувати зростати, оскільки різні культури й ідентичності взаємодіють між собою через подорожі, торгівлю, засоби масової інформації та міграційні процеси [65, с. 120].

Водночас, у сучасних умовах роль релігії як чинника формування ціннісних засад суспільства стикається з низкою суперечностей. Зокрема, В. Бодак підкреслює, що зустріч Церкви й світу супроводжується труднощами всередині суспільства, яке часом відкидає віру. Церкві доводиться обирати шлях, який би відповідав науковому, педагогічному й

технічному прогресу, а також суспільно-політичним устремлінням і змінам морального й релігійного характеру. У цьому – сутність завдання, яке нова культура ставить нині перед релігією [39].

В свою чергу, Ю. Саух ставить низку актуальних для сучасного релігійно-освітнього дискурсу питань. Поглиблення кроскультурних взаємодій, духовна інтеграція різноманітних культур у єдине світове ціле, взаємовплив різноманітних структур і контекстів світосприйняття – усі ці процеси особливо загострюють питання: «У яких духовних і матеріально-технічних надбаннях криється істинна єдність людства? Яким є співвідношення традиції і новацій, науки і моралі, розбіжностей і стрижневої спільності культур? Чи може релігія в умовах постісторії дати людині раду та ін.» Від відповідей на ці питання залежить транслювання духовних цінностей, з'ясування їх конституційної ролі в становленні нового образу світу й людини в сучасній глобалізованій культурі [185].

Т. Ратушна пов'язує ці суперечності з процесами глобалізації, що прискорила перехід від однієї системи до іншої, але при цьому викликала соціальну напругу та масу соціальних конфліктів, різноманітних за своїми формами та проявами. Саме тому останнім часом можна спостерігати «сплеск» релігійності серед населення, яке звертається не тільки до ортодоксальних релігій але, чим далі тим більше, до так званих неорелігій, бо тільки в релігії, на думку багатьох людей, можна знайти захист від «агресивного» світу [168, с. 191].

Водночас С. Свистунов звертає увагу на протиріччя функціонування релігії в умовах інформаційної цивілізації, де відбулося розширення транскультурних комунікацій, міжкультурних зв'язків та прискорився процес глобалізації всіх без винятку активних релігій. Центральне місце займає комунікація в соціалізації, освіті й культурі. Це сприяє діалогу культур, а також створює загрозу для національної самобутності. Поява індустріальних структур у сфері релігії, безумовно, стимулює творчу діяльність і розповсюдження певної релігійної культури. Водночас, вони створюють

серйозні проблеми і реальну загрозу для цілого ряду традиційних і регіональних церков [186, с. 104].

Актуалізація релігійно-освітнього дискурсу про цінності також пов'язується з проблемою моральної кризи сучасної цивілізації. Багато дослідників вихід з цієї кризи пропонують шукати у залученні релігійних моральних цінностей у навчально-виховний процес. Зокрема, П. Полянський вважає, що у ситуації гострого дефіциту ціннісних установок та орієнтацій релігійні моральні цінності, що є основою гуманістичних цінностей, відіграють дедалі вагомішу роль у сучасному вихованні дітей і молоді. Отже, виникає гостра потреба в залученні християнських цінностей до процесу виховання дітей, визначенні основних засад, цілей, напрямів, змісту, форм і методів формування духовності на їх основі, які разом з іншими складовими сприятимуть розвитку та формуванню духовної високоморальної особистості, майбутнього громадянина України [163, с. 45].

На думку А. Лагунова, уявлення про моральну глобальну кризу як визначальну і теза про необхідність починати вирішення інших глобальних проблем саме з розв'язання проблеми моральної, що перш за все спирається на освітній процес, є евристичними у пошуках виходу з кризового стану сучасного соціуму [125, с. 11].

М. Пірен наполягає на необхідності усвідомити, що система виховання має повернутися до своїх історико-культурних і духовно-моральних першооснов. Проблем у кожному суспільстві багато, але лише спільними зусиллями сім'ї, школи і церкви можна позитивно впливати на ті негативи, які мають місце в будь-якому соціумі. На сучасному етапі суспільного розвитку в Україні важливо усвідомити, що християнські цінності та християнські традиції є основою нашої культури і моральності; виховання справжньої особистості, громадянина, патріота є можливим у реальному бутті тільки при об'єднанні зусиль суспільства, школи, держави, сім'ї, церкви. Щоб система освіти ґрунтувалася на основі християнських цінностей, потрібен неупереджений і зацікавлений діалог між науковцями,

педагогами, представниками державних органів, батьків та православної церкви, яка історично є українською [157, с. 99–100].

Проте в нових умовах релігія втрачає свій авторитарний характер, її моральні приписи та настанови стають справою особистого вибору людини. З цього приводу В. Бодак відзначає, що за відсутністю релігійної однозначності в сучасному світі, людина і культура перебувають у ситуації самостійного вибору змістів, цінностей, істини, моральних пріоритетів. Колись релігійна однозначність гальмувала розвиток суспільства, науки, мистецтва, але в сучасному суспільстві вона може урівноважити граничну інваріантність змістів і цінностей культури постмодерну. В сучасній культурі зростає роль релігійного морального імперативу. У сучасному суспільстві моральний суб'єктивізм неминучий, оскільки моральна культура позбавлена релігійної однозначності. Це привід для моральної свободи, але й для деградації моральних норм. Історія свідчить, що суспільство часто прагне замінити одну однозначність іншою, що може виявитися небезпечним: при сучасному рівні розвитку науки й технології без звертання до етики і моралі суспільство може бути приреченим на самознищення [41].

Відповідно, аби дати можливість особистості зробити самостійний моральний вибір, вона має володіти інформацією стосовно можливих альтернатив. Саме це стає одним із головних завдань релігійно-освітнього дискурсу. Зокрема, Н. Гаврілова наполягає на необхідності донесення знань про основи світових релігій, які сприятимуть формуванню моральної культури особистості. Важливим при цьому є ознайомлення учнів з історією релігії, акцентування уваги на морально-етичних концепціях їхніх доктрин, які самі по собі мають виховне значення. Саме в них втілені загальнолюдські цінності, розглядаються проблеми добра і зла, морального і аморального. Викладання цих цінностей у загальноосвітній школі повинно здійснюватися без ангажування, підтримки чи критики будь-якої релігії, без протиставлення однієї релігії іншій [65, с. 121].

Водночас потрібно враховувати небезпеку перетворення релігійно-освітнього дискурсу в знаряддя маніпуляції масовою свідомістю, навіювання догм тієї чи іншої релігійної традиції. Як відзначає з цього приводу С. Здіорук, якщо релігія перетворюється з засобу духовного «окормлення» в засіб політичної зброї й ідеологічного тиску, то її інтегруючий, стабілізуючий, консолідуючий потенціал різко вичерпується. За таких обставин культурне життя починає профануватися, і в ньому вочевидь простежуються процеси стагнації [94, с. 60].

В свою чергу, А. Колодний вважає, що деформована релігійна освіта і релігійне виховання молоді не сприяють становленню у неї гармонійної духовності, формують невпевненість у власних силах, почуття меншовартості, нетерпимості до інших релігій, войовниче ставлення до іновірців. Тому важливо, щоб держава захищала духовні інтереси своїх громадян, будь-яку місіонерську діяльність спрямовувала в річище дотримання свободи совісті, національних пріоритетів, загальнолюдських цінностей. Релігійну освіту і виховання не можна проводити екстремістськими методами й спрямовувати на нівелювання історичних та національних цінностей українського народу. Деформоване релігійне навчання і виховання не приносить користі у розвитку духовних цінностей українського суспільства, формує нетерпимість до інших релігійних вірувань, принижує громадянську гідність українських дітей [111, с. 206–207].

Звідси випливає необхідність формування аксіологічних засад релігійно-освітнього дискурсу на принципах міжрелігійного діалогу, консенсусу, толерантності. Як відзначають сучасні фахівці, справжній міжрелігійний діалог дозволяє виявити спільні ціннісні установки, світоглядні позиції, традиції. Для світових релігій такими є ідея єдності людства, повага прав і життя кожної людини, свобода, терпимість, справедливість, солідарність, турбота про довкілля. Ця обставина створює сприятливі можливості для співпраці різних релігійних спільнот у миротворчій, гуманітарній,

екологічній сферах, дозволяє сприяти поширенню простору справедливості та зменшенню нерівності, допомагати заохоченню сталого економічного і соціального розвитку, а також просуненню ідеалів взаєморозуміння, толерантності й солідарності між усіма цивілізаціями [146, с. 176–177].

З точки зору Н. Гаврілової, діалог релігій передбачає взаєморозуміння, а через взаєморозуміння виявляється їх єдність, подібність, тотожність. Відтак діалог релігій можливий тільки на основі взаєморозуміння, але, водночас, лише на основі індивідуального в кожній культурі. Діалог релігій завжди об'єднує багатьох учасників і здійснюється на декількох рівнях: внутрішньому і міжетнічному, внутрішньому й міжконфесійному, внутрішньому та міжособистісному. Головну роль у міжцивілізаційному діалозі відіграють цивілізаційна самосвідомість і цивілізаційні (базові) цінності. На відміну від цінностей етнічної і національної культури, цінності цивілізації завжди претендують на універсальність, на вирішення фундаментальних протиріч людського і соціального буття, на можливість об'єднати людство й стати основою світової культури [65, с. 122–123].

В свою чергу, Л. Ануфрієв та О. Добродум вважають, що в умовах глобалізаційного процесу сучасності змінюється характер міжрелігійних стосунків: характерною межею недавнього минулого було міжконфесійне суперництво, яке, хоча має місце і в теперішній час, все більше замінюється діалогом між релігіями. Прибічники модернізму в релігії виступають за активний діалог і співпрацю релігії й науки, релігії і світської культури, релігійних та нерелігійних організацій в області дозволу глобальних проблем сучасної цивілізації. Таке прагнення простежується в теології і діяльності різних релігійних традицій – християнських, мусульманських, буддійських [18, с. 30].

Підкреслюючи актуальність міжрелігійного діалогу, А. Гриньків пов'язує її з особливостями масового суспільства, яке зумовило трансформаційні процеси у сфері міжконфесійного дискурсу. Релігійне життя сучасного суспільства перестало бути виключно індивідуальною,

особистою справою індивідів. Постає необхідність міжкультурного, відтак і «публічного» міжрелігійного діалогу для досягнення загальносуспільних політичних та економічних цілей. Цей процес розпочався у другій половині ХХ ст. й сьогодні лише набирає обертів. Міжрелігійний дискурс в умовах сучасного масового суспільства постає як вкрай неоднозначне з позиції соціальної користі явище, оскільки він не завжди має позитивний характер. Якщо мова йде про відносно монолітний комунікативний та культурний простір європейської цивілізації, то ми спостерігаємо тенденцію поширення релігійної та національної толерантності. У той самий час, масове суспільство продукує таке комунікативне поле, в якому практично неможливе існування багатьох інших культур. Масове суспільство – явище багатогранне, у його становленні й поширенні можна виокремити величезну кількість тенденцій та прихованих процесів, одним із яких є вестернізація. Порівняно нещодавно у сучасній культурології, політології, соціології та філософії виникає таке поняття. Вестернізація – це явище реакції взаємодії європейської моделі масового суспільства із східним світом. У релігійному контексті такий процес характеризується поширенням синтезованих із демократичними цінностями релігійних норм, прийнятних для всього християнського простору без суттєвої конфесійної диференціації [76, с. 372].

Основою міжконфесійного діалогу сьогодні має бути людиноцентризм як провідна цінність сучасного релігійно-освітнього дискурсу. Багатьма науковцями відзначається гуманізуючий вплив релігії на суспільну свідомість. Так, В. Шевченко зазначає, що, володіючи величезним потенціалом людяності й олюднення, релігії покликані сприяти просвітленню людей, їх духовному вдосконаленню, тим гуманістичним ідеалам, що співзвучні з загальнолюдськими цінностями [224, с. 272].

На думку А. Колодного, релігія не має тягнути людину у світ темного середньовіччя, до втечі зі світу: вона покликана сприяти духовному становленню особистості, утвердженню її в її людській самості [110, с. 530–531].

Ю. Саух підкреслює роль релігії у подоланні негативних наслідків домінування науково-технічної цивілізації. Така цивілізація детермінована людиною, пройнята тотальною жагою панування. У ній людина утверджує себе такою мірою, якою підкорює і володарює. Все, що не пов'язане з принципом панування (вдячність, дружба, співчуття, любов тощо), відходить на другий план і позбавляється соціального й культурного престижу. І внаслідок цього людина значною мірою втрачає здатність бачити себе очима іншої, що згубно позначається на можливостях комунікації як між окремими людьми, так і між цілими народами. Силою, здатною якщо не протистояти, то значно пом'якшити ці катастрофічні процеси, може бути релігія. Але не в своїх традиційних, а в оновлених формах. Саме оновлена церква, швидше за все, на основі «зустрічі» західної і східної релігійних традицій, пройнята духом співчуття й милосердя до знедолених людей і народів, має посприяти становленню духовної цілісності людини як гармонії цілісності світу та якнайтіснішому поєднанню політики й моралі [185].

Особливості діалогу релігії та освіти в період соціальних трансформацій полягають у віднайденні спільної конструктивної, плідної аксіологічної платформи, на основі якої варто формувати особистісні риси і будувати майбутнє людства у епоху мультикультурності й постсекулярності.

### **3.2 Пошуки аксіологічних домінант у релігійно-освітній сфері**

Діяльність релігійних організацій покликана надати людині впевненість у задоволенні її прагнень пізнати надприродне, відкрити горизонти потойбічного, допомогти подолати в людині все негативне й агресивне, що заважає формуванню по-справжньому цивілізованих відносин між людьми і їх різноманітними об'єднаннями. У зв'язку з цим принципове значення можуть мати спільні заяви релігійних організацій планети або їх лідерів з осудом жорстокості та досягнення ними домовленостей щодо



цілеспрямованого виховання людини толерантної й відкритої [146, с. 273–274].

І. Галяс розглядає питання гуманізуючого впливу релігійних цінностей у контексті глобалізаційних процесів. Саме глобалізація з необхідністю вимагає формування нових транснаціональних релігійних ідей, що базуються на принципах гуманізму. У відкритих заявах більшості прибічників світського гуманістичного руху підкреслюється, що розуміння потреб нового дня, нового часу вимагає від них, можливо, створення не стільки нових альтернатив національним та світовим релігіям, скільки людського і гуманного прийняття їх ідей. Розуміння складності й неоднозначності внутрішнього світу людини, а також почуття поваги до особи зрештою веде до розуміння все більшим числом людей того, що реальна особа дорожча за дотримання «чистоти» навіть базових принципів гуманізму [66, с. 551].

М. Лубська звертає увагу на проблему свободи у формуванні світогляду людини під впливом релігійних чинників. Свобода в моралі, як і будь-яка інша свобода, не може бути абсолютною та необмеженою. Релігія, перебираючи на себе функції захисту й регулювання моралі, що є її недвозначною заслугою, із своїх позицій обґрунтовує моральні категорії, зокрема совість. Головний зміст свободи совісті у наш час пов'язаний із свободою думки й світогляду, зокрема, із свободою релігії. Адже світогляд виступає духовним ядром особистості, способом самовизначення людини у світі. Світогляд визначає горизонт бачення людиною світу, формує її позицію щодо життєво важливих моментів буття. До того ж, позицію не тільки теоретичну, але й практичну, яка виявляє не тільки цілі, ідеали й сенс життєдіяльності індивіда, але й спосіб їх реалізації, а також сам спосіб соціальної активності [129].

Людиноцентризм як провідна цінність сучасного релігійно-освітнього дискурсу знаходить своє втілення у вдосконаленні людини, розвитку її духовних якостей, моральних чеснот тощо. При цьому одне з центральних місць посідають питання духовного вдосконалення людини.

За словами О. Васильєвої, духовність пов'язується на сучасному етапі не просто з людиною, але й з неповторною людською особистістю. Саме релігії як першому та найтривалішому в історії людства чиннику в формуванні основної антропологічної ознаки – духовності, належить, безсумнівно, провідна роль у задоволенні людської потреби в самоактуалізації чи самореалізації [55].

Вдосконалення людини становить одну з центральних ідей будь-якої релігійної доктрини і відповідної практики. За словами В. Закревського, феномену «досконала людина» в релігійній свідомості притаманний широкий екзистенціальний діапазон, оскільки останній зорієнтований на Божу досконалість. Світське розуміння людської досконалості більш предметно наповнене. Але людство, яке органічно вміщує як віруючих, так і атеїстів, й досі не спромоглося побудувати царство Боже на землі. Завданням великого гуманістичного значення є інтеграція кращих соціальних здобутків світових релігій і світської соціальної культури. Визначним завданням сучасного суспільствознавства є розвиток антропологічної нормології. Саме ціннісна норма людини може бути тим соціально-практичним осередком, на якому можуть дійти згоди і порозуміння релігійна й світська людські спільноти [92, с. 204].

Як відзначає Л. Чекаль, зазвичай релігію сприймають передусім як засіб вдосконалення людства, виправлення його помилок і прорахунків, а також зцілення людей від їхніх моральних хвороб, розчарувань і зневір'я. Очевидно, певною мірою так і є: релігія, будучи феноменом особливого духовного виміру, формує підґрунтя для мотивації моральних дій людини, пробуджуючи в ній віру, надію і любов, надаючи їй сміливості і активного прагнення залучатись до життя соціуму, зумовлюючи її альтруїзм та інші чесноти, так необхідні для гармонізації її зв'язків із родиною й суспільством. Виховання людей в дусі правил, вимог і настанов загальнолюдської моралі і є нагальною функцією усіх відомих релігійних систем. В своїй моральній основі ці системи дуже близькі: якщо не зважати на певні етнокультурні й

традиційні розбіжності, – в усіх священних книгах знаходимо практично однакові аксіологічні пріоритети. Йдеться про шанобливість і повагу до батьків, турботу про дітей та літніх людей, допомогу бідним, опіку щодо хворих і сиріт, чесність і доброзичливість, щирість і толерантність, уникання гніву й зла, громадянськість та багато іншого [218, с. 484].

О.Бродецький у своєму комплексному дослідженні провідних гуманістичних ідей етики релігій різних традицій відзначає: «Ціннісне ядро етики різних релігій, хоч і є варіативним, але у принципових засадах воно антропологічно корельоване, підпорядковане фундаментальним вимогам гармонійного співжиття людей, продиктованим самою природою людини і культури. У різних релігійних традиціях можна експлікувати єдиний комплекс моральних ідеалів, хай і зодягнутих у специфічні культурологічні, естетичні, комунікативні оболонки, – залежно від особливостей цивілізаційного ареалу, історичної епохи, конкретної соціальної структури, психологічної атмосфери відповідної спільноти» [49, с.7].

Людиноцентризм релігійно-освітнього дискурсу є важливим також із точки зору надання сенсу людському існуванню, пошуку загальних орієнтирів буття людини у світі.

За словами О.Васільєвої, саме релігія як духовний феномен безпосередньо пов'язана з людиною, прилученням її до високих смислів і смисловою наповненістю її буття загалом. Звідси випливає висновок, що релігія – важливий структурний елемент духовного світу особистості. Функціональність релігії у сфері духовності полягає ще й у тому, що релігія надає чи приписує життю особи непроминальний смисл, і що важливо, вона з необхідністю позбавляє тривоги. У процесі засвоєння релігійного досвіду індивід уникає неспокою, невпевненості, сумнівів [55].

Л.Виговський звертає увагу на суперечливу дуальну природу людини, оскільки вона, з одного боку, частина природного світу і змушена підкорятися його закономірностям, а з іншого – соціальна. Тому з метою свого виживання людина змушена пристосовуватися як до природних умов,

так і соціальних. За таких обставин об'єктивно існує індивідуальна й соціальна потреба в подоланні, «знятті» такого стану. Однією із світоглядних форм вирішення цієї проблеми виступає саме релігія. Вона, розкриваючи особистості сенс життя в контексті існування трансцендентного буття, зумовлює її відповідне відношення до інших людей, до світу. Тому релігія виступає світоглядно-змістовною основою утвердження суспільного буття індивіда, оскільки виражає те, що в людині є щось надлюдське, яке підносить її над насущними проблемами існування й формує світ вищої реальності, джерело якого в суспільній суті самої людини. Останній, на засадах пріоритету потойбічного вічного життя (в більшості конфесій), пропонується як безкінечне життя, яке охоплює весь універсум існування і сутності. Воно виводить індивіда за межі форм земної життєдіяльності, які є загальними як для тварин, так і людей. Таким чином, релігії притаманний рух до всезагальності й єдності надбіологічного типу. Доводиться, що в цьому контексті вона постає специфічним засобом подолання конечності людського життя і самоусвідомлення особистості як безпосереднього учасника вселенського буття [57].

Гуманістичні цінності релігійної самосвідомості стають основою самореалізації особистості віруючої людини. Так, із точки зору М. Бабія, підкорення вільно вибраним і усвідомленим світоглядним, зокрема релігійним цінностям, ідеалам, які набули суб'єктивно-особистісного змісту, статусу віри, їх активний зовнішній вияв (участь у релігійних обрядах, культових діях, публічна пропаганда, поширення релігійного світогляду основ віри, побудова своєї життєдіяльності на релігійних принципах) є головними складовими структури самореалізації віруючої людини. Релігійна самореалізація, зокрема в її кінцевому вимірі, це – результат вільного процесу, що проходить на міцному ґрунті усвідомлених сакралізованих цінностей, ідей, інтересів, які людина втілює, опредмечує у практичній життєдіяльності. Самореалізація індивіда у релігійній сфері людського буття потребує і «особистісної здатності», тобто сукупності таких якостей, як

знання, досвід, витримка, самовладання, рішучість, гідність. Саме в процесі самоутвердження особистості усвідомлюється власна самоцінність. Гідність є результатом цього самоусвідомлення. Це – фундамент формування особистості, а також своєрідне відображення її глибокої віри і переконаності у вірності свого світоглядного й життєвого вибору, а водночас у тому, що жодним своїм вчинком вона не піде проти своєї совісті [24, с. 256–257].

Окрім безпосереднього впливу на розвиток гуманістичних якостей особистості через доктринальні ідеї, релігійно-освітній дискурс надає приклади непрямой дії. Зокрема, значний виховний потенціал міститься у практиках благодійності.

Релігійна благодійність має як практичне, так і доктринально-просвітницьке спрямування. Вона є потужним засобом подолання різноманітних станів депривації, хоча в різних випадках її ефективність є неоднаковою. При економічній, соціальній та організмичній депривації релігійна благодійність почасти виступає способом психологічної компенсації, а не шляхом усунення реальних причин проблеми. При етичній і психічній формі депривації, навпаки, релігія часто виступає набагато більш ефективним засобом виходу з кризової ситуації, ніж секулярна активність. Саме у релігійному контексті найбільш повно розкривається роль благодійності як шляху розвитку духовного самоусвідомлення особистості. Власне й сама благодійність як у минулому, так і сьогодні активно підтримує духовну сферу життя суспільства [5, с. 484].

Говорячи про поширення гуманістичних цінностей, ідеалів людяності, моральності, маємо також звернути увагу на роль релігійного мистецтва. Як відзначає В. Бодак, відображаючи духовний світ, релігійне мистецтво здійснює піднесений вплив на людину саме тому, що воно піднімає її до великих вершин гуманізму, любові, гармонії, впливає не тільки на її емоції, але й на все багатство її особистості, спонукуючи до дії. Релігійне мистецтво, будучи ілюстрацією релігійної картини світу, сприяє виробленню людиною і культурою концепції буття, що задовольняє потребу людини в

інтелектуально змістовному поясненні світу, обґрунтовує існуючий порядок речей, причини страждання, несправедливості, сенс людського життя. Через релігійне, сакральне мистецтво транслюється не індивідуальне, приватне, перехідне, але загальне, вищі прагнення людської душі до істини, справедливості, досконалості [40, с. 68].

Аналіз аксіологічних засад взаємодії релігії та освіти передбачає звернення до питань демократії і прав людини в системі сучасного духовного дискурсу. Ця проблема набуває особливої актуальності в умовах полікультурності та поліконфесійності сучасного світу, поширення ліберально-демократичних цінностей, прав і свобод людини, зокрема релігійної свободи й свободи совісті.

Сучасні фахівці підкреслюють вагоме конструктивне значення поліконфесійності у глобальному світі. Мирне співіснування релігій і культур позитивно оцінюється тими соціальними групами, які бачать Україну перспективною, демократичною, модерною країною. Досвід цивілізованих країн свідчить, що різноманітність релігій і культур у країні є ознакою здоров'я національного організму (принаймні, в країнах європейської цивілізації). Однак таке багатоманіття є благом тільки за умови реальної демократії [176, с. 183].

За таких умов поступово відбувається синтез релігійних і ліберально-демократичних цінностей. За словами А. Гриньківа, на сьогодні спостерігаємо процес поступового розчинення релігійних цінностей у системі загально цивілізаційних, зокрема демократичних, що характерно, передусім, для європейської спільноти. Релігійні цінності синтезуються із політичними й економічними і знаходять своє вираження у діяльності таких специфічних соціальних утвореннях як політичні партії із яскравим релігійним змістом, які відкриті як до загальносупільного, так і міжконфесійного діалогу [76, с. 369].

