

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

ШИЛЕНКО БОГДАН ЄВГЕНОВИЧ

УДК

101.8:304:27

ЗАСАДИ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація

на здобуття наукового ступеня

кандидата філософських наук

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ	10
1.1. Інституалізація релігії як предмет соціально-філософської рефлексії	10
1.2. Інституалізація релігії під кутом вітчизняної філософської думки	39
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНИЙ КОНТЕКСТ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	65
2.1. Глобалізація та цивілізаційна парадигма	65
2.2. Досвід західноєвропейської інституалізації релігії	109
РОЗДІЛ 3. СПЕЦИФІКА РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	135
3.1. Глобалізація та українська національно-культурна ідентичність	135
3.2. Особливості інституалізації релігії у сучасній Україні	148
ВИСНОВКИ	167
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	176

ВСТУП

Актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлена урізноманітненням проблем розвитку цивілізації на тлі суттєвої трансформації сучасного глобалізаційного світу. Серед основних детермінант, що істотно впливають на динаміку соціокультурного процесу є релігія – усталений референт культурних та соціальних цінностей. Водночас сучасні глобалізаційні процеси актуалізують багатовекторні, зокрема і релігійні пошуки відповідей щодо впливу тих чи інших факторів на розвиток сучасного суспільства та умов його існування.

Нестримна модернізація суспільств і перспективи, що відкриваються завдяки їй, а саме глобальна уніфікація економічних, політичних та культурних аспектів суспільного життя, поширення ліберально-демократичних цінностей призводить до істотних змін в релігійному світогляді, зумовлюючи почасти спроби його адаптації до сучасних «глобальних» умов. Особливої актуалізації та гостроти набуває питання духовного та соціального стану сучасної «цивілізації».

Грунтовний аналіз засад інституалізації релігії обумовлений ускладненнями, що привносить глобалізація в сучасний соціокультурний простір. Водночас, настання нового світового ладу актуалізує зростання необхідності релігійної, духовної та національно-культурної ідентичності різних народів та критики способів їх залучення до того чи іншого культурно-цивілізаційного конгломерату. Так загально визнана провідними науковцями сучасності кореляція між традиційним західним християнством і ліберальною демократією призводить до напруженого протистояння між вестернізованою культурою Заходу та тими соціумами, які попадають в орбіту інтересів зазначеної культури. Зазвичай такі дихотомічні тенденції, а саме конфлікти на релігійному підґрунті, переважно призводять до деструктивізму чи радикалізму.

Релігійний світогляд є основою формування як європейської цивілізації в цілому, так і української національної культури зокрема, що є беззаперечним фактом. Тому її релігійна, отже національно-культурна, або цивілізаційна ідентичність складає досить серйозну проблему в межах розвитку українського суспільства, яке виявилось достатньо інтегрованим у глобальний простір. Таким чином, соціально-філософський аналіз засад та особливостей сучасного релігійного світогляду в межах сучасних інституціональних практик вимагає його осмислення у контексті феномену глобалізації, що є актуальним та практично значущим і для українських соціокультурних реалій.

Ступінь розробленості теми дослідження. Науково-дослідницька база за темою дисертаційної роботи має міждисциплінарний характер, охоплює значне коло соціогуманітарних досліджень. Відтак, розгляд засад інституалізації релігії в умовах глобалізації вимагає врахування численного наукового доробку вітчизняних та зарубіжних дослідників у таких галузях як соціальна філософія, філософія історії, філософія культури, релігієзнавство, соціологія, політологія тощо.

Питання про засадничі основи інституалізації релігії висвітлювались у філософських працях М. Вебера, М. Данилевського, Ф. Енгельса, В. Зомбарта, С. К'єркегора, К. Маркса, Т. Парсонса, В. Райха, Г. Сковороди, А. Тойнбі, З. Фрейда, К. Юнга, П. Юркевича та багатьох інших західних мислителів.

Особливого теоретичного наголосу набуває тематика впливу глобалізаційних процесів, – зрушень які відбуваються у сучасних глобальних економічній, політичній, екологічній системах, на зміни в релігійному світогляді. Так, специфіка релігійної свідомості та корелятивних їй інститутів під кутом глобалізації постала об'єктом дослідження у працях таких постсучасних філософів як Д. Белла, Ж. Бодрійяра, С. Гантінгтона, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза, Ш. Ейзенштадта, Г. Кругловаї, О. Островської, П. Рікера, Ф. Фукуями, Д. Хопкінса тощо. Водночас неабиякий інтерес до

питання інституалізації релігії спостерігається і у вітчизняних науковців, а саме у В. Андрущенко, Т. Андрущенко, В. Бондаренка, І. Бойченка, В. Вашкевича, В. Воронкової, Е. Герасимової, Л. Губерського, В. Єленського, М. Зелінського, В. Касьяна, М. Козловця, А. Колодного, С. Крилової, С. Куцепал, Н. Надольного, І. Немчинова, А. Приятельчука, Т. Розової та багатьох інших.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами

Дисертаційне дослідження здійснено в межах комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації» і науково-дослідної роботи філософського факультету НДР № 11БФ041-01 «Філософсько-світоглядні та політологічні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства». Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою Київського національного університету імені Тараса Шевченка (протокол № 10 від 25 червня 2014 року).

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є соціально-філософський аналіз засад інституалізації релігії в умовах глобалізації.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких взаємопов'язаних **завдань**:

- проаналізувати теоретико-методологічні передумови дослідження інституалізації релігії;
- окреслити особливості вітчизняного наукового доробку щодо інституалізації релігії у глобалізованому світі;
- розкрити зміст глобалізації у контексті цивілізаційної парадигми;
- вказати на особливості інституалізації релігії в епоху глобалізації;
- визначити специфіку впливу глобалізації на сучасне українське суспільство;

- виокремити засади інституалізації релігії у сучасному українському суспільстві.

Об'єктом дослідження виступає інституалізація релігії як суспільне явище.

Предметом дослідження є інституалізації релігії в умовах глобалізації.

Методи дослідження. Основною методологічною стратегією дослідження є соціально філософський аналіз, а також застосування загально наукових принципів пізнання таких як, порівняльний аналіз, діалектичні принципи розвитку та єдності логічного й історичного, принцип об'єктивності. Реалізація мети та завдань дисертаційної роботи зумовили необхідність залучення сучасних наукових методів, а саме феноменології у синтезі з системним та цивілізаційним підходами. Феноменологія дозволила окреслити смисловий зміст інституалізації релігії як процесу інкорпорованості її складових елементів у соціальну структуру суспільства. Системний підхід сприяв аналізу релігійних інституцій у їх зв'язку з іншими фундаментальними структурами суспільства. Цивілізаційний підхід уможливив додаткове обґрунтування ідеї про визначальну роль культурної ідентичності, зокрема релігійної традиції у сучасних суспільних процесах.

Наукова новизна дисертаційного дослідження. У дисертаційному дослідженні здійснено філософський аналіз засад інституалізації релігії в умовах глобалізації у контексті українського соціокультурного простору.

Проведене дослідження дало підстави сформулювати положення і висновки, що містять наукову новизну і виносяться на захист:

Вперше:

- визначено, що серед головних засад інституалізації релігії у сучасному українському суспільстві є утвердження цивілізаційно-культурної ідентичності, опосередкованої як екзистенційними потребами, так і потужними геополітичними впливами та викликами.

Уточнено та доповнено:

- що більшість вітчизняних дослідників акцентують увагу на морально-етичній затребуваності релігійних інституцій або на низці інших найважливіших соціокультурних функцій релігії, зокрема функціях збереження національних традицій та ідентичності, актуалізація яких неможлива поза їх суспільним представництвом.

- що під інституалізацією релігії розуміють процес інкорпорованості, функціонування та відтворення релігійних цінностей у соціальній системі через прийняття їх ціннісного змісту широким суспільним загалом, та створення у зв'язку з цим відповідного йому соціального представництва (різноманітні релігійні організації, громади, братства тощо);

- положення про те, що межі впливу глобалізації на українське суспільство означені його супротивом щодо розмивання нею історико-культурної своєрідності, національної традиції та підкресленням необхідності власного національного розвитку.

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння глобалізації як безперервно зростаючої тенденції залучення національних культур до єдиного світогосподарства на засадах ліберально-ринкової економіки та дотичної до неї системи цінностей, опосередкованими як стерттям своєрідності національних культур, так і їх періодичним зіткненням;

- обґрунтування тези про те, що специфіка інститутів релігії в умовах постіндустріального суспільства, охопленого глобалізаційними процесами, полягає у нівелюванні традиційних функцій релігії, зокрема світоглядної та соціальної через посилення її екзистенційно-компенсаторного призначення та функції цивілізаційно-культурної ідентичності.

Теоретичне і практичне значення дисертаційного дослідження визначається, насамперед, новизною і сукупністю положень, що виносяться на захист. Використані в роботі підходи та одержані з їх допомогою теоретичні положення можуть скласти методологічну базу для подальшої розробки проблем, що пов'язані із інституалізацією релігії. Основні ідеї та

висновки дисертації можуть бути використані в процесі розробки, вдосконалення та викладання спецкурсів та семінарів з соціальної філософії, релігієзнавства у вищих навчальних закладах. А також при підготовці відповідних підручників, посібників, при викладанні курсів: «Антропосоціогенез», «Наука та релігія», «Соціальна філософія» та різноманітних навчально-методичних розробок з даної тематики.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Апробація результатів дисертації. Основні положення і результати дисертації обговорювались на методологічних семінарах і засіданнях кафедри філософії гуманітарних наук філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Основні положення дисертаційного дослідження доповідались автором на міжнародних наукових конференціях: «Дні науки філософського факультету – 2008» Київського національного університету імені Тараса Шевченка; «Дні науки філософського факультету – 2009» Київського національного університету імені Тараса Шевченка; «Дні науки філософського факультету – 2010» Київського національного університету імені Тараса Шевченка; «Ідеологія у сучасному світі», що відбулась в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка 19–20 жовтня 2011 року, «Дні науки філософського факультету – 2012» Київського національного університету імені Тараса Шевченка; «Дні науки філософського факультету – 2013» Київського національного університету імені Тараса Шевченка; «Дні науки філософського факультету – 2014» Київського національного університету імені Тараса Шевченка; «Дні науки філософського факультету – 2015» Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладені у 10 публікаціях: шістьох статтях у наукових фахових виданнях, зокрема

одна з них в іноземному фаховому виданні та чотирьох тезах доповідей, опублікованих у матеріалах науково-практичних конференцій.

Структура і обсяг дисертації. Структура роботи зумовлена логікою дослідження, що випливає з поставленої мети та основних завдань. Робота складається з вступу, трьох розділів (шістьох підрозділів), висновків та списку використаних джерел (239 позицій). Загальний обсяг дисертації становить 197 сторінок, основна частина 175 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

1.1. Інституалізація релігії як предмет соціально-філософської рефлексії

У переважній більшості соціологічних та соціально-філософських джерел наголошується на тому, що сучасне постіндустріальне суспільство означене низкою істотних структурних змін які спричинені суттєвими змінами у традиційних сферах суспільного життя, зокрема релігії.

Релігія є важливим складовим елементом суспільного життя, що впливає на різні аспекти життєдіяльності значної кількості осіб у всьому світі. Загально відомою є теза, що релігія покликана укорінити людину в трансцендентному, тобто надати тим чи іншим цінностям та нормам соціокультурної системи сакрального, беззаперечного сенсу. Саме тому, з давніх часів, релігія була одним з найбільш важливіших соціальних інститутів. Однією з найдискусійних та актуальних проблем сучасної філософії є проблема інституалізації релігійного світогляду як соціокультурного закріплення релігійних ідеологій та форм їх відтворення у сучасному суспільстві. Одним із наслідків інституалізації релігій є поява власної форми опредмечування релігійної діяльності і відносин у вигляді різноманітних релігійних організацій, об'єднання тощо. Вирішальну роль у цьому процесі зіграло виникнення стійкого соціального класу, на противагу основній масі віруючих — служителів культу, які очолюють релігійні інститути і які концентрують на собі виробництво, трансляцію релігійного віровчення і регуляцію поведінки спільноти віруючих. Наприклад, сучасна дослідниця питань інституалізації релігії А. Островська виокремлює чотири стадії інституалізації релігійної ідеології серед яких головну увагу зосереджує на важливості вторинної стадії яку пов'язує з фактом остаточного оформлення інституції мирянства, священства та релігійної освіти, адже

завершення формування канонічної традиції зокрема у письмовій формі постає запорукою її інституціональній інкорпорованості та відтворенні. Як правило, розвинуті форми релігійних інституцій мають складну ієрархізовану та централізовану структуру управління.

Досліджуючи інституалізацію релігії, значною мірою, на прикладі християнства необхідно констатувати, що релігія є вельми складним та багатовимірним явищем. Саме тому неоднозначність її визначення зумовлена об'єктивними факторами: особливостями віровчення та культової практики, структурою та функціями які виконує релігія у соціумі. Однак, нерідко, дослідження релігії науковцями ангажується їх особистісною релігійною традицією, ідеологічною позицією, цінностями та ідеалами, що призводить до деякого рівня суб'єктивності. Однак, наукове знання про релігію, в ідеалі, має бути ні прорелігійним, ні антирелігійним. Так, відомий німецький суспільствознавець, М. Вебер вважав дотримання цих засад справою «інтелектуальної чесності». Наприклад, соціологія керується принципом, сформульованим Е. Дюркгеймом: соціальні феномени повинні бути поясненими на засадах соціальних категорій. Отже, для здійснення соціально-філософського аналізу засад інституалізації релігії в умовах глобалізації, насамперед необхідно з'ясувати, логіку розгортання філософських досліджень на ниві питання співвідношення релігії та суспільства.

В історії європейської філософської думки одним з перших до вивчення релігії як соціального інституту підійшов англійський мислитель Г. Спенсер. Разом із О. Контом вони є засновниками, так званого, позитивного підходу до аналізу соціально-історичного процесу та основоположниками сучасної соціології. Розробляючи основи соціології, Спенсер сформулював теорію про соціальні інститути, серед яких виокремив релігію. Мислитель аналізував суспільство за подібністю до живого організму. У кожному, більш-менш, розвиненому суспільстві він виділяє три системи органів. По-перше, система що підтримує життєдіяльність і

забезпечує виробництво необхідних продуктів. По-друге, розподільча система, що забезпечує розподіл відповідних благ ґрунтуючись на поділі праці та забезпечує зв'язок різних частин суспільного організму. По-третє, регулятивну систему, яка забезпечує підпорядкування складових частин цілому, тобто держава. Ці три системи складаються з органів, що і являються соціальними інститутами. Спенсер називає їх механізмами самоорганізації суспільного життя. Вони забезпечують перетворення асоціального за своєю природою індивіда в соціальну істоту, що здатна до спільної діяльності. Він вирізняє шість видів соціальних інститутів, а саме домашні, обрядові, політичні, релігійні, професійні та промислові. По суті, Спенсер одним з перших охарактеризував релігію як соціальний інститут хоча і не вдаючись в подробиці. Його характеристика релігії як соціального інституту є досить побіжною. Проте на той час, це було значним прогресивним здобутком на шляху до сучасного розуміння релігії як важливого соціального інституту.

Питання інституалізації релігії розглядалось й іншими видатними мислителями ХХ століття. Значною заслугою різних напрямів сучасної філософської думки, таких як філософія життя, марксизм, фрейдизм, екзистенціалізм тощо, є те, що вони внесли помітний вклад в дослідження зазначеного феномену та в розробку понятійного апарату. Саме для адекватного та всебічного дослідження інституалізації релігії необхідно спиратись на аналіз релігійних цінностей, релігійних норм, релігійної свідомості та діяльності релігійних організацій. Особливою складовою частиною релігії як соціального інституту є сукупність релігійних цінностей та норм, що на думку їх носіїв, з очевидністю, мають сакралізований характер та трансцендентне походження. Релігійні цінності та норми для їх прихильників являються глибоко іманентними, добровільно набутими і незмінними, такими, що визначають повсякденне життя в соціумі, на противагу будь-яким іншим суспільним нормам, що відчуються як нав'язані ззовні та швидкоплинні.

Водночас, необхідно з максимальною увагою ставитись до тієї ролі яку відіграють, в процесі інституалізації релігії, релігійні організації, а також релігійні відносини, які виникають в процесі здійснення зав'язків між віруючими та усім спектром релігійних організацій (релігійні громади, монастирі, братства, місії, духовні навчальні заклади тощо).

Так, французький філософ та соціолог Еміль Дюркгайм, загальноновизнаний основоположник соціології релігії та структурно-функціонального аналізу, вбачав необхідність у виокремленні спільної структури у будь-яких релігіях. Його в першу чергу цікавила релігія як соціальний інститут абстрагуючись від віровчення. Мислитель прагнув з'ясувати первинні структури, що визначають релігію в усіх історично відомих проявах, для досягнення фундаментального соціального інституту та його впливу на сучасне суспільство. Концепція Дюркгайма не одноразово підпадала під критику з різних причин. На сьогодні деякі зроблені ним висновки вважаються застарілими. Однак, не зважаючи на критику та застарілість деяких тез мислителя, найбільш актуальним залишається визначення функцій, що виконує релігія в соціумі, в першу чергу – інтегративна (фактор соціального об'єднання). Дюркгайм вважав, що релігія є фундаментальним інститутом суспільства та, відповідно, реалізує вагому соціальну функцію, оскільки розповсюджена в усіх соціумах. В процесі аналізу релігії мислитель робить доволі важливий висновок, а саме, не залежно від історично обумовленої трансформації релігійного віровчення ті функції, що виконує релігія в соціумі залишаються незмінними. В «Елементарних формах релігійного життя» на прикладі тотемізму австралійських аборигенів Дюркгайм намагався продемонструвати найважливіші складові частини, що є важливими і визначальними для релігії загалом. Перш за все, найважливіша функція релігії – соціальна інтеграція, мислитель визначає її як «механічну солідарність» [73, с. 176].

Він переконаний, що у соціумі релігія спроможна задовольнити потребу усвідомлення сенсу життя та необхідного почуття власної

захищеності. Проте, втрата, з тих чи інших причин, цих почуттів викликає аномію, крах ціннісної системи особистості та в результаті спонукає до самогубства. Як вище зазначалось, Дюркгайм не заглиблюється у аналіз релігійних віровчень, та не визначає якою є найкраща релігія для соціуму. Най більше досягнення мислителя, для осмислення інституалізації релігії – визначення релігії як соціального інституту, що має найголовнішою функцією суспільну інтеграцію.

Натомість основоположник психоаналітичної філософії Зигмунд Фройд підкреслював багатогранність сутнісних проявів релігії зокрема, – сублімація сексуальних потягів, загальний невроз нав'язливих станів, колективна ілюзія. Він вважав, що релігійне світосприйняття є ні чим іншим, ніж проекцією на зовнішній світ психології. Переважна більшість дослідників психоаналізу вважають першопочатковою роботою у цьому напрямку, саме працю Фрейда «Нав'язливі дії і релігійні обряди». Мислитель, в першу чергу, приділяє значну увагу доволі детальному аналізу культової практики, а не віровченню. Взагалі віровчення у Фрейда відступає на другий план. В процесі дослідження релігійної обрядовості, що витікає із назви зазначеної праці, мислитель доходить, на його думку, до доволі закономірного і простого результату, що відображається і в подальших його дослідженнях, а саме поведінка віруючого дорівнює поведінці невротика, а отже релігія – загальнолюдський невроз, з усіма відповідними наслідками. Він наголошує, що обрядовість тобто культова практика в найширшому сенсі є безпосереднім відображенням функціонування релігійного віровчення в повсякденній діяльності тих чи інших соціальних груп. Загалом Фройд, як ми зауважили вище, акцентує свою увагу на обряді, проте не розглядає його у відірваності від загально прийнятого комплексу визначення двох основних складових частин релігії, а саме релігійного віровчення та культової практики та робить передбачуваний висновок, що релігійний обряд – найбільш стала, ортодоксальна, обов'язкова частина релігії. Система обрядовості, у найширшому сенсі, поєднує у собі будь-які дії спрямовані для

реалізації віровчення: різноманітні молитви, жертвоприношення в будь-яких проявах, церемонії та ритуали тощо. Однією із головних характеристик обряду є циклічність, тобто постійна повторюваність у означених віровченням проміжках часу. «Культ як сукупність стереотипних звичних дій є найбільш консервативним елементом релігії. Багато разів повторюючись, він сприяє створенню динамічного стереотипу, переростає у глибоку внутрішню потребу» [187, с. 86]. Для порівняння релігії та неврозу Фройд наводить симптоматичні ознаки неврозу, по-перше, нав'язливі думки, по-друге, нав'язливі дії. Одне впливає із іншого і сприймається особою як вимушено повторювані детерміновані із зовні. Загалом нав'язливі дії покликані полегшити страждання людини від нав'язливих думок та нівелювати постійне відчуття тривожності шляхом виконання якихось повторюваних, обрядових дій. Мислитель переконаний, що людина усвідомлює усю безглуздість зазначених дій але без сторонньої допомоги припинити це не має змоги. Отже, аналізуючи релігійні обряди та нав'язливі дії у їх порівнянні Фройд наголошує на їх спільності, особливо на сумлінності виконання, зацикленості на деталях тощо. Проте, звичайно, вони не сто відсотково тотожні, між ними існують очевидні відмінності. Нав'язливі дії цілком ретуалізовані і є глибоко особистісними та позбавленими будь-якого сенсу. Водночас, релігійні обряди, в переважній більшості, колективні тобто суспільно орієнтовані та наповнені сакральним символізмом, що вкорінений в догмах віровчення, і в такому сенсі ми бачимо прояви релігії, як соціального інституту.