Вирішення означених проблем вимагає організації співробітництва демократичних державних інститутів та церкви. Як відзначає О. Панасенко,

соціально-політична стабільність держави багато в чому визначається змістом і спрямованістю державно-церковних і міжконфесійних відносин, суспільною активністю релігійних інститутів. Сучасна стратегія співробітництва держави і церкви, як цілеспрямований і системний процес, повинна утверджувати духовну культуру, формувати поле толерантності й взаємоповаги, бути спрямованою на пошук взаємоприйнятних форм і методів рішення соціальних і релігійних проблем. Досягнення цієї мети можливо за умови міжконфесійного взаєморозуміння і згоди, поглиблення процесу інтеграції церкви в українське суспільство і в його освітню систему [154].

Ефективне співробітництво держави та церкви в умовах сучасної демократії вимагає певної моделі відносин між державою, з одного боку, і церквою та релігійними організаціями – з іншого. На думку Н. Куліш, така модель базується, по-перше, на сепараційній схемі співіснування (відокремлення церкви від держави), а по-друге – на рівнопартнерських відносинах між цими двома інституціями. Типовими ознаками такої моделі є фактична рівність обох суб'єктів відносин, невтручання держави у внутрішні церковні справи; невиконання церквою жодних державних функцій; відсутність контролю і примусу з боку церкви щодо громадян держави; невтручання церкви в суверенне право держави щодо здійснення владних повноважень, рівність усіх релігійних організацій перед законом та інші [124, с. 64].

При цьому можна погодитися з думкою М. Бабія, який підкреслює світськість як базову цінність демократичного суспільства. Екстраординарною особливістю її вияву є світоглядна нейтральність держави, яка розповсюджується не лише на релігію, але й на інші типи світогляду. Світськість постає одним із суттєвих чинників забезпечення і гарантії свободи совісті, зокрема і в системі освіти – соціального інституту, який сьогодні найважливіший в аспекті соціалізації особистості. Отже, принцип світськості постає у правовому полі держави гарантією самостійності й свободи кожного вільно приймати відповідні рішення,

самовизначатися у світоглядно-духовній сфері без втручання владного чинника. Світська держава має забезпечувати такий стан речей, за якого жодна конфесія (велика чи мала, «традиційна» чи «нетрадиційна»), а тим більш ніяка владна структура, не могли б нав'язувати будь-кому (зокрема батькам, дітям, віруючим, атеїстам) певні конфесійно обґрунтовані моральні, культурно-духовні засади, певну віросповідну ідентичність. Світськість у контексті функціонування системи державної освіти має забезпечити набуття дітьми «інтелектуального інструментарію», який сприяв би формуванню їхньої здатності до самостійного мислення і вільного самовизначення у духовній, світоглядній сфері. Тому учні, як і студенти, безперечно, повинні мати ґрунтовні наукові знання про релігію, її конфесійні вияви, напрями, течії, знати їх історію, базові положення їх вчень, моральні настанови. Збагачення знаннями про релігії в системі загальної і вищої освіти повинне дати майбутнім громадянам України «якісний інтелектуальний багаж», на базі якого вони могли б вільно виносити свої судження щодо релігійних питань, зокрема і морально-етичного виміру [23, с. 212].

О. Панасенко також попереджає, що впровадження неконтрольованої державою релігійної освіти державою означатиме обмеження свободи совісті особистості на користь свободи релігійної спільноти. А оскільки правових обмежень свободи релігійної діяльності в Україні не існує, державі варто дотримуватись принципу свободи совісті й принципу відокремлення освіти від церкви [154].

Отже, в сучасних умовах одним із засадничих принципів демократії стає гарантія релігійної свободи (свободи совісті). Як відзначає О. Андрієнко, у найбільш загальному сенсі релігійна свобода – це свобода від утисків з боку уряду, адміністрації, суспільних організацій та інститутів, а також груп і приватних осіб у питаннях віри. Релігійна свобода обов'язково передбачає право людини на незалежний пошук релігійної істини та право жити згідно цієї істини. Крім того, демократичне розуміння релігійної свободи передбачає право не сповідувати жодної релігії [7, с. 239].



Особливо актуальним сьогодні є уявлення про релігійну свободу, що ґрунтується на цінностях, які існують як у релігійних, так й у секулярних традиціях. Звісно, досягнення такого консенсусу, який би ефективно захищав групи меншин, є надзвичайно складним завданням. Незважаючи на цю складність, прогресивне впровадження ідеалів релігійної свободи є основою для зняття напружених відносин між цивілізаціями сучасного світу. Відповідно, застосування міжнародних норм про права людини може послабити напругу у відносинах між цивілізаціями [129].

В умовах становлення громадянського суспільства, пише Л. Гарас, створюється принципово нова система ціннісних орієнтирів, у центрі якої потреба в реалізації політичних і громадянських свобод, серед яких важливе місце займає свобода совісті. Саме вона сприяє нормалізації морально-етичного клімату соціуму, зміцненню соціально-політичної стабільності суспільства та виступає важливим інструментом у боротьбі з сепаратизмом і проявами політичного і релігійного екстремізму [67].

На думку М. Бабія, свобода совісті (свобода релігії) є одним із головних модусів матриці гуманітарної політики Української держави. По-перше, це передовсім усвідомлена людиномірна проблема, координатні параметри якої у їх функціональному вияві безпосередньо пов'язані із світоглядом особистості, її переконаннями, зокрема й релігійними принципами, нормами, ціннісними орієнтаціями, тобто з тим, що є стрижнем її духовного світу. Свобода совісті, постаючи важливою проблемою гуманітарного виміру, будучи в нерозв'язаному зв'язку з світоглядними, моральними координатами буття людини, є водночас дієвим екстраординарним компонентом структури її життєдіяльності. По-друге, свобода совісті «як свобода світоглядного вибору», є основою свободи як такої. Вона постає системотвірним правом у континуумі прав людини. І це є реальністю. Адже без реалізації свободи совісті, зокрема й свободи віросповідання, інші права й свободи втрачають свою функціональність і життєздатність. По-третє, порушення, ігнорування принципів свободи совісті, передовсім з боку органів влади (а такі факти, на

жаль, засвідчуються і в Україні), ведуть до значного пониження рівня гуманізації суспільства, гідності людини, її прав, відчутного зростання випадків ксенофобії, зокрема за конфесійною ознакою. В таких умовах набуття людиною можливості вільного вибору, свободи творчої реалізації свого власного світогляду є фактично унеможливленим [24, с. 255].

Можна погодитися з висновками дослідження М. Лубської, яка підкреслює, що на сьогодні в сучасному світі відбувається переосмислення і нове сприйняття базових людських цінностей, які є основою прав і свобод людини, її гідності та духовного суверенітету. До таких належить і свобода совісті й віросповідання, що перебуває в тісному взаємозв'язку зі світоглядними основами буття людини і є природним невідчужуваним правом кожної людини на вільний узгоджений із власною совістю вибір відповідних духовних цінностей і орієнтирів. Не випадково, що практична реалізація права на свободу світогляду та віросповідання в аспекті міжнародно-правових стандартів є важливим критерієм оцінки гуманістичної сутності держави, її демократичності [129].

Принципи демократичного врядування та дотримання прав людини висувають певні вимоги до організації релігійно-освітнього дискурсу. Як відзначає О. Панасенко, Україна проголошена в Конституції соціальною правовою державою, яка відокремлена від церкви, а школа звільнена від церковної опіки. Тому будь-які спроби відродити візантійську традицію поєднання держави і церкви є антиконституційними, а введення релігійної освіти має здійснюватися в Україні з урахуванням досвіду розвинених демократій. В Україні проголошено законом свободу совісті, тому втручання релігійної освіти у стихійний процес формування совісті молодого людини є протиправним і незаконним. Бажання батьків релігійного виховання для своїх дітей має бути реалізованим або ж поза державними закладами освіти, що дозволяє їм реалізувати власні права без втручання органів держави, або ж в рамках організованої освітніми закладами свободи вибору навчальних предметів [154].

Подібної точки зору дотримується й А. Колодний, згідно з яким, система релігієзнавчої освіти, що лише формується в наш час, будується на засадах гуманізму, толерантності й дотримання конституційного принципу свободи світоглядів і принципу відокремлення Церкви від державної освіти. При цьому долаються ті вади світської освіти, які були зумовлені донедавна її атеїстичною зорієнтованістю, будь-який погляд подається як один із можливих [111, с. 192].

В свою чергу, Н. Гаврілова вважає, що українська політика в галузі освіти відображає перехід від однорідного суспільства з єдиною домінуючою ідеологією до демократичного суспільства, що створює простір для співіснування різних ідеологічних цінностей та віросповідних систем і, в свою чергу, постає чулою до потреб, духовних запитів та релігійних переконань кожного учня та його батьків. Плюралізм та єдність у багатоманітні – це важливі ключові моменти в реалізації освітньої політики [65, с. 119].

Обґрунтовуючи необхідність дотримання принципів демократії та верховенства прав людини, варто брати до уваги низку проблем, які виникають у процесі організації взаємодії релігії та освіти.

Згідно з А. Колодним, оскільки вивчення релігії торкається багатьох делікатних проблем не лише правового, а й світоглядно-виховного характеру, то навколо питань змісту й організації релігієзнавчої освіти нині тривають палкі дискусії. Дискутується питання, чи релігієзнавча освіта тотожна з релігійною, а якщо це так, то чи має педагог-релігієзнавець бути обов'язково релігійною людиною, як він має поєднувати свою конфесійну належність із необхідністю під час викладання бути позаконфесійним. Ще постає питання про те, як узгодити програмні знання, визначені державним стандартом освіти, і власні погляди на релігію студента, який належить до того чи іншого віросповідання, що можуть бути й конфесійно упередженими щодо інших релігій, окрім своєї. Шкільне чи вузівське релігієзнавство не повинне виконувати функцію узгоджування поглядів на релігії представників різних

конфесій або ж молоді з релігійною і нерелігійною орієнтацією, виховувати людину релігійною, а тим більше конфесійно-релігійною. Основна мета вивчення релігієзнавства – дати молоді повний обсяг об’єктивних, науково вивірених знань про релігію в різних її конфесійних визначеностях, знань з її історії і суспільного функціонування. Академічне релігієзнавство покликане з наукових позицій розглядати релігію в контексті світової культури, розкривати її сутність, місце і роль як в суспільстві, так і в житті людини. Саме такий підхід відповідає демократичним вимогам Конституції України, її принципам про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, сприяє соціальній злагоді у суспільстві, пошановує суверенність кожного як особистості. У громадянському суспільстві на державному рівні не може бути ні релігійної, ні атеїстичної освіти. Останні можна організовувати на приватному чи корпоративному рівнях. Загальнодержавна освіта має бути лише релігієзнавчою [111, с. 193].

В свою чергу, О. Панасенко висловлює декілька зауважень стосовно процесу розвитку релігійної освіти. На користь запровадження релігійної освіти в державних закладах говорить найбільше і безумовно аргумент морально-духовного виховання молоді, але тільки за умови її несуперечливості демократичним свободам та правам особистості. Оскільки кожен предмет освітнього курсу пов'язаний з певною наукою, освіта ґрунтується на науковій картині світу, низці ідеалів та норм філософського світогляду, головним елементом якого є доказовість та критичність; релігійний же світогляд заснований на вірі та поклонінні (священному). Конфлікт світоглядів в такому випадку неминучий, однак вибір між ними не може здійснити за саму людину у демократичному суспільстві жодна інша інстанція. Окрім того, зважаючи на фактично необмежені можливості для сучасного українського студентства (і достатньо широкі для школярів та їх батьків) у пошуках інформації, зокрема й духовно-релігійного змісту, слід визнати, що вводити компоненти релігійної освіти в перелік шкільного чи університетського курсу неможливо у директивний спосіб [154].

Водночас принциповим є розуміння функціонального значення релігійних знань у підготовці справжнього громадянина демократичної держави. Можна погодитися з думкою Н. Гаврілової, яка стверджує, що знання релігії є важливою частиною якісної освіти, що сприяє побудові громадянського суспільства, взаємній повазі, посилює підтримку релігійної свободи і сприяє розумінню соціального розмаїття. Об'єктивні знання про релігію мають цінний потенціал щодо зменшення міжконфесійних конфліктів, які частіше ґрунтуються на недостатньому знанні інших релігій. Викладання релігійно орієнтованих дисциплін є важливим обов'язком освітньої системи, котра повинна підготувати молодих людей до життя в плюралістичному, зокрема й конфесійно, суспільстві [65, с. 119–120].

На основі принципів демократії та прав людини стає можливим реалізація таких напрямів релігійно-освітнього дискурсу, як миролюбство, толерантність і екологічна безпека.

З давніх часів релігія виступала з проповіддю миру. За словами Л. Ануфрієва та О. Добродум, миротворча діяльність релігії заснована на теології миру, її витoki виявляються в священних текстах, що містять чимало закликів до миру між народами. Активні дії миролюбних, зокрема й церковних, сил перешкоджають використанню церкви в агресивних цілях, сприяють подоланню протиріч між конфесіями в політичній сфері, об'єднанню віруючих всіх релігій для забезпечення міцного світу на планеті [18, с. 24].

Водночас маємо відзначити неоднозначність ролі релігії у збереженні миру між народами. Як відзначає Л. Чекаль, протягом тисячоліть релігія була і залишається причиною тривалих воєн, кровопролиттів і нещастя людей. Здавна представники різних конфесій змагаються між собою у тому, хто ближчий до Бога, хто краще вірує, відправляє культ, будує храми. І, переслідуючи при цьому людські, земні, а часом, – відверто матеріальні і корисливі цілі, – тим самим людство все далі відходить від самого, адекватно сприйнятого релігійного вчення, від Бога. Так, нині зіткнення між

прихильниками різних світових релігій та навіть їх різних течій є причиною тероризму і міжнародних конфліктів [218, с. 471].

В свою чергу, В. Климов звертає увагу на світову тенденцію наростання масштабності конфліктів із чітким релігійним підґрунтям, ескалацію релігійної нетерпимості всупереч закликам очільників церков до толерантності, відмови від насилля. Релігія нерідко стає тим чинником, яким сьогодні намагаються виправдати акти насильства по всьому світу, втручання одних держав у справи інших, обмеження прав і свобод одних релігійних груп іншими [106, с. 188].

Отже, аби реалізувати миротворчий потенціал релігії в сучасних умовах релігійно-освітній дискурс має бути спрямованим на поширення універсальних гуманістичних цінностей, навичок міжкультурної комунікації, поваги до «іншого». Так, В. Ануфрієв та О. Добродум відзначають внесок релігій у розвиток інтернаціональної солідарності. Деякі релігійні традиції брали участь у цих процесах, виходячи з того, що принцип солідарності поширюється не лише на внутрішній порядок суспільства, але і на міжнародний порядок, із затвердження універсального призначення земних благ, взаємної залежності націй, необхідності співпраці всіх народів, культур і релігій для світу й справедливості, а також єдності людства [18, с. 29].

Поширення означених вище цінностей вимагає залучення конфесійних спільнот до обговорення суперечливих питань у форматі міжрелігійного діалогу. Як пише Л. Филипович, в умовах можливого зіткнення (конфлікту) цивілізацій і для подолання страху такого конфлікту дуже важливо зняти напругу саме через діалог окремих культур і релігій. Відтак питання ставиться ширше: не обмежуватися тільки релігіями, а для порозуміння включити всю культуру як цілісність духовних і моральних надбань людства. Метою такого широкого діалогу, що ґрунтується на основних моральних засадах, мала б стати побудова глобальної міжнародної спільноти. Доба глобалізації висуває зовсім інші умови для такого діалогу. В ситуації, коли духовність тісно пов'язана із технологіями, завданням міжрелігійних,

мирянських, світських організацій є служити Богові і будувати людяніший світ. Отож, міжрелігійний діалог покликаний стати «діалогом спасіння». Всі інші форми спілкування – війни, політичні протистояння, економічні санкції довели безглуздість вирішення сучасних складних проблем буття світу іншими методами, окрім діалогу. Діалог потрібний нині в найширшому його значенні [211, с. 158].

Широкий діапазон проблем, щодо яких пропонується вести міжрелігійний діалог, достатньо переконливо свідчить про те, що він може внести суттєвий внесок у справу активізації діалогу між цивілізаціями, особливо – сприяти вихованню населення планети у дусі культури миру та ненасилля. Головний вплив міжрелігійного діалогу на міжнаціональні відносини, їх гуманізацію може йти через його виховний вплив на людей. Такий діалог впливає на свідомість людей різних національностей і віросповідань у дусі толерантності, ненасилля і культури миру. Він привчає членів суспільства бачити в особі людини іншої національності й іншого віросповідання не чужинця, якого слід боятися, а рівноправного партнера, який заслуговує довіри. Міжконфесійний діалог сприяє формуванню у населення поваги до релігійного плюралізму і культурного різноманіття [146, с. 163].

Суттєвим посиленням миротворчого потенціалу релігійно-освітнього дискурсу є розвиток та поширення ідей толерантності. І. Булига розглядає толерантність як соціокультурне явище, що, хоча і ототожнюється у багатьох джерелах із поняттям терпіння, проте не є пасивною, штучною покорою думці, поглядам чи діям інших; це не покірне терпіння, а активна моральна позиція і готовність до терпимості в ім'я взаєморозуміння між соціальними групами, етносами, релігійними організаціями. Ідеї толерантності в цілому, і релігійної толерантності зокрема, є не лише умовою і запорукою розвитку демократичного суспільства, проте і вимагають від цього суспільства механізмів матеріалізації ідеї толерантності, які багато в чому залежать від

державно–конфесійних відносин і міжконфесійної культури суспільства [50, с. 521].

Згідно з В. Климовим, сучасне тлумачення поняття толерантності міжконфесійних відносин в умовах плюралізму, різноманіття культур представляє толерантність міжконфесійних відносин як сукупність принципів співіснування віруючих, релігійних громад і об'єднань у поліконфесійному, плюралістичному й демократичному суспільстві, що є на сьогодні імперативною умовою компромісного, неконфліктного співжиття конфесій, віруючих та невіруючих [105, с. 11–12].

В цілому толерантність має давні зв'язки саме з релігійними питаннями. Як справедливо відзначає П. Поляков, проблема толерантності вперше виникла у західній цивілізації саме на релігійному рівні, а релігійна толерантність поклала початок усім іншим свободам, що мають місце у демократичному суспільстві [162, с. 333].

За словами М. Пірен, у релігійній сфері толерантність знайшла свої вияви у принципах віротерпимості, релігійної свободи, свободи совісті. Ставлення до релігії – моральна проблема, а не політична, адже церква відокремлена від держави. У суспільстві, в якому більшість зберігає віру, сповідуючи різні релігії, віротерпимість пов'язана з уявою про те, що головним у релігії є мораль. Для людей важливим є не лише те, яку релігію сповідує особистість, а й те, чи є вона справді віруючою, моральною, духовною сама й у своєму ставленні до інших [157, с. 155].

Актуалізація питань толерантності у сучасному релігійно-освітньому дискурсі пов'язана з пошуком шляхів співіснування різних етносів, культур, конфесій. Проблема при цьому полягає у збереженні своєї унікальності, специфічності одночасно з відкриттям та прийняттям інших культурних зразків.

Як з цього приводу відзначає З. Борисова, сучасні культури шукають шлях до співіснування. Але намагання людини зрозуміти релігійний світ іншої культури зовсім не означає, що, досягнувши взаєморозуміння,



культури стають тотожними. Взаєморозуміння на практиці постає як усвідомлений людиною універсалізм: розуміючи краще релігійний світ іншої людини, вона зовсім не схиляється до відмови від власної релігії. Не відбувається стирання відмінностей між різними релігійними смисловими системами, релігійні системи координат від взаємодії різних культур не розхитуються. Метафізичні революції породжуються не тому, що людина зустрічається з іншими релігійними системами, а внаслідок того, що реальне буття відійшло від декларованих ними релігійних цінностей. Джерело релігійного ідеалу – трагічна суперечність безпосередніх умов буття. Якщо представники різних релігійних систем готові продемонструвати свою терпимість і толерантність, то це не означає, що вони готові поступитися своєю релігійною самобутністю чи якоюсь мірою відмовитися від її смислових орієнтирів. Навпаки, в історії людства з виникненням світових релігій не тільки не відбувається рух у бік релігійної єдності, але всередині кожної релігії все більше втрачається однорідність, помножуються релігійні філософсько-єретичні системи. При цьому окремі з них можуть свідомо йти на контакт, але вже з іншими релігіями, а не з власними внутрішніми опозиційними течіями. Наша історія, що вступила у XXI ст., наочно свідчить про це: різні системи світорозуміння не тільки не зійшлися одна з одною, але виявили свою принципову непеєднуваність. Світ культури залишається багатоліким, але діалог культур може зробити людей, що орієнтовані на різні релігійно-смислові системи, терпимими один до одного [47].

Толерантність як напрям релігійно-освітнього дискурсу передбачає активізацію міжконфесійних контактів на різних рівнях соціальної взаємодії. Згідно з висновками релігієзнавців, намагаючись подолати агресивність людини або хоча б знизити її рівень, вочевидь замало лише проповідувати любов до ближнього, організовувати благодійні акції, необхідно ще й виховувати в людях терпимість до людей іншої культури, іншого віросповідання. Одним із найефективніших шляхів до досягнення такого результату є організація постійної міжрелігійної взаємодії на всіх рівнях та

широке інформування населення про неї. Ознайомлення послідовників різноманітних сповідань про регулярне проведення зустрічей лідерів різних конфесійних спільнот для обговорення актуальних життєвих проблем, про спільні шляхетні акції конфесійних центрів і релігійних громад різних віросповідань безумовно слугуватиме подоланню релігійної нетерпимості і формуванню людини неагресивного типу [146, с. 276–277].

Отже, на суспільному рівні толерантність – це невід’ємна вимога у взаємовідносинах усіх учасників релігійних відносин, які прагнуть прогнозованої, зрозумілої взаємодії, які не завдають шкоди іншим під час реалізації власного права на сповідування власної духовної позиції. На індивідуальному рівні релігійна толерантність проявляється у готовності дослухатися до думки інакомислячого, визнати правоту його позиції. Лише прагнення до розуміння і поваги один до одного, конструктивний діалог прибічників різних світоглядів здатні забезпечити стабільність і прогресивний розвиток суспільства. Тому соціально значимими є спроби формування такої системи духовно–моральних цінностей, яка забезпечила б утвердження в суспільній свідомості шанобливого ставлення до переконань і почуттів віруючих та атеїстів, сприяла б попередженню і припиненню проявів релігійного екстремізму. Звідси випливає висновок необхідності сприйняття іншого в його світоглядних і релігійних виявах таким, яким він є. Адже це сприяє формуванню здібностей кожного сприймати іншого (його позицію, думку, ідею тощо) як об’єктивно існуючу реальність, не відчуваючи страху, щоб не відступитися від власної віри у процесі взаємодії [50, с. 523–524].

На сучасному етапі державотворення в українському соціумі у сфері міжконфесійних відносин постає проблема практичної реалізації принципів толерантності з метою консолідації українського суспільства. При цьому важливим є діалог як певний ступінь культури міжконфесійних взаємин. Наприклад, бажано уникати «істинності» або «неістинності» ціннісних орієнтацій. Важливим є вміння віднайти раціональне зерно до розуміння

проблем та утвердження злагодності в суспільних інститутах. Це дає змогу визнати альтернативні системи цінностей, терпеливо поставитись до «чужої правди», як до своєї власної. Для налагодження міжконфесійного порозуміння в Україні створена Всеукраїнська Рада Церков, засновані Українська Асоціація релігійної свободи та Центр релігійної інформації і свободи [157, с. 157–158].

Постає логічне запитання: за яких умов поліконфесійне українське суспільство залишатиметься віротерпимим? Для цього, насамперед, має бути неухильно збережена ситуація, при якій всі конфесії мають нормативно гарантовані рівноправні умови функціонування в єдиному правовому полі; збереження «рівновеликої дистанції» держави стосовно усіх релігійних організацій, відсутність привілеїв чи, навпаки, обмежень; функціонування у загальнодержавному масштабі координуючого органу, котрий сприятиме міжконфесійному діалогу та порозумінню (протягом останніх кількох років досить успішно діє в цьому напрямку Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, яка об'єднує у своєму складі провідні християнські Церкви (православні, католицькі та протестантські), одне іудейське та три мусульманські релігійні об'єднання); реальне функціонування механізму реалізації свободи совісті та свободи релігії (до речі, як і усіх інших прав та свобод людини й громадянина). Важливим залишається й аспект внутрішньої готовності представників різних конфесій бути толерантними, або хоча б терпимими, незалежно від специфіки своїх релігійних переконань [162, с. 335].

Необхідність принципу толерантності у релігійно-освітньому дискурсі є очевидною. За словами О. В. Панасенка, вивчення релігії (навіть факультативне) в закладах освіти не повинно стати причиною для ескалації міжконфесійних конфліктів з участю дітей, тому слід враховувати можливість такого неприпустимого і вкрай небажаного наслідку при підготовці введення елементів релігійної освіти [154].