Для адекватного дослідження релігійного обряду Фройд пропонує застосувати методологічний інструментарій психоаналізу відпрацьований саме на нав'язливих діях, а «нав'язливі дії служать для прояву неусвідомлених мотивів і уявлень» [187, с. 117]. З зазначеного випливає, що невроз і релігійність вкорінення у пригніченні природних потягів, що прагнуть до реалізації. Водночас постає закономірне запитання, щодо функцій які виконують нав'язливі дії та релігійні обряди. Мислитель

підкреслює, що основна функціональна задача, як перших так і других – терапевтична, тобто заспокійлива та захисна. На думку Фрейда, релігійний генезис укорінений в небезпечних асоціальних, егоїстичних потягах в тій чи іншій мірі сексуально детермінованих, а будь-який невроз у придушенні статевих потягів. Завершуючи аналіз нав'язливих дій та релігійних обрядів Фрейд робить висновок, на наш погляд з колом у визначенні, що «невроз є індивідуальною релігійністю, а релігія – всезагальний невроз нав'язливих станів» [154].

Результатом досліджень З. Фрейда щодо виникнення релігії та її витоків стала книга «Тотем і табу». У цій роботі З. Фрейд зробив спробу пристосувати «результати психоаналізу до нез'ясованих проблем психології народів». Для вирішення цього завдання Фрейд звернувся до вивчення племен патріархального рівня розвитку. З'ясувалось, що в усіх них існують своєрідні тотемічні символи, на які поширена система заборон - табу. Саме в тотемізмі З. Фрейд вбачав ключ до реконструкції первісної культури й релігії.

Тотем утілював єдність роду й разом з тим кровну відмінність від інших родів. Це була перша спроба самоусвідомлення первісної людини, тобто усвідомлення нею своєї належності до певної спільноти роду. Віра в тотем, по суті, заклала фундамент для формування людських почуттів: любові, патріотизму тощо. Тотем супроводжував людину впродовж усього життя; він приходив до цього світу з кожним новонародженим і відходив з його смертю назад до першооснови.

Згідно з З. Фрейдом, усі існуючі теорії не розкривали глибинних джерел тотемізму. «Ні страх, ні демони не можуть у психології мати значення останніх причин, що не піддаються вже далі ніякому розкладу. Було б інакше, якщо б демони дійсно існували, але ж ми знаємо, що вони самі, як і боги, є творінням душевних сил людини, вони створені від чогось та з чогось» [152 с. 45].

У реконструкції модифікацій тотемізму З. Фройд вбачав витки релігійної свідомості. Останнє яскраво демонструє тотемістична трапеза. Багатьом архаїчним народам притаманне амбівалентне ставлення до тотему. З одного боку, його обожнювали, шанували, схилялись перед ним, з другого боку, його приносили в жертву. При цьому вимагалось здійснення декількох ритуалів уподібнення до тотема, наслідування його звуків і рухів, участь усіх, обов'язкове оплакування вбитого. Але після цієї скорботи настає радісне свято. Свято – обов'язковий ексцес, урочисте порушення заборони. Святковий настрій є результатом того, що члени клану прилучились до священного життя, носієм якого була субстанція тотему. Тут знову ж «спрацьовує» фрейдівський Едипів комплекс. «Одного чудового дня брати-вигнанці з'єдналися, вбили та з'їли батька й поклали таким чином кінець батьківській орді. Вони насмілилися спільно зробити те, що було неможливо зробити кожному окремо. Мабуть, культурний прогрес, уміння володіти новою зброєю дали їм почуття переваги. Те, що вони крім того з'їли вбитого, цілком природно для канібалів-дикунів.

Жорстокий прабатько був, безсумнівно, прикладом, якому заздрив і якого боявся кожний із братів. В акті поїдання вони здійснюють ототожнення з ним, кожен з них привласнив собі частину його сили. Тотемістична трапеза, можливо, перше святкування людства, була повторенням і спогадом цього прекрасного злочинного діяння, від якого взяло багато чого свій початок: соціальні організації, моральні обмеження, релігія» [154].

З. Фройд стверджує, що брати перебували у стані суперечливих почуттів до батька, «амбівалентного батьківського комплексу», що присутній у кожного з наших дітей і невротиків. З одного боку, ненависть (адже батько стояв на шляху їх прагнень до влади та сексуальних бажань), з іншого боку, любов, оскільки вони захоплювалися батьківською силою й могутністю, призвели братів до відчуття покарання, до усвідомлення вини. Брати засудили себе за заподіяне заборонаю смерті тотема, що символізував батько, і відмовили собі у зв'язках з жінками клану, яких раніше добивались.

З. Фрейд відшукує два джерела вини – страх перед авторитетом і більш пізній страх перед «Над-я». Тепер брати потрапили до психічного стану пізнього послуху. Зі свідомості вини сина вони створили своєрідний канон тотемізму: оберігати й задобрювати тварину-тотем, у якому З. Фрейд зазначає витoki релігії. «Тотемічна релігія походить від усвідомлення вини синів – як спроба заспокоїти це почуття та задобрити ображеного батька “пізнім послухом”» .

У тотемістичній трапезі немовби відтворюється вбивство батька, але вже у вигляді жертвоприношення тварини-тотема. Поступово, але наполегливо починають стверджуватися соціальні почуття братства, що знаходять вияв у святості спільної крові, у солідарності співжиття всіх членів клану.

З. Фрейд виокремлює цілу низку взаємовідношень між богом і священною твариною: за кожним богом ніби «закріплена» яка-небудь тварина, при жертвоприношеннях богу приносили в жертву саме присвячену йому тварину, бога часто пошановували в образі тварини, у міфах бог перетворюється на тварину. Отже, ідея бога є результатом розвитку релігійної чуттєвості; вона розвинулась із уявлень про тварину-тотем. Тобто тотем «є першою формою заміни батька, а бог пізнішою, у якій батько знову набуває свого людського лику» [154]. Таким чином, упродовж багатьох років негативні почуття, що спонукали синів до злочинного діяння вбивства батька, поступово згасали. Натомість у них посилюється туга за ним. Урешті-решт позитивний потенціал амбівалентності перемагає: батьківський ідеал оживає в образі богів. Але в подальшому розвитку релігії ніколи не зникають її рушійні сили: усвідомлення вини сина та синівський супротив. У цьому процесі тотемістична трапеза з жертвоприношенням тварин трансформується в боголюдське жертвоприношення та християнську євхаристію. Сучасна людина не звільнилась від давнього злочинного діяння, і досьогодні вона несе відповідальність за нього й відчуває комплекс вини.

Первісне значення жертвоприношення акт соціального відношення між божеством і його прихильниками, своєрідне поєднання віруючих з їх богом. Сумісна їжа та життя виконували роль об'єднавчого начала, виражали належність до одного племені, закріплювали родинність. Отже, тотемізм не лише релігійна система, а й соціальна. Адже тотемізм регулював відносини між членами одного тотему, виробляв правила поведінки для представників інших племен. Умертвіння жертви, як стверджує З. Фройд, заборонялось кожному окремо й виправдовувалось лише тоді, коли все плем'я брало на себе відповідальність. Тільки таким шляхом встановлювався священний зв'язок, що об'єднував членів общини з їх богом. Підґрунтя такого зв'язку життя жертвовної тварини, що через м'ясо та кров передається всім учасникам цього дійства.

На думку З. Фрейда, всі наступні релігії, що згодом виникали, ні що інше, «як реакція на велику подію, з якої починалась культура та яка з тих пір не дає спокою людству». Усі наступні релігії є також своєрідною модифікацією амбівалентного ставлення до тотема. Отже, релігія ґрунтується на усвідомленні вини й покаянні. Подальший розвиток релігії є спогадом про перше велике кроваве діяння. Тому в релігії завжди існують два чинники: усвідомлення вини сином і синівський непослух. У розвинутих релігіях, як стверджує З. Фрейд, «релігія сина змінює релігію батька» [152 с. 176], тобто людство поступово звільнюється від невротичних комплексів, що пов'язані з первісним гріхом батьковбивства.

У процесі дослідження тотемізму З. Фройд великої ваги надає табу, що має два значення: по-перше, це святий, священний, по-друге, небезпечний, нечистий, заборонений. Табу найбільш давні заборони, що передаються від покоління до покоління як успадковане психічне багатство. Підґрунтям табу є заборонна дія, яку жагуче прагне порушити несвідоме. Чудодійна сила табу спокушає. Але почуття страху сильніше, ніж прагнення до насолоди. Заборона індивідом усвідомлюється, прагнення до насолоди несвідоме. Заборонна дія табу результат амбівалентності почуттів. У душевних порухах

архаїчних народів амбівалентність виражена більше, ніж у сучасної людини. Зменшення амбівалентності призводить до поступового зникнення табу, що є своєрідним компромісом амбівалентного конфлікту. Проте, наскільки сильна система заборон, свідчить випадок, що описує З. Фройд у роботі «Тотем і табу». Одного разу вождь великої святості забув на шляху залишки обіду, їх поїв раб, молодий, голодний юнак. І коли йому сказали, що він замірився на обід вождя, мужній і могутній раб-воїн впав і наступного дня помер.

Види та форми табу бувають найрізноманітнішими. Але численні табу первісної людини, згідно з З. Фройдом, подібні до симптомів неврозу нав'язливості, їм притаманні немотивованість, примусовість, здатність до зсуву, ритуалізм. Але ж між ними є різниця. Табу результат розвитку культури, тому вони переважно ґрунтуються на соціальних потягах, що синтезують егоїстичні й еротичні мотиви. Характерна риса неврозу домінування сексуальних потягів над соціальними.

З. Фройд вважав, що з проблемою табу пов'язаний такий феномен, як совість. Совість виникає на основі амбівалентності почуттів, як усвідомлення вини за порушення табу. Табу це веління совісті, тому його порушення викликає почуття вини як совісного страху. «Табу є велінням совісті, порушення його спричиняє за собою жахливе почуття вини такою ж мірою незрозуміле, як і невідоме за своїм походженням» .

На думку З. Фройда, людство створило три картини світу: анімістичну, релігійну й наукову. Саме анімізм є тією передумовою, з якої виникає релігія. Анімістична система з'явилася під впливом прагнень пояснити такі феномени, як сон і сновидіння та смерть. З. Фройд вважав анімізм першою світоглядно-психологічною теорією людства. Адже немає жодного народу, у якого б не було уявлень про духів. З. Фройд розглядав анімізм (учення про всезагальне одухотворення) як проекцію людських почуттів назовні, як проєктовану в зовнішній світ внутрішню, душевну психологію. І така здатність людської психіки посилюється там, «де проекція дає переваги душевного полегшення» . Але первісна людина проєктує назовні не лише

свідомі душевні процеси, а й несвідомі. «Спосіб, у який анімістична душа криється за проявами особистості, нагадує несвідоме» [152 с. 116], – відзначає З. Фройд.

Первісна людина відчуває жах і безпорадність перед силами природи. Тому одухотворення природи робить її більш близькою, більш зрозумілою. Первісна людина безсила, але вже не така безпомічна. Вона просить, благає, навіть залякує духів і демонів. Її психічний стан відображається в анімізмі, що З. Фройд називає психологічною теорією, а магію вважає її технікою, практичною іпостассю. Магія покликана примусити явища природи служити людині, захистити її від ворогів, надати їй сили для перемоги над ворогом. Мотивами, що спонукають до магічних дій, є бажання людини. «З часом психічний акцент переноситься з мотивів магічних дій на їх засоби й на самі дії» [152 с. 106].

З. Фройд проводить паралель між первісною людиною та дитиною. «Обом притаманна велика довіра до сили думок, обоє, не маючи реальних засобів для їх здійснення, звертаються до ілюзорно-оманливих засобів задоволення бажань» Резюмуючи свої думки, З. Фройд відзначає: «Принцип, що панує в магії, у техніці анімістичного образу думки, полягає в усемогутності думок» [с. 107]. Прослідковуючи розвиток «всемогутності думок» в історії, З. Фройд відмічає, що коли на анімістичній стадії людина сама собі приписує їх неперевершену силу, то на релігійній стадії такою прерогативою вона наділяє богів, але все ж залишає за собою можливість впливати на богів різними засобами. У науковому світогляді людина визнає свою слабкість, підкоряється всім природним необхідностям. Всемогутність думки в магії збережена, тоді як в анімізмі частина цієї могутності вже передається духам.

Неусвідомлена людиною потреба у вірі в бога, яку Фройд пояснює чередз едипів комплекс, у Карла Густава Юнга також аналізується через призму колективного розуму. Як сушно зауважує відома дослідниця радянського періоду М. Попова у праці «Фрейдизм і релігія», у Юнга «Бог та

несвідоме виступають як синоніми». Втім, Юнг не поділяє критичного Фройдівського трумачення ідею Бога в наслідок страху неминучості покаранні чи прегніченністю сексуальності. Як стверджує Попова: Юнг методично та наполегливо навіював теологам, що аналітична психологія, всупереч їх підозрам абсолютно не має наміру підривати засади віри. Помітний внесок у становлення соціологічного дослідження релігії зробив К. Маркс. Він розглядав релігію як соціальний феномен — елемент системи суспільних відносин, який породжується ними (передусім економічними — базисом), визначає сукупність похідних, «надбудовних» утворень — політики, права, мистецтва, моралі, філософії та релігії. Відповідно в релігії як соціальному феномені вбачали важливий соціальний чинник, що виконує реальні суспільні функції, задовольняє суттєві інтереси та потреби. Як будь-який соціальний інститут суттєво впливає на людську свідомість. Маркс таким чином приєднався до функціональної інтерпретації релігії запропанованої Дюркгеймом.

Однак, з особливістю теорії Маркса полягає в поясненні історичної природи релігії як породження змінних соціальних умов, в основі яких — привласнення чужої праці, соціальна нерівність, коли свобода одних означає поневолення інших. За класової боротьби релігія виступає як ідеологія, є її ранньою формою. Звідси походить соціальна функція релігії, насамперед ідеологічна. Суть її полягає у виправданні та узаконенні чи осудженні, запереченні існуючих соціальних порядків. Релігія живить соціальний конформізм (приспосовництво), викликаючи ілюзії («опіум народу»), і через це може бути гальмом суспільного прогресу або стимулювати соціальний протест, виступаючи як революційний рух. Якщо раннє християнство було революційним рухом низів римського суспільства, то протягом двохтисячолітньої історії (після того, як воно стало державною релігією, започаткувавши «союз вівтаря і трону») соціальні принципи християнства пояснювали соціальну нерівність та експлуатацію людини людиною як встановлений Богом порядок.

Центральною у вченні Маркса була теза про компенсаційну функцію релігії. Згідно з нею релігія постає різновидом «відчуженої свідомості», породженням суспільного процесу, що розвивається у відчужених формах. У зв'язку з цим звичайні, «природні» речі наділяються «надістотними» властивостями (товарний фетишизм), а продукти людської діяльності як зовнішня сила починають панувати над людьми. Якщо релігія виражає економічне відчуження, то з подоланням його (ліквідацією приватної власності на засоби виробництва) усуваються умови, необхідні для існування релігії; вона історично зживає себе, «вмирає природною смертю». Релігії, за Марксом, протистоїть ідея самовдосконалення особи. Критика релігії завершується вимогою ліквідації умов, що заважають людині, самореалізуватися.

Проте в період бурхливого розвитку промислового виробництва та техногенного суспільства межі впливу християнства та його соціальних референтів істотно звужуються, що знайшло своє яскраве відображення в критичних роботах основоположника марксизму. Відомо, що К. Маркс приділяв значну увагу цьому питанню. Основні ідеї розуміння ролі релігії в суспільстві, впершу чергу «соціальних принципів християнства, автор викладає в роботі «До критики гегелівської філософії права. Вступ». Він вважає, що людина створює релігію, релігія ж не створює людину. А саме: релігія є самосвідомість і самовідчуття людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила. Але людина - не абстрактне істота, що десь поза світом... Людина - це світ людини, держава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують релігію, хибний світогляд, бо самі вони - неправдивий світ. Релігія є загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум, його логіка в популярній формі... Вона втілює у фантастичну дійсність людське ество, тому що людське ество не має істинної дійсності. Отже, боротьба з релігією є, побічно, боротьбою проти того світу, духовною насолодою якого є релігія. *Релігія є опіум народу.*

Релігія є лише ілюзорне сонце, рухоме довкола людини до тих пір, поки вона не почне рухатись навколо себе самої [135, 275].

К. Маркс стверджує, що релігія, сім'я, держава, право, мораль, наука, мистецтво є лише особливі види виробництва і підкоряються його загальному закону. Тому скасування приватної власності, як основи людського життя, в результаті стане скасування будь-якого відчуження, тобто поверненням людини від релігії, сім'ї, держави до свого людського, тобто суспільного буття. Релігійне відчуження, саме по собі, відбувається лише у сфері свідомості, у внутрішньому світу людини, проте економічне відчуження є відчуження реального людського життя, саме тому - його скасування охоплює обидві зазначені сторони.

Маркс вважає, що релігія сама зникне після зникнення її соціальних основ, які породжуються такими специфічними стосунками в суспільстві, як стосунки відчуження, що невідповідають людській природі. Критика мислителя направлена не проти самої релігії, а спрямована на соціальні інститути та соціальні феномени, що продукують відчуження, проти «буржуазної держави», «буржуазної культури», «буржуазної моралі». Він критикує соціальні принципи християнства, які виправдовували античне рабство і звеличували середньовічне кріпацтво. Філософ підкреслює, що саме соціальні принципи християнства проповідують необхідність існування класів - пануючого та пригнобленого. Водночас соціальні референти християнства від моменту інституалізації активно використовували цей класовий поділ для власної користі.

В праці «Капітал» Маркс стверджує, що релігійне відображення дійсності може взагалі зникнути лише тоді, коли повсякденні особистісні взаємини індивідів будуть визначатись прозорими зв'язками з природою та один з одним. Суспільний лад процесу матеріального виробництва, скине з себе містичне туманне покривало лише тоді, коли постане результатом свідомого вільного громадянського союзу та перебуватиме під їх свідомим планомірним контролем. Проте для цього необхідна відповідна матеріальна

основа суспільства або низка визначених матеріальних умов існування, які є продуктом довготривалого та виснажливого процесу поступу.

Фрідніх Енгельс у своїй роботі «Анти-Дюрінг» поділяє позицію Маркса та надає розвиток його концепції щодо релігії загалом та християнства зокрема. Критикуючи Дюринга, Енгельс дав класичне марксистське визначення релігії: «Будь-яка релігія є не чим іншим, як фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті, - віддзеркалюючись, в якому земні сили набувають форми неземних». Енгельс підкреслює, що репресивними заходами не можна усунути чи знищити релігію. Головною умовою подолання релігії, як ілюзорного відображення дійсності так і соціального інституту, є перевлаштування суспільства і ліквідація соціально економічного підґрунтя, яке породжує та живить релігію. Коли будуть відсутні соціальні умови для існування релігії в її комплексному розумінні, а саме в єдності релігійної ідеології та релігійних соціальних референтів, коли засоби виробництва перейдуть до трудящих, тоді буде завдано вирішального удару по релігії - поступово «зникне і саме релігійне відображення дійсності, з тієї простої причини, що тоді вже нічого буде відбивати».

Багато в чому не погоджувався з Марксом видатний німецький мислитель Макс Вебер, хоча й визнавав, що релігія може діяти як консервативна сила, перешкоджати соціальному розвитку. У період початкового накопичення капіталу в країнах Західної Європи християнство відіграло основну роль. Так на думку Вебера, бурхливе матеріальне та економічне піднесення і розвиток європейського та американського капіталізму безпосередньо пов'язаний з однією з гілок інституалізованого християнства, а саме з протестантизмом. Характерна риса протестантських суспільств – ведення комерції не лише заради збільшення власного споживання, а як добродесний, богоугодний вид діяльності, тобто як повсякденне сповідання власної віри реальними справами. При цьому Вебер особливо підкреслював аскетизм підприємців-протестантів. Завдяки

вимогам протестантської релігійної традиції виникає можливість узгодити світську, матеріальну діяльність людини з вищими ідеалами та цінностями. Тобто сама професійна діяльність та обов'язкове досягнення успіху у цій професійній діяльності особисто залученого до протестантської релігійної традиції підприємця отримують найвищий духовний сенс. Хоча фактично усі протестантські течії визнають спасіння як божий дар, який нічим не може бути здобутий, багато протестантських підприємців розглядали діловий успіх як реальне підтвердження наявності цього дару.

«Ще разючішим, про що також треба згадати, виступає зв'язок між релігійною регламентацією життя та інтенсивним розвитком підприємницького хисту у цілому ряду тих сект, це стосується насамперед квакерів і менонітів. Та роль, що її зіграли в Англії та Північній Америці квакери, у Нідерландах і Німеччині випала на долю менонітам». [38, 56]. Протестантська ідея раціонального «поліпшення світу», потрапивши на сприятливий ґрунт західноєвропейської бюргерської культури, стала могутнім інноваційним чинником. «Духом» же сучасного капіталізму Вебер називає ментальну установку людини на цілеспрямоване прагнення до збагачення в рамках своєї професійної діяльності, водночас свідомо обмежуючи себе у витратах на споживання і надаючи, цілком свідомо, своєму способу життя релігійно-аскетичних рис в межах традицій протестантизму. Люди з такою ментальною установкою здатні без жодних ціннісно-моральних протиріччя адаптуватись до вимог капіталізму як раціонально діючої економічної системи. А зазначена система отримує можливість стрімкого впровадження і ефективного функціонування лише там, де такі ментальні установки набули масового поширення. У протилежному ж випадку розвиток раціонального капіталізму зтикається з значними психологічними перепонами, які пов'язані з невмінням чи небажанням людей змінити раціонально економічну поведінку, а можливо і весь набутий життєвий досвід. Таким чином «протестантська етика», «дух капіталізму» і сам капіталізм як економічна система є за Вебером явища «вибірково

споріднені». Це лише означає, що між ними є смислова адекватність, однак, це не детермінує їх розгляд як ланок причинно-наслідкових зв'язків, а отже протестантизм не можна визначити як першопричину капіталізму і навпаки. Кожне із цих явищ має власний смисл і власну логіку розвитку. На думку мислителя, протестантська етика не властива людині від природи і є продуктом тривалого виховання. Вона може зберігатися протягом тривалого часу лише тоді, коли добросовісна праця приносить моральну та матеріальну віддачу. Вебер вважав, що сучасний капіталізм перейшов до самовідтворення протестантської етики і більш не потребує її релігійного обґрунтування. У «Протестантській етиці» йдеться насамперед про релігійний, духовний родовід капіталістичної економіки, про її давні і сьогодні вже ґрунтовно призабуті корені. У міру того, як ця економічна система утверджувала себе, ці корені поступово відмирили і сама пам'ять про них пригасла [38, 123]. Отже, протестантська етика не була причиною появи капіталізму як раціонально орієнтованої економічної системи, проте запропонований, засновниками протестантської течії християнства, перегляд ціннісних орієнтирів сприяв зміні системи традиційних уявлень про сенс людського життя і роль у ньому економічних чинників. А це, зі свого боку, сприяло утвердженню у масовій свідомості нових, відмінних від традиційних понять про професію, працю, дисципліну та інше, без яких неможливе ефективне функціонування сучасних економічних інститутів. На думку Вебера господарське життя, на початку ХХ сторіччя, як і вся культура, вже дуже далеко відійшли від духу аскези. Вони, як правило, відверто орієнтовані на матеріальні блага, і лише уявлення про «професійний обов'язок» нагадує про релігійні цінності, що колись панували в західноєвропейському суспільстві.

Все ж таки Вебер ставить перед собою завдання з'ясувати саме ті причини, внаслідок яких вчення про світську раціональну аскезу змогло виникнути саме в рамках західного християнства. В результаті свого дослідження він доходить висновку, що це пов'язано з деякими особливостями самої Християнської релігії та специфікою її вкорінення у

господарське і культурне життя західної Європи. Християнство, як і кожна із світових релігій, заснувало власну специфічну господарську етику – систему приписів, які визначають ставлення віруючого до праці, матеріальних цінностей, багатства тощо. Вебер, одним з перших почав розглядати саме інституалізоване християнство як чинник соціальних змін. Тим самим намагаючись довести, що християнство в протестантському варіанті, впливаючи на зміну усього спектру суспільних відносин, є всезагальним світоглядом і має загальний позитивний зміст. Щоправда, позитивність його, на думку мислителя, обернена більше в минуле, а не сьогодення і майбутнє. Але в цілому, все ж таки, варто погодитись з ним в тому, що християнство зберігає позитивне значення в суспільстві.

Розвиток ідей М. Вебера ми знаходимо в роботах німецького соціолога В. Зомбарта. Початкові ідеї щодо впливу християнства на зародження капіталістичних відносин В. Зомбарт розвинув у своїй відомій праці «Буржуа». На противагу М. Веберу показав, що більший вплив на розвиток господарської етики капіталізму відігравав не протестантизм, а католицизм. Більш послідовне доведення власної аргументації він зробив в дослідженні «Євреї та економіка», в якому показав вплив ідеології іудаїзму на формування трудової етики капіталізму. В. Зомбарт розвиваючи концепцію М. Вебера, передусім, намагався конкретизувати зміст основних ідей. На противагу М. Веберу, вважав на зародження капіталістичних відносин значний вплив зробила ідеологія Реформації і, передусім, вчення кальвінізму. В. Зомбарт досліджував витоки вчення кальвінізму, які він знайшов в іудаїзмі. Звідси він зробив висновок про вплив іудаїзму на формування капіталістичних стосунків. Як вважає Вебер, релігія будь-якого народу має велике значення для формування його економічного устрою, оскільки є вираженням його ментальності. Таким чином, В. Зомбарт досліджує вплив релігії на соціальну трансформацію передусім в аспекті її впливу на економіку. Він доводить значний вплив релігії на економічні стосунки і загалом на світогляд людей.

Постає питання, в процесі яких впливів формувався дух капіталізму. Оскільки останній характеризується як раціоналізм і прагнення до наживи, залишається тільки знайти вчення, які орієнтують людину на практичні дії і спираються на раціоналістичні підстави. Таким, зокрема, на думку автора, виявляється іудаїзм. Завдання дослідника полягає у виявленні цих моментів раціоналізму у вченні іудаїзму. Роль релігії, таким чином, зводиться до впливу на формування нової трудової етики. М. Зомбарт показує, що трудова етика капіталізму по суті тотожна етиці іудаїзму.

Дослідницька схема В. Зомбарта може бути охарактеризована таким чином. Капіталізм можливий тільки завдяки особливій трудовій етиці, на появу цієї етики значно вплинули християнство та іудаїзм. Частково погоджуючись з висновками В. Зомбарта постають відкритими питання щодо впливу іудаїзму на формування трудової етики капіталізму, і чому такі особливості іудаїзму проявились лише в XV – XVI століттях зважаючи на п'ять тисячоліть існування іудаїзму.

Ідеї марксизму щодо релігії, викладені К. Марксом та Ф. Енгельсом були розвинуті В. Ленін. В роботі «Соціалізм і релігія» він стверджує, що економічне пригноблення робітників неминує викликає і породжує різні види пригноблення політичного, приниження соціального, огрубіння і затемнення духовного і морального життя мас. Робітники можуть добитися більшої або меншої політичної свободи для боротьби за своє економічне звільнення, але ніяка свобода не позбавить їх від убогості, безробіття і гніту, поки не скинута буде влада капіталу.

В. Ленін підкреслює, що релігія є один з видів духовного гніту, що лежить скрізь і всюди на народних масах, задавлених вічною працею на інших, нуждою і самотністю. Безсилля експлуатованих класів в боротьбі з експлуататорами так само неминує породжує віру в краще замогильне життя, як безсилля дикуна в боротьбі з природою породжує віру в богів, бісів, в чудеса і тому подібне.

Того, хто усе життя працює і має потребу, релігія вчить покірності і терпінню у земному житті, втішаючи надією на небесну нагороду. Релігія є опіум народу. Він так само підкреслює, що в суспільстві, заснованому на нескінченному пригнобленні і огрубінні робочих мас, не можна лише проповідницьким шляхом розсіяти релігійні забобони. Гніт релігії над людством це лише віддзеркалення економічного гніту усередині суспільства. Ніякими книжками і ніякою проповіддю не можна просвітити пролетаріат, якщо його не просвітить його власна боротьба проти темних сил капіталізму [120, 142].

З марксистської позиції досліджує роль християнства в суспільстві один із засновників психоаналізу В. Райх у праці «Психологія мас і фашизм». Критикуючи християнство за надмірний аскетизм В. Райх підкреслює, що лише завдяки йому, до сьогодні, у суспільстві збереглися традиційні соціальні інститути, такі як наприклад сім'я. Він доводить, що саме християнство зберігло західне суспільство в тому стані в якому воно є сьогодні. В чому з ним можна цілком і погодитись зважаючи при цьому на повсюдне поширення секуляризму.

З позицій екзистенціалізму датський мислитель Сьорен К'єркегор у своїй роботі «Страх і тремтіння» проводить аналіз екзистенційного підґрунтя Церкви, досліджуючи діалектичність свідомості віруючої людини. Мислитель досліджує саме внутрішні протиріччя особистості на прикладі біблійної легенди про Авраама та Ісаака. Досліджуючи поняття віри К'єркегор визначає її останнім суб'єктивним актом. Вона ірраціональна - це "стрибок" по ту сторону всіх можливих раціональних доказів. Вона не має нічого спільного з етикою або добродесною поведінкою. Етичне життя, з його поняттями самотворення і відповідального вибору, не спроможне до кінця вмістити в себе "стрибок віри". Ця "вища ірраціональність" знаходиться за межами етичного, яке передбачає раціональну поведінку. Віра приводить людину до чогось вищого, що саме по собі є квінтесенція всього етичного. Автор переконаний, що етичне життя пов'язане в основному з

соціальним аспектом релігії, релігійна ж стадія вимагає "подолання етичного теологічним". Іншими словами, необхідно відкинути наші етичні стандарти для того, щоб перевершити їх і досягти більш глибоких цілей.

К'єркегор вважає, що релігійне представлене як діалектичний синтез естетичного та етичного. Воно об'єднує внутрішнє і зовнішнє життя, достовірність та недостовірність: стрибок віри знаходиться по ту сторону всякої достовірності.

Саме віра насамперед відрізняє релігійну людину. Категорія віри в її справжньому розумінні належить виключно релігійної стадії існування. Після того, як людина відчула примарність естетичного і обмеженість етичного способів існування, єдиним виходом у справжню реальність є для неї «врата віри». Предстояння «перед Богом» без віри неможливо. Віра - це «найвище» в людині.

У «негативних» станах, властивих релігійному існуванню, нестійкість власного буття відчувається людиною з особливою силою: перебуваючи в «страсі і тремтінні», людина не може покласти на розум і здоровий глузд. Віра взагалі не вимагає роздумів, вважає К'єркегор, вона є, «звичайне диво». Віра - це той інтерес до справжнього існування, який може утримати в одній точці моменти екзистенції. Мислитель називає віру «великою пристрастю» а саме пристрасть служить уособленням інтересу. Справжнім втіленням цієї «великої пристрасті», згідно К'єркегора, є старозавітний Авраам, що є яскравим втілення діалектичності релігійної свідомості. Саме Авраам поставив одиничне вище загального. Він відмовився від опосередкованої зв'язку з Богом через моральний, загальний закон і зажадав безпосереднього, особистого, живої розмови з Ним один на один. У цій спробі предстояння перед Богом він виявився радикально самотній - до такої міри, що не зміг про це нікому розповісти. Істинне мовчання можливо тільки у великому страху і трепеті перед Богом, це і є справжня молитва. Так як молитися - це не означає просто вимовляти слова і навіть не просто пасивно мовчати, а й слухати.

К'єркегор проводить розмежування між «простою релігійною» людиною і «простою релігійною знаючою» людиною, або «мудрою» людиною: те, що перші роблять прямо і безпосередньо, то інші роблять за допомогою гумору, тобто через подвійну рефлексію. Простий релігійний мудрець пройшов через сферу інтелектуального, піднісся над нею в акті самозречення і став екзистенціювати у парадоксі.

Принциповою також є ще одна відмінність - між двома типами релігійності. К'єркегор знаходить ознаки не справжності не лише в кожній окремій людині, а й в сучасних йому релігійних інститутах, які він іменує офіційним християнством (насамперед, Євангелічна лютеранська Церква Данії), на противагу істинному, споконвічному Християнству. Відповідним є і поділ релігійності на два типи: невласна релігійність в рамках офіційної доктрини і власна, справжня релігійність.

Невласна релігійність властива звичайним парафіянам офіційної церкви. В силу традиції парафіянин вважає себе «добрим християнином», точно так само, як і «законослухняним громадянином», «вірним другом», «хорошим сусідом» і «добропорядним сім'янином». Він не підозрює того, що християнином «не народжуються, а стають». Для К'єркегора важливо особисте зусилля. Почуття задоволення станом своєї екзистенції для нього - це знак уявного буття.

Християнство - це Життя екзистенції, і в цьому сенсі існування передує сутності, тобто абстракції безособового мислення. Екзистенція не може бути схоплена в мисленні, особливо - коли вона релігійна. Тобто, повинна залишатися якась завіса таємниці, інакше зміст релігійної віри профанується. Отже, віра повинна бути подібна пристрасті (яка завжди парадоксальна), і не просто пристрасті, а пристрасті до абсолютного, тобто бути настільки парадоксальною, щоб вводити в стан «священного жаху». Вона є тим містком, який з'єднує в людині кінцеве і нескінченне, час і вічність, але щоб побудувати цей «місток», людина повинна зважитися на болісний вибір між звичною опорою на здоровий глузд і «стрибком в абсурд».

К'еркегор не мислить собі ситуації, в якій релігія виявилася б неважлива. Він вважає само собою зрозумілим те, що вона займає центральне місце у житті.

Під кутом системного функціоналізму розглядає проблему інституалізації релігії американський науковець Талкотт Парсонс. Власне бачення зазначеної проблематики він виклав у роботі «Сучасний погляд на Дюркгеймівську теорію релігії».

Релігія, з точки зору Парсонса, поряд з мораллю і інститутами соціалізації (сім'я, інститути освіти) відноситься до тієї підсистемі соціального цілого, яка забезпечує функцію відтворення його структури. Це зона, в якій соціальна система найбільш тісно взаємодіє на своїх кордонах з прилеглими несоціальними факторами. Це - культурні та психологічні чинники, складові зони "підтримки зразків". Культурний елемент є головним з факторів, що конституюють релігію, з її акцентом на цінності. Парсонс зазначає, що світська культура також здатна виконувати функцію підтримки зразків - через мистецтво, викладання гуманітарних наук тощо.

Релігія, таким чином, є "прикордонну" утворенням - соціальним і культурним. Вона відноситься до явищ культури, що структурованим навколо символічно значущих компонентів і їх взаємин, в яких і за допомогою яких орієнтуються і направляються соціальні системи й особистості.

Моральна обов'язковість того чи іншого способу дій, яка наказує здійснювати одні дії і утримуватися від інших, поважати свободи інших людей і брати на себе відповідальність за належне використання свободи є проявом в дії прихильності цінностям, яке Парсонс називає легітимацією нормативної системи. Це легітимації самого нормативного порядку, пов'язаного з культурною системою цінностей, яка "трансцендентна" по відношенню до даної соціальної системи. "У кінцевому рахунку легітимація сходить до релігійних обґрунтуваннями". Таким чином, системний функціоналізм дає розуміння релігії як зв'язок між нормою і цінністю, що забезпечує "підтримка культурного зразка".

Парсонс показує, що в складних суспільствах, крім релігійного, є і багато інших, рівні узаконення. Але його у даному випадку цікавить релігія, її роль у вирішенні проблеми легітимації нормативної системи і тим самим інтеграції суспільства. Парсонс стверджує, що інституціоналізацію нормативної системи доповнює інтерналізація системи експектацій в особистості окремої людини. Він звертається, таким чином, до іншої сторони основної проблеми соціологічної інтеграції - "мотиваційної", мотивації індивіда на особистому рівні. Складні суспільства на додаток до процесів соціалізації виробляють спеціалізовані механізми соціального контролю, за допомогою якого розбіжності між системою експектацій і фактичним поведінкою зводяться до мінімуму. Парсонс зазначає, що важливу роль відіграють інститути, організовані навколо "терапевтичних" процесів, що своїми корінням сягають в історію магії і релігії.

Згідно Парсонсу, в організації релігії головним є культурний елемент. Вона входить в систему підтримки зразків, робить акцент на цінності і утворює релігійний компонент культури. Автор зазначає, що світська культура також впливає на цінності - через мистецтво, викладання гуманітарних наук і наукові дослідження в цій галузі.

Однак такого роду співвіднесення з цінностями культурної системи, в якій релігія виступає як функціональна універсалія суспільства, не досконало стабілізує соціальний порядок. Ця легітимація не виходить за рамки інституалізованих в системі культури цінностей. Але все одно залишаються проблеми, пов'язані з ранньою, передчасною смертю, незаслуженим стражданням, втратою сенсу життя. Тому легітимація повинна відбуватися на новому, більш високому рівні, який виходить за межами соціальної діяльності і утворює "кінцеву реальність". Зв'язок між соціальною та культурною реальністю, з одного боку, і "кінцевою реальністю" - з іншого, здійснює релігія. Отже, чином головна ідея "системного функціоналізму" Парсонса полягає у тому, що кожне суспільство має забезпечувати зразок дій, відповідний нормативної системи, яка вимагає обґрунтування і

узаконення, це призводить до того, що релігія постає як серцевина культурної системи, поєднання соціальної системи з культурною, оскільки просте посилення на правильність або ефективність нормативних експектацій виявляється недостатнім і потрібна мотивація, що забезпечує відповідність культурним зразкам. Релігія розглядається з цих позицій як гарант стабільності і життєздатності суспільства. По суті, вона ідентифікується з функцією забезпечення "слідування зразком", і виконує цю функцію за допомогою співвіднесення норми з безумовно значущими цінностями, вкоріненими не в тих чи інших конкретних соціокультурних системах, а в загальних "універсаліях" людського існування. За таких умов узаконені цілі та засоби їх досягнення мають сприйматися суспільством, не як щось примусове, ззовні йому нав'язується, а як диктоване об'єктивним змістом, закладеним у природі світобудови, і релігія є саме таким способом сприйняття дійсності, світовідчуття, обґрунтування відповідних ціннісних орієнтацій.

Підсумовуючи необхідно зазначити, що у філософській думці існують різні підходи до дослідження засад інституалізації релігії. Яскраві та обґрунтовані позиції щодо відображення релігії в соціальній структурі суспільства представлені Е. Дюркгеймом, психоаналітична філософією, марксизмом, М. Вебером та ін. Втім, варто зауважити, що в умовах настання індустріальних економічно розвинених суспільств традиційні функції релігійних традицій, які були досліджені вищезазначеними авторами знівельовані у сучасних наукових джерелах компенсаторними або «екзистенційними потребами». Питання дотичності цих потреб до процесу та специфіки інституалізації релігії в умовах глобалізації в постсучасних соціумах постає відкритим.

Таким чином у проаналізованих вище джерелах акцентована увага на виокремленні суспільних функцій релігійних інститутів, також на їх зумовленості соціальними, політичними та економічними чинниками та інтересами, які постають визначальними щодо інкорпорованості,

функціонування та відтворення тих чи інших релігійних цінностей у суспільстві.

З'ясовано, що релігія є важливим складовим елементом суспільного життя, яка впливає на різні аспекти життєдіяльності значної кількості осіб у всьому світі. Загально відомою є теза, що релігія покликана укорінити людину в трансцендентному, тобто надати тим чи іншим цінностям та нормам соціокультурної системи сакрального, беззаперечного сенсу. Саме тому, з давніх часів, релігія була одним з найбільш важливих соціальних інститутів. Однією з найдискусійних та актуальних проблем сучасної філософії є проблема інституалізації релігійного світогляду як соціокультурного закріплення релігійних ідеологій та форм їх відтворення у сучасному суспільстві. Одним із наслідків інституалізації релігій є поява власної форми предметивання релігійної діяльності і відносин у вигляді різноманітних релігійних організацій, об'єднань тощо.

Зазначається, що інституалізація релігії означена не лише утворенням нових релігійних інститутів але й визнанням з боку широкого суспільного загалу їх необхідності, зокрема через відтворення релігійних цінностей.

Виявлено, що найбільш помітний внесок у розробку тематики щодо визначення функцій релігії в суспільстві здійснив Е. Дюркгейм, який зазначав, що релігія є одним із чинників соціальної інтеграції та поширена в усіх суспільствах через цілу низку її вельми корисних соціальних функцій.

Зауважено, що особливе бачення зазначеної проблематики запропонував психоаналіз, у якому питання інституалізації релігії розглядалося через призму двох засадничих інститутів культури – релігії і патріархальної сім'ї. Так Зигмунд Фройд у своїх наукових працях наголошував на безальтернативності репресивно-контролюючої функції релігійних інститутів, які, на його переконання, є незамінними у формуванні моральності суб'єктів соціальної взаємодії. Поряд із тим, культ Бога у різних монотеїстичних релігіях Фройд пояснював культом батька в патріархальних культурах, який поставав потужним механізмом відтворення суспільної моралі через формування такої іманентної структури несвідомого як «едипів комплекс».

На домінуванні у суспільстві соціально-політичних функцій релігійних інститутів доводили і представники марксистської філософії, з особливим наголосом на суспільно-історичній природі релігії, в основу якої закладені відносини власності, соціальної нерівності та компенсаторна потреба.

Набуло подальшого розвитку положення про те, що надзвичайний вплив релігійних інститутів на суспільне життя, зокрема на соціальні структурні перетворення був доведений німецьким соціологом М. Вебером, який у своїх дослідницьких працях обґрунтував існування безпосереднього зв'язку між поширенням протестантизму в країнах Західної Європи та тріумфом там буржуазного суспільства із його капіталістичним способом виробництва. Отже, Вебер вперше в історії філософської думки вказав на економічні наслідки релігійного життя.

На відміну від усталеного соціального детермінізму вищезазначених авторів, слід відтінити позицію представників екзистенціальної філософії, які наголошували на афективно-дифузному підґрунті релігійних інституцій, що знайшло своє відображення у філософсько-релігійних поглядах С. К'єркегора, зокрема у представленому ним подоланні «соціально-етичного» «теологічним» (духовною пристрастю).

Наголошено, що на екзистенційно-афективному стрижневі у сучасному суспільстві, наполягає один із засновників структурного функціоналізму Т. Парсонс. Разом із тим, Парсонс робить акцент на соціальному аспекті релігії, розглядаючи релігію як серцевину соціокультурної системи, гаранта стабільності та життєздатності суспільства, оскільки, на його думку, саме релігійні інститути найефективнішим чином виконують нормативну функцію, забезпечуючи контроль за виконанням «поведінкових взірців», укорінених в тих чи інших моральних кодексах.