Як зауважує Н. Гаврілова, школа повинна стати каталізатором міжконфесійного компромісу і плідної співпраці представників усіх релігійних спільнот, які представлені в Україні. Релігієзнавчі дисципліни повинні викладатися в такий спосіб, щоб жоден учень, незалежно від його особистісних переконань, ніколи не відчував себе скривдженим чи ображеним за певну свою конфесійну належність. Погляди особистості, а не погляди більшості чи меншості, мають бути істинною цінністю. Якщо такі принципи діють, то результатом буде міцна громадянська та національна єдність. Нація особистостей, які поважають всіх, незалежно від їх релігійних поглядів, найменше підвладна ризику розділення за будь-якими, зокрема й релігійними, принципами [65, с. 122].

Ще одним актуальним напрямом розгортання релігійно-освітнього дискурсу сьогодні є питання захисту довкілля. Знову ж таки можемо відзначити значний потенціал та досвід, що накопичений інститутом релігії щодо проблемних питань екології.

За словами Л. Виговського і Т. Виговської, екологічна функціональність тією чи іншою мірою притаманна всім підсистемам релігійного феномену. Це пояснюється тим, що конфесійний світогляд у сучасних умовах має чітко виражений екологічний аспект. Його зміст та розуміння може зумовити переосмислення ролі і значення екологічних проблем у житті конкретної віруючої особистості. Екологічна діяльність у такому випадку може стати сенсом її життя. Тоді така ціннісна орієнтація зумовлює необхідність використання релігійної діяльності для вирішення конкретних екологічних проблем конкретної спільноти [58, с. 19].

Іван Павло II у своїй першій енцикліці «*Redemptor hominis*» (1979), в якій визначає знакові риси свого понтифікату, що тільки починався, аналізує актуальні проблеми людства й пропонує шляхи їхнього вирішення, звертає увагу на екологічні проблеми. Причини екологічної кризи розкриває і в наступних енцикліках «*Sollicitudo rei socialis*» (1987) і «*Centesimus annus*» (1991), звертаючи увагу на проблеми зв'язку між людиною й середовищем, в

якому вона живе. Римський понтифік пише: «Людина наповнена більше прагненням володіння й використання, ніж буття і росту, надмірно і невпорядковано використовує земні ресурси, наражаючи також і власне життя <...> Замість виконання ролі співпрацівника Бога в справі творіння, людина займає Його місце, в результаті провокуючи бунт природи, яку вона ж тероризує, а не керує нею» [231, №37].

Погоджуємося з висновком, що «з перспективи аксіології проекологічного виховання неспокій виникає те, що у своїх основах позитивістично-матеріалістична система цінностей, утилітарно спрямована на зростання і добробут, ігнорує навіть цінність людського життя» [241, s. 94]. Доцільним є покликання у релігійно-освітньому дискурсі на концепцію «персоналістичної норми» Кароля Войтили, який у своєму науковому доробку виходив із аналізу любові як міжособової реальності, акцентував на основоположному принципі, що людина як особове буття є особливою цінністю, що, відповідно, тягне за собою певні етичні вимоги, зокрема заповідь любові [240]. Згідно концепції «персоналістичної норми» К.Войтили, найважливішим є визнання цінності й гідності особи, що поєднується з біблійною заповіддю любові ближнього [254]. Така аксіологічна парадигма забороняє коистуватися особою як засобом досягнення мети, певним безособовим знаряддям, або таким чином, яким би суперечив її індивідуальному характеру та редукував би систему її цінностей.

У проекологічному вченні Івана Павла II можна виділити узагальнюючу концепцію *ecologia humana*, що є спробою універсального охоплення широких проблем екології, охорони навколишнього середовища та й самого життя людини. *Ecologia humana* є синтезом висновків гуманітарних наук і християнської віри у Творця, Який керує процесами еволюції світу.

Згідно узагальнюючих висновків польського еколога і богослова Станіслава Яромі, у папських розважаннях можемо виділити поняття людської екології (*ecologia humana*) у широкому та вузькому значеннях. Широке розуміння *ecologia humana* стосується відповідальності й турботи

людини не тільки за саму себе і соціальне середовище, але й за природні ресурси, космічний порядок і екологічну рівновагу в земній біосфері. Вужче розуміння стосується турботу про сім'ю, якість міжлюдських стосунків, шанування людської природи та сприяння повноцінному розвитку особистості.

До основних характерних рис *ecologia humana* Івана Павла II можна зарахувати наступні:

- пошанування гідності людської особи;
- солідарність як відповідь на співзалежність у світі;
- загальний доступ до природних ресурсів;
- якість людської родини та цілого людського життя;
- турбота про космічний, екологічний і моральний порядок між людиною та біосферою;
- відповідальність перед Богом, ближніми, наступними поколіннями й цілим творінням [235].

На наше переконання, узагальнені чинники екологічних цінностей на основі вчення Івана Павла II можна універсалізувати на рівень пропозиції загального використання в аксіології релігійно-освітнього дискурсу.

I. Фенно, в свою чергу, відзначає роль християнської доктрини у формуванні основ екологічного мислення. Зокрема, обґрунтування необхідності турботи про природу можна віднайти у таких двох положеннях християнського віровчення, що впливає з космологічної концепції. По-перше, це постулат єдності творіння. Це підтверджується і сучасними науковцями, які вказують на існування єдиної системи, що об'єднує все живе. Констатується взаємозв'язок всіх форм життя, залежність існування людини від стану всесвіту. По-друге, люди повинні проявляти турботу щодо істот як творінь Божих. Захоплення творінням міститься у старозавітній концепції креаціонізму і викликає усвідомлення його цільності та єдності в різноманітті [210, с. 309–310].

В цілому ж аналіз основних положень християнської етики з проекцією на екологічні питання поєднує християнську антропологію, есхатологію, сотеріологію та космологію в єдине вчення. Християнська етика, встановлюючи баланс у співвідношенні людини й природи та підкреслюючи, що усе творіння має єдине покликання – прославляння Творця, надає цінність і людині, і природі, й обох підкоряє вищій цінності – Богу. При цьому людина хоча і розглядається як особлива, звеличена над всім творінням, проте частина загального, взаємозалежного й органічно цілісного світу, у якому природа має свою власну цінність. Основоположні християнські цінності й чесноти дають основу для формування екологічної відповідальності та розвитку екологічної культури [210, с. 311].

Нині в релігійному середовищі на всіх рівнях відбувається усвідомлення того, що за блага цивілізації сучасне суспільство платить занадто високу ціну. Частина віруючих починає вважати протидію поширеному господарському егоїзму виявом безпосередньої релігійної діяльності. Зокрема, вони виявляють ті види виробничої діяльності, які наносять шкоду природному середовищу. А також беруть участь у розробці системи захисту останнього, спонукають до перегляду методів господарювання, сприяють спробам розробки та запровадження ресурсозберігаючих технологій і безвідхідних виробництв, що одночасно могли б вписатися у природний кругообіг. На рівні релігійної свідомості набуває розвитку екологія. Суспільна свідомість, що керується екологічною етикою, спонукає віруючих не тільки до висловлювання проти споживацького способу життя людей, але й вимагає підвищення моральної і юридичної відповідальності за шкоду, нанесену природі, стимулює поширення екологічного навчання і виховання, закликає об'єднати зусилля віруючих і невіруючих людей до активного захисту навколишнього середовища на базі широкої міжнародної взаємодії [58, с. 21].

В. Мельничук пов'язує сучасні релігійно-філософські пошуки з вирішенням нагальних проблем виживання людської цивілізації. Зокрема,

робиться висновок, згідно з яким доводиться необхідність прийняття до уваги деяких аспектів концепції «нового аскетизму», в тому плані, що необхідно почати вирішення екологічних проблем з себе, шляхом обмеження своїх надмірних потреб і водночас дбайливого ставлення до навколишнього середовища. Коли людина, беручи від природи найнеобхідніше, зможе компенсувати їй завдану шкоду, тоді значною мірою буде пом'якшено проблему регулювання чисельності населення Землі, а це дасть можливість нейтралізувати її актуальність [138, с. 366–367].

Інший напрям діяльності християнських церков у сфері екології, який проявляється на сьогодні, – намагання скоординувати свою діяльність для розробки програми співпраці держави та церкви у галузі підвищення екологічної етики і культури, створення екологічних дорадчих центрів, які б пропонували людям інформаційні матеріали щодо можливостей збереження довкілля тощо. Ця діяльність виглядає досить перспективною, зважаючи на необхідність впровадження в навчальні програми шкіл і ВУЗів програм екологічної освіти й просвіти, екологічного виховання і відповідальності за природне довкілля [184, с. 456].

Таким чином, можемо відзначити актуальність світового дискурсу про цінності в системі сучасних релігійно-освітніх відносин. Це обумовлено низкою причин, серед яких у першу чергу можна відзначити кризу технократичної свідомості, домінування якої поставило людство перед загрозою глобальної катастрофи; інтенсифікацію міжкультурних взаємодій різного рівня та форми, що окрім позитивних наслідків призводить до зростання непорозумінь та конфліктів між представниками різних культур, націй, конфесій; розвиток постіндустріального суспільства, яке значною мірою ґрунтується на ідеалі вільної особистості, що робить власний моральний вибір, користуючись широким доступом до різноманітних джерел інформації.

В цих умовах відбувається переосмислення ролі релігії у процесі виховання нових поколінь, розробляються моделі її ефективної та



гармонійної взаємодії з освітніми інституціями. Адже сучасний релігійно-освітній дискурс має значний аксіологічний потенціал, що, реалізуючись на засадах діалогу, гуманізму, людиноцентризму, принципах демократії, верховенства прав людини, ідеях миролюбства, толерантності, захисту довкілля, здатен позитивно вплинути на розвиток сучасної людської цивілізації.

### **Висновки до третього розділу**

Глобалізаційні процеси й інформаційна революція створили принципово нові умови для взаємодії релігії та освіти як головних духовних феноменів життя особистості й суспільства, що можна виразити умовною формулою: «від протистояння – до взаємодії та співробітництва». Такий діалог є зрозумілим і вкрай необхідним. Як відомо, релігія є невід'ємним компонентом культури будь-якого суспільства, навіть, секуляризованого, адже багато з унікальних культурних кодів, архетипів, що властиві конкретному суспільству, народу, цивілізації, своє коріння мають у тій чи іншій релігійній традиції. Особливу роль аксіологічна складова релігії відіграє у період соціальних трансформацій, що виразно наявно в сучасній Україні. У контексті дослідження аксіологічної функції релігії варто також особливо підкреслити її значення для відтворення, трансляції, засвоєння, зміни моральних норм та цінностей. У постсекулярному суспільстві, що характеризується полірелігійністю і підтримкою політики мультикультуралізму, церква і релігія виконують все більше функцій, які виходять поза межі забезпечення вузько релігійних завдань. В умовах інформаційної цивілізації відбулося небачене досі розширення транскультурних комунікацій, міжкультурних зв'язків та прискорився процес глобалізації всіх без винятку світових релігій. Поява індустріальних структур у сфері релігії, безумовно, стимулює творчу діяльність і

розповсюдження певної релігійної культури, але становить певну загрозу для консервативно-традиційних релігійних організацій. У ситуації відчутного дефіциту ціннісних установок та орієнтацій релігійні моральні цінності, що є основою гуманістичних парадигм, відіграють дедалі вагомішу роль у сучасному вихованні дітей і молоді. Звісно, в нових умовах релігія втрачає свій авторитарний характер, її моральні приписи та настанови стають справою особистого вибору людини. Необхідно формувати аксіологічні засади релігійно-освітнього дискурсу на принципах міжрелігійного діалогу, консенсусу, толерантності. Справжній міжрелігійний діалог дозволяє виявити спільні ціннісні установки, світоглядні позиції, традиції. Для світових релігій такими є ідея єдності людства, повага прав і життя кожної людини, свобода, терпимість, справедливість, солідарність, турбота про довкілля. Основою міжконфесійного діалогу сьогодні має бути людиноцентризм як провідна цінність сучасного релігійно-освітнього дискурсу.

Людиноцентризм релігійно-освітнього дискурсу є важливим також із точки зору надання сенсу людському існуванню, пошуку загальних орієнтирів буття людини у світі. Окрім безпосереднього впливу на розвиток гуманістичних якостей особистості через доктринальні ідеї, релігійно-освітній дискурс надає приклади непрямой дії. Зокрема, значний виховний потенціал міститься у практиках благодійності, соціального харитативного служіння в різних формах. Релігійна благодійність має як практичне, так і доктринально-просвітницьке спрямування. Вона є потужним засобом подолання різноманітних станів депривації, хоча в різних випадках її ефективність є неоднаковою. При економічній, соціальній та організаційній депривації релігійна благодійність почасти виступає способом психологічної компенсації, а не шляхом усунення реальних причин проблеми. При етичній і психічній формі депривації, навпаки, релігія часто виступає набагато більш ефективним засобом виходу з кризової ситуації, ніж секулярна активність. Саме у релігійному контексті найбільш повно розкривається роль

благодійності як шляху розвитку духовного самоусвідомлення особистості (І. С. Алексійчук, Є. О. Шелехов).

Світськість у контексті функціонування системи державної освіти має забезпечити набуття дітьми «інтелектуального інструментарію», який сприяв би формуванню їхньої здатності до самостійного мислення і вільного самовизначення у духовній, світоглядній сфері. З метою реалізації миротворчого потенціалу релігії в сучасних умовах релігійно-освітній дискурс повинен бути спрямованим на поширення універсальних гуманістичних цінностей, навичок міжкультурної комунікації, поваги до «іншого».

Суттєвим посиленням миротворчого потенціалу релігійно-освітнього дискурсу є розвиток та поширення цінностей толерантності. Толерантність як напрям релігійно-освітнього дискурсу передбачає активізацію міжконфесійних контактів на різних рівнях соціальної взаємодії. Згідно з висновками релігієзнавців, намагаючись подолати агресивність людини або хоча б знизити її рівень, вочевидь замало лише проповідувати любов до ближнього, організовувати благодійні акції, необхідно ще й виховувати в людях терпимість до людей іншої культури, іншого віросповідання. Одним із найефективніших шляхів до досягнення такого результату є організація постійної міжрелігійної взаємодії на всіх рівнях та широке інформування населення про неї. На сучасному етапі державотворення в українському соціумі у сфері міжконфесійних відносин постає проблема практичної реалізації принципів толерантності з метою консолідації українського суспільства. При цьому важливим є діалог як певний ступінь культури міжконфесійних взаємин. Скажімо, бажано уникати ригористичної позиції «істинності» або «неістинності» окремих ціннісних орієнтацій.

Доцільним є покликання у релігійно-освітньому дискурсі на концепцію «персоналістичної норми» К. Войтили, який у своєму науковому доробку виходив із аналізу любові як міжособової реальності, акцентував на основоположному принципі, що людина як особове буття – особлива

цінність, найважливішим є визнання цінності й гідності особи, що поєднується з біблійною заповіддю любові ближнього. У проєкологічному вченні Івана Павла II можна виділити узагальнюючу концепцію *ecologia humana*, що є синтезом висновків гуманітарних наук і християнської віри у Творця, Який керує процесами еволюції світу.

## РОЗДІЛ 4 ОСОБЛИВОСТІ ВПРОВАДЖЕННЯ ДУХОВНО- РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ В СВІТСЬКИЙ ОСВІТНІЙ ПРОСТІР УКРАЇНИ

### 4.1 Сучасний стан взаємодії освіти й релігії

Проаналізувавши взаємодію релігії та освіти в історичному розрізі й визначивши основні параметри цього процесу у період глобалізації та інформаційної революції, спробуємо дослідити перебіг подій та суперечності означеної взаємодії в українському суспільстві. В цьому контексті доречно визначити особливості релігійної та освітньої ситуації в сучасній Україні. Розвиток українського суспільства доби незалежності відбувається під впливом двох чинників: локальних (внутрішніх) і фундаментальних (або глобальних). Відповідно, і освітній, і релігійний простір України трансформується у цих двох площинах.

Аналізуючи особливості релігійної ситуації в Україні, необхідно звернути увагу на те, що одним з очевидних наслідків суспільних трансформацій у період новітньої історії України стало перетворення церкви з позасистемного елемента українського суспільства доби «реального соціалізму» у повноцінний суспільний інститут, співмірний за своєю питомою вагою та впливом з іншими суспільними інститутами такими як сім'я, школа, армія тощо. Набувши нових якісних характеристик, що базуються на результатах системних змін суспільного статусу церкви в Україні в останні двадцять років, вона не лише відчула потребу в розвитку взаємодії з іншими суспільними інститутами, а й у певних випадках навіть виступила ініціатором розширення та зміцнення таких контактів.

Церковні документи доктринального характеру досить чітко визначають характер, активність і межі контактності та співпраці церкви з іншими суспільними інститутами [148]. Догматичні й канонічно-правові особливості різних церков окреслюють пріоритетність такої контактності та співпраці для

кожної з них. В свою чергу історичні особливості розвитку релігійних організацій накладають свій відбиток на конкретні форми співпраці церкви з іншими суспільними інститутами. Самі ж ці суспільні інститути також по-різному сприймають активне намагання церкви співпрацювати з ними, їхнє ставлення до такої активності церкви часом сягає протилежних за своїм знаком максимум – від захоплення і цілковитої підтримки до глухого спротиву та відвертих побоювань клерикалізації суспільства.

Однак після довгих десятиліть відчуження церкви від активного суспільного життя, мабуть, і не варто було чекати безпроблемного відновлення її активної співпраці з іншими суспільними інститутами. Адже більшість із них змушена була прямо протидіяти церкві, не кажучи вже про повну втрату історично напрацьованих форм спільної діяльності на благо суспільства. Природно, що процес відродження взаємодії церкви з іншими суспільними інститутами в сучасній Україні розпочався саме в основних царинах соціальної активності церкви – у сфері виховання, навчання, просвітництва, соціальної роботи, роботи з проблемними суспільними групами, благодійності, підтримки суспільної моралі, милосердя тощо. Саме з цих причин система світської освіти та виховання (світської школи) стала один із основних пріоритетів церкви у справі налагодження її співпраці з іншими суспільними інститутами. Сьогодні українські церкви, з одного боку, та система світської освіти – з іншого, досягли найбільшого прогресу у розвитку взаємовигідного співробітництва [46].

З відомих причин традиції згаданих форм співпраці світської школи та церкви не збереглися в Україні так само, як і реальне співробітництво церковного інституту з іншими суспільними сферами, що сформувалося в процесі природно-історичного розвитку українського суспільства. В основі цього процесу лежить, з одного боку, інтерес церкви, як інституції, яка спрямовує свої зусилля на пошук шляхів морального виховання членів людської спільноти, а з іншого – зацікавленість держави, суспільства, а відтак і світської школи, у становленні дієвої системи виховання

підростаючого покоління, що змогла б прийти на зміну втраченим формам виховної роботи радянської доби.

Зазначимо, що в Україні поступово відбувається підвищення релігійності населення і у цього процесі є наступні причини:

- достатньо високий рівень демократичності духовного життя суспільства, що почав формуватися із середини 80-х років ХХ ст.;
- вакуум у масовій свідомості, що виник після краху тоталітарного режиму;
- різкі зміни у соціальній структурі, поляризація суспільства, що спричинила потребу в милосерді й добротності;
- релігійно-культурні традиції, особливо у західноукраїнських областях;
- активізація діяльності всіх релігійних організацій, їх підтримка з боку держави та засобів масової інформації.

Необхідно звернути увагу, що сучасна Конституція України (ст. 35) відповідає міжнародним нормам щодо свободи віросповідання [115, с. 11] й проголошує нейтральне ставлення держави до офіційно зареєстрованих релігійних громад та невтручання в справи церкви. В основному законі задекларовано принципи відокремлення церкви від держави, проголошується їх автономність, рівність між собою всіх конфесій, що надає їм широкі можливості для реалізації власних принципів та інтересів, не закріплюючи за жодною особливих окремих привілеїв. Завдання державної політики – надати умови для безперешкодної діяльності об'єднань віруючих.

Відповідно до інформаційного звіту Державного комітету України у справах національностей та релігій «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні», релігійна мережа в Україні на сьогодні представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких діє 36995 релігійних організацій, в тому числі 35460 релігійних громад, 85 центрів та 255 управлінь, 432 монастирі, 340 місій, 74 братства, 202

духовних навчальних закладів, 13157 недільні школи, справами церкви опікується 31313 священнослужителів [166, с. 31].

Релігія в українському суспільстві не є замкнутою, абстрактною, ізольованою системою. Вона включена до європейського та світового цивілізаційного контексту, змінюється під впливом суспільно-політичних трансформацій глобального масштабу і поширення світогляду постмодернізму, відбувається переорієнтація функцій релігійної сфери, яка зумовлює перегляд багатьох елементів віровчення (особливо християнського) з метою адаптації їх до потреб реального життя. Сучасний етап розвитку релігійної сфери в Україні характеризується не тільки збільшенням кількісних показників (майже втричі за роки незалежності зросла кількість релігійних громад), але й якісним зростанням і розвитком релігійного середовища. Відбувається формування не лише екстенсивних форм, але й інтенсивний їх розвиток. Кожного року в мережі релігійних організацій, що діють в Україні, збільшується відсоток тих, які становлять власне релігійну інфраструктуру, а не саму церковну структуру. З'являються чисельні навчальні заклади, засоби масової інформації, які належать релігійним організаціям тощо [107, с. 52].

Важливу роль у задоволенні релігійних потреб особистості відіграє вдосконалення конституційно-правових відносин між державою та церквою, за яких громадянам, незалежно від їх віросповідання та ставлення до релігії, не тільки гарантується свобода совісті, створюються умови для нормальної діяльності релігійних організацій та об'єднань, але й забезпечується можливість їх активної участі в суспільному житті, розвитку міжнародних контактів.

Сучасна релігійна ситуація в Україні позначена цілою низкою особливостей:

- значна кількість громадян вагаються між вірою і безвір'ям. Решта – невіруючі, переконані атеїсти, просто байдужі до релігії. Водночас, майже 85 % опитаних заявили, що вони прийняли таїнство хрещення, тобто формально



є християнами, а половина невіруючих і переконаних атеїстів відвідують богослужіння під час релігійних свят і матеріально підтримують церкву. Станом на початок 2013 р. число громадян, які визнали себе віруючими, становить 67%, невіруючих – 6%, хто вагається між вірою та невір'ям – 15% [174, с. 15]. На жаль, релігійність віруючих має помітно поверховий, а часто демонстративний характер і зводиться лише до виконання формальних християнських ритуальних вимог, наприклад, носіння натільного хрестика. Лише 20 % віруючих відвідують службу Богу раз на тиждень, ще 20 % – раз на місяць, половина – тільки у дні релігійних свят. Трохи більше третини віруючих знають лише одну молитву, ще третина – по дві-три;

- релігійна свідомість людей, як віруючих, так і невіруючих, характеризується помітною невизначеністю. Як правило, вони визнають існування Бога, однак не завжди вірять в існування душі, гріха, Раю і пекла. Отже, ці поняття набувають у них не стільки релігійного, скільки морального забарвлення. Причому третина віруючих, половина тих, хто вагається між вірою й безвір'ям, та шоста частина невіруючих і атеїстів одночасно визнають переселення душ, що суперечить християнському віровченню. До речі, опитування населення виявило лише 1,7 % українців, яких за низкою критеріїв можна зарахувати до категорії «справжніх віруючих». Це переважно самотні жінки похилого віку, які жили у сільській місцевості. Приблизно такі ж результати дало тривале міжнародне дослідження сучасної релігійності у Росії. У США – навпаки. На середину 80-х років ХХ ст. понад 90 % американців вважали себе віруючими, 60 % були членами релігійних організацій, 50 % регулярно відвідували богослужіння [22];

- релігійність населення західноукраїнського регіону в цілому є вищим за релігійність жителів інших областей України. Ще до початку перших реальних кроків із лібералізації радянської державної політики стосовно релігії на сім західноукраїнських областей припадало більше половини зареєстрованих релігійних громад. Серед жителів Західного регіону країни до категорії релігійних належать 97% опитаних. Найменша ж

частка релігійних громадян на Сході (84%) [22, с. 19]. Якщо в цілому в Україні на один населений пункт припадає в середньому 0,7 релігійної громади, то у західних областях цей показник у 2–3 рази вищий;

- центрами релігійної діяльності стали міста, тоді як у дореволюційні часи та у перші десятиліття радянської влади релігійним було передусім українське село. Ця особливість віддзеркалює загальну для всіх більш-менш розвинутих країн тенденцію до урбанізації;

- центрами поширення нетрадиційних релігій є Донецька і Київська області, Автономна Республіка Крим (до половини всіх зареєстрованих організацій) — регіони без усталеної релігійної традиції або такі, де результати політики викорінення релігії виявилися найбільш успішними [22];

- наявна проблема кадрів: якщо православні і католицькі релігійні об'єднання відчують потребу у кваліфікованих кадрах священнослужителів, то у протестантських громадах, завдяки створеній ними власній системі освіти, їх у 2–3 рази більше, ніж самих громад. Більшість священнослужителів належать до чотирьох основних церков. До УПЦ Московського патріархату належать 9217 священнослужителів, тоді як до УПЦ Київського патріархату 2940, до УГКЦ – 2217, до УАПЦ – 661. Священиків протестантських напрямів близько 42% всіх священнослужителів нашої країни, причому деякі протестантські напрями за кількістю священиків наближаються чи навіть переважають православні й греко-католицьку церкви [155, с. 10];

- спостерігається політизація релігійної сфери, нерідко релігія та церква використовуються в інтересах певних суспільно-політичних кіл.