Проаналізовані теоретико-методологічні передумови дослідження інституалізації релігії, дали змогу з'ясувати, що інституалізація релігії – це, насамперед, процес функціонування та відтворення релігійних цінностей у соціальній системі через прийняття їх ціннісного змісту широким суспільним загалом, та створення у зв'язку з цим відповідного йому соціального представництва на прикладах чисельних релігійних організацій, громад, братств тощо.

Встановлено, що у філософській думці існують різні підходи до розуміння засад інституалізації релігії. Яскраві та обґрунтовані позиції щодо відображення релігії в соціальній структурі суспільства репрезентовані представниками психоаналізу, марксизму, цивілізаційної парадигми, функціонального структуралізму та багатьма іншими. Втім, варто зауважити, що в умовах настання індустріальних, високорозвинених суспільств традиційні функції релігії, які були досліджені вищезазначеними авторами, у сучасних наукових джерелах знівельовані компенсаторними або екзистенційними потребами. Питання дотичності цих потреб до процесу та специфіки інституалізації релігії в умовах глобалізації в постсучасних соціумах постає відкритим.

Зазначено, що у багатьох проаналізованих у дисертації наукових джерелах, присвячених питанню інституалізації релігії, акцентована увага на виокремленні суспільних функцій релігійних інститутів, а також обґрунтовано їх зумовленість соціальними, політичними, економічними чинниками та інтересами, які постають визначальними щодо інкорпорованості, функціонування та відтворення тих чи інших релігійних цінностей.

1.2. Інституалізація релігії під кутом вітчизняної філософської думки

Для здійснення ретельного аналізу інституалізації релігії необхідно з'ясувати та визначити її місце та роль у працях вітчизняних науковців. Адже релігійний світогляд є основою формування як європейської цивілізації в цілому так і локальних культур зокрема, що є беззаперечним фактом, зокрема українська культура, починаючи з найдавніших часів до сьогодення, пронизана християнськими цінностями та ідеалами. Тому її релігійна, отже цивілізаційна ідентичність складає досить серйозну проблему в межах розвитку українського суспільства, яке виявилось залежним від істотних змін у сучасному глобальному просторі. Таким чином, з'ясування та вирішення будь-яких нагальних локальних проблем стає неможливим без ґрунтовного аналізу та об'єктивного врахування глобальних факторів, тенденцій та імперативів нової світової епохи, особливо у контексті релігійного питання. Відтак, проблематизація засад інституалізації релігії в умовах глобалізації є нагальною, а її осмислення актуальним і практично значущим. В межах вітчизняного філософського доробку, зазначене питання, було вперше чітко акцентоване Григорієм Сковородою, зокрема у таких працях, як

Сковорода жив у XVIII ст., пік його творчої активності припадає на другу половину віку. Знаємо про політику імператриці Катерини II щодо України та про її діяльність щодо одержавлення Церкви. Вона ревно продовжувала наближати Церкву до імперського престолу – розпочату Петром I політику втручання світської влади у справи Церкви. Петро I ліквідував патріаршество і встановив власний орган управління Церквою – Синод, членів якого призначав особисто. Катерина ж відібрала церковні маєтки і «посадила» служителів культу на «державний хліб», виплачуючи «жалування» з державної казни. Це було незвичним для України, де зберігалася традиція незалежності Церкви від світської влади. Хоча православ'я прийшло в Україну з Візантії, все ж тут не прижилася традиція

цезаропапізму, що яскраво продемонстрував Київський митрополит Петро Могила у своїй політиці й діяльності. Він був противником «одержавлення» Церкви, застерігаючи від її надмірної «політизації». Могила вважав, що справою Церкви є просвітницька місія, вона повинна насамперед опікуватися освітою і книгодрукуванням, дбати про покращення моральності в суспільстві, про спасіння душ вірних християн. Залежність же Церкви від світської влади перетворювала її на пропагандиста владних рішень. До речі, довгий період історії української світської влади просто не було – Україна не була самостійною державою. Отаку «одержавлену» імператрицею Церкву не сприймав і критикував Григорій Сковорода, згодом і Тарас Шевченко, і Іван Франко.

Відомо також, що Катерина II запровадила кріпацтво, якого не знали українські землероби. Від кріпацької залежності вони втікали на Січ, ставали козаками. Та імператриця звеліла зрівняти з землею цей острівець свободи. Захисток від неволі багато людей шукали в монастирях, часто всупереч покликанню були змушені ставати ченцями. Бесіду з одним із таких несродних невільників передає біограф Григорія Сковороди Михайло Ковалинський, свідком якої він був. Після того, як мислитель відмовився стати «стовпом і окрасою» Печерської лаври, один із ченців на ім'я Калістрат у щирій бесіді з ним зізнався, що «не рожден к сему черному наряду и введен в оной одним видом благочестия, и мучу жизнь мою». Перед тим він признався, що давно мислить так, як говорив Сковорода ченцям, відмовляючись жити в Лаврі. А сказав їм мудрець начебто таке: «Риза, риза! Коль немногих ты опреподобила! Коль многих очаровала. Мир ловит людей разными сетями, накрывая оныя богатствами, честями, славою, друзьями, знакомствами, покровительством, выгодами, утехами и святынею, но всех несчастнее есть последняя. Блажен, кто святость сердца, то есть счастье свое не сокрыл в ризу, но в волю Господню!» [127, с. 457].

Сковорода був щиро переконаний, що людину в житті веде воля Божа, вона визначає її покликання. І нещасний у будь-якому сані чи ранзі той, хто

не прислухався до покликання цієї волі. Навіть тоді, коли монастирі стали мимовільним прихистком для селян-втікачів від кріпацтва, людині, на думку Сковороди, не слід було нехтувати природною схильністю, тобто покликанням Божої волі. На його погляд, людина на своєму, визначеному покликанням «сродності» місці, – це людина «з Мінервою», лише тоді вона відчувається щасливою.

Саме такі, без покликання, отже без благословення Божої волі, без будь-якої святості люди негативно змальовані Сковородою у творі «Брань Архистратига Михаїла со Сатаною». Тут серед засліплених світськими багатствами «полків честолюбців і сластолубців», які у світі примножують «тяжбы, брани, татьбы, грабительства, лести, купли, продажи, лихоимства», ангели помітили кількох подорожніх, що відхилилися від загального шляху й пробираються «через стропотная места к пути мирному». Вони у широченних плащах, на головах клобуки-капюшони, в руках палки, а на шиї в кожного – дзвін з вірвовкою. Обвішані торбами, іконами і книгами. Ледь-ледь рухаються, наче воли, що тягнуть парохіяльний дзвін. Устами ангела Сковорода стверджує, що це лицеміри, «мартышки истинныя святости: они долго молятся в костелах, непрестанно в псалтырь барабанят, строят кирки и снабдевают, бродят поклонниками по Иерусалимам, – по лицу святы, по сердцу все беззаконнее. Сребролюбивы, честолюбивы, сластолубцы, ласкатели, сводники, немилосерды, непримирительны, радующіися злом соседским, полагающія в прибылях благочестіе, целующіи всяк день заповеди Господни и за алтын оныя продающіи... Вся их молитва в том, чтоб роптать на Бога и просить тленностей» 45[с. 72].

Вислухавши їхню молитву до Бога про зіслання багатства, оскільки вони ставлять Богові «світища», Сковорода устами ангела справедливо висновує, що вони «под видом Божиим Сатану обожают», насправді їх переповнює злоба, одягнена в преподобіє. Сюди ж можна віднести опис «бенкету», який наснився Сковороді у храмі, що сповнив його невимовного жаху (твір «Сон»[45, с. 429].

Отже, Сковорода як філософ, що міг «заглянути за межі очевидного», «прозорити» глибини людського серця, не осуджував чернецтво як сан, чи служителів культу взагалі – він вважав, що такий сан, чи службу треба обирати лише за покликанням, за Божою волею як сродність. Такі «сродні» люди щиро сповняють свої обов'язки, не дбаючи про винагороду, їх мислитель вважав справжніми людьми. Люди нещирі, які прийшли у монастир, чи храм не за покликанням серця, а за принадами «тлінного світу», або уникаючи труднощів життя, на думку Сковороди, лише оскверняють святі місця. Вони сприяють розповсюдженню марновірства й ворожнечі, що призводить навіть до кровопролиття. Не Бог, а людське невігластво й марновірство порізнили вірних Церкви обрядами, різночитанням Біблії, суперечками про істинну віру. Читання й розуміння Біблії потребує великої духовної праці, адже тексти її сповнені таємничих символічних образів, які не відразу відкриваються. Сковорода вважає, що небажання вникати у символіку священних книг породжує непорозуміння й ворожнечу, ділить християн на секти й різні обряди: «И нет смертоноснее для общества язвы, как суеверие – листовіе лицемерам, маска мошенникам, стень тунеядцам, стрекало и поджога детоумным. Оно возьярило премилосердную утробу Тита, загладило Иерусалим, обезобразило братнею кровію парижскія улицы, сына на отца вооружило... Да и впрям суевер скорбит, если кто на полдень, а не восток с ним молится. Иной сердит, что погружают, другой бесится, что обливают крещаемого. Иной кленет квас, другой оприсноки... Но кто сочтет всю суеверных голов паучину? Будьто Бог варвар, чтоб за мелочь враждовать» – пише мислитель в «Іконі Алквіадській» [45, с. 9].

Сюди ж можна віднести і слова із діалога «Асхань», де мислитель розмірковує про можливість пізнання Бога людиною і про ритуали, обряди, жертвопринесення як знаки пошанування Бога людиною. В уста одного з персонажів, якого називає Друг, Сковорода вкладає слова самого Бога: «Что, к чему мне множество жертв ваших? Милости хочу от вас», і, продовжуючи думку про обряди, розмірковує: «Столько уже веков мудрствуете в

церемоніях, и каков плод, кроме одних расколов, суеверій и лицемерій. Бездельники прикрылися сим листом в нагоде своей. Глупцы основали на тени сей блаженство свое. Безразумныи ревнители породили раздоры раскольничіи, всенародное общество жителей вселенныя, храм мой несогласіем за одни враки разоряющіи, желая ввесть то, чего я никогда не желал, то есть чтоб во всех концах земных на одну меру и форму сошиты были церемоніи. Отсюда непримиримыи соседних земель вражды, ненависти, а нередко и кровопролитіе». Отже, Сковорода вважав, що обряди й ритуали як зовнішнє пошанування Бога не є богоугодними – це чисто людські витвори. Головне – мати в серці Божі заповіді, бути милостивим і толерантним, уміти порозумітися між собою в християнській любові й смиренності. Мислитель, як видно із наведених слів, різко осуджує церковні розколи й ворожнечі між вірними Христової Церкви, звинувачує в цьому служителів культу, які на розколах і непорозуміннях будують своє блаженство. А у «Бесіді 2-ій» під назвою «Observatorium specula» Сковорода закликає кожного бути насамперед людиною, що означає бути милосердним і толерантним стосовно віри, уникати ворожнечі й злобної гордості та «ядовитої насмішки»: «Кто гонит человека за веру, есть самый главный Божию человеколюбію враг, равен озлобляющему нишаго за то, что не захотел, Христа ради, в милостыню принять одежды. Берегись, друг мой, дабы не вкрался, под светлюю маскою, в недро твое хитрый змій, дабы ангельская любовь к Богу не преобразила тебе в діавола для человеков... Истинная любовь не самолюбива» [46, с. 299].

Ці красномовні слова мудрого філософа повинен завжди пам'ятати кожен християнин, особливо ж вони актуальні для служителів Церкви, адже людина мила Богові воістину тоді, коли дотримується щодня Його заповідей, насамперед заповідей любові й смирення. Сковорода не думав про безбожників, він писав і промовляв для тих, хто ревно дотримується своїх обрядів і ритуалів, ненавидячи при цьому з лютою злобою ритуали й обряди інших. Зовнішній прояв відданості Богові й віри в Нього для Сковороди не є

переконливим, у його розумінні головною є щира, сердечна, духовна відданість Божим заповідям. А вона аж ніяк не пов'язана зі злобою і ворожнечею, що порізнила християнські Церкви.

Слова Сковороди про розколи й ворожнечі, розуміння ним причини цього явища ще у XVIII ст. актуальні донині: людина не усвідомлює тонкощі відмінностей у обрядах, марновірно спокушається проповідями прощення та спасіння різних фарисеїв, замість того, щоб вчитатися у мудрі слова Святого Письма, осмислити символіку біблійних притч, що допоможе знайти відповіді на власні сумніви, зарадити труднощам і проблемам. Не шукати спасіння у нових церквах, не довіряти самозваним «пророкам» – ось до чого спонукає Сковорода. Тлумаченню Біблії, її символічного світу мислитель присвятив майже всі свої філософські твори. Він виступив як просвітник, переконаний, що справжнє знання Біблії, проникнення в таємничу символіку її істин, зможе змінити і світ, і людину. У цьому відношенні його погляди суголосні з думками діячів європейського Просвітництва, зокрема Вольтера, хоча просвітники акцентували увагу на природничонауковому знанні. Сковорода ж признавався, що «я наук не хую, и всякое ремесло хвалю», однак наукові знання не вважав запорукою щасливого життя. Шлях до щастя людини у розумінні Сковороди лежав через «сродну працю», що означало пізнання в собі Божої волі, відкриття власної природженої схильності.

Вчитуючись у думки мислителя, переконуємось, що його не можна вважати ні переконаним антиклерикалом, ні тим більше атеїстом, яким його представляли в радянські часи. Більш правильно ствердити особливе ставлення Сковороди до Церкви як організації вірних у суспільстві.

Аналізуючи філософську спадщину Юркевича, будемо розглядати її в річищі гуманістичної традиції. Ми можемо стверджувати, що гуманізм його творчості виражений в основній ідеї: «Людина починає свій моральнісний розвиток з рухів серця, яке скрізь воліло б бачити благо, щастя, солодку гру життя, скрізь хотіло б зустрічати істоти радісні, що зігрівають одна одну

теплом любові, що пов'язані дружбою та взаємним співчуттям. Лише у цій формі здійсненого всезагального

щастя світ видається їй чимось вартим існування» [133, с. 207]. Центром вчення Памфіла Юркевича є поняття «серце». «До цього символу входить вся сфера духовного життя, незора множинність пізнання, бажань і почувань, напівсвідомі та несвідомі стани душі. Серце – вихідний пункт усього доброго і злого в думках, словах та вчинках людини» [133, с. 152]. Проте, філософсько-антропологічне вчення Памфіла Юркевича потребує подальшого дослідження. Оскільки людина є індивідуально-неповторною і її душа має свої особливості та своєрідний розвиток, слід зазначити, що дане дослідження уможливить краще розуміння того внеску у розвиток філософської та релігійної думки, який створив своїми працями Памфіл Юркевич. Отже, мета статті – розглянути гуманістично-християнський ідеал як основу духовності людини, опираючись на філософію Памфіла Юркевича.

Памфіл Данилович Юркевич – один із видатних українських релігійних філософів, відомий представник Київської школи «академічної філософії», професор філософії Київської духовної академії, а згодом – декан історикофілологічного факультету Московського університету. Тривалий час філософа зараховували до числа представників російської академічної думки, але погляди Памфіла Юркевича виключно пов'язуються з традиціями української філософії. Тому без ґрунтовного вивчення філософської спадщини Памфіла Юркевича важко збагнути глибинний смисл тих процесів, які відбувалися протягом його життя у сфері української духовності. Як філософ П. Юркевич відрізнявся глибоким знанням історії філософії, новітніх для того часу течій і напрямків філософської думки. Слід зазначити, що дослідники одностайні в тому, що у філософській думці України в усі часи на першому місці була проблема людини, її моральний образ та духовне життя. Юркевич був переконаний, що особливе місце в житті людини посідає філософія. Адже філософія повинна бути цілісним знанням і звертатися до внутрішнього світу людини. П. Юркевич так само як і його

попередник Г. Сковорода розвивав тему про «філософію серця» та цим закладав підвалини формування української філософії. Проте «філософія серця» є основною теоретико-методологічною засадою, на якій будуються всі подальші міркування філософа. Особливу увагу у своїй творчості Юркевич приділяє значенню християнської моралі, де вона є фундаментальною основою, на якій ґрунтується вся філософсько-етична та релігійна система філософа. І знову ж таки, в центрі – людина, яка є величезним зацікавленням людства. Звідси випливає християнська антропологія, яка перш за все спрямована на пізнання внутрішньої таїни людини. Доволі оригінальними є ідеї Памфіла Юркевича. Філософ формує своє уявлення про ідею як про реальний неприхований факт існування вищого Блага, про який філософія може мислити і на який може вказати, але не може досягнути без духовного зору. До речі, перша публікація мислителя – «Ідея». Ідея для нього є початком і кінцем, основою і метою всіх явищ у світі. Ідея – це не лише єдність, але й цілісність. «Ідея, як основа гармонії між мисленням і буттям, є необхідним припущенням будь-якої науки» [133, с. 12]. Філософія перш за все повинна усвідомити, що гуманістичний ідеал – це правильне витлумачення моральних основ і сенсу життя людини. Гуманістичні ідеали допомагають людині незалежно від обставин, оскільки ідеали притаманні кожній людині, їй не лякають небезпеки, вона – любить.

Окрім того, ідеали не лише допомагають окремим людям, вони також сприяють розвитку держави, нації та цілого світу. Дуже цікавим, з нашої точки зору є стиль філософування Памфіла Юркевича, що веде за собою цілу низку важливих висновків. Безсумнівно, що Юркевич був гуманістом. Він вірить у прекрасну й чисту сутність людини, в те, що її серце любить добро і прагне до нього. Гуманізм виходить з того, що характеристика основних цінностей життя базується на якісному розмежуванні доброго та злого стосовно цілісної людини. Цілісність в свою чергу є запорукою того, що філософська думка у визначних проявах великих мислителів завжди сучасна за своєю суттю, адже вона постійно актуальна. З точки зору Юркевича,

філософія не може бути духовною і тому вона має право на ідеальне світоспоглядання, а воно є справою людства, яке ніколи не живе абстрактною свідомістю, але розкриває своє духовне життя в усій повноті та цілісності його моментів. Філософія, незважаючи на свій потяг до спекуляції, залишається наукою про дух, але слід зауважити, що одні системи містять в собі більше духовності, а інші – менше. Духовність «освітлює» філософію зсередини. Саме з цієї позиції Юркевич визначає «міру» духовності в окремих вченнях, тобто не заперечує висновків, а висвітлює новий зміст вчень, що стає очевидним при описі вирішення у цих вченнях різних питань. Іншими словами, Памфілу Юркевичу не притаманний гегелівський підхід до історії філософії, він дотримується погляду, що філософське осмислення духовності завжди сучасне за своєю суттю. Гармонія душі і тіла досягається перемогою над пристрастями послухом голосу сумління та діяльною відданістю волі Божій. Людський дух створений «до вільного подвигу правди й любові та до торжества над тваринними потягами чуттєвості й самолюбності; у цьому полягає остання умова моралісної свободи людини» [202, с.105].

Дещо інший наголос – у філософії Канта. Юркевич сприймає її перш за все як надбання людського розуму й намагання показати його метафізику як раціонально-теоретичний підхід – гегелівський. На думку Юркевича, Канта не завжди адекватно сприймають через складність його методики, яка в певній мірі приховує розглянуте питання про вищу духовну сутність. Відповідно, філософ говорить про Канта як такого мислителя, що вирішує питання про філософське осмислення духовності. Памфіл Юркевич у своїй праці «Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта» зазначає: «Слід відрізнити те, що говорить філософія Канта, від того, що каже сам Кант: його скептична думка про те, що категорії мають суб'єктивну придатність застосовуються лише до явищ у визначеннях часу, заперечується метафізичним значенням його вчення про досвід» [203, с. 297].

Матеріал для роздумів Юркевичу подає не стільки кантівський сумнів, скільки людина, яку український мислитель вважає за необхідне помістити в центр своєї опіки. Філософ пропонує нам визначити єдиний масштаб виміру «раціо» у вершинах філософської думки людства нерациональним для людини-мислителя. Саме такими були Сократ, Платон, Арістотель, Кант. У Платона – це «розмова душі самої з собою». А можна вважати, що такі думки «народжуються у муках», або ж перевертають усі попередні уявлення про світ. Саме до таких думок призводить характер та стиль філософування Юркевича, звісно ж, їх можна простежити, уважно перечитавши його праці. Друга половина XIX століття характеризується, з одного боку, зростаючою зацікавленістю до філософських проблем, а з іншого – глибоким розколом серед інтелігенції. Духовним переживанням та пошукам протиставляється раціоналізм, який мав інтерес до матеріалістичних ідей. Це був розрив між інтелектом та інстинктом, розумом та інтуїцією, причому розум втрачав свою глибинність, прагнув не пізнавати, а засуджувати та викривати. Саме таким підходом характеризується сутичка Юркевича та Чернишевського. Внаслідок цього з'явилась праця Памфіла Юркевича «З науки про людський дух», де він виступав не лише з критикою філософських побудов автора «Антропологічного принципу у філософії», а й показав своє філософське бачення світу та проблему моральності людини. Зазначимо, що ідеї Чернишевського спотворюють філософію гуманістичного ідеалу Юркевича. Якщо спробувати у стислій формі викласти сутність філософської позиції Чернишевського, то вона матиме такий вигляд: його «Антропологічний принцип» ґрунтується на запереченні відмінностей між духом і матерією, а також на запереченні внутрішнього досвіду і встановленні тотожності між тим, що він у край невдало іменує «моральними науками» (тобто філософією) та природознавством. Із заперечень власних тез і починає свою критику Юркевич.

Філософ показує всю неспроможність переконаності Чернишевського в тому, що природничі науки дають відповіді на всі запитання, які раніше

належали лише до компетенції філософії. Автор «Антропологічного принципу» не лише поставив відчуття, уявлення й мислення в один ряд із фізіологічними функціями організму, але й безпосередньо ототожнював їх. У відповідь Памфіл Юркевич висуває цілком ясні й переконливі заперечення: «Отже, треба сказати: ми знаємо, що «певним нервам належить відчуття», цього ми аж ніяк не знаємо з фізіологічного дослідження: тому що ці «певні нерви» являють собою для нашого фізіологічного дослідження лише рух». У своїй науці про людину філософ говорить, що основні сили людського духу – серце і голова. «Стан серця є весь душевний стан людини, і ніколи зовнішні прояви, думки, слова і діла не можуть виявити цього стану цілком». У протиставленні «серця» і «голови», слід визначити, що «голова» – теоретичний елемент духу та розуму, а «серце» – моральний або ж практичний елемент духу, тобто основа волі і афектів. У даному протиставленні нема так званої залежності, оскільки серце є основою душевного життя, а розум, у свою чергу, – світло, яке освітлює цю основу. Філософ підкреслює, що розум – лише вершина, а не корінь духовного життя людини. Знання ми отримуємо в результаті духовної діяльності. Мова йде про те, що знання може бути засвоєним в тому випадку, коли проникне в саме серце.

Його праця «Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого» високо оцінена дослідниками, оскільки філософська сила цього твору така велика, що сам Юркевич міг би забезпечити собі звання філософа і ввести його в історію світової культури. «В серці людини лежить основа того, що її уявлення, почування й учинки дістають особливість, в якій виражається її душа, а не інша, або дістають такий особливий, окремо визначений напрям, завдяки якому вони є вирази не загальної духовної істоти, а окремої живої дійсно існуючої людини». Серце в філософії Юркевича – це «скарбник і носій фізичних сил людини, центр душевного й духовного життя людини, центр усіх пізнавальних дій душі, центр її душевного й духовного життя. Воно є основою волі, пізнавальної

діяльності й морального життя людини. У ньому зосереджуються всі її моральні почуття. Це той скрижаль, на якому викарбуваний природний моральний закон» [133, с. 136]. Міститься цей закон у серці, як у найглибшій стороні людського духу. Сам філософ виступає проти всіх спроб знести сутність душі, а також духовність людини до мислення. Адже воля та почування серця зникають у мисленні і цим втрачають суттєвість. Сутність душі у свою чергу стає відкритою, прозорою та ясною. «Людина повинна віддати Богові одне своє серце, щоби зробитися Йому вірною в думках, словах і справах: дай мені, сину мій, своє серце, волає до людини Божа премудрість» [202, с. 78].

Все, що розв'язує мислення, в першу чергу походить від потягів та вимог серця. Завдяки серцю людина отримує особистісне спрямування, яке виражає, знаходить та розуміє різні душевні стани, які дуже важко досягнути розуму. Знання за будь-яких умов повинне проникнути в серце людини, аби стати силою її духовного життя.

Серце має принципове значення для етики, адже про людські вчинки, зрештою, судимо, визначаючи їх чинники – зовнішні обставини, чи мотиви внутрішнього характеру. Юркевич відстоює ту принципову думку, що людина покликана робити добро вільно. Наприклад, праведні справи може людина здійснювати з необхідності, але у такому випадку вони мають значення тільки юридичне, а не моральне. Отже, саме любов є джерелом усіх істинно моральних вчинків. За Памфілом Юркевичем моральна вартість вчинку визначається лише мірою вільної любові серця до добра. Філософ виступає проти спроб вважати первісним джерелом морального законодавства розум. Моральна діяльність здійснюється, без сумніву, згідно з законом. Розум через порівняння різних проявів моральної діяльності виробляє загальні моральні закони, моральні правила, ідеї, в яких ми усвідомлюємо домінуючий моральний порядок у світі й людині. Розум – частина душі, яка панує і керує, але він не є силою, що народжує. Стосовно моральності, то – це життя, і до того ж, цілком нормальне. Опіраючись на

обґрунтовану філософію серця, П. Юркевич обстоює гармонійне співвідношення між знанням і вірою, що враховує самостійне значення обох компонентів відношення й прагнення до їхньої творчої взаємодії. На думку дослідника С. Ярмуся – центром філософії Памфіла Юркевича була найвища правда, а саме правда про індивідуальну людську істоту й людину взагалі і, звісно ж, відношення людини до тих вартостей, які виходять поза межі емпіричного світу. Оскільки Юркевич був християнським мислителем, то він мислив категоріями конкретності. Морально-практична філософія спрямовує сучасну людину у русло любові й добра та допомагає у пошуку втрачених життєвих орієнтирів.

Підсумовуючи все сказане вище, необхідно зазначити, що Памфіл Юркевич сконцентрував свою діяльність на метафізичній стороні людської сутності, що перетворилася у «філософію серця». В суперчці із Чернишевським, Юркевич не погоджується з ним і створює свою антропологічну філософію, де сутність людини, як тілесна, так і духовна складається з двох компонентів: «голови» і «серця». Ці категорії виявляються не лише фізіологічними органами, а й визначають дві головні риси духовної сутності людини. Серце – початок всієї вольової, моральної та духовної сутності, а голова – зосереджує в собі теоретичні, розумові та логічні сторони людської діяльності. Отже, питання духовності як основи гуманістичного ідеалу посідає доволі важливе місце у філософській спадщині Памфіла Юркевича.

Водночас необхідно визначити точки зору на проблематику інституалізації релігії сучасних вітчизняних дослідників. Так Віктор Бондаренко у своєму дослідженні «Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні» стверджує, що одним з найважливіших наслідків суспільно-політичних перетворень у колишньому СРСР, а згодом і в Україні, стало повернення їхніх народів до апробованих людством шляхів суспільного прогресу. Такі гігантські зрушення передбачають глибокі структурні зміни суспільного

організму, що докорінно змінюють його інституційну ієрархію. Деідеологізація більшості сфер життя суспільства приводить до того, що його інститути починають розвиватися за іманентними законами, відповідно змінюючи свій статус. Найбільшою мірою цей процес торкається тих із них, які посідали раніше неадекватне собі місце в структурі суспільних інститутів, тобто або користувалися всебічною підтримкою режиму влади, або, відповідно, зводилися ним до стану маргінальних явищ. До розряду останніх довгий час належала церква, що з ідеологічних мотивів була віднесена до позасистемних елементів суспільства «реального соціалізму» і піддавалася утискам та гонінням. Наслідком цього стало тимчасове звуження функціонування релігії в суспільній свідомості та згортання інституалізованої релігійності, оскільки остання була найзручнішим об'єктом для антицерковних акцій, що практикувалися в пожовтневий період нашої історії аж до кінця 80-х років минулого століття

В останні роки в Україні роль релігії та церковних інституцій в суспільстві кардинальним чином змінилася. Релігія стала претендувати на роль «морального якоря» людини, а церква з об'єкту маніпуляцій перетворилася на впливовий фактор суспільно-політичного процесу. Зазначене особливо стосується тих релігійних організацій, під впливом яких перебувають мільйони людей, а їхня діяльність відчутно позначається на всій культурно-ідеологічній атмосфері суспільного життя. На думку філософа, в Україні особливе місце посідає інституалізована православна релігійність, що історично домінує на цих теренах.

Бондаренко стверджує: релігійність як світоглядна характеристика індивіда чи групи, що знаходить свій вираз у сукупності релігійних рис свідомості, поведінки та відносин, з усією повнотою розкривається лише в інституалізованій формі. На його думку, на відміну від неінституціональних форм релігійності, що являють собою індивідуально-особистісні імперативи у свідомості, сфері діяльності та відносинах віруючого, інституалізована релігійність відзначається новим рівнем розгорнутості, стійкості та

контрольованості зовні релігійного компонента свідомості маси віруючих, субординаційними зв'язками, цілісністю системи релігійних відносин. Релігійні відносини виступають тут у єдності віровчення, обрядовості та організації. Православна релігійність у відповідності зі специфікою догматики, церковною архітектонікою та традицією може повноцінно функціонувати лише в інституціональній формі, виступаючи при цьому суб'єктом системи суспільних відносин. Лише в інституалізованій її формі забезпечуються відносини безпосереднього виробництва, обміну, розподілу та споживання релігійних ідей, знань, ідеалів. Згідно з автором за допомогою релігійного інституту віруючі включаються в русло певних традицій, приписів та норм поведінки, а соціальні функції релігії одержують опору в релігійному інституті як специфічній суспільній організації, діяльність якої пов'язана з усією системою суспільних відносин.

У дослідженні «Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Україна в центрально-східноєвропейському контексті» інший вітчизняний дослідник Віктор Єленський стверджує, що релігійні інституції в Центральній і Східній Європі довгий час вважалися виключеними з перебігу процесів, які визначали вектори громадсько-політичної еволюції. Після колапсу комунізму з'ясувалося, що вони відіграли певну (а в деяких країнах – дуже серйозну) роль спочатку в підриві державної монополії, потім – у безкровному поваленні тоталітарних режимів і нарешті – у процесі закладення підвалин громадянського суспільства. Вони також отримали можливість відновити свою соціальну роль і зосередитися на здійсненні сутнісно і історично притаманної їм місії (духовне виховання індивідів, моральне оздоровлення суспільства, реалізація культурних і освітніх проектів тощо). Поряд із тим Єленський зауважує, що у посткомуністичний період релігійні зміни відбуваються у перевантаженому протиріччями соціально-політичному, психологічному й культурному контексті і далеко не завжди можуть бути чітко диференційованими в ньому. Сам цей контекст постав у свою чергу чимось значно більшим, аніж просто переходом від однієї форми

соціально-економічної і державно-правової організації суспільного простору і виявив нагальну потребу відповідей на питання, що здавалися самозрозумілими або неактуальними напередодні розгортання трансформаційних процесів. Автор зазначає, що це відбувається на тлі зустрічі східної й західної релігійно-культурних традицій, відмінність між якими сягає цивілізаційного виміру, а лінія поділу – проходить через посткомуністичні країни; змін політичної карти континенту, що спричиняється до змін або інспірації змін церковно-юрисдикційних кордонів; виходом з підпілля Східних Католицьких церков, який виявив наявність серйозного вузла напруги в регіоні; дедалі більшою присутністю в посткомуністичних країнах закордонних місій і новітніх релігійних рухів, в яких автохтонні церкви вбачають серйозну загрозу власним позиціям.

Єленський наголошує: хоча зацікавленість науковців релігійними трансформаціями в посткомуністичних суспільствах, зокрема в Україні вищеозначена проблематика постає однією з найдискусійніших в межах сучасної філософської думки. Серед найменш висвітлених і найбільш проблемних аспектів релігійного життя варто вказати на політичний, націєтворчий, культурного зрушення в посткомуністичних соціумах в їх суспільній моралі, які відбуваються під відчутним впливом глобальних процесів другої половини ХХ століття, зокрема формуванні «новітніх релігійних культур та релігійно соціальних моделей суспільства». Автор вказує на важливість наукового дослідження якісного стану та суспільної ролі релігійних інститутів новостворених посткомуністичних формаціях, особливо в Україні. Єленський стверджує, що вплив процесів глобалізації, модернізації та раціоналізації на еволюцію релігійних референтів є складнішим, ніж це передбачалося на початку розгортання цих процесів, оскільки вони призводять до гранично складних наслідків. Йдеться про те, що модернізація, однією з головних рушійних сил якої є раціоналізація, веде до посилення етичної складової світових релігій за рахунок зовнішньої культово-обрядової сфери, етнічне походження і конфесійно-культурне тло перестає бути

вирішальним, наперед визначеним чинником особистісної релігійної ідентичності. Процес раціоналізації, який став серйозним викликом для морального базису іудео-християнської традиції, виявився неспроможним подолати релігію як таку. Водночас роль релігійних інституцій, до яких належить більшість населення тієї чи іншої центрально-східноєвропейської країни у комуністичний період та в посткомуністичних трансформаціях, визначальною мірою залежить від послідовності й успішності здійснюваної ними мобілізації суспільств напередодні та під час створення національних держав, від їхнього внеску в творення соціально-психологічної цілісності, де реалізовувалися спільні устремління, інтереси, почуття, інтуїтивна впевненість у напередвизначеності колективного спасіння, яке означало і спасіння особистісне. Акцентовані неспівпадіння у перебігу цього процесу в історії різних центральноєвропейських країн, зумовили і очевидні рольові відмінності одних і тих самих церков, які діяли в доволі близьких соціокультурних контекстах.

Водночас вважаємо за необхідне розглянути позицію щодо зазначених процесів наступного сучасного науковця О. Островської. У науковій праці «Релігійна модель суспільства. Соціологічні аспекти інституціалізації традиційних релігійних ідеологій» авторка досліджує теоретичний досвід інституціалізації буддизму під кутом соціологічного аналізу. Висхідним пунктом соціологічного конструювання відносин «релігія - суспільство» на її думку є визначення «релігії як підсистеми суспільства, котра володіє власним середовищем». Розгляд інституційного функціонування релігії, вимагає виокремлення специфіки соціокультурного закріплення традиційних релігійних ідеологій та форм їх відтворення в сучасному суспільстві. З точки зору Островської, традиційні релігійні ідеології постають об'єктом соціологічного дослідження, оскільки саме в них виявляються ті унікальні концепції суспільства, на інтерпретацію і відтворення яких направлено інституційне функціонування релігій в сучасних суспільствах. Релігія проходить у своєму розвитку ті ж стадії інституціалізації, які прикметні

суспільству в цілому. Дослідниця висловлює переконання, що динаміка розвитку релігії, так само, як і інших підсистем суспільства, задається стадіями процесу її інституціоналізації, а саме об'єктивуванням, генералізацією і рефлексією щодо вже встановлених інститутів. В межах вищезначеної тематики Островська послуговується такими поняттями як інституціоналізація релігії, традиційна релігійна ідеологія, світові релігії, релігійна модель суспільства, система релігійних інститутів тощо. Так поняття «Традиційна релігійна ідеологія» передбачає низку структурних компонентів, які є невідемними атрибутивними складовими світових релігій: письмово зафіксовану релігійну доктрину; історично сформований спосіб інституціонального та організаційного самовідтворення релігійної системи; власну концепцію історії (релігійну метаісторическую концепцію) і модель суспільства. Формулювання доктрини традиційних релігійних ідеологій, визрівання системи релігійних інститутів і системи організації, концептуалізація історії та письмова фіксація релігійної моделі суспільства цілком обумовлюються історико-культурним контекстом громадської системи певного типу. В аспекті соціологічного розгляду інституційного виміру релігійної системи суспільства принциповим компонентом традиційних релігійних ідеологій виявляється саме релігійна модель суспільства.

Отже, найвизначніші риси української релігійності найяскравіше виражені у «філософії серця» та загалом у «філософії людини» Г. Сковороди, у якій простежується екзистенціальний погляд на релігію. Найважливіші наративи екзистенції – любов, свобода, самотність, розпач тощо характерні і для П. Юркевича, екзистенційно-персоналістська манера філософування якого безпосередньо пов'язана із його філософією релігії, що базується на ідеї унікально-неповторної сутності людської індивідуальності, опосередкованої її потребами у духовних орієнтирах.

Таким чином осмислення проблем соціального представництва релігії з боку переважної більшості вітчизняних мислителів розгортається в двох основних напрямках. По-перше, питання щодо інституалізації релігії декотрі

науковці схильні розглядати у підкреслено екзистенційному контексті. Натомість інші акцентують увагу на проблемі збереження та відтворення суспільством релігійних традицій. Найяскравішим екзистенційний зміст релігійності відображено у «філософії серця» Сковороди у якого ми знаходимо любов, свободу, самотність, розпач та інші. Подібні інтенції характерні і для П. Юркевича, антропологізм «філософії серця» якого впливає з екзистенційно-персоналістської традиції філософування з переорієнтацією на унікально- неповторні аспекти людської індивідуальності. Водночас Ігор Бичко вказує на цілу Київську школу екзистенції філософії, яка склалася в межах православної філософії під впливом української екзистенційної світоглядно-філософської ментальності. Втім більшість вітчизняних дослідників акцентують у вагу на морально-етичній затребуваності релігійних інституцій або на низці інших найважливіших соціокультурних функціях релігії, зокрема функції збереження національних традицій та ідентичності, актуалізація яких неможлива поза її суспільних представництв.

З'ясовано, що більшість українських науковців відштовхуються від класичного розуміння інституалізації релігії. Так, В. Бондаренко стверджує, що релігійність як світоглядна характеристика індивіда чи групи, яка знаходить свій вираз у сукупності релігійних рис свідомості, поведінки та відносин, з усією повнотою розкривається лише в інституціональній формі. На його думку, на відміну від неінституціональних форм релігійності, що являють собою індивідуально-особистісні імперативи у свідомості, сфері діяльності та відносинах віруючого, інституціональна релігійність відзначається новим рівнем розгорнутості, стійкості та контрольованості зовні релігійного компоненту свідомості маси віруючих, субординаційними зв'язками, цілісністю системи релігійних відносин. Лише в інституалізованій формі забезпечуються відносини безпосереднього виробництва, обміну, розподілу та споживання релігійних ідей, знань, ідеалів. Згідно з Бондаренком за допомогою релігійного інституту віруючі включаються в русло відповідних традицій, приписів та норм поведінки, а соціальні функції

релігії одержують опору в релігійному інституті як специфічній суспільній організації, діяльність якої пов'язана з усією системою суспільних відносин.

Виявлено, що значний внесок у розробку питання інституалізації релігії належить В. Єленському, який стверджує: вплив процесів глобалізації, модернізації та раціоналізації на еволюцію релігійних референтів є складнішим, ніж це передбачалося на початку розгортання цих процесів, оскільки вони призводять до гранично складних наслідків. За Єленським модернізація, однією з головних рушійних сил якої є раціоналізація, призводить до посилення етичної складової світових релігій, через що їхні зовнішня культово-обрядова сфера, етнічне походження і конфесійно-культурне тло перестають бути вирішальним, наперед визначеним чинником особистісної релігійної ідентичності. До того ж автор зауважує, що роль релігійних інституцій, до яких належить більшість населення тієї чи іншої центрально-східноєвропейської країни у комуністичний період та в посткомуністичних трансформаціях, визначальною мірою залежить від послідовності й успішності здійснюваної ними мобілізації суспільств напередодні та під час створення національних держав.

На особливу увагу щодо зазначених процесів заслуговує теоретичний доробок сучасного науковця О. Островської. Визначено, що висхідним пунктом її наукового аналізу є розуміння релігії як такої підсистеми суспільства, котра володіє власним інституціональним середовищем. Розгляд інституційного функціонування релігії, вимагає виокремлення специфіки соціокультурного закріплення традиційних релігійних ідеологій та форм їх відтворення в сучасному суспільстві. З точки зору Островської, традиційні релігійні ідеології постають об'єктом суспільствознавчого чи соціологічного дослідження також і через те, що саме в них виявляються ті унікальні концепції суспільства, на інтерпретацію і відтворення яких спрямоване інституційне функціонування релігій у сучасних суспільствах. У своєму розвитку релігія проходить ті ж самі стадії інституалізації, що і суспільство в цілому.

Віддаючи належне висвітленню проблем соціального представництва релігії з боку переважної більшості вітчизняних мислителів, варто зазначити, що їх позиції розгортаються в двох основних напрямках. По-перше, питання щодо інституалізації релігії декотрі науковці схильні розглядати у

підкреслено екзистенційному контексті. Натомість інші акцентують увагу на проблемі збереження та відтворення суспільством релігійних традицій.

специфіку української релігійної традиції можна простежити на прикладі «філософії серця» Г. Сковороди та П. Юркевича, яка символізує екзистенційно-персоналістичну природу релігії. Не лише представники «філософії серця» але й інші українські філософи екзистенціалісти такі, як М. Бердяєв, Л. Шестов наполягають на ірраціональних духовних засадах актуалізації релігійного світогляду у свідомості окремої людини.

Наголошено, що більшість сучасних вітчизняних дослідників послуговуються ідеями класичного розуміння інституалізації релігії та наполягають на необхідності створення в Україні єдиного соціального представництва в межах традицій східного християнства. Водночас, підкреслюючи морально-етичну необхідність релігійних інституцій або низку інших найважливіших соціокультурних функцій релігії, таких як збереження національних традицій та ідентичності, актуалізація яких неможлива поза їх суспільним представництвом.

З точки зору багатьох українських дослідників лише за допомогою релігійного інституту відбувається долучення до історичних традицій та ціннісних норм. У той же час, інституалізована релігія постає специфічною формою суспільної організації, до того ж діяльність самих релігійних інститутів інтегрована в усю систему суспільних відносин.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ

Були проаналізовані теоретико-методологічні передумови дослідження інституалізації релігії. З'ясовано, що інституалізація релігії – це, насамперед, процес функціонування та відтворення релігійних цінностей у соціальній системі через прийняття їх ціннісного змісту широким суспільним загалом, та створення у зв'язку з цим відповідного йому соціального представництва на прикладах чисельних релігійних організацій, громад, братств тощо.

Встановлено, що у філософській думці існують різні підходи до розуміння засад інституалізації релігії. Яскраві та обґрунтовані позиції щодо відображення релігії в соціальній структурі суспільства репрезентовані представниками психоаналізу, марксизму, цивілізаційної парадигми,

функціонального структуралізму та багатьма іншими. Втім, варто зауважити, що в умовах настання індустріальних, високорозвинених суспільств традиційні функції релігії, які були досліджені вищезазначеними авторами, у сучасних наукових джерелах знівельовані компенсаторними або екзистенційними потребами. Питання дотичності цих потреб до процесу та специфіки інституалізації релігії в умовах глобалізації в постсучасних соціумах постає відкритим.