Релігійна сфера сьогодні включає в себе всі релігійні традиції і релігійний досвід, являє собою складну систему відносин, які належать до загальної структури суспільного життя та розвиваються під впливом соціально-економічних, політичних, культурологічних процесів, що перебувають на перехідному етапі свого розвитку.

В умовах сьогодення релігія й освіта виступають невід'ємною складовою соціокультурного простору і включають базові цінності й норми, відносно яких у суспільстві існують спільні погляди. Стосовно особливості освітньої ситуації в сучасній Україні, то необхідно підкреслити, що глобалізаційні тенденції розвитку сучасного суспільства висувають нові вимоги перед освітою, що відіграє вирішальну роль у становленні молодої людини. Чинна гуманістична концепція освіти України (Концепція мовної освіти в Україні, Проект Національної стратегії розвитку освіти в Україні на 2012–2021 роки) ґрунтується на визнанні людини найвищою суспільною цінністю, а освіту, її зміст визначає як необхідну умову становлення, всебічного розвитку, самоствердження і творчої самореалізації духовно багатой особистості [225].

Головна особливість освітньої ситуації в сучасній Україні – це процес її розвитку та трансформації в контексті інформаційної революції суспільства. Динаміка усіх напрямів сучасного життя змушує постійно переосмислювати завдання освіти, які концептуалізуються відтепер не в настановах «підготовки до життя», а спрямовують суб'єкта навчального процесу на реалізацію в ньому свого «Я». Поширюються нові способи одержання знання, втілення яких обумовлено розвитком сучасних інформаційних технологій, що приводить до втрати освітою традиційності, набутою в процесі історичного поступу. Супроводжуючи та перетворюючи життя людини, освіта постає однією з головних системних ознак суспільства, інтелекту й творчості в просторі стрімкого зростання інфотехносфери. Перехід до інформаційного суспільства актуалізує проблему трансформації системи освіти, яка зорієнтована на переосмислення існуючих традицій та становлення нової освітньої моделі, релевантної з огляду на виклики інформаційного суспільства [133, с. 221].

Характерними особливостями сучасної трансформації вітчизняної освіти також є зростання взаємозв'язку, взаємозумовленості й системної складності сучасного соціуму, трансформація світоглядів, культур, ціннісних орієнтацій

і комплексність сучасних кризових явищ, що проявляються на різних рівнях ієрархії життєдіяльності людства, а також – на протиположному цьому – примітивізація, міфологізація і дераціоналізація не лише позанаукової форми суспільної свідомості, а й у багатьох випадках наукової.

Освіта розвивається під впливом багатьох чинників: історичного, політичного, економічного та соціального контекстів, особливостей культурно-етнічних та національних традицій, суспільних переконань стосовно педагогічних працівників, їхнього статусу й ролі, компетентності та професійних функцій, а також під впливом міжнародних тенденцій – глобалізації, фундаменталізації, інформатизації, інтеграції, гуманізації, гуманітаризації тощо. Згідно з теорією соціальних систем Т. Парсонса, освіта як соціальна система визначається у чотирьох функціях: відтворення відповідних зразків суспільної поведінки, адаптація до нових соціальних умов, досягнення цілей, інтеграція системи [156, с. 8].

Особливістю освітньої ситуації в сучасній Україні є бажання інтеграції національного освітнього простору у світовий простір освіти. Національні простори освіти вступають в епоху неперервного реформування, головною метою якого є підвищення якості освіти в процесі зближення різних національних освітніх систем. Отже, вдосконалення національного простору освіти необхідно здійснювати у рамках інтеграційних проектів. Мова йде, перш за все, про міжнародну інтеграцію освіти. Унаслідок цих причин, освіта з категорії національних пріоритетів переходить у категорію світових пріоритетів. Характеризуючи сучасну ситуацію в українській освіті, слід відзначити, що тенденція до глобалізації виступає в ній особливо виражено: політика України в освітній сфері спрямована на максимальну інтеграцію у європейський (і, надалі, у світовий) освітній простір.

Основним завданням освітньої практики стає не тільки навчання законів природи і суспільства, а й допомога в діяльному оволодінні гуманістичною методологією творчого перетворення світу і гармонізації відносин у системі «людина – природа – суспільство». З цим завданням може впоратися лише

інноваційна освіта, головна мета якої – збереження та розвиток творчого потенціалу людини. Конференція Нобелівських лауреатів «На порозі XXI століття: небезпека і перспективи», яка проходила в 1988 р. у Парижі, у своєму підсумковому документі визначила освіту як абсолютний пріоритет розвитку людства і констатувала, що освіта повинна мати абсолютний пріоритет у бюджетах усіх країн і сприяти розвитку всіх видів творчої діяльності. Це твердження представників світової інтелектуальної еліти можна сприймати як аксіому, тому що сьогодні вирішальним чинником соціально-економічного розвитку є людський капітал, інтелектуальний ресурс, виражений у знаннях, культурі та духовності всього світового співтовариства, який практично є безмежним, невичерпним і постійно відтворюваним. Освіта є глибоким суспільним явищем, яке визначає напрями розвитку людської цивілізації, формує ідеали й цінності особистості, суспільну свідомість [141, с. 6].

Водночас, необхідно підкреслити, що є і певні проблеми в освітній сфері сучасної України. Мова йде про відсутність загальної інтегративної парадигми сучасної освіти або про її різноманітність. На думку Г. Радчука, дискусія, яка розгорнулася навколо реформування сучасної освіти, відображає зіткнення чотирьох освітніх парадигм: когнітивно-інформаційної, особистісної, культурологічної, компетентнісної [187, с. 86]. На тлі «парадигмальної множинності» фіксується свого роду «парадигмальне зависання», яке відображає специфіку стану системи освіти в контексті її невизначеності: існують і блокують одна одну протилежні освітні парадигми, не даючи можливості вирішувати питання про зміст освіти [63, с. 71]. Можна говорити про необхідність створення інтегративної освітньої парадигми, яка б дозволила виробити єдині принципи та перспективні засади розвитку освіти відповідно до сучасних соціальних реалій та інтеграції у європейський освітній простір.

Основні пріоритетні напрямки розвитку освітнього простору закладені у Національній доктрині розвитку освіти в Україні, яка визначає метою освіти

створення умов для розвитку особистості і творчої самореалізації кожного громадянина, відновлення національних освітніх традицій, відтворення інтелектуального духовного потенціалу нації, виховання покоління людей, здатних оберігати і примножувати цінності національної культури, формування національних і загальнолюдських цінностей, становлення державності та демократії в суспільстві. З цього випливає, що освічене суспільство і якість людського капіталу, де значна роль відводиться соціокультурній складовій, оскільки в освіті актуальним стало питання про гуманітарну парадигму, є тією основою, яка дає змогу забезпечити поступальний розвиток держави в усіх напрямках. Визначальні ціннісні орієнтири освіти глобального постіндустріального суспільства, фокусуючись навколо проблем розвитку людини, свідчать про суттєве посилення гуманізації як світоглядного принципу освітніх перетворень [187, с. 90]. Актуалізація вивчення освітніх проблем пов'язана з розумінням освіти як «найбільш перевіреної історичним досвідом культури духовної сили, котра зберігає та консолідує творчі можливості людини і людства» [191, с. 7].

Як бачимо, основне значення освіти полягає у створенні умов для актуалізації духовного потенціалу та формування духовної сфери особистості, а її духовний розвиток повинен стати змістом і кінцевим результатом навчально-виховного впливу.

#### **4.2 Релігійні цінності в українській державній системі освіти**

Освіта та релігія – це базові чинники формування духовного обличчя людини, яке розвивається під впливом моральних і духовних цінностей, що становлять здобутки її культурного оточення. Сьогодні дедалі частіше постає питання про духовний розвиток людини із самого початку її життя як першорядний елемент змісту навчання та виховання. Необхідно зрозуміти, що виховати духовну особистість можна тільки у тісній співпраці сім'ї,

школи, релігійних об'єднань, громадськості. Є всі підстави вважати, що релігія – це «культурний феномен». Мало хто зараз сумнівається, що секуляризація – це незворотна риса наших суспільств, але треба визнати, що вона не усунула всі відбитки релігійного досвіду та його впливу на життя суспільства.

Християнство у своїй ціннісній шкалі містить величезний потенціал чинників, які сприяють інтегральному формуванню особистості. Розуміння базових цінностей християнства важливе в освітньому процесі, адже не таємниця, що рівень розуміння сутності цієї релігії наших співвітчизників (попри декларативну приналежність до відповідних християнських юрисдикцій) нерідко на дуже низькому рівні.

Британський теолог Тімоті Редкліф ОР звертає увагу на те, що багато хто сприймає християн як постійно сумних і вкрай стриманих у різних проявах життя людей. Проте часто забувається про значення цінності християнської радості, яка «не синонім силуваних радощів, твердого рішення бачити у всьому тільки світлу сторону. Це не відповідь оптиміста, що стакан наполовину повний; це – не одна із тих порожніх банальностей, котрими ми пробуємо себе захистити від спустошеності й страху. Це – радість Пасхальна, в яку можна повністю увійти, тільки пройшовши через страждання, смерть та воскресіння. Ми повинні довіритися динаміці тієї історії, в якій були хрещені та котру заново переживаємо протягом кожного літургійного року. Вона несе нас вперед, до остаточної радості. Але навіть коли досягнемо пасхальної радості, ми можемо, наче жінки біля гробу, залишитися в темниці скорботи, якщо нас засліпив страх. Страх може змусити нас сприймати відсутність Ісуса в гробі не як обітницю, але як поразку» [170, с. 95].

Будь-яка демократична держава, навіть у високо секуляризованих суспільствах, зобов'язана зайняти певну позицію щодо релігійної різноманітності. Вона мусить будувати стосунки з домінуючими релігійними громадами та конфесіями, що впродовж багатьох століть формували суспільне, моральне і навіть політичне життя; повинна звертати увагу на

меншини, що прагнуть зберегти власні традиції; також має правильно обходитися з різноманітними вимогами окремих індивідів та груп людей щодо публічного вираження свободи совісті й релігії [139, с. 20]. Як ми бачимо, особливість релігійної та освітньої ситуації в сучасній Україні залежить по-перше: від розпаду СРСР на початку ХХІ ст. і зміни політичної системи України з новою роллю та новими пріоритетами розвитку освіти й релігії; по-друге: від впливу сучасних глобалізаційних (інформаційна революція) процесів на всі сторони життя українського суспільства (зокрема на освіту та релігію). Релігія повинна допомогти освіті, яка інтегрується у світовий освітній простір, розвиватися на основі духовних традицій українського суспільства при наявності релігійної різноманітності.

Для подальшого дослідження вищезначеної проблематики необхідно проаналізувати сучасний український конфесійний дискурс та його наслідки щодо взаємодії релігії й освіти.

У демократичній державі для її гармонійного розвитку конфесійний дискурс має важливе значення. У той же час необхідно зазначити, що цей дискурс в Україні відбувається на тлі релігійного розколу. З періоду радянської перебудови і, особливо, з початком пострадянського розвитку в українському суспільстві активізувались процеси реконструювання поля релігії та структурування в ньому нових соціальних відносин. Найбільш значним релігійним розколом в українському суспільстві періоду незалежності є православний розкол 1992 р., в результаті якого утворились дві провідні гілки сучасного українського православ'я: УПЦ (МП) та УПЦ КП, які претендують на монопольний статус і репрезентацію істинного православ'я в Україні. Саме протистояння цих двох конфесійних структур є найбільш вираженим у публічному просторі України. З одного боку, це обумовлено інтенсивністю конфліктів між церквами та релігійними громадами в пострадянський період, а з іншого – значущістю питання конфесійної приналежності для політичного та державотворчого процесу в Україні. Симпатії політичних агентів до тієї чи іншої течії православ'я



сприймаються в Україні як маркер політичної та національно-культурної спрямованості [175, с. 9]. Але цей конфлікт найбільше виявляє себе у боротьбі за сакральні споруди між групами віруючих УПЦ (МП) та УПЦ, а не стосовно їх основних духовно-релігійних цінностей.

Україна – багатоконфесійна країна. Лише половину її релігійних організацій становлять православні, а тому вона загалом і не є православною країною, а скоріше – країною з домінуванням православ'я. Тенденція поділів існуючих в Україні конфесій, церков, релігійних течій, творення нових релігійних інституцій є однією з домінант нашого релігійного життя. Конфесійне життя – то свій специфічний конкретно визначений соціум. Загалом конфесії характеризують відокремлений спосіб діяльності, замкнутість їх організаційних структур, свій особливий дискурс.

Стосовно конфесійної структури України, то абсолютна більшість віруючих українців (91%) християнського віросповідання (православні, греко-католики, протестанти). Зокрема 39% віруючих належать до трьох основних православних церков (православних церков Московського і Київського патріархатів та автокефальної православної церкви), 44% вказали що вони православні без чіткого означення, без належності до певної церкви (надалі називатимемо їх «нецерковні» православні), 8% є греко-католиками. Українські віруючі толерантно ставляться до інших релігій, тому і можливий міжконфесійний дискурс. Суттєвою залишається регіональна релігійна неоднорідність, що вибудовується на осі Захід-Схід. Захід переважає схід за різноманіттям складових релігійності, виступає, так би мовити, лідером релігійної спільноти України, – і це навіть без урахування впливу високорелігійних греко-католиків, а зважаючи лише на православних [155, с.67].

Сучасна Україна – одне з найбільш поліконфесійних суспільств Європи, де складним візерунком переплелися православні, католицькі, протестантські, мусульманські, іудейські, нетрадиційні віросповідання різної міри поширеності та інституційованості. Вже сам факт співіснування

численних конфесій, абсолютна більшість яких – лише тло для кількох домінуючих в етнокультурному середовищі церковних структур стає досить вагомим каталізатором конфліктів. Вектори напруженості в поліконфесійному релігійному середовищі України увиразнюються вже на початку 1990-х років і множаться у трьох головних напрямках:

- через відверту конкуренцію між традиційними конфесіями;
- через протистояння традиційних і нетрадиційних для України конфесій;
- через негаразди й кризи внутрішньоконфесійного розвитку [19].

Як відомо, в Україні існує чимало конфліктних ситуацій щодо питань, пов'язаних із релігією. Зокрема, між Московським та Київським Патріархатами Української Православної Церкви, православними та католицькими конфесіями, між традиційними церквами та харизматичними рухами, мусульманами та юдеями тощо.

Поліконфесійність українського суспільства вимагає знаходження якісно нової, «інтегральної» ідентичності на основі світоглядного плюралізму. Деякі зарубіжні аналітики (Х. Казанова, В. Дерем) оцінюють вітчизняну конфесійну структуру як дійсно плюралістичну та «найближчу до американської моделі», з її відкритою конкуренцією на «вільному» та «волютаристському релігійному ринку» [188, с. 95]. Хоча, насправді, плюралістична конфесійна структура, яка репрезентує надзвичайно різні релігійні й культурні архетипи, навряд чи може бути підведена під американський взірець, що являє собою, за влучним висловом М. Марті, «клаптикову ковдру протестантського деномінаціоналізму». Можливо, саме надмірна строкатість конфесійної карти надає Україні виняткового шансу витворити власну модель релігійно-толерантної держави, яка здатна кардинально змінити на свою користь всю геоконфесійну ситуацію [19].

Протягом останнього часу набуває визнання той факт, що втрата релігійної однорідності – це об'єктивна закономірність розвитку сучасних суспільств. Але, необхідно шукати оптимальну модель державно-церковних

відносин, втілити принципи толерантного співіснування, узгодити національні інтереси з інтересами повноцінного функціонування затребуваних у суспільстві віросповідань. Конфесійна роз'єднаність значно перешкоджає консолідації суспільства та негативно впливає на взаємодію релігії та освіти у питаннях формування духовно-релігійних цінностей. В свою чергу конфесійний дискурс визначається духовно-релігійними пріоритетами і виконує базову роль стосовно взаємодії церков з освітніми установами та навчальними закладами.

Треба відзначити, що Україна орієнтується на європейський простір, тому на українських теренах уже давно реалізується європейський досвід розвитку державно-конфесійних взаємин у руслі діалогу, консенсусу, паритетності, рівноправності та взаємоповаги. Держава і релігійні організації розглядаються не як опозиціонери, а як партнери, котрі покликані працювати разом над розв'язанням нагальних суспільно значущих проблем. Зараз, в умовах демократизації суспільного життя, з'явилися сприятливі можливості для конструктивного діалогу різних церков та релігійних організацій, щоб на засадах релігійної моралі, пошуку національної ідеї, утвердження соборності наших земель сприяти нашій громадськості в налагодженні справи духовного стану в державі [217, с. 137]. Отже, міжконфесійний дискурс впливає на всі суспільні процеси, а також на взаємодію релігії та освіти, на їх всебічне співробітництво стосовно формування духовних цінностей сучасного українця.

Церква, виконуючи свою головну місію виховання особистості, вважає своїм першочерговим завданням прилучення підростаючого покоління до Слова Божого, що повинно бути основою християнської педагогіки. Для його вирішення передбачається проведення активної просвітницької роботи серед молоді, зокрема й у шкільному середовищі. Упродовж років незалежності духовно-моральний компонент у системі середньої загальної освіти в Україні зазнав суттєвих трансформацій. У залежності від регіональної специфіки, політичної кон'юнктури й інших зовнішніх факторів предмети духовного-

освітнього та виховного спрямування з'являлись у шкільних програмах, а згодом – зникали. Це стосується, зокрема, таких предметів, як «Основи християнської моралі», «Християнська етика», які вивчаються за вибором учнів.

Підкреслимо, що основні принципи впровадження в освіту основ християнської етики – це поступовість, добровільність, всебічність, неподільність навчання і виховання. Однак, попри усю неоднозначність ситуації, пов'язаної з особливостями викладання духовно-моральних предметів у сучасній школі, сама необхідність існування духовно-освітнього сегменту в системі шкільної освіти не викликає сумнівів. За найновішими статистичними даними, викладання духовно-моральних предметів у тому чи іншому форматі ведеться в 34 % українських шкіл, охоплюючи значну частину учнів. Проте ці курси не є уніфікованими, в деяких випадках вони мають яскраво виражену конфесійну спрямованість, що не завжди сприяє розвитку навчально-виховного процесу в школах, тому і необхідний конфесійний дискурс. Окрім того, катастрофічно бракує відповідної літератури, професійно підготовлених фахівців, дається взнаки відсутність належної регламентації на загальнодержавному рівні. Тому на сьогоднішній день ведеться активний пошук нових шляхів і методів духовної освіти для школярів, враховуючи інтереси різних конфесій, зокрема для цього створено спеціальну Громадську раду з питань співпраці з Церквами та релігійними організаціями при МОН України [29].

Наслідком міжконфесійного дискурсу повинно стати запровадження мультикультурної освіти, яка матиме за пріоритет розвиток взаєморозуміння, взаємоповаги та позитивного ставлення до релігійного й культурного різноманіття в суспільстві. Наприклад, запровадження засад мультикультуралізму в освітній сфері (яке почалося в деяких країнах Заходу ще в 70-і роки ХХ століття) відбувалося за двома основними напрямками:

- по-перше, реформування (чи створення) освіти для меншин (як «традиційних», тобто іонаціональних етнічних груп, що здавна й компактно

проживають в межах держави, так і «нових меншин» – іммігрантських громад), з метою забезпечення для них та їхніх культур «рівних можливостей», що і є головною метою, поставленою мультикультурним підходом;

- по-друге, виховання взаємного культурного розуміння та толерантності між представниками різних етнічних (мовних, релігійних, культурних) груп у суспільстві, що досягається шляхом реформування навчальних програм, підручників і методів навчання для всієї системи освіти (а не лише для меншин) [25, с. 8].

Реалізація засад мультикультурності в освіті передбачає перспективу перегляду всієї системи організації освіти й характеру викладання багатьох предметів, від мов та історії – до природничих дисциплін.

Сучасна суспільно-політична ситуація в нашій державі, кардинальні зміни, що відбуваються в духовному житті особистості, суперечливі процеси релігійного відродження, відносини між державою і Церквою особливо актуалізували в суспільстві роль останньої. Проголошуючи та реалізуючи принцип свободи совісті, держава нині вбачає у Церкві (незважаючи на різноманітність конфесій) рівноправного учасника суспільних перетворень, насамперед моральних. Незмірно зростає церковний вплив на суспільство, у центрі уваги якого має виступати компетентна та конкурентоздатна особистість, яка буде свою діяльність на загальнолюдських моральних цінностях [101, с. 1], що є основою різних конфесій. Конфесійний дискурс перманентно впливає на взаємодію релігії та освіти: у незалежній Україні відбувається стрімке розширення системи релігійної освіти, яке пов'язано з історичними передумовами формування та діяльності навчальних закладів, традиційним поширенням релігії на певних територіях, сконцентрованістю парафій різних конфесій, потреб церкви у священнослужителях. Церква прагне відновити просвітницьку роботу, тобто, залучивши найрізноманітніші освітні форми, здійснювати свою навчально-виховну діяльність у світському середовищі, де вона ще мало реалізована. Такий загальнопросвітницький

напрямок є однією з основних ланок роботи різних конфесій та цілеспрямованої діяльності священників у парафіях, що здійснюється, у першу чергу, в недільних школах.

Посилення соціальної складової в діяльності конфесій впливає і на взаємодію релігії та освіти. Релігійні організації попри традиційні напрями роботи (забезпечення лікування малозабезпечених, облаштування пунктів безкоштовного харчування нужденних, організація літнього відпочинку дітей-сиріт та дітей-інвалідів, допомога школам, будинкам-інтернатам, медичним закладам тощо) в контексті розвитку громадянських свобод дедалі активніше заявляють про себе в інформаційній сфері, яка впливає і на освітній простір. Телебачення, кінематограф розглядаються конфесійними спільнотами в якості потужного чинника гуманізації особистості, духовного самовдосконалення людини. У цій царині за участю релігійних інституцій реалізуються цікаві й змістовні проекти. Наприклад, дитячий проект «Антивірус для дітей» (стартував на каналі УТ-1 завдяки Католицькому мультимедійному центрові та ТВ студії «Клара»). Ця програма є пізнавальною і містить частини, котрі сприяють естетичному, музичному вихованню маленьких громадян і формуванню у них загальноприйнятих норм ввічливості, що вкрай важливо у сучасному прагматичному світі.

Інший приклад – Міжнародний кінофестиваль «Покров», який проходив під девізом: «Православне кіно – для молоді». Цим закликом організатори дійства прагнули вказати кінематографістам і громадськості на головну проблему сьогодення – відсутність релігійного виховання підростаючого покоління [95, с. 87]. Треба підкреслити, що кінцевими наслідками конфесійного дискурсу стосовно взаємодії релігії й освіти повинні стати умови формування особистості на основі віротерпимості, толерантності та надання людині у процесі навчання навичок жити і спілкуватися в мультикультурному сучасному українському суспільстві на основі поваги до культури і релігії кожної людини.

Впровадження духовно-релігійних цінностей у світський освітній простір України здійснюють і нетрадиційні релігії. В Україні протягом останнього десятиріччя фактично безперервно відбуваються трансформаційні процеси. Зміни в політичній та економічній системі, сферах освіти, культури, мистецтва, охорони здоров'я тощо на сьогоднішній день ще далекі від фази свого завершення. Всі зазначені елементи суспільно-економічного життя сучасної України взаємопов'язані та здійснюють взаємний вплив, формуючи стиль державної політики і характер громадської думки. Одним із відносно нових чинників, що активно вплітається в суспільно-політичну тканину українського соціуму, є нетрадиційна релігійність. Справді, сьогодні можна говорити стосовно активізації та проникнення нетрадиційних релігійних об'єднань у систему освіти і помітний вплив на особистість (і не завжди позитивний).

Необхідно підкреслити, що однією з характерних рис суспільної свідомості сучасності є складне й суперечливе поєднання сутнісно протилежних процесів секуляризації та релігійного відродження. Сучасні тенденції у розвитку релігійної свідомості модерного суспільства представлені як процесами «розмивання» релігії, зменшення її значення у житті окремої людини, так її відродженням на тлі традиційних конфесій та поширення нетрадиційних і синкретичних рухів [190]. Поступово зростає ймовірність проникнення і в систему освіти нетрадиційних релігій. На порозі третього тисячоліття нові ознаки відродження релігійного життя виявилися не тільки в зверненні до ортодоксального віровчення, відновленні усталених релігійних традицій. Це також пошук нових цінностей, духовних орієнтацій з допомогою нових релігій. Часто серед них виявляються еклектичні синкретичні вчення, які становлять строкату суміш елементів традиційних релігій, а також окультизму, спіритизму, теософії.

В сучасних умовах зрозуміло, що протестантським рухам і харизматичним церквам легше пристосуватися до вимог ринкового суспільства, конкурентної боротьби між різними деномінаціями, ніж

традиційним конфесіям. За даними Державного комітету у справах релігій, в Україні діє понад 550 новітніх релігій майже 30-ти віросповідних напрямів, переважно закордонного походження [192], і це впливає на формування ціннісних орієнтацій багатьох громадян України. На сьогоднішній день поширилися так звані нові культури або релігії «Нового віку». Ці новоутворення в духовному житті західного суспільства в 60-ті роки виникли і поширилися у США, а згодом і у Західній Європі, в сьогоденні вони з'являються і в Україні. Така нетрадиційна релігійність небезпідставно може розглядатися як симптоматичний прояв глибоких кризових процесів в ідеології і масовій свідомості людей, як несподівані метаморфози, що їх переживає релігія в сучасну епоху. Наразі серед найактуальніших загроз, які мають вияв у духовній сфері сучасного українського суспільства, є, зокрема, втрата ціннісних орієнтирів особи й суспільства, його соціокультурне розшарування та деідеологізація, деструктивний вплив засобів масової інформації і масової культури на суспільну свідомість, негативний вплив нетрадиційних релігійних організацій. Сьогодні в українському суспільстві можна спостерігати кризу духовності сучасної людини, тому держава повинна мати чітку програму взаємодії з різними релігійними організаціями для виправлення цієї ситуації.

Для аналізу впливу нетрадиційних релігій на освіту необхідно зрозуміти сутність цих релігій. До головних ознак нетрадиційних релігій можна зарахувати наступні:

- 1) очолює релігійну громаду харизматичний лідер, який вважає, що він нібито покликаний виконувати роль нового месії;
- 2) лідер створює власну релігійну громаду, яку називає «сім'єю», «комуною», «місією», «колонією». У цій релігійній громаді лідера називають «батьком» або «вчителем», «гуру». Він має необмежену владу;
- 3) лідер, як головний керівник релігійної громади, встановлює обов'язкові правила та норми поведінки членів громади, що оголошуються



священними. Сам лідер не обов'язково дотримується встановлених правил і живе в значно кращих умовах, ніж його послідовники;

4) релігійна громада дотримується, як правило, апокаліптичних поглядів на світ, її члени відмовляються від власного майна на користь релігійної групи, змінюють місця проживання, а також власні імена;

5) члени релігійної громади в основному ізолюються від зовнішнього світу під впливом та за допомогою своєї техніки контролю за поведінкою віруючих [192].

Це досягається максимальною насиченістю програми різними груповими заходами, що проводяться протягом доби. Участь у заходах такої програми розглядається віруючими та їх наставниками як приклад високої релігійної дисципліни.

Часто молоді люди не можуть знайти своє місце у житті. Звідси намагання віднайти нові духовні орієнтири. Ними і стають неокульти. Вони відкидають церковний деспотизм, ієрархічність, поділ на клір і мирян, пропонують своїм прибічникам йти «богорівним шляхом» самовдосконалення. У нових релігіях молодих людей приваблюють заклики до самотворчості, спасіння душ саме зараз, а не в потойбічному світі. Крім того, неокульти мають у своєму розпорядженні цілий арсенал методів психологічного залучення до своїх сект, уміння створити ейфорію щасливого життя.

При розгляді причин поширення нетрадиційних релігій у нашій країні слід говорити не лише про активність нових релігійних організацій і слабкість впливу православ'я, але і про пошуки сучасною людиною своєї ідентичності, сенсу й цілей існування, про його прагнення до самореалізації, до зміни і вдосконалення свого онтологічного статусу та сакральності-етичного рівня, про його потребу в реалізації свого творчого потенціалу [71, с. 713].

На перший погляд, організації нетрадиційних релігій дають людині відчуття потрібності в соціальному просторі й змогу «вийти» з реального світу нерозуміння у світ «всеосяжного щастя». Як відзначає Сергій

Аверінцев, «за вибором християнського, парахристиянського або позахристиянського сектантства найчастіше стоїть прага відчутти себе в общині. У спільноті людина частенько достатньою мірою не відчуває солідарності і братських зв'язків <...> Будь-яка секта дає їм відчуття участі в малому мікрокосмосі, де всі один одного знають та всі солідарні» [142]. Проте є і виразна небезпека для освіти в діяльності нетрадиційних релігій. Загрозою для шкільної освіти є те, що діти й підлітки, згідно з особливостями власного психофізіологічного розвитку, найчастіше відчувають непорозуміння та самотність, а тому є найкращою аудиторією для впровадження псевдорелігійних ідей. Такі заклади здебільшого орієнтуються на людей, які мають якісь соціальні, психічні чи психологічні проблеми, а школярі у підлітковому віці не мають власних соціальних орієнтирів та, відчуваючи себе в опозиції до всього світу, здатні шукати альтернативних шляхів існування, сенсу смислу власного життя.

Треба звернути увагу, що для неорелігій характерний універсалізм і синтетизм. Вони поєднують в собі елементи не тільки багатьох релігій, але й використовують ідеї і концепції теософії, антропософії, сучасної філософії, окультизму, астрології. А це означає, що до нових культів нерідко належать люди освічені, з високим інтелектуальним рівнем, які здатні ставити перед собою смисложиттєві проблеми і шукати на них відповіді. Неорухи є постійно відкритими для нових ідей та вчень. Це дуже приваблює молодь та постає загрозою суспільству, особливо якщо з'являється можливість застосувати такий потужний потенціал виховного впливу як освіта. Тому, виконуючи вимоги чинного законодавства України, освітяни повинні ретельно стежити за обмеженням дій нетрадиційних релігійних організацій серед дітей та підлітків не тільки в школі, але й поза нею, для чого слід бути обізнаними у соціальних і психологічних особливостях їхньої діяльності. З боку держави діяльність з протидії таким впливам повинна базуватися на реалізації чотирьох найбільш поширених механізмів конституційно-правового забезпечення волевиявлення особистості на ґрунті свободи совісті

і релігії, зокрема: легітимація історично домінуючих (православних) церков або віросповідання, узаконення статусу традиційних церков чи віросповідань, утвердження партнерського нейтралітету між державою та релігійними інституціями, санкціонування вираженого взаємовідокремлення релігійних організацій і держави [71, с. 714].

Крім того, одними із серйозних суперечностей впровадження духовно-релігійних цінностей в освітній простір України є існуючі на сьогодні протиріччя і конфлікти в релігійній сфері. На сьогодні саме церква має один із найбільших показників довіри українців. Але постійні суперечки між церквами різного підпорядкування приводить до втрати симпатій з боку населення. Конфесійні суперечності також можуть провокувати звернення людей до нетрадиційних релігій та водночас ставати тим наріжним каменем, що заважає освіті виконувати власні функції із формування національно свідомої та морально вихованої особистості. Водночас конфесійні суперечності в Україні й освіта повинні розглядатися з точки зору їх впливу на формування освітньої парадигми на довгострокову перспективу.

Чим гостріше український православний розкол, тим більше людей шукає Бога у новостворених церквах. Кожного року в Україну приїздять десятки груп місіонерів, проповідників, освітян тощо. Відповідно до нашого законодавства, вони можуть відкривати у нас свої релігійні місії і нести «правдиве слово віри», але частина з них переслідує здебільшого утилітарні та прагматичні цінності, намагаючись заробити на духовному невігластві українських громадян значні кошти. Релігійний вакуум країни заповнюють американські, західноєвропейські, японські і навіть африканські місіонери. Тільки в останні 3–4 роки за участю іноземних місіонерів в Україні створено близько чотирьохсот осередків нетрадиційних культів. Погано володіючи мовою, не знаючи національних традицій і звичок, закордонні духовні емісари досить часто виявляють відверту неповагу до українських законів, не беруть до уваги складність релігійної ситуації та наші глибокі релігійні історичні підвалини. Значна частина зарубіжних проповідників і місіонерів

прибуває в Україну під виглядом туристів, фахівців освіти, охорони здоров'я, культури та представників комерційних фірм. А потім, у супереч чинному законодавству, ці особи розпочинають релігійну діяльність [222], яка відрізняється стосовно впровадження духовно-релігійних цінностей від «класичної діяльності» Церкви в Україні.

Поступово виникає загроза духовності як особистості, так і суспільству. Як свідчить історичний досвід, нерозуміння і втрата контролю над процесами, що відбуваються у духовно-гуманітарній сфері загалом та релігійному житті зокрема, призводять до конфліктів, які запускають механізм саморуйнації у державі. Адже саме в духовній сфері формуються ціннісні засади суспільства, виробляються духовні блага і задовольняються духовні потреби людини, нації та людства. Руйнування духовно-етичного потенціалу соціуму в умовах посилення загроз та зростання нестабільності у світі є сьогодні чи не головною проблемою, що потребує розв'язання в забезпеченні духовної безпеки українського суспільства [136]. Необхідно відродити універсальну ціннісну систему саме на основі впровадження духовно-релігійних цінностей в світський освітній простір сучасної України. Значну роль для досягнення цієї мети повинні відігравати лібералізація та демократизація взаємодії релігії й освіти.

Зазначимо, що сучасні процеси в суспільному й політичному житті дозволили виключити пряме втручання держави у внутрішню і зовнішню діяльність релігійних організацій, звільнити церкву від політики контролю та регламентації її діяльності. Важливою тенденцією в сучасному українському соціумі є зведення духовності й моральності виключно до релігійної площини. Часто підкреслюється, що без релігійності неможлива моральність, і етично виховану людину не можна виховати без допомоги релігії. Згадаємо крилату фразу Вольтера: «Якби Бога не було, то його слід було б вигадати» Таким чином, відмова від підтримки церкви як соціального інституту, релігії як форми суспільної свідомості виставляється як аморальність, розбещеність [195, с. 77]. Але у розбудові громадянського суспільства в Україні важливу

роль відіграє і взаємодія релігії та освіти стосовно формування духовних цінностей людини. У Ст. 6 Закону України «Про освіту» серед принципів розвитку освітнього простору є й такі: «гуманізм, демократизм, пріоритетність загальнолюдських духовних цінностей; органічний зв'язок із світовою та національною історією, культурою, традиціями», «науковий, світський характер освіти» [122, с. 456]. Справді, освітній простір України є світським, але без допомоги релігії та взаємодії з неї важко формувати сучасну духовну людину.

Основним напрямом лібералізації та демократизації цієї взаємодії є навчання релігії та викладання знань про релігію у державних освітніх закладах. Треба підкреслити, що є і несвітська форма релігійної освіти, що здійснюється під управлінням чи контролем певної релігійної організації вузькопрофесійної підготовки служителів культу, а також катехізація і воцерковлення чи аналогічні форми в нехристиянських об'єднаннях, спрямовані на залучення людини до релігійного об'єднання. Звідси зрозуміло, що навчання релігії завжди обов'язково передбачає і включає навчання релігійній практиці й саму таку практику, тобто відправлення богослужінь чи інших релігійних обрядів. Це зумовлює несвітський характер такої форми викладання знань про релігію та релігійні об'єднання. Навчання релігії відбувається в релігійних об'єднаннях, організаціях і установах внутрішньої системи освіти релігійних організацій, тобто у тих освітніх закладах і організаціях, що засновані цією релігійною організацією чи входять до її складу, а також родиною.

Викладання знань про релігію – світське викладання предметів, головний зміст яких становлять знання про релігію, отримані шляхом науково-культурологічного її розгляду. Воно може бути як загальнообов'язковим, так і добровільним, відповідно до бажань учнів та їх батьків [164, с. 263]. Основні форми реалізації тут наступні: релігійно-культурологічна освіта й релігієзнавча освіта. Релігійно-культурологічна освіта – цілеспрямований процес освіти і виховання, що відбувається на

основі певного релігійного світогляду в інтересах особистості й суспільства та супроводжується набуттям знань про релігійні віровчення, культуру і життя тієї релігії та релігійного об'єднання, що учень обрав для вивчення.

Зміст цієї освіти релігійний, але за формою реалізації вона є світською, бо не передбачає і не включає ані навчання релігійній практиці, ані саму релігійну практику. Вона може здійснюватися в освітніх закладах згідно із державними освітніми стандартами, освітніми програмами, навчальними планами, в освітніх організаціях і закладах, створених чи визнаних релігійними організаціями, у родинях чи будь-яких соціальних інститутах. У державних освітніх закладах така освіта може відбуватися в рамках спеціального навчального курсу і лише відповідно з вільним вибором учнів та їхніх батьків.

Релігієзнавча освіта в державних освітніх закладах – це викладання знань про важливі відмінні риси віровчення, практику, самоорганізацію, головні події та історично значимих осіб, історична, політична, соціально-культурна роль релігій, а також викладання в порівняльному аспекті інших знань про релігію як специфічну форму культури та явище соціального життя. Вона пов'язана з загальнокультурним інтересом учнів і реалізується відповідно до державних стандартів [164, с. 264]. Релігієзнавча освіта за своєю сутністю є світською, бо відбувається не під управлінням релігійних об'єднань і спрямована на поширення загальної культури учнів і знань у сфері історично-релігійної культури. Позитивний приклад цьому – викладання в загальноосвітніх навчальних закладах курсу «Основи християнської етики», в якому акцентування у вивченні предмета робиться на традиційних для України християнських духовних, моральних і культурних цінностях, поглиблене вивчення Біблії як однієї з фундаментальних основ християнського світогляду. Водночас, повинно бути передбачено інформування учнів про основи духовності, моралі та культури інших світових релігій.

Особливістю програми курсу «Основи релігійної етики» є акцентування у вивченні предмета на визначених (християнських, мусульманських, іудейських тощо) духовних моральних і культурних цінностях, поглиблене вивчення першоджерел відповідних релігій. Водночас, повинно бути передбачено інформування учнів про християнські духовні, моральні й культурні цінності. Зміст занять наповнюється матеріалом країнознавчого, загальнонаціонального, регіонального та місцевого рівнів, а також широко використовується індивідуальний досвід учня, залучаються та використовуються матеріали з життя [122].

Зазначимо, що світовий досвід свідчить про те, що незалежно від інтелектуальної моди та політичних криз, викладання основ релігії є невід'ємною частиною базової середньої освіти, а поліконфесійність та поліетнічність суспільства не можуть бути перешкодою на цьому шляху, бо вони впливають на форму, але не на зміст сучасної релігійної освіти. Ключовим освітнім завданням є залучити учнів, впродовж їх навчання у школі, до критичного аналізу використання ідей різноманітності освіти, культури та релігії на підставі прикладів з релігії, особливо в стосунку до її соціального контексту, а також їх власного досвіду. Беручи участь у таких дискусіях, учні можуть дізнатися про різні погляди на релігію і культуру, а також перевірити свої та своїх ровесників припущення і поступово сформулювати та прояснити свої власні погляди. Ця форма навчання виходить за рамки просто надання інформації про різні релігії і залучає учнів до демократичного контексту школи. Різні позиції в ході дебатів можна використовувати для того, щоб роз'яснити, піддати сумніву чи висвітлити різні погляди, декотрі з яких можуть запропонувати самі учні. Очевидно, що зміст і методи навчання, що стосуються цих питань, залежатимуть від віку та здібностей учнів та інших контекстуальних чинників. До них належать особливості вивчення релігії та історії їхньої країни, а також пов'язаний із ними вид громадянської релігії, що існує в їхньому суспільстві [82, с. 27].

Лібералізація та демократизація взаємодії релігії й освіти проявляється у викладанні не тільки релігієзнавчих предметів, але і суспільствознавчих. Сучасна система національного виховання несе на собі відбиток тієї духовної кризи, що сьогодні переживає наше суспільство, яке, втративши віру у можливість побудови «світлого майбутнього» шляхом розпалювання соціальної, культурної конфронтації переживає дефіцит ідеалів. Тому виправданим і необхідним є повернення до загальнолюдських цінностей, основу яких становлять ідея Бога, Божі заповіді, віра у неминучість перемоги добра над злом. Саме ці абсолютні цінності, що становлять систему провідних ідей та ідеалів, які сформувало людство впродовж своєї історії, повинні стати фундаментом світогляду громадянина України. Одним із першочергових завдань системи виховання є вивчення позитивного і гіркою досвіду минулих поколінь та його врахування при визначенні сьогоденних духовних орієнтирів [121, с. 130].

Необхідно зазначити, що і у процесі модернізації змісту навчання у загальноосвітній школі на суспільствознавчі дисципліни (історія, література, етика, правознавство, людина і суспільство) теж покладаються важливі завдання, пов'язані з соціальною адаптацією особистості, підготовкою її до активного громадського життя та формування загальнолюдських ціннісних орієнтирів. У змісті цих предметів передбачено висвітлення багатьох питань, що розкривають роль церкви та релігії в історії українського народу й житті окремої людини. У них релігія розглядається як один із чинників формування світогляду людини та культури. Світоглядні питання розглядаються, зокрема, в курсі «Людина і суспільство». Його вивчення забезпечує ознайомлення учнів з окремими філософськими положеннями, знаннями релігієзнавчої проблематики, передусім вченням про Бога.

Вдосконалення і розширення змісту суспільствознавчих предметів на основі переосмислених ідей людського буття, що пов'язано з переоцінкою історичного минулого та сучасності, дозволить сформувати повноцінні уявлення школярів про світ, цілісний науковий погляд на Церкву та



релігійний феномен в історії людства. Однак у викладанні суспільствознавчих дисциплін у цій сфері є багато невирішених проблем. Тому важливим у школі буде предмет, де релігія виступатиме об'єктом дослідження, вивчатиметься у поєднанні всіх структурних компонентів і всієї системи функціональності, де різноманітність суспільних і духовних процесів розглядатиметься у підпорядкованості розвитку релігії та її дієвості [101, с. 11]. Формування ціннісних орієнтацій особистості залежить від домінуючих у суспільстві цінностей (загальнолюдських, національних, сімейних) і це говорить про те, що сьогодні досягнути успіху у вихованні молоді неможливо без повернення до релігії як важливого чинника духовного розвитку людини та чіткої програми держави стосовно цього напряму розвитку суспільства. Тому важливо здійснити прогноз цього процесу на найближчі 10–15 років.

Події на початку 2014 р. дали змогу зробити висновок стосовно трансформації національної свідомості українців, розуміння того, що ми – єдина нація. Національна свідомість є невід'ємним атрибутом кожної нації. Так само, як зрілість особи залежить від рівня розвитку її свідомості, національна свідомість свідчить про зрілість народу як самочинного суб'єкта історії. Нація, на відміну від етносу, – це насамперед духовна спільність, яка чітко усвідомлює свою окремішність, свої глибини інтереси й потреби [131, с. 220]. З нинішньої безпрецедентної кризи і суспільство, і Церква вийдуть оновленими. Необхідно підкреслити, що внаслідок тривалої бездержавності, ми маємо те, що зараз український народ, чи не єдиний в Європі, не має ні національної церкви, ні національної релігії. Українська Революція Гідності дала основу на досягнення міжконфесійної злагоди і зробити все можливе для об'єднання в єдину святу апостольську церкву, яка буде мати великий вплив у державі стосовно формування духовно-релігійних цінностей та конструктивно взаємодіяти з освітою.

Але об'єднання – тривалий процес, інший напрям розвитку його – толерація міжконфесійних відносин. Європейський та український

суспільний простір істотно подібні між собою організацією на засадах поліконфесійності. Релігійний плюралізм, будучи невід'ємним атрибутом демократичного суспільства, сутнісно належить до розряду не лише визначних здобутків західної цивілізації, але й залишається одночасно серйозною перманентною проблемою. Будь-яке розмаїття – ідеологічне, культурне, віросповідне – це завжди зіткнення позицій (часто полярних), що природно спонукає до постійного пошуку рівноваги, балансу, налагодження консенсусу чи компромісу між усім спектром суспільних акторів. Інакше у соціумі не забезпечити мир, злагоду й стабільність. Вирішувати означену проблему сьогодні вимушені як об'єднана Європа, так і Україна.

Оскільки Україна є членом Ради Європи й домагається для себе аналогічного статусу в Європейському Союзі, то мусить адекватно реагувати на рекомендації ПАРЕ стосовно цього питання, зокрема:

- необхідність приведення національних законодавств у відповідність із Європейською Конвенцією захисту прав і фундаментальних свобод людини;
- гарантування всім церквам і релігійним організаціям статусу юридичної особи, якщо їхня діяльність не порушує права людини або приписи міжнародного права;
- запровадження звичайних процедур, передбачених національними законодавствами, у разі будь-якого зловживання релігійною свободою;
- гарантування релігійним інституціям, чиє майно було відчужене, реституцію цього майна або справедливую компенсацію за нього;
- охорона релігійного плюралізму, надання можливості усім релігіям розвиватися в рівних умовах;
- навчання тому, що релігії є зібранням цінностей, які визначають цивілізаційний поступ;
- сприяння викладанню у школах порівняльної історії релігій; заохочення вивчення історії і філософії релігій та дослідження цих предметів в університетах паралельно з теологічними дослідженнями;

- залучення до регулярного діалогу релігійних і гуманістичних лідерів для обговорення головних проблем, які гостро стоять перед суспільством;
- заохочення до активного діалогу між релігіями;
- розширення і зміцнення партнерських відносин із релігійними громадами, котрі мають глибокі традиції служіння серед місцевого населення в соціально значущих сферах;
- уможливлення переказу молоді ідей і вчинків осіб різних релігійних вірувань, які становлять приклади релігійної терпимості, толерантності на практиці;
- забезпечення перекладу і доступності у громадських книгозбірнях основних релігійних текстів і відповідної літератури [196].

Переважна більшість вітчизняних чиновників і політиків продовжує оцінювати феномен релігійного та взаємини між державою і релігійними організаціями або в категоріях радянського ідеологічного негативізму, або в координатах прагматичної доцільності. В результаті має місце консервування тих ситуацій, процесів, явищ, котрі прямо чи опосередковано виступають джерелом живлення міжконфесійних непорозумінь. Необхідне дієве «перезавантаження» людського потенціалу, що негативно впливає на цей процес в Україні.

Треба звернути увагу і на те, що є проблема й у відсутності можливості у церков і деномінацій засновувати загальноосвітні навчальні заклади – це лише один аспект проблеми. Інший стосується процесу викладання знань про релігію у державних і приватних освітніх установах. З цього приводу поки що не існує загальнонаціонального бачення. Надто складними і дискусійними є питання щодо назви предмету, формату його презентації, кадрового і методичного забезпечення, віку слухачів, здатних належним чином опанувати запропоновану дисципліну. В різних регіонах України апробуються власні сценарії впровадження духовно-релігійних курсів у життя. Тому необхідно підготувати уніфіковану програму викладання у

шкільних установах таких дисциплін: «Історія світових релігій», «Релігієзнавство» та ін.

Повинна бути єдина державна стратегія стосовно представленої проблематики. В умовах дефіциту навчальних програм і підручників з окреслених предметів їхньою розробкою інколи займаються на рівні окремо взятої школи, а викладачами релігієзнавчих дисциплін часто виступають учителі літератури, мови, історії тощо. Міністерство освіти і науки України не виробило з цього приводу узгодженої політики. Необхідно звернути увагу, що саме тут закладаються перспективи для персоналу й учнів безпосередньо вивчати питання, пов'язані з цінуванням релігійного розмаїття і діалогу. Якщо таких перспектив нема, то й цінування зводиться до нуля. Якщо їх є небагато, або ж вони спорадичні, символічні чи негативні, тоді їхня дійсність підривається. Якщо ж вони послідовні, а навчальна програма пропонує широкий діапазон навчальних можливостей, наприклад, у релігійній освіті, гуманітарних дисциплінах громадянській освіті та споріднених предметах, як-от, літературі чи мистецтві, тоді програма буде доповнювати і пропагувати концепцію школи [102, с. 94]. Хаос у викладанні духовно-релігійних дисциплін не дозволяє реалізувати базову настанову про те, що відповідна освіта і виховання є дієвим засобом подолання релігійного невігластва та формування в особистості навичок терпимого, толерантного ставлення до інакшості.

Співвідношення світської та релігійної освітньо-виховних систем у сучасній Україні є неконкурентним. Виходячи з цього, держава і суспільство повинні надати церкві можливості для здійснення нею своєї морально-виховної місії у світській школі під контролем органів освіти та в рамках принципу світськості освіти в Україні. При цьому церква має отримати право на організацію загальноосвітніх і вищих навчальних закладів, що діяли б під її патронатом та під відповідним контролем зі сторони держави. Поступово розв'язується проблема відведення церкві належної ролі у вихованні дітей, що викликана самим життям. Освіта України все більше викристалізовується

як цілісна система, що розвивається згідно з потребами державотворення. У пошуках моделі освіти, де релігії та церкві надаватиметься належне місце, слід рухатись шляхом творчого відтворення власного культурно-історичного досвіду в його органічному поєднанні з найновішими досягненнями сучасної науки, культури і соціальної практики. Така модель освіти має базуватись на українській національній культурно-історичній традиції, теоретичних надбаннях української педагогіки, досвіді поколінь у найширшому його розумінні. Вона повинна враховувати як ментальні риси нації, так і народні традиції та звичаї, відповідати характеру української людини, її світовідчуттю [101, с. 1].

Система релігійної освіти завжди відігравала важливу роль не лише у процесі становлення духовно-інтелектуального потенціалу нашої нації, але й у формуванні та розвитку її морально-етичної системи. Серед інших складових релігійно-церковного комплексу саме релігійна освіта, як сполучна ланка між теоретичним та буденним рівнями релігійної свідомості, стала одним з основних чинників утвердження моральних пріоритетів українства. Треба звернути увагу, що, наприклад, для сучасної України актуальними залишаються чимало питань стосовно релігійної (чи релігієзнавчої) складової державної освіти. Зокрема нез'ясованими є питання про сполучення конституційних гарантій свободи совісті та світських принципів середньої школи, підготовки кадрів, складання програм, поєднання зусиль школи та церкви, бо «саме школа є посередником, який передає новим поколінням моральні цінності, накопичені попередніми поколіннями, а Церква покликана сприяти школі в її виховній місії» [160, с.215].