Зазначено, що у багатьох проаналізованих у дисертації наукових джерелах, присвячених питанню інституалізації релігії, акцентована увага на виокремленні суспільних функцій релігійних інститутів, а також обґрунтовано їх зумовленість соціальними, політичними, економічними чинниками та інтересами, які постають визначальними щодо інкорпорованості, функціонування та відтворення тих чи інших релігійних цінностей.

З'ясовано, що релігія є важливим складовим елементом суспільного життя, яка впливає на різні аспекти життєдіяльності значної кількості осіб у всьому світі. Загально відомою є теза, що релігія покликана укорінити людину в трансцендентному, тобто надати тим чи іншим цінностям та нормам соціокультурної системи сакрального, беззаперечного сенсу. Саме тому, з давніх часів, релігія була одним з найбільш важливих соціальних інститутів. Однією з найдискусійних та актуальних проблем сучасної філософії є проблема інституалізації релігійного світогляду як соціокультурного закріплення релігійних ідеологій та форм їх відтворення у сучасному суспільстві. Одним із наслідків інституалізації релігій є поява власної форми опредмечування релігійної діяльності і відносин у вигляді різноманітних релігійних організацій, об'єднань тощо.

Зазначається, що інституалізація релігії означена не лише утворенням нових релігійних інститутів але й визнанням з боку широкого суспільного загалу їх необхідності, зокрема через відтворення релігійних цінностей.

Виявлено, що найбільш помітний внесок у розробку тематики щодо визначення функцій релігії в суспільстві здійснив Е. Дюркгейм, який зазначав, що релігія є одним із чинників соціальної інтеграції та поширена в усіх суспільствах через цілу низку її вельми корисних соціальних функцій.

Зауважено, що особливе бачення зазначеної проблематики запропонував психоаналіз, у якому питання інституалізації релігії розглядалося через призму двох засадничих інститутів культури – релігії і патріархальної сім'ї. Так Зигмунд Фройд у своїх наукових працях наголошував на безальтернативності репресивно-контролюючої функції релігійних інститутів, які, на його переконання, є незамінними у формуванні моральності суб'єктів соціальної взаємодії. Поряд із тим, культ Бога у різних монотеїстичних релігіях Фройд пояснював культом батька в патріархальних культурах, який поставав потужним механізмом відтворення суспільної моралі через формування такої іманентної структури несвідомого як «едипів комплекс».

На домінуванні у суспільстві соціально-політичних функцій релігійних інститутів доводили і представники марксистської філософії, з особливим наголосом на суспільно-історичній природі релігії, в основу якої закладені відносини власності, соціальної нерівності та компенсаторна потреба.

Набуло подальшого розвитку положення про те, що надзвичайний вплив релігійних інститутів на суспільне життя, зокрема на соціальні структурні перетворення був доведений німецьким соціологом М. Вебером, який у своїх дослідницьких працях обґрунтував існування безпосереднього зв'язку між поширенням протестантизму в країнах Західної Європи та тріумфом там буржуазного суспільства із його капіталістичним способом виробництва. Отже, Вебер вперше в історії філософської думки вказав на економічні наслідки релігійного життя.

На відміну від усталеного соціального детермінізму вищезазначених авторів, слід відтінити позицію представників екзистенціальної філософії, які наголошували на афективно-дифузному підґрунті релігійних інституцій, що знайшло своє відображення у філософсько-релігійних поглядах С. К'єркегора, зокрема у представленому ним подоланні «соціально-етичного» «теологічним» (духовною пристрастю).

Наголошено, що на екзистенційно-афективному стрижневі у сучасному суспільстві, наполягає один із засновників структурного функціоналізму Т. Парсонс. Разом із тим, Парсонс робить акцент на соціальному аспекті релігії, розглядаючи релігію як серцевину соціокультурної системи, гаранта стабільності та життєздатності суспільства, оскільки, на його думку, саме

релігійні інститути найефективнішим чином виконують нормативну функцію, забезпечуючи контроль за виконанням «поведінкових взірців», укорінених в тих чи інших моральних кодексах.

Поряд із тим, особливу увагу приділено інституалізації релігії на теренах українського соціокультурного простору, наголошено, що специфіку української релігійної традиції можна простежити на прикладі «філософії серця» Г. Сковороди та П. Юркевича, яка символізує екзистенційно-персоналістичну природу релігії. Не лише представники «філософії серця» але й інші українські філософи екзистенціалісти такі, як М. Бердяєв, Л. Шестов наполягають на ірраціональних духовних засадах актуалізації релігійного світогляду у свідомості окремої людини.

Наголошено, що більшість сучасних вітчизняних дослідників послуговуються ідеями класичного розуміння інституалізації релігії та наполягають на необхідності створення в Україні єдиного соціального представництва в межах традицій східного християнства. Водночас, підкреслюючи морально-етичну необхідність релігійних інституцій або низку інших найважливіших соціокультурних функцій релігії, таких як збереження національних традицій та ідентичності, актуалізація яких неможлива поза їх суспільним представництвом.

З точки зору багатьох українських дослідників лише за допомогою релігійного інституту відбувається долучення до історичних традицій та ціннісних норм. У той же час, інституалізована релігія постає специфічною формою суспільної організації, до того ж діяльність самих релігійних інститутів інтегрована в усю систему суспільних відносин.

Найвизначніші риси української релігійності найяскравіше виражені у «філософії серця» та загалом у «філософії людини» Г. Сковороди, у якій простежується екзистенціальний погляд на релігію. Найважливіші наративи екзистенції – любов, свобода, самотність, розпач тощо характерні і для П. Юркевича, екзистенційно-персоналістська манера філософування якого безпосередньо пов'язана із його філософією релігії, що базується на ідеї унікально-неповторної сутності людської індивідуальності, опосередкованої її потребами у духовних орієнтирах.

З'ясовано, що більшість українських науковців відштовхуються від класичного розуміння інституалізації релігії. Так, В. Бондаренко стверджує,

що релігійність як світоглядна характеристика індивіда чи групи, яка знаходить свій вираз у сукупності релігійних рис свідомості, поведінки та відносин, з усією повнотою розкривається лише в інституціональній формі. На його думку, на відміну від неінституціональних форм релігійності, що являють собою індивідуально-особистісні імперативи у свідомості, сфері діяльності та відносинах віруючого, інституціональна релігійність відзначається новим рівнем розгорнутості, стійкості та контрольованості зовні релігійного компоненту свідомості маси віруючих, субординаційними зв'язками, цілісністю системи релігійних відносин. Лише в інституалізованій формі забезпечуються відносини безпосереднього виробництва, обміну, розподілу та споживання релігійних ідей, знань, ідеалів. Згідно з Бондаренком за допомогою релігійного інституту віруючі включаються в русло відповідних традицій, приписів та норм поведінки, а соціальні функції релігії одержують опору в релігійному інституті як специфічній суспільній організації, діяльність якої пов'язана з усією системою суспільних відносин.

Виявлено, що значний внесок у розробку питання інституалізації релігії належить В. Єленському, який стверджує: вплив процесів глобалізації, модернізації та раціоналізації на еволюцію релігійних референтів є складнішим, ніж це передбачалося на початку розгортання цих процесів, оскільки вони призводять до гранично складних наслідків. За Єленським модернізація, однією з головних рушійних сил якої є раціоналізація, призводить до посилення етичної складової світових релігій, через що їхні зовнішня культово-обрядова сфера, етнічне походження і конфесійно-культурне тло перестають бути вирішальним, наперед визначеним чинником особистісної релігійної ідентичності. До того ж автор зауважує, що роль релігійних інституцій, до яких належить більшість населення тієї чи іншої центрально-східноєвропейської країни у комуністичний період та в посткомуністичних трансформаціях, визначальною мірою залежить від послідовності й успішності здійснюваної ними мобілізації суспільств напередодні та під час створення національних держав.

На особливу увагу щодо зазначених процесів заслуговує теоретичний доробок сучасного науковця О. Островської. Визначено, що висхідним пунктом її наукового аналізу є розуміння релігії як такої підсистеми суспільства, котра володіє власним інституціональним середовищем. Розгляд

інституційного функціонування релігії, вимагає виокремлення специфіки соціокультурного закріплення традиційних релігійних ідеологій та форм їх відтворення в сучасному суспільстві. З точки зору Островської, традиційні релігійні ідеології постають об'єктом суспільствознавчого чи соціологічного дослідження також і через те, що саме в них виявляються ті унікальні концепції суспільства, на інтерпретацію і відтворення яких спрямоване інституційне функціонування релігій у сучасних суспільствах. У своєму розвитку релігія проходить ті ж самі стадії інституалізації, що і суспільство в цілому.

Віддаючи належне висвітленню проблем соціального представництва релігії з боку переважної більшості вітчизняних мислителів, варто зазначити, що їх позиції розгортаються в двох основних напрямках. По-перше, питання щодо інституалізації релігії декотрі науковці схильні розглядати у підкреслено екзистенційному контексті. Натомість інші акцентують увагу на проблемі збереження та відтворення суспільством релігійних традицій.

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНИЙ КОНТЕКСТ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

2.1. Глобалізація та цивілізаційна парадигма

Наприкінці ХХ ст. перед світовим співтовариством зі всією очевидністю постала задача ефективної координації всіх глобальних процесів – глобальної економіки, глобальної екології, політичної структури світового співтовариства, проблем бідності і багатства, війни і миру, прав людини і суверенітету національних держав. Цивілізацією позначаються абсолютно конкретна стадія розвитку і стану локальних культур — їх деградації і занепаду. У європейській науці здійснюється універсалізація даного поняття; воно починає ототожнюватись виключно із моделлю розвитку західного суспільства, яке починає тлумачитись як певний соціальний ідеал, прагнути до якого повинні всі інші «нецивілізовані» народи Л. Морган, Ф. Енгельс. Таким чином, ми бачимо, що значення терміну «цивілізація», в порівнянні з його первісним розумінням, розширюється і, крім володіння загальноприйнятими манерами, певними навичками, вихованістю, він став використовуватись для характеристики стадій розвитку людства.

В ХІХ-ХХ ст. традиційний підхід до розуміння цивілізації як етапу в процесі соціогенезу людства, який характеризується встановленням правил соціальної поведінки та ототожнення цивілізації із західноєвропейським досвідом Нового часу доповнюється локально-стадіальним підходом. Загальновизнаними цивілізаційними теоріями, які осмислюють культурно-історичний процес на підставі визнання плюралістичності моделей розвитку суспільств та методології, що ґрунтується на аналогії соціально-економічного життя із процесами в біологічному світі є концепції М.Данилевського, О.Шпенглера, А.Тойнбі.

Для початку зупинимось на методологічній подібності концепцій даних авторів. Фундатори цивілізаційного підходу вважають, що аналогічно живим організмам, культури проходять цикл розвитку від народження до смерті. Кожна із цивілізацій є самотньою, замкненою в собі; кожна з них

ґрунтується на певній початковій духовній передумові, сакральній цінності, тобто їх глибинні, культурні смисли недоступні один одному. Заперечуючи існування об'єктивної історичної необхідності, універсальної моделі розвитку людства, яка передбачає проходження суспільством апріорі запрограмованих етапів від примітивних до високо розвинених шаблів розвитку, вчені вважають, що така схема є неправомірною екстраполяцією західноєвропейської історії на всесвітню. Розглядаючи концепт соціокультурного плюралізму цивілізацій, М.Данилевський, О.Шпенглер, А.Тойнбі відмовляються від усталеного на той час у науці монолінійного, поступального підходу до вивчення історії країн, тим самим змінюючи кут зору на всесвітньо-історичний процес, який постає як вічний процес оновлення, становлення та руйнування глобальних соціокультурних систем.

Попри певні спільні теоретико-методологічні підходи до моделювання історії розвитку глобальних соціетальних спільнот, цивілізаційні концепції згаданих авторів демонструють унікальні та самобутні ідеї, які надають кожній із теорій неповторного забарвлення.

Якщо у А.Тойнбі цивілізація визначається як відрізок історії, який штучно виокремлюється вченим для дослідження, то у М.Данилевського та О.Шпенглера цивілізація постає як остаточна, завершальна форма культури. Так, М.Данилевський, у праці "Росія та Європа" розглядає цивілізацію як апофеоз розвитку відповідного культурно-історичного типу, бурхливий період духовного розквіту, який призводить до незворотної втрати творчих потенцій народу, що утворює цей тип.

М. Я. Данилевський одним з перших в світовій історіографії перейшов від емпіричного опису культурних відмінностей до типологічної розробки проблеми взаємовпливу і взаємодії різних культур. Сучасну епоху досить часто називають часом діалогу і взаємодії різних культур цивілізацій, і в наші дні гостро відчувається потреба в теоретичному аналізі міжкультурного впливу, моделювання чинників, механізмів і наслідків такого впливу.

Зазначені напрацювання М. Я. Данилевського можуть розцінюватися як постановка і початкова розробка досить актуальної проблеми.

Відзначаючи важливість полікультурного світу, М. Я. Данилевський у ХІХ столітті застерігав про згубні наслідки перенесення форм життєдіяльності, цінностей та орієнтирів однієї цивілізації на всі інші культурні парадигми.

Для адекватного розуміння ролі релігії в концепції М. Я. Данилевського, необхідно проаналізувати світоглядні орієнтири автора зазначеної концепції. При першому знайомстві з релігійними переконаннями філософа привертають увагу ортодоксальні риси цього світогляду, які виражаються в концентрованому вигляді в месіанській установці. При подальшому аналізі відкриваються й інші риси, а саме йдеться про такі характерні моменти, як засвоєння стилю «світського богословствування» та принципова установка на пошук наукових аргументів на захист тези про існування божественного начала в природі. Відповідно, можна стверджувати, що релігійному світогляду М. Я. Данилевського властиве своєрідне поєднання традиційних та модернізованих ідей та уявлень[62, 15].

Отже, з одного боку, в рамках даного типу світогляду міститься уявлення про те, що є можливим і доцільним пізнавальне опанування світу за допомогою раціонально-наукового методу. Більше того, філософа абсолютно не влаштовує позиція суб'єкта, який лише пізнає світ. Світ потрібно не лише пізнавати, але й активно практично впливати на процеси, які в ньому відбуваються, — звідси політичний активізм М. Я. Данилевського, який відобразився в детальній розробці масштабної програми соціально-політичних заходів, кінцева мета якої — створення сприятливих умов для формування й розвитку слов'янського культурно-історичного типу.

З іншого боку, він значною мірою спирається на релігійність, тобто поєднує в особистому світогляді орієнтації на науку та релігію.

Найповніше розкриття цивілізаційної концепції М. Я. Данилевський представив у своїй роботі «Росія і Європа». Цілком природно, що особистий

світогляд автора наклав відбиток і на його працю. Саме на аналізі ролі релігійної складової ми і зосередимо свою увагу, оскільки М. Я. Данилевський у своїй концепції відводить їй визначну роль.

Передусім, вчений розробляє теорію культурно-історичних типів — «самостійних, своєрідних пластів релігійного, соціального, побутового, промислового, політичного, наукового, художнього, одним словом історичного розвитку»[62, 21]. Проводячи паралель зі світом природи, М. Я. Данилевський відзначає, що як рівнозначними та однаково важливими для збереження природної гармонії є різноманітні види рослинного та тваринного світу, так само є еквівалентними будь-які прояви людського духу, форми мистецтва, мови і, звичайно ж, релігії, що були породжені певним народом.

Енергетичним началом та причиною всього суцього, в тому числі, виникнення культурно-історичних типів, автор вважає Божественне провидіння. Для М. Я. Данилевського розробка теорії культурно-історичних типів не була самоціллю — в системі його соціально-філософських уявлень теорія типів виконувала роль теоретичного фундаменту, особливого вчення про культурні, політичні та релігійні взаємини слов'янського та германо-романського світів.

Загалом автор протиставляє два культурно-історичні типи: германо-романський або, як він його ще називає, європейський, та слов'янський. Та одним з головних критеріїв протиставлення цих культурно-історичних типів виступає релігійний чинник.

Виділяючи відмінності між слов'янами та народами романо-германського типу, основну рису, яка є притаманною всім останнім, М. Я. Данилевський вбачає в «насильництві». Насильництво — це «надмірно розвинене відчуття особистості, індивідуальності відповідно до якого людина ставить свої думки, свій інтерес так високо, що будь-які інші думки, будь-який інший інтерес необхідно повинні їм підкоритися, як нерівноправні»[62, 34].

Раніше всього насильництво європейського характеру проявилось в релігійній сфері. Насильництво в релігії, тобто нетерпимість, виявилася однаково як в племенах романського, так і в племенах германського коренів. М. Я. Данилевський впевнений, що перша єретична кров пролилася на Заході, хоча число ересей було набагато більше на Сході.

Далі автор детально визначає католицизм. На думку М. Я. Данилевського «католицизм – це християнське вчення, що піддалося спотворенню саме під впливом романо-германського народного характеру. Саме християнське вчення не містить жодного зародку нетерпимості. Отже, не можна сказати, що воно додало до характеру народів, що його сповідують, насильництво. Таким чином, якщо католицизм виявило властивості нетерпимості та насильництва, то запозичило їх із характеру народів, що його сповідують»[7, 202].

«Християнство в чистій формі, тобто православ'я, поєднавшись з романо-германським народним характером, обернулося на католицизм. Яке зародилося, власне, за часів Карла Великого, коли він своїм заступництвом затвердив владу римського єпископа у всій своїй державі, кордони якої майже збігалися з тим, що, власне, і називають Європою.

Джерело догматичних розбіжностей між церквами західною і східною – неучтво, що панувало на Заході на початку середніх віків, та насильництво характеру, що складає основу будь-якого деспотизму, яке освячує особисту думку, лише на тій підставі, що вона є наша думка. Радитись зі Сходом було начебто приниженням у власних очах західного духовенства. Таким чином частина – Церква західна – узурпувала актом насильства права цілого – Церкви вселенської». Філософ стверджує, що католицизм виник та затвердився не стільки внаслідок папського честолюбства, скільки від насильницького характеру західного духовенства. А папи, звичайно, спираючись на нього, прагнули вже підкорити собі й Схід.

Але кращим доказом, на думку М. Я. Данилевського, що не католицизм як християнське вчення, так би мовити, ззовні наклав відбиток насильництва

на всю релігійну діяльність європейських народів, служить те, що і там, де протестантизм замінив собою католицизм, ми не бачимо в його послідовниках більшої терпимості. «Кальвін спалює свого супротивника Серве не гірше за інквізицію; англійці гонять однаково як католиків, так і пресвітеріан і т.д. Але наразі Європа, не лише протестантська, але і католицька, демонструє зразок релігійної терпимості – цілковитого невтручання у справи людської совісті. Але цей переворот стався лише тоді, коли взагалі релігійний інтерес відступив на другий, третій, четвертий, одним словом, задній план і перед іншими інтересами дня, що хвилюють європейське суспільство. Коли релігія втратила більшу частину свого значення, так би мовити, втратила свій суспільний характер, перестала бути *res publica* віддалившись в глиб внутрішнього родинного життя, тоді не гріх було стати нарешті терпимими у ставленні до неї, тобто, по суті, байдужими». У автора виникає питання, а що ж в паралель цьому насильництву європейської історії представляє історія слов'янського світу та Росії зокрема? Релігія складала і для російського народу значний інтерес в усі часи його життя. Російському та більшості інших слов'янських народів дісталася історична доля бути разом із греками головними хранителями живого переказу релігійної істини – православ'я і, таким чином, бути продовжувачами великої справи, що випала на долю Ізраїлю і Візантії, бути народами богообраними. А завдяки своїй психологічній особливості росіяни та інші слов'яни є обдарованими жаданням релігійної істини, що підтверджується як нормальними, так і спотвореними проявами цього духовного прагнення [62, 202].

Також особливим є характер прийняття християнства на Русі, яке відбулося не шляхом підкорення вищій у культурному розвитку християнській народності, не шляхом політичного переважання над такою народністю, не шляхом діяльної релігійної пропаганди, а шляхом внутрішнього невдоволення, незадоволення язичництвом та вільного шукання істини.

«Терпимість складала відмітний характер Русі в найгрубіші часи. Оскільки таким є характер сповідуваного нею православ'я. Але те ж православ'я було напочатку й релігією Заходу, однак, як ми бачимо, воно спотворилося саме під впливом насильництва романо-германського характеру. Якщо воно не зазнало подібного ж спотворення у російського і взагалі у слов'янських народів, значить, в самих їх природних властивостях не було задатків для такого спотворення». Більш того, навіть ті слов'янські племена, як, наприклад, чехи, в яких внаслідок германського насильництва православ'я поступилося місцем католицизму, ніколи не проявляли релігійної нетерпимості.

На думку М. Я. Данилевського, слов'янські народи самою природою позбавлені того насильництва характеру, якого романо-германським народам, при віковій роботі цивілізації, вдається лише переміщати з однієї форми діяльності в іншу. Така природжена гуманність слов'янських народів обов'язково відобразиться в характері цивілізації, яку їм вдасться створити.