Перспективним напрямком розвитку системи релігійної освіти є реформування та наближення до сучасних освітніх стандартів, відновлення втрачених можливостей навчально-виховної діяльності у нинішніх умовах та пошук шляхів узгодження зі світською системою освіти (акредитація духовних навчальних закладів за державними стандартами, прирівнювання

богословських наукових ступенів до державних, запровадження основ християнської етики як навчально-виховної дисципліни у зміст загальноосвітньої школи та освітнього курсу «Теологія» у системі вищої освіти, відкриття загальноосвітніх навчальних закладів під опікою Церкви). Однак необхідно чітко дотримуватися на практиці принципу відділення школи від церкви, надання об'єктивної інформації учням щодо різних релігій та вірувань, що буде сприяти їх повноцінному розвитку та соціалізації. Оптимальним є обов'язкові курси з релігієзнавства (чи історії релігії), в яких буде надаватися загальна інформація про основні релігії світу, з деяким акцентом на ті релігійні традиції, які є найбільш розповсюдженими в нашому суспільстві.

### **Висновки до четвертого розділу**

Процес відродження взаємодії церкви з іншими суспільними інститутами в сучасній Україні розпочався в основних царинах соціальної активності церкви, в яких виразно простежується її аксіологічна парадигма: у сфері виховання, навчання, просвітництва, соціальної роботи, роботи з проблемними суспільними групами, благодійності, підтримки суспільної моралі, милосердя тощо. В умовах сьогодення релігія й освіта виступають невід'ємною складовою соціокультурного простору і включають базові цінності й норми, відносно яких у суспільстві існують спільні погляди. Глобалізаційні тенденції розвитку сучасного суспільства висувають нові вимоги перед українською освітою, що відіграє вирішальну роль у становленні молодого людини. Чинна гуманістична концепція освіти України ґрунтується на визнанні людини найвищою суспільною цінністю, а освіту, її зміст визначає як необхідну умову становлення, всебічного розвитку, самоствердження і творчої самореалізації духовно багатого особистості. Освічене суспільство і якість людського капіталу повинно бути тією

основою, яка дасть змогу забезпечити поступальний розвиток Української держави в усіх напрямках. Визначальні ціннісні орієнтири освіти глобального постіндустріального суспільства, фокусуючись навколо проблем розвитку людини, свідчать про суттєве посилення гуманізації як світоглядного принципу освітніх перетворень.

Не підлягає сумніву, що виховати духовну особистість можна тільки у тісній співпраці сім'ї, школи, релігійних об'єднань, громадськості. Освіта та релігія – це базові чинники формування духовного обличчя людини, яке розвивається під впливом моральних і духовних цінностей, що становлять здобутки її культурного оточення. Сьогодні дедалі частіше постає питання про духовний розвиток людини із самого початку її життя як першорядний елемент змісту навчання та виховання. Зважаючи на досить низький рівень розуміння сутності християнської релігії наших співвітчизників (попри декларативну приналежність до відповідних християнських юрисдикцій), система освіти й церква покликані спільними зусиллями актуалізувати аксіологічний потенціал християнства, що сприятиме інтегральному формуванню особистості.

Сучасна Україна – одне з найбільш поліконфесійних суспільств Європи, де складним візерунком переплелися православні, католицькі, протестантські, мусульманські, іудейські, нетрадиційні віросповідання різної міри поширеності та інституційованості. Можливо, саме така строкатість конфесійної карти надає Україні виняткового шансу витворити власну модель релігійно-толерантної держави (на основі відповідної спільної ціннісної бази), яка здатна кардинально змінити на свою користь всю геоконфесійну ситуацію. Необхідно віднайти оптимальну модель державно-церковних відносин, втілити принципи толерантного співіснування, узгодити національні інтереси з інтересами повноцінного функціонування затребуваних у суспільстві віросповідань. Конфесійна роз'єднаність значно перешкоджає консолідації суспільства та негативно впливає на взаємодію релігії й освіти у питаннях формування платформи духовно-релігійних

цінностей. У свою чергу конфесійний дискурс визначається духовно-релігійними пріоритетами і виконує базову роль стосовно взаємодії церков з освітніми установами та навчальними закладами.

Попри усю неоднозначність ситуації, пов'язаної з особливостями викладання духовно-моральних предметів у сучасній школі, сама необхідність існування духовно-освітнього сегменту в системі шкільної освіти не викликає сумнівів. Проголошуючи та реалізуючи принцип свободи совісті, держава на сьогодні вбачає у церкві (незважаючи на різноманітність конфесій) рівноправного учасника суспільних перетворень, насамперед ціннісно-моральних. Посилення соціальної складової в діяльності конфесій впливає і на взаємодію релігії та освіти. Релігійні організації попри традиційні напрями роботи (забезпечення лікування малозабезпечених, облаштування пунктів безкоштовного харчування нужденних, організація літнього відпочинку дітей-сиріт та дітей-інвалідів, допомога школам, будинкам-інтернатам, медичним закладам тощо) в контексті розвитку громадянських свобод дедалі активніше заявляють про себе в інформаційній сфері, яка впливає і на освітній простір. Телебачення, кінематограф розглядаються конфесійними спільнотами в якості потужного чинника гуманізації особистості, духовного самовдосконалення людини. Одними із серйозних суперечностей та ускладнень впровадження духовно-релігійних цінностей в освітній простір України є існуючі на сьогодні протиріччя і конфлікти у вітчизняній релігійній сфері. Необхідно якнайшвидше відродити універсальну ціннісну систему саме на основі впровадження духовно-релігійних цінностей у світський освітній простір сучасної України. Значну роль для досягнення цієї мети повинні відігравати лібералізація та демократизація взаємодії релігії і освіти.



## ВИСНОВКИ

На основі проведеного комплексного дослідження аксіологічної природи релігійно-освітнього дискурсу в умовах глобалізації й інформаційної революції, а також виявлення основних проблем взаємодії освіти і релігії в сучасному освітньому просторі України можна зробити наступні узагальнюючі висновки.

Зовнішня бездуховність сучасної епохи підштовхує людину в її прагненні до непроминальних першоджерел й намагається доторкнутись до них, насамперед, засобами науки, освіти, культури і релігії. Оскільки освіта та релігія – це основа духовності кожної людини, то ці феномени слід розглянути в загальному контексті. Як і освіта, релігія впливає саме на особистість, і в контексті цього і відбувається взаємодія цих двох феноменів. Сьогодні дедалі частіше постає питання про духовний розвиток людини із самого початку її життя як першорядний елемент змісту навчання та виховання, а також і про те, що якісне навчально-методичне забезпечення процесу духовно-морального виховання на різних етапах стає найважливішою умовою успішності у досягненні результату виховної дії вчителів та викладачів. Головними завданнями педагога, вихователя і вчителя є підтримка бажання учнів у прагненні до істини, добра, виконання власного покликання у світі, підготовка до усвідомленого вибору життєвих цінностей.

Система освіти й релігійні організації можуть лише допомогти особистості самій сформуватися, знайти себе у виборі домінантних життєвих цінностей. І допомагає людині у сучасних умовах вчитися та розвивати свої внутрішні якості саме релігія й освіта як інтегральні сегменти багатогранного феномену духовності, що, до речі, наділений численними релігійними конотаціями у християнсько-біблійній картині світу (звісно, поняття духовності не зводиться лише до релігії).

Система цінностей входить у ядро особистості і виступає як світоглядна основа всіх сфер та аспектів її життєдіяльності, включаючи релігійну й освітню. Основна функція системи освіти саме і полягає у здатності формування цієї компоненти, що й знаходить віддзеркалення в самому понятті освіта. Таким чином, філософські поняття «релігії» та «освіти» є духовними феноменами саме в контексті сучасного культурного дискурсу.

Домінантними рисами сучасної епохи є глобалізація та інформаційна революція, котрі потребують всебічної філософської рефлексії. Трансформуючись під впливом глобалізаційних та інформативних технологій, релігія та система освіти набувають нових контурів, щоправда, далеко не однозначних як у контексті їх сучасного значення, так і в більш віддаленій перспективі. На сьогодні спостерігаємо трансформацію соціуму, всебічної зміни всіх форм соціального й індивідуального буття. Важливість феноменів релігії й освіти зумовлена їх визначальною роллю у сучасній життєдіяльності особистості, активним включенням людини в процес власної життєтворчості. У глобалізованому світі відбуваються зміни в екзистенційній ситуації людства, світ характеризується безпрецедентним зростанням випадковості, нестійкості, динамізму та непередбаченості.

Проблема морального, духовного розвитку особистості, вибору системи цінностей є особливо актуальною в сьогоденні. Помітне зростання інтересу до людини простежується у кризові для суспільства періоди, що дезорганізують його соціально-економічну, морально-етичну й аксіологічну основи. Тому останнім часом усе більше уваги приділяється вивченню складних феноменів існування людини, що перебувають на пограниччі освіти і релігії в контексті загальної філософської інтерпретації. Феномени освіти та релігії поєднують окремо взятого індивіда з історією культури й цивілізації в цілому.

Перед релігією та освітою важливою метою є формування ієрархії цінностей, яка впливає передусім на моделі поведінки особистості та її життєвий вибір. Трансформуючись у ціннісну орієнтацію, аксіологічна

ієрархія виражається найважливішими структурними елементами свідомості особистості крізь призму переживань, утверджених досвідом. Останні відокремлюють значиме від важливого у межах несуттєвого для життєдіяльності людини. Саме тому ієрархія цінностей трактується як специфічна траєкторія свідомості, в рамках якої формується особистість.

Головна тематична лінія релігійно-освітнього дискурсу в епоху глобалізації – це соціальний попит на розвинуту особистість та формування інноваційної людини, що перебуває в стані пошуку, здатної самостійно приймати нестандартне рішення, винахідливої, творчої особистості. Тому суспільство вимушене регулювати сферу освіти й релігії за допомогою спеціально створених і реалізованих освітніх моделей соціальних інститутів, у яких розробляються способи й засоби балансування між тим, який досвід може отримати людина від соціуму через його конкретних представників у кожній соціальній ситуації, і тим, що вона може дати суспільству як суб'єкт культуротворення. Маємо переконання, що виконання поставлених вимог і очікувань від сучасної людини можливе лише за умови чіткої ієрархії цінностей у її свідомості.

Однією з особливостей дослідження аксіології є дискусія стосовно її місця в сучасній науковій картині світу й практичному житті. Це не тільки академічно-теоретична суперечка, але і практична дискусія, яка стосується важливих вимірів суспільного життя. З одного боку, на сьогодні існує у соціальному житті сильний напрям, який закликає окремо сприймати від етичних норм життя особистості й соціуму загалом. Відповідно, саму аксіологію тлумачиться як специфічне зайве обмеження свободи особистості й соціуму. Проте, з іншого боку, у світі існує сильна тенденція, яка підкреслює, що аксіологія відіграє важливу роль як в особистому житті людини, так і в горизонтах соціального. Середовище цінностей є завжди світом життя особистості.

У дослідженні аксіології релігії й освіти звернемося до методологічних підходів та висновків сучасного персоналізму, зокрема його християнського

дискурсу. Християнський персоналізм, коріння якого сягає теологічної доктрини, представляє собою поглиблену рефлексію над інтегральною концепцією людської особи. Спільною рисою поглядів персоналістів є виділення особливого значення цінності людської особи, визнання того, що «особа є індивідуальною субстанцією розумної природи» (*persona est naturae rationis individua substantia*). На думку К.Войтили, який не подає своєї дефініції особи, про неї ми знаємо стільки, скільки про неї говорять її дії – свідомі й вільні, що вказує на те, що їхній суб'єкт є також свідомим і вільним, адже особа є відношенням на основі свободи до інших осіб і до Бога.

У методологічному аспекті звертаємося також до концепції феноменолога Ю.Тішнера, зокрема його концепції «аксіологічного Я», яка відстоює непроминальну, важливу цінність особи як такої. На його думку, серед можливих досвідів переживання власного Я як певної цінності є найбільш основоположним досвідом, з якого можна «вивести» інші Я. Саме по собі «аксіологічне Я» виступає умовою рефлексійного пізнання себе самого як цінності, а також і умовою відчуття чи реалізації всіх інших цінностей. Аксіологічний характер «Я» не виводиться з уже реалізованих особою цінностей, але становить її «іманентність й повну реальність», виступає основою та суб'єктивною умовою можливостей «Я». «Аксіологічне Я» є ірреальним, трансцендентним феноменом, що існує поза часом і простором. Ореальнення «Я» як цінності виражається у конкретних соціальних ролях, які ніколи не вичерпують можливостей «аксіологічного Я», що наділене абсолютно позитивною характеристикою, не має свого негативного антипода. Іншою його важливою рисою є індивідуальність, неповторність, у зіставленні з «аксіологічним Я» іншої людини.

Давні цивілізації залишили людству важливий спадок організованого виховання та навчання, що знайшло численні вияви у духовній культурі як країн Стародавнього Сходу, так і античних держав. Вагомим складником

освіти стародавніх суспільств постали релігійні ідеї, що вплинули і на ранні філософські системи.

Виникнення релігійно-освітнього дискурсу в суспільстві Стародавньої Індії визначалося утвердженням релігійної ідеології як ключового чинника виховання та навчання. У дравідсько-арійську епоху (2 – середина 1 тис. до н.е.) головний зміст означеного дискурсу становили принципи брахманізму (індуїзму), які передбачали, що ідеальне виховання визначає гармонійний розвиток людини як члена певної касты. Метою ідеального виховання поставало забезпечити людині насичене, щасливе життя. З VI ст. до н.е. в Індії почав поширюватися буддизм, який був зорієнтований на виховання людини, здатної відмовитися від пристрастей і зосередитися на моральному самовдосконаленні.

У Стародавньому Китаї основне питання релігійно-освітнього дискурсу, на основі філософської системи Конфуція, характеризується прагненням збереження традицій, що забезпечують гуманне і справедливе життя суспільства та держави.

Антична культура надала релігійно-освітньому дискурсу нового змісту: освіченість почала шануватися як необхідна ознака гідного громадянина, морально розвиненої особистості. Начала релігійно-освітнього дискурсу в античній філософії репрезентує вчення Піфагора, який залишив зведення правил моральної поведінки, що ґрунтувалася на вихованні особистості, акцентував на важливості шанування батьків, стриманості, відмові від схиляння перед закликами натовпу, самостійності позиції. Головним для Сократа поставало знання, спрямоване на моральне самовдосконалення людини. Розумна свідомість спрямовує людину до добра й істини, що дозволяють усунути суперечність між особистим та суспільним буттям. Освіта ж має розвинути природні здібності кожної людини, посприявши її становленню як особистості. У стародавніх Афінах класичного періоду набула поширення практика філософських настанов і моральних проповідей. Зокрема, вона була засвідчена у діалогах Платона, який убачав у вчителях

насамперед вихователів, що мали не тільки передати учням певні знання, але й скеровувати їх в усьому. Складовою цієї діяльності мала бути добродієність. У «Нікомаховій етиці» Аристотеля виховання визначалося передусім як засіб прилучення до розумових та моральних чеснот. У класичний період розвитку давньогрецького суспільства саме філософи почали розглядатися як вихователі, які можуть надати зразки політично активного громадянина.

Римський дисциплінарний утилітаризм в освіті породжує класичну якість шкільного пізнання у вигляді диктатури риторичного дискурсу. Римські філософи, які розглядали питання релігії, насамперед наголошували на їх моральному аспекті.

На противагу античному ідеалу змагання і самоствердження, культу освіченості, довершеного розуму та тіла, апологети християнства проповідували ідеали взаємодопомоги, духовної незалежності, смиренності, аскетизму, проголошуючи, зокрема, гріховність посиленого естетичного виховання. У V–X ст., коли поступово народжувалася нова система освіти та культури, вона від самого початку виявилася пов'язаною з церквою, оскільки цілковито залежала від останньої. Аврелій Августин визначає сім ступенів сходження до мудрості: страх, добродієність, знання, відвага, порада, очищення серця і найважливіший – власне мудрість, здобуття якої можливе за умови досягнення людиною святості через сердечну простоту й чистоту. Ансельм Кентерберійський чітко оформив застосування діалектики як філософської дисципліни у межах віровчення, розглядав догмати як непорушну істину, проте не заперечував можливості їх осмислення. У теологічно-філософській системі Томи Аквінського наука та релігія за методом досягнення істини докорінно відрізняються одна від одної. Наука і філософія виводять свої істини, спираючись на досвід та розум, тоді як релігійне віровчення осягає істини на основі Святого Письма. Проте різниця методів пізнання не означає повної відмінності предметів філософії і теології.

У період Відродження європейські гуманісти рішуче заперечили абстрактні побудови, притаманні схоластиці пізнього середньовіччя. У гуманістичній філософській думці зазнала переосмислення і проблема співвідношення віри та знання, а відповідно – релігії й освіти. Наслідки побудови логічних теорій під час релігійно-філософської полеміки доби Відродження охопили два полярні процеси – визнання раціонального критерію адекватним для пошуку істини, намагання якомога чіткіше дотримуватися формальних положень, з одного боку; відмову брати участь у полеміці та сумнів у її спроможності віднайти об'єктивну істину, яка може не співпадати з раціональними побудовами, – з іншого.

Християнська етика мала визначний вплив на творчість видатного європейського педагога-реформатора Я.А. Коменського, якому належить новаторська ідея пансофії – не тільки принциповий синтез усіх здобутих знань, але й їх вседність, що має за свою основу Божественну Істину. У системі цінностей, що необхідні гуманній особистості, Я.А. Коменський виділив головні чесноти, що постали надбанням християнської етики ще за часів середньовіччя: мудрість, помірність, мужність, справедливість.

З розвитком релігійно-освітнього дискурсу в європейському суспільстві Нового часу послаблювалася його зосередженість на харизматичному авторитеті засновника традиції та базових догматичних положеннях. У переформатуванні змісту релігійно-освітнього дискурсу цього періоду величезну роль відіграли Н. Макіавеллі, Г. Гроцій, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.Боден, яких мало цікавили змістовні аспекти різних релігійних традицій, а важливішими їм видавалися питання громадянського миру, порядку, політичної влади й інші мирські турботи.

Просвітництво заклало підвалини секуляризації, яку характеризували, зокрема: антропоцентристська космологія, віра в людський розум як універсальний критерій пізнання і прогрес, причинно-наслідковий детермінізм, необмежений науковий оптимізм. Релігія стала не необхідною

умовою порядку, права і звичаїв у суспільстві, а приватною справою кожного індивіда.

В епоху індустріалізму філософи різних напрямів (утилітаризму, прагматизму та ін.) наголошують на корисності релігії для суспільства, переосмислюючи принципи релігійно-освітнього дискурсу. Були переглянуті засади участі церкви в освітній сфері: з одного боку, було обґрунтоване право контролю з боку світської держави над шкільними справами; з іншого, – більшість західного суспільства не перебувала на атеїстичних позиціях. Правлячі кола, домагаючись створення світських навчальних закладів, водночас тривалий час визнавали фактичну монополію церкви у приватних школах і необхідність релігійного навчання та виховання. Проте серед частини європейських педагогічних і громадських діячів в умовах поширення соціалістичних доктрин набула підтримки ідея секуляризації школи й ліквідації релігійної освіти (зокрема, у Франції).

Політизація та партизація дискурсу, протистояння релігії й освіти виявилися в епоху тоталітаризму. Релігійність у СРСР сприймалася як одне з джерел загрози існуючому політичному ладу, тому відомим є відношення до різкого відокремлення системи освіти від релігії.

На сьогодні у більшості країн світу історичний розподіл і протистояння релігійної та секулярної світоглядної орієнтації зняті співіснуванням цих типів в одному соціально-освітньому просторі. Поняття постсекулярної системи освіти не просто віддає релігіям данину освітнього визнання за той функціональний внесок, який вони вносять у справу відтворення бажаних мотивів, установок та етичних ідеалів. Релігійне середовище продукує нові смисли, які виявляються актуальними для світського суспільства й держави. Хоча освітні інституції не потребують божественної санкції, але якщо виховна стратегія звернена до людської гідності, свободи й справедливості, то знову стає можливим релігійне обґрунтування педагогіки. Типовим для цивілізованих країн є підхід до надання релігійної освіти у світській школі як



до засобу реалізації свободи совісті, прав людини та задля культурного розвитку.

Подолання тотального протистояння двох протилежних політично-ідеологічних систем і сучасні процеси світової глобалізації й інформаційної революції створили принципово нові умови для взаємодії релігії та освіти як головних духовних феноменів життя особистості й суспільства. Релігія і досі залишається одним із найважливіших чинників формування ціннісних засад суспільства, задає аксіологічні парадигми, ієрархію цінностей. У контексті аналізу аксіологічної функції релігії варто також особливо підкреслити її значення для відтворення, трансляції, засвоєння, зміни моральних норм та цінностей. Актуалізація релігійно-освітнього дискурсу, пов'язана з проблемою моральної кризи сучасної цивілізації, детермінована не в останню чергу потребою людини віднайти ціннісний базис власного світогляду, який зумів би допомогти зберегти себе в епоху філософських флуктуацій. У сьогоденні релігія не тяжіє своїм авторитарним характером, її моральні приписи та настанови стають справою особистого усвідомленого вибору людини. Якщо колись релігійна однозначність, категоричність, догматичність гальмувала розвиток суспільства, науки, мистецтва, то в сучасному суспільстві вона може урівноважити граничну інваріантність змістів і цінностей культури постмодерну. Важливою є необхідність формування аксіологічних засад релігійно-освітнього дискурсу на базових принципах міжрелігійного діалогу, консенсусу й толерантності. Основою міжконфесійного діалогу, готовність до якого повинна формуватися в державних освітніх навчальних закладах та на заняттях у різних формах релігійної формації, сьогодні має бути людиноцентризм як провідна цінність сучасного релігійно-освітнього дискурсу.

Глобалізація вимагає пропагування транснаціональних релігійних ідей, що базуються на принципах гуманізму. Людиноцентризм як провідна цінність сучасного релігійно-освітнього дискурсу знаходить своє втілення у вдосконаленні людини, розвитку її духовних якостей, моральних чеснот, є

важливим з точки зору надання сенсу людському існуванню, пошуку загальних орієнтирів буття людини у світі. Гуманістичні цінності релігійної самосвідомості стають основою самореалізації особистості віруючої людини. Саме в процесі самоутвердження особистості усвідомлюється власна самоцінність. Гідність є результатом цього самоусвідомлення, що виступає як фундамент формування особистості.

Окрім безпосереднього впливу на розвиток гуманістичних якостей особистості через доктринальні ідеї, релігійно-освітній дискурс надає приклади непрямой дії. Зокрема, значний виховний потенціал міститься у практиках благодійності, яка має як практичне, так і доктринально-просвітницьке спрямування, є потужним засобом подолання різноманітних станів депривації, хоча в різних випадках її ефективність є неоднаковою.

У сьогоднішньому однім із засадничих принципів демократії стає гарантія релігійної свободи (свободи совісті). Особливо актуальним є уявлення про релігійну свободу, які ґрунтуються на цінностях, що існують як у релігійних, так й у секулярних традиціях.

Актуальним напрямом розгортання релігійно-освітнього дискурсу сьогодні є питання захисту довкілля на основі широкого корпусу теологічного осмислення проєкологічного виховання та досвіду численних дієвих ініціатив церкви. У проєкологічному вченні Івана Павла II можна виділити узагальнюючу концепцію *ecologia humana*, що є спробою універсального охоплення широких проблем екології, охорони навколишнього середовища та й самого життя людини. Аксіологічна парадигма Івана Павла II має на меті подолати наслідки актуальної екологічної кризи для людини та її життєвого середовища на основі проєкологічних цінностей. Оскільки земля належить усім людям, то, відповідно, все людство повинно і турбуватися про захист навколишнього середовища разом. Окрім того, екологія є тим простором співпраці, в якому відсутні будь-які конфесійні чи ідеологічні умовності. Аксіологія Івана Павла II, яка представлена у численних документах та працях і яку можна

узагальнено назвати «*ecologia humana*», є виразним закликом до сучасного людства про перемогу «цивілізації життя і любові» над «цивілізацією смерті». *Ecologia humana* є синтезом висновків гуманітарних наук і християнської віри у Творця, Який керує процесами еволюції світу, та представляє домінанті цінності, необхідні для збереження довкілля: пошанування гідності людської особи; солідарність як відповідь на співзалежність у світі; загальний доступ до природних ресурсів; умови якості людського життя; турбота про космічний, екологічний та моральний порядок між людиною і біосферою; відповідальність перед Богом, ближніми й наступними поколіннями.

З метою реалізації миротворчого потенціалу релігії в сучасних умовах релігійно-освітній дискурс має бути спрямованим на поширення універсальних гуманістичних цінностей, навиків міжкультурної комунікації, поваги до «іншого». Дієвий міжрелігійний діалог, готовність до якого повинна виховуватися на основі аксіологічних парадигм толерантності, любові, поваги, може відіграти суттєву роль у справі активізації діалогу між цивілізаціями, особливо – сприяти вихованню населення планети у дусі культури миру й ненасилля. На сучасному етапі державотворення в українському соціумі у сфері міжконфесійних відносин постає проблема практичної реалізації принципів толерантності з метою консолідації українського суспільства.

Розвиток українського суспільства доби незалежності відбувається під впливом внутрішнього і глобального чинників, в яких трансформуються також освітній і релігійний простори. Очевидним наслідком суспільних трансформацій у період новітньої історії України стало перетворення церкви з позасистемного елемента українського суспільства доби «реального соціалізму» у повноцінний суспільний інститут, співмірний за своєю питомою вагою та впливом з іншими суспільними інститутами, зокрема: сім'єю, школою, армією тощо. Українські церкви в останні десятиліття не лише відчували потребу в розвитку взаємодії з іншими суспільними

інститутами, а й у певних випадках навіть виступили ініціаторами розширення та зміцнення таких контактів. Процес відродження взаємодії церкви з іншими суспільними сферами, зокрема з освітньою, в сучасній Україні розпочався в основних царинах соціальної активності релігійних організацій (сфери виховання, навчання, просвітництва, соціальної роботи, роботи з проблемними суспільними групами, благодійності, підтримки суспільної моралі, милосердя тощо). Релігія в українському суспільстві не є ізольованою системою, а включена до європейського та світового цивілізаційного контексту, змінюється під впливом суспільно-політичних трансформацій глобального масштабу і поширення світогляду постмодернізму, внаслідок чого відбувається переорієнтація функцій релігійної сфери, яка зумовлює перегляд окремих елементів аксіологічної системи з метою адаптації їх до потреб реального життя. Головна особливість освітньої ситуації в сучасній Україні – процес її трансформації в контексті інформаційної революції. Динаміка сучасного життя змушує переосмислювати завдання освіти, які концептуалізуються в спрямуванні суб'єкта навчального процесу на всебічну реалізацію свого «Я». В умовах сьогодення релігія й освіта виступають невід'ємною складовою соціокультурного простору і включають базові цінності й норми, відносно яких у суспільстві існують спільні погляди.

Християнство у своїй ціннісній шкалі містить величезний потенціал чинників, які сприяють інтегральному формуванню особистості. Поліконфесійність українського суспільства, в контексті чого простежуються й окремі конфліктні ситуації (зокрема, між православними УПЦ та УПЦ КП, православними і греко-католиками, римо-католиками й греко-католиками), вимагає знаходження якісно нової, «інтегральної» ідентичності на основі світоглядного плюралізму. Це є, зокрема, однією з причин, коли українці в пошуках аксіологічних імперативів звертаються до неорелігій з їхніми ознаками синтетизму й універсалізму. Необхідно шукати оптимальну модель державно-церковних відносин, втілити принципи толерантного

співіснування, узгодити національні інтереси з пріоритетами повноцінного функціонування окремих віросповідань. Конфесійна роз'єднаність значно перешкоджає консолідації суспільства і негативно впливає на взаємодію релігії та освіти у питаннях формування духовно-релігійних цінностей. В Україні реалізується європейський досвід розвитку державно-конфесійних взаємин у руслі діалогу, консенсусу, паритетності, рівноправності й взаємоповаги. Держава і релігійні організації розглядаються не як опозиціонери, а як партнери, котрі покликані працювати разом над розв'язанням нагальних суспільно значущих проблем. Для розуміння важливості такої моделі співпраці необхідно активно залучати потенціал релігійних цінностей поваги до іншої особистості, милосердя, гідності в освітній процес. Міжконфесійний дискурс покликаний впливати на всі суспільні процеси, а також на взаємодію релігії й освіти, на їх всебічне співробітництво стосовно формування духовних цінностей сучасного українця.

Основні принципи впровадження в освіту основ християнської етики – це поступовість, добровільність, всебічність, неподільність навчання і виховання. Попри усю неоднозначність ситуації, пов'язаної з особливостями викладання духовно-моральних предметів у сучасній школі, сама необхідність існування духовно-освітнього сегменту в системі шкільної освіти не викликає сумнівів. Наслідком міжконфесійного дискурсу повинно стати запровадження мультикультурної освіти, яка матиме за пріоритет розвиток взаєморозуміння, взаємоповаги та позитивного ставлення до релігійного та культурного різноманіття в суспільстві. Релігійні організації попри традиційні напрями роботи дедалі активніше заявляють про себе в інформаційній сфері, яка впливає і на освітній простір. Телебачення, кінематограф розглядаються конфесійними спільнотами в якості потужного чинника гуманізації особистості, духовного самовдосконалення людини завдяки пропагуванню цінностей у відповідних творчих проектах, що допомагають побачити «аксіологічне Я» іншої людини.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аврелий Августин. О христианском учении / Аврелий Августин ; пер. с латин. // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 1. – С.66–112.
2. Агапова Н.Г. Парадигмальные ориентации и модели современного образования (системный анализ в контексте философии культуры) : монография / Н.Г. Агапова. – Рязань : Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина, 2008. – 364 с.
3. Академічне релігієзнавство : підручник / за науковою ред. професора А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
4. Аквинский Ф. Сумма теологии / Фома Аквинский ; пер. с латин. // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) / С.С. Неретина (ред.). – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 144–184.
5. Алексійчук І. С. Соціально–гуманізуєчне значення релігії та її вплив на практику благодійності / І. С. Алексійчук, Є. О. Шелехов // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2013. – Вип. 70. – С. 484–488.
6. Амонашвили Ш.А. Размышления о гуманной педагогике. – М. : Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1995. – 496 с.
7. Андрієнко О. В. Релігійна свобода у світоглядному контексті демократичного суспільства / О. В. Андрієнко // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2009. – Вип. 27. – С.238–243
8. Андрусишин Б.І. Держава, право і церква в новітній історії (XX–поч. XXI ст.) / Б.І. Андрусишин, В.Д. Бондаренко // Науковий часопис НПУ імені МП Драгоманова. Серія 18: Економіка і право. – 2012. – Вип. 17. – С. 88–102.

9. Андрущенко В. Аксіологічна платформа підготовки сучасного вчителя / В. Андрущенко // Вісник Інституту розвитку дитини. Сер. : Філософія, педагогіка, психологія. – 2014. – Вип. 36. – С. 5–8.
10. Андрущенко В. Демократична культура особистості: проблема формування / В. Андрущенко // Вісник Інституту розвитку дитини. Сер. : Філософія, педагогіка, психологія. – 2014. – Вип. 32. – С. 5–9.
11. Андрущенко В. Конституціоналізація освітнього простору Європи: аксіологічний вимір / В. П. Андрущенко, Т. В. Андрущенко, В.Л.Савельєв. – К. : МП Леся, 2014. – 460 с.
12. Андрущенко В. П. Модернізація педагогічної освіти відповідно до викликів ХХІ століття / В.П. Андрущенко, В.І. Бондар // Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В.О.Сухомлинського. Серія : Педагогічні науки. – 2010. – Вип. 1 (28). – С. 12–20.
13. Андрущенко В. Педагогічна конституція Європи як соціальна потреба, можливість і реальність європейського простору освіти / В.Андрущенко // Україна дипломатична. – 2012. – Вип. 13. – С. 674–686.
14. Андрущенко В. П. Світанок Європи. Проблема підготовки нового вчителя для об'єднаної Європи ХХІ століття / В. П. Андрущенко. – К. : Знання України, 2013. – 1099 с.
15. Андрущенко В. Філософія освіти ХХІ століття: у пошуках перспективи / В. Андрущенко // Філософія освіти – 2006. – № 1(3). – С. 6–12.
16. Аносов І. П. Педагогічна антропологія / І. П. Аносов – К. : Твім інтер, 2005. – 264 с.
17. Антонюк Г. Освітня практика Києво-Могилянської академії в контексті західноєвропейського схоластичного дискурсу / Г. Антонюк // Педагогіка і психологія професійної освіти. – 2013. – №2. – С. 189–199.
18. Ануфриєв Л. А. Глобальные проблемы современности и религия / Л. А. Ануфриєв, О. В. Добродум // Соціально-філософські аспекти релігієзнавства. – Одеса : «Наука і техніка», 2005. – С. 21–31.

19. Арістова А. В. Поліконфесійність як феномен сучасності: Україна і світовий контекст [Електронний ресурс] // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2006. – №. 55. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_55/Aristova.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_55/Aristova.htm)
20. Аристотель. Никомахова етика // Аристотель. Етика. – М. : АСТ, 2002. – 492 с.
21. Артерчук Т.О. Основні принципи викладання релігії в школах Німеччини / Т.О. Артерчук // Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Серія “Психологія і педагогіка”. – 2013. – Вип. 23. – С. 3–8.
22. Бабич Т. П. Сучасна релігійна ситуація в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://repo.uipa.edu.ua/jspui/bitstream/123456789/1332/3/BabichT.P..pdf>
23. Бабій М. Релігійний компонент у світській школі за умов свободи совісті: український і міжнародний правовий контекст / М. Бабій // Філософія освіти. – 2006. – №1. – С. 209–214.
24. Бабій М. Свобода совісті в контексті гуманізації українського суспільства: нові виклики і перспективи / М. Бабій // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2012. – №62–63. – С. 255–261.
25. Багатокультурність і освіта. Перспективи запровадження засад полікультурності в системі середньої освіти України. Аналітичний огляд та рекомендації. За редакцією О.Гриценка. – К. : УЦКД, 2001. – 56 с.
26. Балаклицький М. Феномен “нової релігійності” [Електронний ресурс] / М. Балаклицький. – Режим доступу : [http://www.e-aaa.info/files/Articles/Maks\\_phenomena.pdf](http://www.e-aaa.info/files/Articles/Maks_phenomena.pdf).
27. Барановська В. М. Використання педагогічних програмних засобів при підготовці майбутніх вчителів початкової школи / В.М.Барановська // Педагогічний дискурс. – 2009. – Вип.6. – С. 12–15.



28. Басов Н. Ф. Социальный педагог: Введение в профессию: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Н. Ф. Басов, В. М. Басова, А. Н. Кравченко. – М. : Издательский центр «Академия», 2006. – 256 с.
29. Безпалько У. Сегмент духовної освіти в середній школі: перспективи розвитку [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://centerculture.uagate.com/?p=533>
30. Безрогов В. Конфессиональный аспект социализации индивида, проблема трансляции религиозных ценностей и толерантности в межпоколенных отношениях (обзор работ зарубежных исследователей) / В. Безрогов, Н. Пушкарева // Религиоведение. – 2002. – № 2. – С. 111–119.
31. Беляева О. С. Субъект и объект образования: способы взаимодействия в решении образовательных задач / О. С. Беляева // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2011. – Вып. 3(7). – С. 49–57.
32. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 300 с.
33. Бычков В. В. Древнерусская эстетика / В. В. Бычков. – СПб. : Центр гуманитарных инициатив; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. – 832 с. – ил.
34. Біблія [пер. на укр. І. Огієнка] [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/svyate-pysmo/bibliya-za-ohijenko/>
35. Бліхар В. С. Ієрархія цінностей як життєво значима засада формування особистості / В. С. Бліхар // Військово-науковий вісник. – 2010. – Вип. 13. – С. 198–207.
36. Богачевська І. В. Сучасна релігійна свідомість православних українців: між міфом та ритуалом / І. В. Богачевська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2011. - №1 (5). – С. 5–10.
37. Богдановський І. В. Феноменологічно-герменевтичний підхід до побудови типологізації нетрадиційної релігійності / І.В.Богдановський //

Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія. – 2009. – Вип. 2. – С. 133–137.

38. Богдановський І. В. Філософський аналіз феномену нетрадиційної релігійності: соціальний і психологічний аспекти : монографія / І. В. Богдановський. – Ірпінь : Нац. ун-т ДПС України ; К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2012. – 368 с.

39. Бодак В. А. Інкультурація: діалог релігії та культури / В. А. Бодак [Електронний ресурс] // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2004. – № 44. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_44/Bodak.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_44/Bodak.htm)

40. Бодак В. Культурна соціалізація особистості та роль релігії в її формуванні / В. Бодак // Релігія та соціум. – 2010. – №1. – С. 66–71.

41. Бодак В. А. Культурологічний підхід до питання співвідношення релігії і культури: постановка проблеми / В. А. Бодак [Електронний ресурс] // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2005. – № 45. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_45/Bodak.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Bodak.htm)

42. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник / І.В. Бойченко. – К. : Знання, КОО, 2000. – 723 с.

43. Бонавентура. О возвращении наук к теологии / Бонавентура ; пер. с латин. // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) / С.С. Неретина (ред.). – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 127–140.

44. Бондар М. Пріоритети трансформації української освіти / М.Бондар // Мандрівець. – 2002. – № 5. – С. 34–40.

45. Бондаренко В.Д. Зближення світської і духовної освіти в Україні: вимога часу та межі можливого / В.Д.Бондаренко // Державно–конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку / За ред. В.Д. Бондаренка та І.М. Мищака. – К. : Видавництво НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2012. – С. 415–426.

46. Бондаренко В. Д. Особливості та перспективи взаємодії церкви зі світською школою в сучасній Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.info-library.com.ua/books-text-11684.html>
47. Борисова З. О. Метафізичні основи релігійного ставлення до світу / З. О. Борисова [Електронний документ] // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2005. – № 50. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_50/Borysova.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_50/Borysova.htm)
48. Бочкарьова Н. С. Філософія освіти Карла Роджерса / Н.С.Бочкарьова // Вісник Луганського національного університету ім. Т. Шевченка. Педагогічні науки. – 2011. – № 10 (221). – Ч. 2. – С. 200–206.
49. Бродецький О.Є. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей / О.Є. Бродецький. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2016. – 336 с.
50. Булига І. І. Релігійна толерантність як імператив сучасності / І. І. Булига // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2012. – Вип. 66. – С. 520–524.
51. Бурлуцкий А. Н. Феноменология в контексте наук о религии [Електронний ресурс] / А. Н. Бурлуцкий // CREDO NEW. – 2002. – 4 (32). – С.121–130. – Режим доступу : <http://credonew.ru/content/view/299/27/>
52. Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. Том I / К. Ваайман ; [пер. с нидерл.]. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – XXVI+590 с. – (Серия «Диалог»).
53. Василець О. Соціальна функція Церкви в умовах трансформації українського суспільства: державно-управлінський аспект / Оксана Василець // Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. – 2011. – № 4. – С. 272–278.
54. Васильев Л.С. История религий Востока / Л.С. Васильев. – М. : Книжный дом “Университет”, 2000. – 232 с.

55. Васільєва О. С. Релігія в контексті духовного світу особистості: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 / О. С. Васільєва. – К., 2007. – 15 с.
56. Вашрова Н. В. Реконструкція релігійного виміру публічної сфери в сучасних теоріях соціології релігії / Н. В. Вашрова // Український соціум. – 2013. – №. 4(47). – С. 7–16.
57. Виговський Л. А. Релігія як суспільно-функціонуючий феномен : автореф. дис...докт. філ. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Леонід Антонович Виговський. – К. : Б. в., 2005. – 34 с.
58. Виговський Л. Роль і місце екологічної функції в системі функціональності сучасного релігійного комплексу / Л. Виговський, Т. Виговська // Релігія та соціум. – 2010. – №2. – С. 17–21.
59. Виллемс Й. Вклад уроков религии в общее образование в немецких школах [Електронний ресурс] / Й. Виллемс. – Режим доступу : <https://chran.theologie.hu-berlin.de/relpaedagogik/mitarbeiter/pdf/willems/obrazovanie.pdf>.
60. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук ; пер. с польск. – М. : Высш. шк., 1988. – 496 с.
61. Вихрущ В. Пансофія Я.А. Коменського як основа забезпечення компаративістського підходу в історії дидактики / В. Вихрущ, Л. Ковальчук // Проблеми підготовки сучасного вчителя. – 2013. – №8 (Ч. 2). – С. 38–45.
62. Вишневський О. Теоретичні основи сучасної української педагогіки. Посібник / О. Вишневський. – Дрогобич : Коло, 2003. – 528 с.
63. Вознюк О. В. Цільові орієнтири розвитку особистості у системі освіти: інтегративний підхід : монографія / О. В. Вознюк, О. А. Дубасенюк. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 684 с.
64. Всемирная энциклопедия : Христианство : [справочное издание / гл. ред. М. В. Адамчик ; гл. науч. ред. В. В. Адамчик]. – Мн. : Современный литератор, 2004. – 832 с.

65. Гаврілова Н. Освіта в контексті міжконфесійного діалогу релігій / Н. Гаврілова // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2010. – № 56. – С. 117–127.
66. Галяс І. А. Еволюційні релігійні процеси у сучасному транзитивному суспільстві / І. А. Галяс // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич.. – К. : «Видавництво «Гілея», 2013. – Вип. 72. – С. 548–552.
67. Гарас Л. М. Вплив релігійного фактору на становлення громадянського суспільства: автореф. дис... к. філософ. н.: 09.00.03 / Л.М.Гарас. – Сімферополь, 2007. – 16 с.
68. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / С. И. Гессен. – М. : Школа-Пресс, 1995. – 448 с.
69. Гірц К. Інтерпретація культур / К. Гірц. – К. : Дух і Літера, 2001. – 542 с.
70. Голубкин Ю.А. Послесловие / Ю.А. Голубкин // Лютер М. Жить и возвещать дела Господни. – Х. : Майдан, 2001. – С. 335–350.
71. Гончаров В. І. Нетрадиційні релігії в системі освіти / В.І.Гончаров // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич.. – К. : ВІР УАН, 2013. – Випуск 72 (№ 5). – С. 712–716.
72. Горохолінська І. В. Вплив аксіологічних ідей Канта на формування засад російської релігійної філософії / І.В. Горохолінська // Релігія та Соціум. Часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. унт, 2010. – №2(4). – С.167–172.
73. Горохолінська І. В. Феномен релігії в системі аксіологічних ідей Канта: логіка становлення та шляхи історичних рецепцій : автореф. дис. ... к. філос. н. : 09.00.11 / І.В.Горохолінська. – Чернівці, 2012. – 20 с.
74. Горохолінська І. В. Християнська філософія ХХ століття : навч.-метод. посіб. / І.В. Горохолінська ; Чернів. нац. ун-т ім. Юрія Федьковича. – Чернівці : Рута, 2015. – 167 с.

75. Готлиб А. С. Введение в социологическое исследование : Качественный и количественный подходы. Методология. Исследовательские практики / А. С. Готлиб. – Самара : Самар. ун-т, 2002. – 424 с.
76. Гриньків А. П. Соціальні відкритості релігій у масовому суспільстві / А. П. Гриньків // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2011. – Вип. 49. – С. 368–373.
77. Груф Я., де. Свобода вибору в освіті: передумови сучасної демократії / Я. де Груф // Філософія освіти. – 2006. – №3(5). – С. 208–215.
78. Гулько О. В. Філософський аналіз сучасної моделі освітнього проектування / О. В. Гулько // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2012. – Вип.50. – С. 202–210.
79. Гутнер Г. Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера / Г. Гутнер // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – С. 4–22.
80. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4-х т. / В. И. Даль. – М. : Русский язык, 1989. – Т. 1. – 699 с.
81. Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф.Гваттари ; [пер. с франц. Д. Кралечкина ]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.
82. Джексон Р. Релігійна та культурна різноманітність: деякі ключові поняття / Роберт Джексон // Релігійна багатоманітність та міжкультурна освіта : посібник для школи / за ред. Джона Кіста / Пер. з англ. – Львів : ЗУКЦ, 2008. – С. 26–36.
83. Джексон Р. Феноменологічний підхід / Р. Джексон // Релігійна багатоманітність та міжкультурна освіта : посібник для школи / за ред. Джона Кіста / Пер. з англ. – Львів : ЗУКЦ, 2008. – С. 60–63.

84. Джуринский А.Н. История зарубежной педагогики : Учебное пособие для вузов / А.Н. Джуринский. – М. : Издательская группа “ФОРУМ” – “ИНФРА-М”, 1998. – 272 с.
85. Дроботенко М. О. Релігійні смисли у світоглядній культурі сучасної людини / М. О. Дроботенко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2012. – Вип.51. – С. 109–114.
86. Дроботенко М.О. Християнська етика у контексті формування постсекулярної системи освіти / М.О. Дроботенко // Філософські обрії. – 2012. – №28. – С. 212–220.
87. Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 3 т. / М. Элиаде ; пер. с фр. — М. : Критерион, 2002. — Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. — 512 с.
88. Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей. Том перший. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.
89. Жицінський Ю. Бог постмодерністів / Перекл. з польської Андрій Величко / Ю. Жицінський. – Львів : В-во Українського Католицького Університету, 2004. – 200 с.
90. Жураковский Г.Е. Очерки по истории античной педагогики / Г.Е. Жураковский. – М. : Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1963. – 509 с.
91. Зайцева-Чіпак Н. О. Особливості впливу релігійного чинника на базові підсистеми сучасного українського суспільства / Н. О. Зайцева-Чіпак // Український соціум. – 2011. – № 3 (38). – С. 35–44.
92. Закревський В. Досконала людина: релігійна та світська складові / В. Закревський // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К., 2013. – Вип. 73. – С. 202–204.
93. Зборовский Г.Е. К взаимодействию религиозного и светского образований в современных условиях [Электронный ресурс] / Г.Е.Зборовский, Н.Б.Костина. – Режим доступа : [http://socis.isras.ru/SocIsArticles/2002\\_12/Zborovski\\_Kostina.doc](http://socis.isras.ru/SocIsArticles/2002_12/Zborovski_Kostina.doc).

94. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття / С. І. Здіорук. – К. : Національний інститут стратегічних досліджень, 2005. – 552 с.
95. Здіорук С. І. Український досвід партнерської взаємодії держави і Церкви в Європейському контексті / С. І. Здіорук // Стратегічні пріоритети. – 2010. – №. 1 – С. 86–91.
96. Йоан Павло II. *Evangelium vitae*. Енцикліка. Пер. з пол. та нім. – Б.м., б.р. – 66 с.
97. Кадієвська І.А. Гуманістичні цінності освіти в контексті глобалізації суспільства: Монографія / І. Кадієвська. – Одеса : Астропринт, 2010. – 176 с.
98. Канарова О. В. Духовно-моральне виховання дитини в роботах В. Зеньківського / О. В. Канарова // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – 2011. – №. 4(45). – С. 83–89.
99. Карнаухова Н. Поняття «фокус» у феноменології релігії Нініана Смарта / Н. Карнаухова // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : ВІР УАН, 2013. – Випуск 75 (8). – С. 426–427.
100. Кентерберийский А. Прослогион / Ансельм Кентерберийский ; пер. с латин. // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 1. – С. 194–202.
101. Кислий А. О. Релігійна освіта в Україні як чинник формування суспільної моралі: автореф. дис...канд. філ. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / А. О. Кислий. – К. : Б. в., 2007. – 20 с.
102. Кіст Д. Релігійний вимір міжкультурної освіти: загальношкільний підхід / Джон Кіст, Хейд Легангер Крогстад // Релігійна багатоманітність та міжкультурна освіта : посібник для школи / за ред. Джона Кіста / Пер. з англ. – Львів : ЗУКЦ, 2008. – С. 91–96.
103. Кіцул М. О. Середньовічна православна педагогіка / М.О.Кіцул // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 15. – С. 63–65.



104. Кицул М. Религиозно-философская педагогика греческой патристики / М.Кицул // Modern Science. – 2016. – № 5. – Р. 106–111.
105. Климов В. Толерантність і міжконфесійні відносини в Україні / В. Климов // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2010. – № 53. – С. 11–20.
106. Климов В. Толерантність міжконфесійних відносин як культура нового тисячоліття / В.Климов // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2010. – № 56. – С. 179–191.
107. Ключко Л. В. Вплив релігійної сфери на становлення релігійної свідомості та морального виміру українського суспільства / Л. В. Ключко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна : Геологія – Географія – Екологія». – 2008. – Вип. 824. – С. 49–57.
108. Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов / Ф.Н. Козырев. – СПб. : РХГА, 2010. – 392 с.
109. Козловський О.Р. Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу [Монографія] / О. Р. Козловський. – К. : ВД «Стилос». – 2007. – 192 с.
110. Колодний А. Проблеми релігійного життя України / А.Колодний // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2012. – № 61. – С. 530–550.
111. Колодний А. Світськість державної освіти демократичної України / А. Колодний // Філософія освіти. – 2006. – №1. – С. 192–208.
112. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / А. М. Колодний. – К. : Світ знань, 1999. – 52с.
113. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.