«Самий характер росіян, і взагалі слов'ян, поза насильництвом, сповнений м'якості, покірливості, шанобливості, має найбільшу відповідність християнським ідеалам. З іншого боку, релігійні хвороби російського народу – розкол старообрядності та секти – вказують на наполегливу охорону православ'я, що не допускає анінайменших змін в самій зовнішності, в оболонці святині та на здібність до релігійно-філософського мислення. В інших слов'янських народів ми бачимо гуситський релігійний рух – найчистішу, ідеальнішу з релігійних реформ, в якій виявився не бунтівний дух реформи Лютера, Кальвіна, а реставраційний характер, що прагне до повернення духовної істини, колись отриманої від святих Кирила та Мефодія»[183, 20].

Отже, автор стверджує, що релігійна сторона культурної діяльності складає одну з головних рис слов'янського культурного типу, і є невід'ємною складовою його психологічного складу.

Відмінність більшості слов'янських народів від народів германо-романських полягає у тому, що перші сповідують православ'я, а другі – римський католицизм або протестантство.

М. Я. Данилевський задається питанням чи велика відмінність між цими релігіями? На це питання можна відповісти дуже коротко, а саме: що відмінність істини від брехні нескінченна і що дві брехні завжди менш між собою відрізняються, ніж кожна з них від істини. Водночас цитуючи Хом'якова, автор зауважує, що всі західні християнські утворення суть ересі супроти церкви. Він обрушує нещадну критику на католицьке та протестантське уявлення про церкву.

Незалежно від того, чи доходить до свідомості самих католиків вся неспроможність папських домагань, практичні наслідки папської влади є такими, що католицькі народи не можуть зносити їх тягаря і прагнуть вивільнитися від неї. Католицькі народи постають перед необхідністю обрати одне з трьох: або відмовитися від всіх плодів, вироблених кров'ю і потом багатовікової боротьби та багатовікової праці, і повернутися до середньовіччя; або відмовитися від католицького розуміння церкви і, таким чином перейти на слизьку дорогу протестантства, або повернутися в лоно православ'я; або ж, нарешті, відректися разом із католицтвом і від самого християнства. Як це не дивно, однак під тягарем папської влади, народи та держави католицької Європи схиляються до цієї останньої альтернативи. Це виражається в знаменитому афоризмі «вільна церква у вільній державі», тобто висловлюючись повніше і точніше, вільна від держави церква в державі вільній від церкви. Виникає питання як це розуміти? Церква, за православним поняттям, є зібранням віруючих всіх часів і народів під верховенством Ісуса Христа і під керівництвом Святого Духу. Яким же чином може держава бути від неї вільна, вільна від Христа? Звичайно, не інакше як переставши бути християнською, що для мислителя є просто нонсенсом. А з католицької точки зору питання не представляється настільки радикальним. Церква, за католицькими поняттями, зосереджується в ієрархії,

а ієрархія в папі, так що, власне, держава, вільна від церкви, означає не більш як державу, вільну від папи, що далеко не так страшно. Але хоча церква й зосереджується в папі, однак внутрішній зміст її не полягає цілком в папській владі. Католицьке віросповідання, будучи католицьким, є в той же час все ж таки християнським. Тому не все в католицтві є брехнею, багато що є істинним, дійсно церковне, тобто православне, в нім збереглося, і держава, оголошуючи себе вільною від церкви, отже, оголошуючи себе поза церквою, таким чином з необхідністю відділяє себе і від того, що є нероздільним із християнством.

«В багато речей, справді, християнська держава, по обмеженості сфери своїх дій, не може і не повинна втручатися, але багато в чому також обидві ці сфери, церковна і державна, настільки ж тісно зв'язані, і проникають одна в одну, як дух і тіло. Такий подружній союз, є церковним, християнським, але в той же час і цивільним. Оголошуючи себе вільною від церкви, держава порушує і цей нерозривний зв'язок, вбачає у шлюбі винятково цивільне і тим позбавляє його будь-якої етичної основи»[62, 312].

З цього виходить, що християнство, як в протестантській, так і в католицькій свідомості, підпиляне під самий корінь, що воно із їхньої точки зору не витримує найпростішої критики і тримається до певного часу лише за інерцією, що є властивою етичному світу. Якщо ця хиткість основи не так ясно дійшла до свідомості католицького світу, як до свідомості світу протестантського, то натомість необхідні практичні результати католицького переконання лягли вже всім своїм тягарем на народи цього сповідання, і тягар цей став для них нестерпним. Це внутрішнє протиріччя стосується вже не лише догматичного змісту християнського вчення, але воно проникло вже до самих його плодів, тобто до етичної сторони християнства, втім, інакше і бути не може, бо одне від іншого відділяється лише більшим або меншим проміжком часу.

Ні теоретичних протиріч, ні практичного нестерпного тягаря немає у православному понятті про церкву та про її непогрішимість. Поняття це не

віднімає в релігії твердого непорушного ґрунту Одкровення, як протестантство, і не виходить за межі, що позначені в самому Писанні, як католицтво, яке зосереджує цю незборимість церкви в особі папи, приписуючи йому непогрішимість всупереч історії.

Що ж стосується практичного впливу церкви на суспільство, то питання про відношення церкви до держави, що має велике значення для народів Європи, на ґрунті православ'я в принципі виникнути зовсім не могло. Грань між божим і кесаревим, межа між царствами обох світів не може бути порушена, тому що сама церква в усьому, що її стосується, непогрішима, ніколи не може її переступити; якщо ж її переступає держава, то це не більш як окреме та тимчасове насильство, що може, правда, заподіяти лихо або страждання окремим християнам, ієрархам, навіть цілим народам, але воно є абсолютно безсилим по відношенню до церкви загалом. Свобода її є непорушною з тієї простої причини, що ні для якої земної влади вона не досяжна. Церква залишається вільною і під гоніннями Нероновими і Діоклетіановими, під єретичними імператорами Візантії і т.д.[8, 101]

З цього короткого погляду на православне, католицьке та протестантське розуміння значення церкви видно вже досить істотні відмінності між просвітительними началами, що сповідуються російським і більшістю слов'янських народів, і тими, на яких ґрунтується європейська цивілізація. Відмінність ця не поглинається родовим поняттям християнської цивілізації, тому що, внаслідок вільного та невільного спотворення правильного поняття про церкву, європейська цивілізація, виростивши немало дійсно християнських плодів, дійшла до непримиренного протиріччя, теоретичного й практичного, з обома західними формами християнства, які, як протестантська, так і католицька Європа ототожнює із самим християнством і тому намагається замінити його раціоналізмом, більш менш радикальним, у сфері переконань, а в практичній сфері прагне усунути протиріччя розривом між державою і церквою. Ця заміна і цей розрив ще не цілком здійснилися, але останній охоплює все більше число держав і

наближається до своєї кризи. Перший же проникає все глибше в такі шари суспільства, в яких раціоналізм, у градації між деїзмом та нігілізмом з величезним переважанням останнього, по мірі їхнього розвитку не може вже складати філософського переконання, а приймає характер віри – і віра ця атеїстична, а отже, з утилітарної точки зору позбавлена будь-якого етичного значення.

Таке протиріччя виявилось спочатку в католицьких країнах, тому що практичне протиріччя між католицьким переконанням та новою громадянськістю раніше відчулося під католицьким гнітом. Але після першого спалаху послідувало умовне, зовнішнє примирення, тому що протиріччя було відчуте лише вищими станами суспільства, і безодня, що відкривалася, здавалася дуже жахливою. Оскільки католицький принцип не несе в собі необхідного внутрішнього протиріччя, то варто було лише відвернути погляд і не вдивлятися дуже пильно в його коріння аби тимчасове та зовнішнє примирення зробилося можливим. Навпаки, протиріччя з протестантської точки зору виявилось пізнішим, коли зникла надія на можливість відшукання позитивної релігійної істини за допомогою критики, заснованої на раціоналізмі. Почавшись пізніше, вона проникла глибше, тому що, відповідно до головних принципів протестантизму, він ні на чому зупинитися не може. Тут явно видно це протиріччя. Що ж робити? «Для окремих осіб, які жадають правди, – так; двері православ'я відчинені. Для цілих народів, ймовірно, немає результату прямого, безпосереднього; треба спочатку перейти всі стадії дряхлості, хвороби, смерті і розкладання, аби з елементів, що розклалися, склалося нове етнографічне ціле, новий культурно-історичний тип. Для народів, як і для окремої людини, немає ні живої води, ні джерела юності».

Православне віровчення вважає православно церкву єдиною рятівною. Зміст цього вчення по відношенню до цілих народів такий: неправославний погляд на церкву позбавляє саме Одкровення його достовірності та непорушності в очах тих народів, що його сповідують, і тим самим руйнує

повільним чином, саме єство християнства, а без християнства не може бути істинної цивілізації. Автор «Росії і Європи» вважає неминучим військове протистояння з Європою при вирішенні, так званого, «східного питання», тобто «через свободу, незалежність Слов'ян, через володіння Цареградом, а на прапорі боротьби слов'янських народів з Європою повинно бути накреслено — православ'я, слов'янство, селянський наділ». Разом із твердженням про існування окремих культурно-історичних типів у свою філософсько-історичну концепцію М. Я. Данилевський вводить лінію релігійної та культурної спадкоємності (тобто спадкоємності у сфері народності, яка раніше визнавалася неможливою). Боротьба слов'янського та романо-германського культурно-історичних типів виявляється продовженням одвічної боротьби між «градом земним» та «градом божиим». Крім того, росіяни і греки — хранителі православ'я і продовжувачі «великої справи — бути народами богообраними»[62, 370].

Історія еволюції релігійної свідомості в ХХ столітті показує, що М. Я. Данилевський помилявся, ототожнюючи кризу однієї із форм релігійності з перспективою зникнення релігії як такої. В умовах кризи згаданої форми релігійності та типологічно споріднених з нею форм, релігійно орієнтовані мислителі закликали до переорієнтації релігії з опори на «позитивно-науковому ідеалізмі», на «екзистенціальну» основу, тобто на суб'єктивний досвід особистості. Важливу роль в останній хвилі цієї переорієнтації зіграли ідеї відомого датського філософа-екзистенціаліста С. К'єркегора.

Зі всього складного комплексу уявлень православно-християнської традиції — найважливішої складової світогляду М. Я. Данилевського, — необхідно вказати на загальнохристиянське уявлення про дію Промислу в історії. Крім того, виділимо Августинівське вчення про боротьбу Граду земного і небесного як про сенс та головний зміст історичного процесу, доповненого православним уявленням про католицтво, як про духовне явище, що відноситься до категорії царства земного.

Своєю концепцією М. Я. Данилевський руйнує теоретичні забобони свого часу та головний з них — європоцентризм. Він наполегливо бореться з ідеєю «загальнолюдської культури». Для нього вона є невиправданим прагненням Європи нав'язати народам, які стоять за її межами, свою культуру. Глибоко відчуваючи своєрідність слов'янського, та російського зокрема, культурного типу, вчений прийшов до своєї ідеї про те, що все людство складається з ряду культурних типів, і що немає і не може бути одного, для всіх єдиного типу культури. Претензійному універсалізму європейської культури, яка вважає, що всі інші культури стоять нижче за неї, яка бачить «прогрес» в тому, аби інші культури відмовлялися від своєї своєрідності та залучалися до цієї єдиної європейської культури, — цьому уявному універсалізму романо-германської культури М. Я. Данилевський протиставляє своє вчення про натуральне різноманіття культурних типів.

У своїй теорії М. Я. Данилевський окреслив ряд проблем, що стали найважливішими в філософській думці XX-XXI століть. Серед них: проблема ролі релігії, а саме християнства, в цивілізації; співвідношення національного та загальнолюдського, розвінчання ідеї європоцентризму, проблема специфіки культурного діалогу та взаємовпливу культур, які трансформувалися в кінці XX століття в проблему під загальною назвою «глобалізація»; проблема визначення суспільного прогресу; проблема нового, цивілізаційного бачення шляху всесвітнього історичного процесу в усій його багатоплановості та полілінійності.

О.Шпенглер у “Присмерку Європи” розуміє цивілізацію як застиглу, скам'янілу форму культури, яка є нездатною продукувати духовно високорозвинені форми, у зв'язку з чим цивілізаційний етап розглядається як показник занепаду та руйнування суспільства. Концептуалізуючи ідею про множину синхронних та рівноцінних по рівню досягнутої зрілості культур, німецький філософ виділяє вісім культур (цивілізацій): єгипетську, індійську, вавілонську, китайську, “аполонівську” (греко-римську), “фаустівську” (західноєвропейську) та культуру майї. Всесвітня історія, за Шпенглером, –

це ряд автономних культур, кожна з яких сформувалася ізольовано, виробляючи свій неповторний стиль; поєднує їх лише органічний (біологічний) характер. Пересічний вік культури становить тисячу років, до яких щоразу входять ті ж самі чотири цикли: весна (молодість), літо (ріст), осінь (зрілість), зима (занепад), а далі смерть без жодної можливості відродження.

Ідея коловороту, що стверджує циклічність розвитку в розрізних у просторі та часі культурних світах, знайшла продовження в праці англійського історика А.Тойнбі «Дослідження історії». Суспільне життя в нього постає у вигляді сукупності дискретних одиниць соціальної організації, які А.Тойнбі називає цивілізаціями. Вчений виділяє наступні живі (тобто сучасні цивілізації) суспільства – західнохристиянське, православно-християнське, ісламське, індуїстське, далекосхідне суспільства, а також окремі “реліктові” рештки на даному етапі, поки що ідентифікованих суспільств, як-от євреї і перси [186, с.323].

Якщо у Шпенглера культури (цивілізації) циклічні й не пов’язані між собою, то Тойнбі встановлює материнсько-дочірні взаємини, тобто соціокультурні взаємозв’язки у більшості своїх суспільств-цивілізацій.

Тойнбі, як і Шпенглер, вважав, що всі людські цивілізації і суспільства так само є синхронними, тобто проходять у своєму розвитку певні етапи. Однак Шпенглер не зміг дати переконливої відповіді на питання: яким чином сформувались цивілізації, власне, в останні п’ять–шість тисяч років існування людства.

Саме тому основною проблемою дослідження А.Тойнбі в праці “Дослідження історії” є пошук відповіді на питання: як виникають цивілізації. Вчений, здійснюючи пошук відповіді на це питання.

Тойнбі теологізує цивілізацію, «релігія на його думку, повинна завжди займати центральне місце для людини в ході історії. У основі кожної «локальної цивілізації» лежить та або інша релігія, розвиток якої повинен пояснити процеси, що відбуваються в даному соціальному організмі». В ході

наукової діяльності Тойнбі переглядає деякі найважливіші положення своєї концепції. Він завдає чутливого удару по прийнятій ним позитивістській методології, доповнюючи емпіризм містичною інтуїцією та розглядаючи історичний процес як взаємодію між Богом та Людиною. Концепція «локальних цивілізацій» Тойнбі отримує релігійне обґрунтування.

Тойнбі пов'язує виникнення цивілізації з наявністю «творчої меншини», що володіє високими релігійно-етичними цінностями, поява якої залежить від божественного напередвизначення, а також, ідеєю «викликів та відповідей», яка означає безперервну діалогічну взаємодію між Богом та людством. Порятунком суспільства, в період його розкладання, Тойнбі вбачає в діяльності великих людей, яка спрямована на релігійне відродження та створення нової релігії.

Він прагне довести, що ефективність відповідей залежить не від долі або божественної наперед визначеності, а від самих людей. Відповідальність за знаходження таких відповідей лягає на «творчу меншину», яка покликана вести за собою решту маси людства. Втрата творчого дару, згідно А. Тойнбі, неминуче веде до виродження творчої меншини і перетворення її в «пануючу», через що втрачається вплив лідерів на маси, відбувається розкол суспільства, результатом якого є його занепад та подальша загибель. Функціонування суспільства, що розкладається, зумовлене дією «закону карми», який на відміну від традиційних релігійно-філософських систем Сходу трактувався ним як закон трагічної відповідальності попередніх поколінь за долі нащадків та зростаючої кількості невдалих «відповідей», що у результаті веде до краху соціального організму. Така доля, на його думку, загрожує і сучасному західному суспільству.

Поділяючи історію на окремі, локальні цивілізації, Тойнбі разом з тим намагається відновити ідею єдності світової історії, додаючи цій єдності релігійний сенс. Через окремі цивілізації історія веде від примітивних суспільств до цивілізацій, що породжують вищі релігії і залучену до них людину, здатну гостро відчувати існування іншого, небесного світу.

Головний сенс вищих релігій, говорить Тойнбі, в тому, що «кожна з них звертається до людської душі, спонукаючи її прагнути до подоби Божої. Язичницька душа в не меншій мірі, ніж мусульманська, християнська, буддійська або індуїстська, шукає і знаходить вищий порятунок у сфері свого віросповідання. Проте душа, осяяна світлом вищої релігії, більшою мірою і гостріше відчуває існування іншого світу, іншої реальності, усвідомлюючи тлінність свого швидкоплинного життя. Усвідомлюючи це, душа, осяяна вищою релігією, може досягти більшого у впорядкуванні земного життя, ніж душа язичницька». Іншими словами, прогрес в історії - це все більше наближення людини до Бога. Утворення світових релігій - вищий результат історичного розвитку, те, в чому найясніше втілилися культурна спадкоємність і духовна єдність людства, що проклали собі дорогу через замкнутість окремих цивілізацій.

Єдність загальнолюдської історії, доводиться присутністю божества в історії, відносною постійністю людської природи і обмеженням міжцивілізаційних контактів у минулому. Отже, еволюція ідей Тойнбі привела до подальшого зближення його поглядів з релігійним світоглядом.

Концепція релігії А. Дж. Тойнбі, що є стрижньовою в його філософії історії, є однією з найбільш послідовних спроб обґрунтувати тезу про провідну роль релігії в соціальному житті. Таке обґрунтування виникло завдяки, насамперед, істотному впливу на формування основ тойнбіанської філософії історії ідей християнської теології, які сплетені з містичними східними вченнями.

Поряд з цим тойнбіанське уявлення про природу релігії, його негативне відношення до догм були в значній мірі обумовлені ідеями протестантської ліберальної теології, і зокрема Ф. Шлейєрмахера, і споріднені настроям таких ідеологів протестантизму, як К. Барт і П. Тілліх, яких, при всій відмінності їх поглядів, об'єднувало насторожене ставлення до людського розуму.

Таким чином, розгляд основних ідейних витоків учення А. Дж. Тойнбі про роль релігії в житті суспільства показує, що воно базується на синтезі

елементів християнства, і перш за все, августинізму і ліберальної протестантської теології, елементів платонізму і релігійно-містичної думки сходу, а також ряду ідей, характерних для тогочасної соціально-філософської думки.

У цьому аспекті доречне твердження, що Тойнбі в аналізі релігії розглядає її як самостійний чинник, що визначає життя людей. Історія релігії, згідно Тойнбі, ділиться на три стадії: культ природи, культ колективної людської сили і стадія вищих релігій. Крім того, в цілях обґрунтування тези про вічність релігії англійським істориком вводиться стадія «похоронів мертвого як релігійний обряд».

За Тойнбі, культ природи визначає весь подальший розвиток релігії і в даний час все ще зберігається в підсвідомості. Культ людини виступає як культ місцевих общин, культ світової держави і культ самостійного філософа. Поняття «вищі релігії» є розпливчатим за змістом і не співпадає з терміном «світові релігії». Тойнбі включає в це поняття всі явища, пов'язані з вірою в трансцендентне, зокрема і національні релігії».

Грунтуючись на цьому, факти історії «А. Дж. Тойнбі накладає на свою схему розвитку релігійних форм. Тойнбі ставить перед собою завдання довести вічність існування релігії в часі і просторі, розвиток якої, на його думку, тільки і спричиняє за собою решту всіх змін в житті людства».

Тойнбі стурбований різким падінням впливу релігії в сучасному суспільстві. Він намагається пояснити цю невдачу «вищих релігій» через призму тих помилок в історії їх розвитку, які, на його думку, мали місце. Так, наприклад, Тойнбі бачить помилку «вищих релігій» в тому, що незабаром після появи вони починають служити інтересам державної влади. Можливий шлях вирішення протиріччя між державою та «вищою релігією» Тойнбі бачить в створенні теократичної держави, але як ми можемо спостерігати, поки що такий шлях не справджується.

Друга невдача спіткала «вищі релігії», на думку Тойнбі, в зіткненні їх з філософією і полягала в перекладі священних книг християнства і ісламу

термінами грецької філософської. Істини віри торжествують над істинами розуму. Наука, зауважує Тойнбі, хоча і може дискредитувати деякі догми «вищих релігій», але замінити релігію ніколи не зможе.

Стурбований кризою релігії в сучасному суспільстві, Тойнбі прагне захистити від критики саму релігію, підставляючи під удар її сучасні форми. Не дивлячись на свій проголошений відхід від європоцентризму, Тойнбі все ж таки від нього не відмовляється. Як в своїй соціології він бере за основу античну модель і порівнює з нею решту цивілізацій, так і в історії «вищих релігій» за основу береться розвиток християнства, що свідчить все ж таки про упередженість філософа. Показуючи деякі об'єктивні суперечності і труднощі на шляху розвитку християнства, Тойнбі вважає за необхідне повернутися до первинного християнства [186, 237].

Шукаючи критерії для порівняння релігій, англійський історик спочатку звертається до порівняння їх віровчення, а потім акцент переноситься на розгляд практичної поведінки представників різних конфесій, з метою оцінити її відповідність регулятивним моральним приписам певної релігії. Тойнбі вважає найкращим критерієм для порівняння «вищих релігій» ставлення до страждання. На наш погляд такий вибір англійського історика не є випадковим і покликаний служити доказом переваги християнства над іншими «вищими релігіями».