114. Коневских Л. А. Духовность как предмет философско-культурологического анализа : Автореф. дисс. на соискание ученой степени к. филос. н. / Л. А. Коневских. – Екатеринбург, 2008. – 24 с.
115. Конституція України з порівняним викладом статей, змінених конституційною реформою / Упорядник Ковальчук Є. О. – Харків : Бурун Книга, 2009. – 72 с.
116. Короткая Т. П. Историко-философская экспликация понятия «духовность» / Т. П. Короткая // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VII. – М. : ИД «МедиаПром», 2011. – С. 516–523.
117. Костенко А. М. Феномен релігійності: різноманітні підходи до осмислення / А. М. Костенко // Нова парадигма. – К., 2009. – №89. – С. 31–39.
118. Краевский В. В. Методология педагогики / В. В. Краевский. – Чебоксары : Изд-во Чуваш. ун-та, 2001. – 244 с.
119. Кремень В.Г. Інноваційні аспекти освітньої діяльності / В.Г. Кремень // Теорія і практика управління соціальними системами. – 2013. – №1. – С. 7–13.
120. Кремень В. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору / В. Кремень. – К. : Педагогічна думка, 2009. – 520 с.
121. Криворучко О. Виховання молоді на принципах Християнської моралі під час вивчення курсу вітчизняної історії / Олександр Криворучко // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України : Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Острог, 1998. – С. 130–134.
122. Кришмарел В. Ю. Забезпечення в Україні свободи совісті та віросповідання на уроках з предметів духовно-морального спрямування [Електронний ресурс] / В. Ю. Кришмарел // Вісник Національної академії Державної прикордонної служби України. Педагогічні науки. – 2013. – Вип. 5. – Режим доступу : [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis\\_64.exe](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe)

123. Кулінка Ю. Використання ідей Я.А. Коменського в організації процесу превентивного виховання учнів / Ю. Кулінка // Психолого-педагогічні проблеми сільської школи. – 2013. – Вип. 45. – С. 165–170.
124. Куліш Н. Сучасний розвиток державно-церковних відносин як проблема / Н. Куліш // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2009. – № 51. – С. 63–69.
125. Лагунов А. А. Религиозно-философский дискурс об образовании и о будущем человечества / А. А. Лагунов // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2007. – №47. – Т. 9. – С.7–13.
126. Лазор К. П. Релігійні об'єднання в Україні: організаційно-правові основи діяльності / К. П. Лазор // Актуальні проблеми політики. – 2013. – Вип. 50. – С. 282–287.
127. Лаухіна І. Світськість школи як предмет педагогічного дискурсу в сучасній Франції [Електронний ресурс] / І. Лаухіна. – Режим доступу : [http://library.udpu.org.ua/library\\_files/poriv\\_ped\\_stydii/2009/2009\\_2\\_6.pdf](http://library.udpu.org.ua/library_files/poriv_ped_stydii/2009/2009_2_6.pdf).
128. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1986. – 248 с.
129. Лубська М. В. Релігієзнавчо-правовий аналіз змісту та реалізації принципу свободи совісті й віросповідання в Україні: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / М.В. Лубська. – К., 2002. – 20 с.
130. Лютер М. К християнському дворянству немецкой нации об исправлении християнства / М. Лютер ; пер. с нем // Лютер М. Время молчания прошло. – Х. : Око, 1994. – С. 9–82.
131. Мазур Л. Роль Церкви у формуванні національної свідомості / Л. Мазур, М. Скалецький // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України : Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. – Острог, 1998. – С. 217–221.

132. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.
133. Малімон В. І. Трансформація системи освіти в контексті сучасного філософсько-освітнього дискурсу / В. І. Малімон Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : ВІР УАН, 2013. – Випуск 76. – С. 220–224.
134. Марко В. Ю. Духовне виховання дітей молодшого шкільного віку в катехитичних і католицьких школах : Монографія / В.Ю. Марко. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2015. – 272с.
135. Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
136. Маслова Л. А. Моніторинг загроз розвитку суспільства в духовній сфері [Електронний ресурс] / Л. А. Маслова. // Державне управління: теорія та практика. – 2012. – № 2. – Режим доступу : [http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Dutp\\_2012\\_2\\_12.pdf](http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Dutp_2012_2_12.pdf)
137. Мельник В.В. «Аксіологічний поворот» сучасної філософії від культури буття до буття культури / В.В.Мельник // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2015. – № 63. – С. 208–217.
138. Мельничук В. В. Релігійно-філософський аспект взаємозв'язку екологічних і демографічних проблем / В. В. Мельничук // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К., 2011. – Вип. 54. – С. 362–367.
139. Міло М. Релігійний вимір у міжкультурній освіті / Мішелін Міло // Релігійна багатоманітність та міжкультурна освіта : посібник для школи / за ред. Джона Кіста / Пер. з англ. – Львів : ЗУКЦ, 2008. – С. 17–25.
140. Мишучков А.А. Межрелигиозный диалог в системе высшего образования / А.А. Мишучков // Вестник ОГУ. – 2012. – №7(143). – С. 221–227.

141. Міщенко В. Особливості функціонування вищої школи України в ринкових умовах: вища школа України між минулим і майбутнім / В. Міщенко, С. Науменкова // Вища школа. – 2001. – № 1. – С. 6–17.
142. Можейко Л. М. Неокульты на Беларусі: причини возникновения и развития [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sobor.by/neokulty.php>
143. Муравьев А. Н. Основной вопрос философии образования / А. Н. Муравьев // Философия образования. – 2002. – Вып. 23. – С.11–27.
144. Невмержицька О. Формування цінностей особистості у філософії томізму / О.Невмержицька // Людинознавчі студії: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / Ред. кол. Т. Біленко (гол. редактор), М. Чепіль, А. Федорович та ін. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2011. – Випуск двадцять третій. Педагогіка. – С.266–276.
145. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд-во В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
146. Нуруллаев А. А. Религия и политика. Учебное пособие / А. А. Нуруллаев, Ал. А. Нуруллаев. – М. : КМК, 2006. – 330 с.
147. Огульчинський Б. Життя і педагогічні погляди о. Василя Зеньковського та їхнє сучасне значення / Б. Огульчанський [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://christian-culture.in.ua/content/view/50/41/>
148. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К. : Інформаційно-видавничий центр УПЦ, 2002. – С. 8–19.
149. Остащук І. Б. Духовні засади самоідентифікації молоді / І.Б.Остащук // Самоідентифікація молоді: соціокультурний і транскультурний виміри [Текст] : монографія / [Дзвінчук Д. І. та ін.] ; за ред. акад. НАПН України В. І. Кононенка ; Нац. акад. пед. наук України, Прикарпат. нац. ун-т ім. Василя Стефаника, Навч.-наук. ін-т проблем педагогіки і психології. – Івано-Франківськ ; Київ : Прикарпат. нац. ун-т ім. Василя Стефаника, 2014. – С. 122–141.

150. Остащук І. Б. Сучасна концепція виховання Католицької церкви / І.Б.Остащук // Україна і Ватикан у розвитку вищої освіти та духовності. Збірка статей Міжнародної науково-практичної конференції 31 жовтня 2008 р. – Одеса : ХГЕУ, 2008. – С. 128–135.
151. Остащук М. Б. Поняття сакральності екологічної сфери в екологічній теології / М. Б. Остащук // Практична філософія. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2011. – № 2. – С. 185–192.
152. Пазенок В. Гуманістичний принцип сучасної філософії освіти // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 53–73.
153. Памятники литературы Древней Руси. – Т. 1. XI – начало XII века. – М. : Художественная литература, 1978. – 413 с.
154. Панасенко О. В. Інституційні засади релігійної освіти в Україні (на прикладі православ'я): автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.10 / О. В. Панасенко. – К., 2011. – 17 с.
155. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні / М. Паращевін. – К. : Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – 68 с.
156. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
157. Пірен М. І. Соціологія релігії / М. І. Пірен. – К. : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008. – 344 с.
158. Писаренко О. Л. Окремі виміри інформаційної складової філософії освіти в умовах сучасного інформаційного суспільства // О. Л. Писаренко // Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут". Філософія. Психологія. Педагогіка. — 210. – № 3(30). – С. 59–64.
159. Плахотнік О. В. Суб'єкт в освітньому просторі: соціально-філософський аналіз : автореф. дис...канд. філ. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Ольга Василівна Плахотнік. – Харків : Б. в., 2004. – 20 с.

160. Погромська Г. І. Реалізація релігійної освіти в системі середніх загальноосвітніх шкіл: світовий досвід / Г. І. Погромська // Вісник Запорізького національного університету. Педагогічні науки. – 2008. – № 1. – С. 211–215.

161. Погромська Г. І. Розвиток релігійної освіти у середніх школах Великої Британії : автореф. дис...канд. пед. наук : спец. 13.00.01 «Загальна педагогіка та історія педагогіки» / Ганна Іванівна Погромська. – Луганськ, 2009. – 22 с.

162. Поляков П. М. Вплив релігійної ситуації та міжконфесійних відносин на толерантність українського суспільства / П. М. Поляков // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич.. – К., 2011. – Вип. 54. – С. 333–337.

163. Полянський П. Школа не може стояти осторонь формування духовного світу дітей і молоді / П. Полянський // Національна безпека та оборона. – 2005. – №8. – С. 45–47.

164. Понкин И. Правовые основы светскости государства и образования / И. Понкин. – М. : Про-Пресс, 2003. – 416 с.

165. Прилуцкий А.М. Семиотическое пространство религиозного дискурса как предмет религиоведческого исследования : автореф. дис. ... д. ф. н. : 09.00.13 / А.М. Прилуцкий ; Автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования “Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина”. – СПб., 2008. – 36 с.

166. Пристинський І. О. Статут (положення) релігійної організації як документ, що визначає її адміністративно-правовий статус / І. О. Пристинський // Адвокат. – 2009. – № 7 (106). – С. 31–34.

167. Проблеми гуманізації навчання та виховання у вищому закладі освіти [Текст] : кол. монограф. дослідж. / П. В. Мельник [та ін.] ; наук. ред. Н. В. Ківенко, Ю. П. Чорноморець ; Держ. податкова адмін. України, Нац. ун-т держ. податкової служби України. – Ірпінь : [б. в.], 2010. – 255 с.

168. Ратушна Т. О. Місце релігії в соціокультурному просторі суспільства / Т. О. Ратушна // Нова парадигма. – К., 2007. – №70. – С. 185–194.
169. Рауш Т. Сексуальна мораль и социальная справедливость / Т.Рауш // Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. ХейзаМ.А., ДжиронаЛ. / Пер. с англ. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2007. – С. 460–498.
170. Рэдклифф Т. ОР. Быть христианином: в чем тут суть? / Пер. с англ. А.Дубининой / Т. Рэдклифф ОР. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2015. – 288 с.
171. Релігієзнавство: Підручник / О.П. Сидоренко (ред.). – К. : Знання, 2008. – 470 с.
172. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б.Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
173. Релігійна багатоманітність та міжкультурна освіта / за ред. Джона Кіста / Пер. з англ. – Львів : ЗУКЦ, 2008. – 160 с.
174. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин // Національна безпека і оборона. – 2013. – № 1. – С. 15–40.
175. Решетняк О. М. Церковний розкол як процес структурування поля релігії : автореф. дис...канд.. соц. наук : спец. 22.00.03 «Соціальні структури та соціальні відносини» / Олена Марківна Решетняк. – К. : Б. в., 2013. – 16 с.
176. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України [Монографія]. – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса НАН України, 2012. – 272 с.
177. Религия : Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Синоло. – Минск : Книжный Дом, 2007. – 960 с. – (Мир энциклопедий).
178. Резніков С. І. Ціннісний аспект формування духовності в освітній діяльності / С. І. Резніков // Грані. – 2014. – № 1(105). — С. 101–105.



179. Родионов С.Н. Религиозный дискурс в светском образовании / С.Н. Родионов // Социологические исследования. – 2008. – №11. – С. 139–142.
180. Розенберг Н. В. Феноменология как методологическая основа исследования повседневности / Н. В. Розенберг // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2007. — № 1. – С.46–51.
181. Романенко М.І. Освітня парадигма: генезис ідей та систем/ Романенко М.І. – Дніпропетровськ : Вид-во «Промінь», 2000. – 160 с.
182. Роттердамский Э. Воспитание христианского государя / Эразм Роттердамский // Меньшиков В.М. Педагогика Эразма Роттердамского: открытие мира детства. Педагогическая система Хуана Луиса Вивеса. – М. : Народное образование, 1995. – С. 63–71.
183. Роттердамский Э. Похвала Глупости / Эразм Роттердамский ; пер. с латин. // Брант С. Корабль дураков. Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. Навозник гонится за орлом. Разговоры запросто. Письма тёмных людей. Гуттен У. фон. Диалоги. – М. : ИХЛ, 1971. – С. 119–207
184. Саган О. Екологічне вчення і практика Церков та релігійних організацій України / О. Саган // Релігія – Світ – Україна. [Колективна монографія в 3-х книгах]. – Книга III : Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2012. – № 61. – С. 439–457.
185. Саух Ю. П. Аксіологічний статус релігії у силовому полі зміни парадигми сучасного історичного процесу / Ю. П. Саух [Електронний документ] // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2007. – № 60. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_60/Sauh.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_60/Sauh.pdf)
186. Свистунов С. Інформаційна цивілізація і релігія / С. Свистунов // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України [Колективна

монографія] // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2009. – № 50. – С. 97–105.

187. Світлична В. В. Освітній простір в умовах глобалізації: парадигмальний плюралізм і перспективи інтеграції / В. В. Світлична, Т. О. Чистіліна // Гуманітарний часопис. – 2013. – № 2. – С. 83–92.

188. Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. – К. : Право, 1996. – 216 с.

189. Сивиринов Б. С. О феноменологической интерпретации социальной реальности / Б. С. Сивиринов // Социс. – 2001. – № 10. – С. 26–35.

190. Сідоркіна О. М. Соціально-філософський аналіз релігійної свідомості в сучасному суспільстві [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis)

191. Скотний В. Г. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному / В. Г. Скотний. – Дрогобич : Вимір, 2004. – 348 с.

192. Слободинська О. А. Активність нетрадиційних релігій в українському суспільстві [Електронний ресурс]. / О. А. Слободинська // Соціум. Наука. Культура. Матер. восьмої міжнар. наук.-практ. інтернет-конф. – Режим доступу : [intkonf.org/kin-slobodiska-oa-aktivnist-netradits](http://intkonf.org/kin-slobodiska-oa-aktivnist-netradits)

193. Соколов В.В. Средневековая философия / В.В. Соколов. – М. : Высш. школа, 1979. – 448 с.

194. Соловьев С. Во Франции введение религиозных дисциплин привело бы к гражданской войне [Електронний ресурс] / С. Соловьев. – Режим доступу : [http://scepsis.net/library/id\\_9.html](http://scepsis.net/library/id_9.html).

195. Ставряні С. С. Аналіз релігійної ситуації в сучасній Україні / С. С. Ставряні // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2010. – Вип 3. – С. 75–78.

196. Стан реалізації української державою рекомендацій ПАРЄ щодо толерація міжконфесійних відносин [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://old.niss.gov.ua/monitor/juni08/13.htm>

197. Суворов Н.С. Средневековые университеты / Н.С. Суворов. – М. : Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2012. – 256 с.
198. Сурело Є.А. Професійна підготовка майбутнього вчителя до інтеграції предметів початкової школи з курсами духовно-морального спрямування [Електронний ресурс] / Є.А. Сурело. – Режим доступу : <http://intkonf.org/surelo-e-a-profesiyna-pidgotovka-maybutnogo-vchitelya-do-integratsiyi-predmetiv-pochatkovoyi-shkoli-z-kursami-duhovno-moralnogo-spryamuvannya/>
199. Танчер В. К. Социальная роль и основные функции религии / В. К. Танчер // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – С. 347–356.
200. Терепищій С. Сучасний філософсько-освітній дискурс [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://terepishchy.com/philosophy-of-education/>
201. Терещенко Ю.І. Філософія освіти та пошуки морально-етичного виховання / Ю.І.Терещенко // Шлях освіти. – 2002.– № 3. – С.11–15.
202. Тишнер Ю. Избранное / Т.І: Мышление в категориях ценности / Пер. с польского / Ю. Тишнер. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЕН), 2005. – 432 с.
203. Ткачова Н. О. Історія розвитку цінностей в освіті : монографія / Наталя Ткачова. – Харків: Харківський нац. ун-т імені В.Н. Каразіна, 2004.– 423 с.
204. Токарев А.М. Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни (западноевропейский контекст) : автореф. дис. ... к. ф. н. : 09.00.11 / А.М. Токарев. – Нижний Новгород, 2008. – 27 с.
205. Турчин М. Б. Категорія відповідальності у соціально-екологічному вимірі постіндустріальної епохи / М. Б. Турчин // Практична філософія. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2012. – № 2. – С. 176–183.

206. Турчин М. Б. Постмодерне еколого-теологічне осмислення природного простору / М. Б. Турчин // *Język doświadczenia religijnego*. Т. V ; redakcją naukową Grzegorza Cyrana i Elżbiety Skorupskiej-Raczyńskiej. – Gorzow Wielkopolski : Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Gorzowie Wielkopolskim, 2013. – S. 41–53.

207. Узланер Д. Расколдовывание дискурса: “Религиозное” и “светское” в языке Нового времени / Д. Узланер // *Логос*. – 2008. – №4. – С. 140–159.

208. Утюж І. Г. Цивілізаційна парадигма освіти: теоретико-методологічний аспект / І. Г. Утюж // *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. – 2009. – Вип. 38. – С.60–66.

209. Федосик В.А. Христианство в Римской империи (I – начало IV вв.) / В.А. Федосик // *Очерки истории христианской церкви в Европе (Античность, средние века, Реформация)*. – Смоленск : Смоленский ГПУ, 1999. – С. 5–23.

210. Фенно І. М. Біблійні основи екологічного мислення / І. М. Фенно // *Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць* / Гол. ред. В.М. Вашкевич.. – К., 2014. – Вип. 80. – С. 308–312.

211. Филипович Л. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу / Л. Филипович // *Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України*. – К., 2010. – № 56. – С. 153–164.

212. Фромм Э. «Иметь» или «быть» [пер. с нем. Э. Телятниковой] / Э. Фромм. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2008. – 314, (6) с. – (Философия. Психология).

213. Хайдеггер М. Отрешенность / М. Хайдеггер // *Разговор на проселочной дороге*. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 102–112.

214. Халіков Р.Х. Наслідки раціоналізації релігійної полеміки в ренесансній Україні / Р.Х. Халіков // *Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості : Матеріали XXIII Міжнародної науково-*

практичної конференції, 16 травня 2008 . – Донецьк : Наука і освіта, 2008. – С. 284–287.

215. Християнські цінності: історія і погляд у III тисячоліття. Збірник наукових записок НаУОА. – Острог, 2002. – Том. VI. – 544 с.

216. Худякова Н. Л. О структуре философии современного образования / Н. Л. Худякова // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. – 2009. – № 11(149). – С. 77–82.

217. Цимбал І. Регіональні особливості релігійної ідентичності в сучасній Україні / І. Цимбал // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. – К. : ВІР УАН, 2013. – Випуск 75. – С. 135–137.

218. Чекаль Л. А. Поняття толерантності і любові до ближнього у віровченнях та історичній практиці релігійних систем / Л. А. Чекаль // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич.. – К. : «Видавництво «Гілея», 2012. – Вип. 67. – С. 471–475.

219. Чепак В. В. Предметне поле соціології освіти: множинність теоретичних інтерпретацій / В. В. Чепак // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Сер. : Соціологія. – 2012. – Т. 201, Вип. 189. – С. 7–12.

220. Чернега К.А. Православное образование в государственных и муниципальных образовательных учреждениях [Електронний ресурс] / К.А.Чернега. – Режим доступу : <http://www.orthedu.ru/culture/chernega.htm>.

221. Чорноморець Ю.П. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу / Ю.П.Чорноморець // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 8–14.

222. Чупрій Л.В. Релігійна безпека України: стан і проблеми / Л.В.Чупрій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://sd.net.ua/2009/09/09/relgjjna\\_bezpeka\\_ukrani\\_stan\\_\\_problemi.html](http://sd.net.ua/2009/09/09/relgjjna_bezpeka_ukrani_stan__problemi.html)

223. Шахнович М.М. Античная философия религии и парадоксы античного атеизма / М.М. Шахнович // АКАДНМІА. Матеріали і дослідження по історії платонізму. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 2000. – Вып. 3. – С. 117–130.

224. Шевченко В. Моральні засади релігій як потенційна можливість їхнього зближення / В. Шевченко // Українське релігієзнавство : бюл. / Укр. асоц. релігієзнавців; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди від-ня релігієзнав. Нац. акад. наук України. – К., 2012. – № 61. – С. 257–274.

225. Щацька Н. М. Сучасний освітній простір як фактор становлення та розвитку україномовної особистості [Електронний ресурс] / Н. М. Щацька // Особистість у єдиному освітньому просторі / Збірник наукових тез III Міжнародного Форуму 26 – 29 квітня 2012. – Випуск №1 (7). – Режим доступу : [http://virtkafedra.ucoz.ua/el\\_gurnal/pages/vyp7/konf2/Shacka.pdf](http://virtkafedra.ucoz.ua/el_gurnal/pages/vyp7/konf2/Shacka.pdf)

226. Щубелка Н. В. Культурологічний вимір освіти як соціального інституту / Н. В. Щубелка // Філософські дослідження: Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Випуск № 14. – Луганськ : Видавництво СНУ ім. В. Даля, 2011. – С.32–43.

227. Щудло С. А. Суб'єкти ринку освітніх послуг: не інституціональний підхід / С. А. Щудло // Наукові праці : Науково-методичний журнал. – Вип. 165. Т. 177. Соціологія. – Миколаїв : Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2011. – С. 55–60.

228. Ярская-Смирнова В.Н. Дискурс образования: социальная корпоративность [Електронний ресурс] / В.Н. Ярская-Смирнова. – Режим доступу : <http://problemanalysis.ru/konf1/yarskaya.pdf>.

229. Bartnik Cz. Personalizm / Cz. Bartnik. – Lublin : Czas, 1995. – 502 s.

230. Granat W. Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej / W.Granat. – Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1985. – 663 s.

231. Jan Paweł II. Centesimus annus / Jan Paweł II [Електронний ресурс]

– Режим доступу :

[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html)

232. Jan Paweł II. *Christifideles laici, Adhortacja apostolska* / Jan Paweł II [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/christifideles.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/christifideles.html)

233. Jan Paweł II. *Do laureatów Pokojowej Nagrody Nobla. Poszanowanie wolności i godności człowieka warunkiem pokoju* / Jan Paweł II // *Godność. Antologia tekstów.* – Kraków, 2011. – S. 248–258.

234. Jan Paweł II. *Prymat wartości duchowych w wychowaniu młodych roku 2000 (Watykan 18 III 1982)* / Jan Paweł II // *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999).* – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2000. – S.184–190.

235. Jaromi S. *Pismo Ruchu Ekologicznego Św. Franciszka z Asyżu* / S.Jaromi. – Sandomierz : Wydawnictwo Diecezjalne, 2005. – S. 4–12.

236. Maj A. *Wiara* / A.Maj // K. Chałas, A. Maj, J. Mariański, *Wychowanie ku wartościom religijnym.* – Lublin-Kielce, 2009. – S.368–370.

237. Matusiewicz C. *Psychologia wartości* / C. Matusiewicz. – Warszawa-Poznań : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975. – 328 s.

238. Łobocki M. *W trosce o wychowanie w szkole* / M.Łobocki. – Lublin : Wydawnictwo UMCS, 2007. – 259 s.

239. Nowak M. *Podstawy pedagogiki otwartej* / M.Nowak. – Lublin : RW KUL, 1999. – 637 s.

240. Nowak M. *Znaczenie ‘normy personalistycznej’ w działalności wychowawczej* / M.Nowak // J. Kostkiewicz J. (red.) *Wprowadzenie do pedagogiki ogólnej, wybór tekstów.* Oficyna Wydawnicza Fundacji Uniwersyteckiej. – Stalowa Wola, 2000. – S. 187–215

241. Pawłowicz E. *Pedagogiczna aksjologia Jana Pawła II jako remedium na kryzys ekologiczny* / E.Pawłowicz, S.Sobczuk // *Rozprawy społeczne.* – 2015. – № 4 (IX). – S. 91–96.

242. Piwowarski W. Słownik Katolickiej Nauki Społecznej / W. Piwowarski – Warszawa : Instytut Wydawniczy PSX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra”, 1993. – 424 s.
243. Podgórski R. Przestrzeń aksjologiczna w nauczaniu ks. bpa prof. gen. Tadeusza Płoskiego / R. Podgórski [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://docplayer.pl/11294298-Ryszard-podgorski-przestrzen-aksjologiczna-w-nauczaniu-ks-bpa-prof-gen-tadeusza-ploskiego.html>
244. Ratzinger J. (Benedykt XVI). Patrzyć na Chrystusa Patrzyć na Chrystusa / tłum. J. Merecki / J.Ratzinger (Benedykt XVI). – Kraków : Salwator, 2005. – 116 s.
245. Rusecki M. Co to są wartości chrześcijańskie? / M. Rusecki // Problemy współczesnego Kościoła, red. M. Rusecki. – Lublin, 1996 – S. 511–520.
246. Scheler M. Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy / Tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki / M.Scheler. – Warszawa : Wydawnictwo PWN, 1987. – 519 s.
247. Skorowski H. Aksjologiczne dylematy współczesności / H.Skorowski [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://diak-aw.com.pl/index.php/konferencje-diak-aw/59-aksjologiczne-dylematy-wspolczesnosci.html>
248. Tischner J. Etyka wartości i nadziei / J. Tischner // Wobec wartości, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, – Poznań : Wydawnictwo W drodze, 1984. – S. 51–148.
249. Tischner J. Filozofia dramatu / J. Tischner. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 2012. – 320 s.
250. Tischner J. Myślenie według wartości / J. Tischner. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 2011. – 700 s.
251. Tischner J. Myślenie w żywiole piękna / J. Tischner. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 2004. – 356 s.
252. Tischner J. Świat ludzkiej nadziei / J. Tischner. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 2005. – 299 s.



253. Tischner J. Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów / J. Tischner. – Kraków : Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991. – 302 s.
254. Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność / K. Wojtyła [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.dominikanie.pl>
255. Życiński J. Wartości chrześcijańskie / J. Życiński // Leksykon teologii fundamentalnej / ks. Marian Rusecki (redaktor). – Kraków : Wydawnictwo M, 2002. – S. 1302–1306.