Криза християнства в сучасному світі, згідно Тойнбі, пов'язана з тим, що інші духовні утворення, які він називає пост-християнськими ідеологіями, але також зараховує їх до релігій, витіснили зараз істинне християнство з його традиційної області розповсюдження [185, 189]. А. Дж. Тойнбі переконаний, що сучасна світова духовна криза носить швидкоплинний характер, і що надалі неминучим є повернення до «вищих релігій» в тій або іншій формі. Як показує досвід, сучасна духовна криза, навпаки, має затяжний характер, оскільки відбувається подальша секуляризація в усіх сферах суспільного життя. Виходячи з цього, здається сумнівним твердження про можливість повернення до «вищих релігій».

Для розуміння місця релігії в історичній концепції Тойнбі не менш важливим є розгляд його футурології. Основну увагу в своїх футурологічних дослідженнях англійський історик, надає релігії, пропонуючи переорієнтацію зусиль від науки і технології до релігії та етики. А. Дж. Тойнбі постійно вказує на взаємозалежність моралі та релігії. В результаті, дотримання норм релігійної моралі стає для нього головною умовою гуманізації нашої «технічної цивілізації». Тойнбі відзначає дві головні хвилі духовного прогресу в історії людства. Перша з них була на початку цивілізації і зробила можливою її появу. Другу хвилю духовного прогресу Тойнбі пов'язує з підйомом «вищих релігій» і філософій і датує її початком VIII ст. до н.е. Він сподівається, що розвиток техніки сповільниться, і ми станемо свідками нової хвилі духовного прогресу. Для цього необхідно врівноважити матеріальні та духовні аспекти життя, оскільки людина наділена набагато більшою здатністю підкорювати природу, ніж оволодівати самою собою. Але сподівання Тойнбі були марними, оскільки технічний прогрес лише набирає оберти і, на наш погляд, є сумнівним твердження про обернену пропорційність «духовного» та «технічного».

Завдання досягнення істинного та тривалого миру, що стоїть перед людством, не може бути вирішеним, на думку Тойнбі, без всесвітньої духовної революції. Будь-які форми політичної організації людства можуть бути лише наслідком такої революції. Тойнбі переконаний, що будь-яка людина ніколи не існувала без релігії та ніколи не зможе це зробити.

Тойнбі справедливо відкидає ідею створення «синкретичної» релігії, яка штучно побудована з елементів всіх існуючих релігій. Набагато вірогідніше, вважає Тойнбі, що традиційні релігії збережуться, але втратять свої традиційні географічні райони розповсюдження і релігійна карта світу зміниться. Якщо зараз дитина успадковує, як правило, релігію своїх батьків, і вона залежить від випадковості місця свого народження, то в майбутньому вона обиратиме собі релігію в зрілому віці. Причому, християнство, як вважає Тойнбі, повинне зберегтися протягом багатьох тисячоліть.

Бог, за Тойнбі, - «це таємничий дух Любові, розчиненої в потоці життя. Євангельська історія про воскресіння Христа символізує «постійне прагнення Любові перетворити весь світ...» [185, 289]. Розуміння Тойнбі Бога як певної безликої психічної сили, що пронизує Всесвіт, мають коріння в східній та середньовічній європейській містиці, англійському романтизмі, а також виразно перекликаються з ідеями таких теологів як Тейяр де Шарден, П. Тілліх та ін. Важливою рисою тойнбіаської концепції є акцент на земній ролі віри в Бога. Бог не є гарантом вічного життя і не всемогутньою силою, а перш за все опорою нестійкої людської моралі, свого роду орієнтиром, який дозволяє людині не збитися з правильного шляху.

Згідно Тойнбі, звернення до Бога має позбавити людські суспільства від долі цивілізацій, що загинули. Це зумовило його розуміння завдань, що постають перед істориком сучасності. Історик виявляє своє покликання в божественному велінні відчувати Бога і знайти його. Таким чином, історія переростає в теологію. Тому не випадково, що проблеми сутності релігії та методів типології релігій висувуються в роботах пізнього Тойнбі на перше місце.

Також для подолання сучасної суспільної кризи, на думку Тойнбі, необхідно строго розмежувати сфери релігії та науки. Розмежуванню предметного змісту релігії та науки А. Дж. Тойнбі надавав особливого значення. Вслід за теологами Тойнбі стверджував, що релігія та наука покликані досліджувати різні сфери буття: перша – духовний світ людини, а друга – світ матеріальних предметів. Крім того, релігія та наука спираються на різні області людської психіки (перша - на підсвідомість, друга - на інтелект) і виражають свої «істини» різними мовами. Тойнбі писав, що на відміну від чіткої мови науки, мова релігії – це мова поезії та пророцтв, які розуміються як з'ясування істини з таких прихованих джерел, з яких її не може осягнути розум. Вслід за К. Бартом та іншими протестантськими теологами, Тойнбі закликав до відмови від догм і спроб виразити релігійні істини мовою науки. Хоча Тойнбі проголошує неможливість синкретизму

релігій, все ж таки, він вважає, що відмова від застарілих догматів повинна сприяти об'єднанню двох груп «вищих релігій»: «іудейською» та «індійською», в якій він бачив приклад релігійної терпимості. Даний процес може протікати двома шляхами: перший – злиття всіх існуючих «вищих релігій» в єдину релігію, основою якої може стати християнство; другий шлях - примирення і об'єднання «вищих релігій» без їх повного злиття. Останньому Тойнбі надавав перевагу. Таким чином, спостерігається серйозна суперечливість в концепції Тойнбі.

Будучи прихильником екуменізму в найширшому сенсі цього слова, Тойнбі не обмежувався теорією, але й брав безпосередню участь в екуменістичному русі разом з Р. Нібуром, К. Бартом, П.Тілліхом. У 1954 р. на Другій Асамблеї Всесвітньої Ради Церков він був членом комісії з Міжнародних справ. Його пошуки засобів здатних об'єднати людство, пронизані суто гуманними інтенціями.

Всупереч численним властивим їй внутрішнім суперечностям тойнбіанська філософія історії поєднує в собі претензії на універсальність з прагненням вирішити найбільш нагальні проблеми, що встають перед гуманізмом сучасності: проблеми людини та її місця в світі, витоків та сутності соціальної активності індивіда та нових духовних і етичних орієнтирів, які могли б замінити цінності суспільства споживачів. Основою такого підходу до проблем гуманізму ним проголошувалася релігія, через що його «Дослідження історії» було оцінене на Заході, як «монументальний релігійний трактат», а про самого Тойнбі писали, що він до моменту завершення дослідження з вченого історика перетворився на апокаліпсиста. Це зумовило критичний прийом «Дослідження історії» з боку раціоналістично настроєних представників західної соціальної думки.

Його теорія є циклічною в тому значенні, що вона не розглядає історію як єдину поступальну ходу всіх народів до однієї загальної мети. В той же час вона й не трактує історію як безцільний кругообіг різних культур і цивілізацій. Життя цивілізації – це скоріше безперервна поступальна хода по

шляху духовного розвитку, на якому постійно виникають пастки, здатні зруйнувати цивілізацію.

Тойнбі прагне захистити від критики саму релігію і підставити під удар лише її сучасні форми, пропонуючи модернізацію релігійних вірувань. Його аргументи в захист «вищих релігій» є традиційними для сучасних філософів і істориків, які намагаються знайти вихід із загальної кризи релігії, яку вона переживає в сучасну епоху.

Цивілізацію Тойнбі трактує як особливу стадію в розвитку культури і як найменшу одиницю історичного дослідження, що є доступною раціональному пізнанню, причому друге визначення є для нього головним. Тойнбі теологізує цивілізацію, бо релігія, на його думку, повинна завжди займати центральне місце для людини в ході історії. У основі кожної «локальної цивілізації» лежить та або інша релігія, розвиток якої повинен пояснити процеси, що відбуваються в даному соціальному організмі.

Він встановлює п'ять стадій, які кожна з цивілізацій проходить в своєму розвитку: народження, зростання, розкол, розкладання і розпад. Перші дві стадії пов'язані з енергією «життєвого пориву», дві останні - з виснаженням «життєвих сил». При цьому їх зміст, як правило, носить релігійний характер.

Тойнбі в аналізі релігії розглядає її як самостійний чинник, що визначає життя людей. Історія релігії, згідно Тойнбі, ділиться на три стадії: культ природи, культ колективної людської сили і стадія вищих релігій. Крім того, в цілях обґрунтування тези про вічність релігії англійським істориком вводиться стадія «похоронів мертвого як релігійний обряд».

Факти історії він накладає в свою схему розвитку релігійних форм. Тойнбі ставить перед собою завдання довести вічність існування релігії в часі і просторі, розвиток якої, на його думку, тільки і спричиняє за собою решту всіх змін в житті людства. На підтвердження своїх переконань англійський історик посилається на безліч сучасних концепцій філософії і теології, починаючи від фрейдизму і закінчуючи концепцією прамонотеїзму.

Стурбований кризою релігії в сучасному суспільстві, Тойнбі прагне захистити від критики саму релігію, підставляючи під удар її сучасні форми. Не дивлячись на свій проголошений відхід від європоцентризму, Тойнбі все ж таки від нього не відмовляється. Як в своїй соціології він бере за основу античну модель і порівнює з нею решту цивілізацій, так і в історії «вищих релігій» за основу береться розвиток християнства. Показуючи деякі об'єктивні суперечності і труднощі на шляху його розвитку, Тойнбі вважає за необхідне повернення до первинного християнства.

Суперечливе враження від даної концепції пов'язане з її відкрито релігійним характером. З цим також пов'язана і його «втеча в минуле», яка впадає в очі: прагнення зробити центром своїх досліджень та узагальнень цивілізації, що давно відійшли в минуле. Релігія грала в них істотну роль, і на їх прикладі можна показати, що релігія – це істинна мета людини і що цивілізації управляють духовним прогресом людства. На більш сучасному матеріалі така спроба була б приречена на невдачу. Тойнбі майже нічого не говорить про історію ХХ ст. і навіть події ХІХ ст. згадуються ним мимоходом. Свою «втечу в минуле» Тойнбі пояснює прагненням до об'єктивного аналізу цивілізацій, який вимагає значного віддалення від об'єкту дослідження. Висновки, зроблені на основі аналізу стародавніх та середньовічних цивілізацій, не можуть бути в повному обсязі застосовані до більш пізньої історії.

Іншу версію цивілізаційної теорії дає німецький соціолог Н.Еліас у праці “Про процес цивілізації. Соціогенетичні та психогенетичні дослідження”. Формування сучасної західної цивілізації вчений ставить у залежність від трансформації індивідуальних поведінкових структур, тобто співвідношення форм соціального контролю, які з часом інституалізуються, та інстинктивних форм контролю, що відповідають за сферу дії підсвідомого. Обмеження сфери, масштабів прояву людського підсвідомого сприяє формуванню та вдосконаленню здатностей людини управляти своїми емоціями, обмежувати їх соціально прийнятими рамками. Н.Еліас вважає, що

західний стиль життя сформувався під впливом становлення різноманітних механізмів соціального контролю, або “структури афектів”, серед яких чільне місце займала і релігія. У “соціогенетичному” дослідженні манер, звичок, життєвих стилів, соціальної стратифікації в західному суспільстві прослідковується тенденція до зростання влади соціуму над емпіричними проявами людської психіки, що врешті-врешт, обертається дискомфортом духовної порожнечі, посиленням секуляризаційних процесів [124, 214].

Зважаючи на приведені вище класичні цивілізаційні теорії, слід відзначити, що процес становлення та соціокультурної ідентифікації цивілізацій, як правило, ставиться в залежність від локальної етнічної спільноти, що сформувалася на підставі єдності історичної долі народів, племен, які проживали в одному регіоні, тривалого культурного співробітництва між ними. У результаті цього в межах окремої цивілізації сформувався високий рівень подібності в інституціональних механізмах контролю соціальної поведінки (в правових та політичних інститутах, освітніх системах, сімейних цінностях, а також релігійних світоглядах).

Свою точку зору з приводу діалогу сучасних цивілізаційних систем пропонує американський політолог С.Хантінгтон у роботі “Зіткнення цивілізацій?”. Учений вважає, що з припиненням протистояння капіталістичної та соціалістичної систем на початку 90-х років ХХ століття на порядок денний світової політики виходять міжцивілізаційні суперечності, у підґрунті яких лежать історичні, мовні, релігійні традиції. Приймаючи до уваги чинник етнічної та конфесійної ідентичності, С.Хантінгтон називає наступних вісім цивілізацій: західну, конфуціанську, японську, ісламську, індуїстську, православно-слов’янську, латиноамериканську та американську.

Учений, запропонувавши нову парадигму світової політики після закінчення холодної війни, із завидним пророцтвом передбачив, що центральною віссю сучасного світового розвитку стане протистояння західної та незахідних цивілізацій. Колишні колонії із об’єктів інвестування капіталів, розміщення екологічно небезпечних виробництв, джерел

постачання дешевої робочої сили перетворюються на активних творців історії. Сама ідея зіткнення цивілізацій, що адекватно відображає сучасний етап формування багатопольярної моделі світу, пов'язується Хантінгтоном із соціально-економічною, політичною та духовною експансією Заходу, яка в зв'язку з розвитком інформаційних технологій набула глобального характеру. У відповідь на виклики глобалізації, ідеологічним провідником якої є насамперед США, в східних суспільствах піднімається могутня хвиля воєнної, економічної протидії вестернізації. Опозиція з боку незахідних країн глобалістській перспективі змушує західний світ визнати одночасне існування на сьогоднішній день конкуруючих між собою центрів економічного, політичного та духовного суперництва. Ера монологу західної цивілізації поступово трансформується в еру діалогу західних та східних суспільств.

Таким чином, С.Хантінгтон вважає, що “оксамитова”, на перший погляд, латентна завіса культури розділяє народи значно сильніше, ніж “залізна” завіса ідеологій у період холодної війни, оскільки вважає релігійну ідентичність людей споконвічною, підсвідомою [204, 35].

Перший поштовх до глобалізації соціального простору був започаткований опануванням західнохристиянською цивілізацією технікою океанської навігації в XV столітті. Захід, здобувши засоби фізичного доступу на нові землі, поступово перетворювався на силу, яка з часом почала визначати вектор світового соціально-економічного розвитку. Зіткнення Старого та Нового світів, крім військового, зокрема, носило і релігійний характер, оскільки колонізувавши нові території, християнська цивілізація зустріла опір з боку місцевих релігій та культур, які вона нещадно притісняла, силою обертаючи цілі народи та племена у свою віру. З часом такий стан речей призвів до того, що християнство, перетворившись в провідну ідеологічну силу, почало визначати цінності, стиль життя, моделі поведінки в багатьох регіонах світу. Навіть, коли в західній ойкумені XIX ст. інтенсифікувались секуляризаційні процеси, вона в звичній для себе манері

продовжувала претендувати на володіння “абсолютною істиною”, на вичерпну інтерпретацію соціальних ідеалів та сенсу життя. Більш того, навіть коли релігія була витіснена з центру соціально-економічного життя європейських країн, західна цивілізація в незахідному світі все одно ототожнювалась із християнством і сприймалась як гедоністичне, розбещене суспільство.

Слід зазначити, що, так би мовити, класична модель стратегії глобалізації, що розпочалась ще за часів західної колоніальної експансії, носила інституціональний характер, тобто була спрямована на залучення “нецивілізованих народів” до здобутків західної цивілізації через залучення до прозахідної системи освіти, державного устрою, моделей організації виробництвом, християнізацією широких верств населення.

У такому сенсі можна стверджувати, що кожна цивілізація продукує притаманний саме їй символічний простір, завдяки якому вона інтерпретує, пояснює, розуміє оточуючий її світ. Проблема інтерпретації породжує проблему смислів, тлумачень дій соціальних суб’єктів у межах певного соціокультурного поля. Зіткнення цивілізацій на порядок денний виносить необхідність визнання, легітимації альтернативних способів реалізації основних людських потреб, розуміння добра та зла, морального та аморального, які репрезентують життєві картини світу конкретних суспільств. Стили життя, які раніше були обмежені цивілізаційними рамками, за сучасних умов претендують перетворитись у впливові філософські школи, релігійні течії, життєві культури, які починають визначати напрямки світового розвитку.

Слід зазначити, що цінності різних цивілізацій важко порівнювати та співставляти; серед них поки що нема універсальних еталонів, заданих однією із сторін. Тому проблема полягає в з’ясуванні специфіки соціокультурного “клімату”, в якому розвивалась конкретна цивілізація, та ролі, яку виконує релігійна детермінанта, формуючи домінуючі моделі соціально-економічної поведінки.

Підсумовуючи необхідно підкреслити, що здійснюючи пошук розуміння інституалізації релігії на прикладі християнства за умов глобалізації, спираючись на теоретичні доробки фундаторів цивілізаційних теорій М. Данилевського, А. Тойнбі, Ш. Ейзенштадта, С. Хантінгтона, про множинну паралельного співіснування різних цивілізаційних світів, а також на визнання релігії як одного із факторів соціокультурної ідентичності глобальних спільнот, умовно можна виділити три наступні цивілізації: християнську, яку поділимо на дві гілки: західнохристиянську та східнохристиянську, азіатську (куди ввійдуть Китай, Японія, Індія, країни Південно-Східної Азії) і мусульманську (Близький та Середній Схід). Незважаючи на умовний характер виокремлення таких цивілізаційних утворень, ця класифікація враховує два основні аспекти: по-перше, традиційні райони формування та первинної локалізації найбільш розповсюджених світових та національних релігій (християнства, ісламу, конфуціанства, буддизму, іудаїзму, індуїзму тощо), по-друге, політичну та соціальну роль цивілізацій на сучасній світовій арені.

Розглянемо основні підходи до визначення поняття „глобалізація”. Різноманіття визначень викликане тим, що, по-перше, глобалізація охоплює практично всі сфери громадського життя — економічну, соціальну, політичну і духовну. По-друге, це розмаїття обумовлене тими розходженнями, які притаманні тому чи іншому науковому підходу, меті дослідження, ідеологічному орієнтиру тощо. В якості базових підходів виділяють економічний, що визначає глобалізацію в контексті розвитку світових ринків праці, капіталу, товарів і послуг. Екологічний підхід пов'язує глобалізацію з погіршенням екологічної ситуації на планеті і визначенням меж економічного росту техногенної культури. Глобалізація в широкому цивілізаційному аспекті вивчається з погляду культурологічного підходу. Політологічний підхід орієнтований на дослідження глобальних політичних процесів, пов'язаних із

встановленням нового світового порядку, із протидією глобалізму й антиглобалізму, глобалізму і регіоналізму.

Ідея „кінця історії” дуже швидко була підхоплена і розвинена іншим ідеологом глобалізації — Ф. Фукуямою. „Те, чому ми, ймовірно, свідки, — заявляє він у статті „Кінець історії?”, — не просто кінець холодної війни чи чергового періоду післявоєнної історії, а кінець історії як такої, завершення ідеологічної еволюції людства й універсалізації західної ліберальної демократії як остаточної форми правління”. Тут же Фукуяма уточнює, що „лібералізм переміг поки тільки в сфері ідей, свідомості; у реальному, матеріальному світі до перемоги ще далеко” [200, 291] Дуже схвильований долею лібералізму, який утверджується, у СРСР, Китаї й інших країнах, що не належать до західної цивілізації, Фукуяма розглядає усунення „ідеології марксизму-ленінізму” з політичного життя як головну умову перемоги ідей лібералізму. „Зникнення марксизму-ленінізму спочатку в Китаї, а потім у Радянському Союзі буде означати, — відзначає він, — крах його як життєздатної ідеології, яка має всесвітньо-історичне значення” [200, 310]. Фукуяма примітивно поділяє всю культурну історію людства на історію і постісторію, наслідуючи постмодерністське споглядання минулого як поле для довільного вибору на ньому квітів, злаків, останків кам'яних статуй чи підземних комор. Він справедливо визнає, що міжнародні конфлікти збережуться в сучасному світі, який „поділений на дві частин: одна буде належати історії, інша — постісторії”. По суті справи сценарій переходу від історії до постісторії є однобічний, пристосованим для реалізації тією самою одномірною людиною, про яку у свій час писав Г. Маркузе. „Кінець історії сумний — так закінчує свою статтю Фукуяма. — Боротьба за визнання, готовність ризикувати життям заради чисто абстрактної мети, ідеологічна боротьба, що вимагає відваги, уяви й ідеалізму, — замість усього цього — економічний розрахунок, нескінченні технічні проблеми, турбота про екологію і задоволення витончених запитів споживача. У постісторичному періоді немає ні мистецтва, ні філософії; є лише музей людської історії, який

ретельно оберігається. Я відчуваю в самому собі і помічаю в оточуючих ностальгію за тим часом, коли історія існувала. Якийсь час для цієї ностальгії буде притаманне почуття суперництва і конфлікту. Визнаючи неминучість постісторичного світу, я відчуваю самі суперечливі почуття до цивілізації, яка створена в Європі після 1945 р., з північноатлантичними й азіатськими гілками. Може бути, що саме ця перспектива багатовікової нудьги змусить історію взяти ще один, новий старт?” [200, 310] Фукуяму обтяжує ностальгія за історією, але він догматично прихильний щодо ідеї настання сконструйованої ним „постісторії”, позбавленої мистецтва і філософії — цих яскравих показників людської культури. Фукуяма передбачає „перспективу багатовікової нудьги” західної цивілізації, але, як на замовлення, нав'язує її всьому іншому людству. Отже, концепції відкритого суспільства і кінця історії варто розглядати як своєрідні ідеологічні міфи лібералізму, які призначені не стільки для внутрішнього споживача, скільки на експорт, у першу чергу для агентів опору вестернізації, заклопотаних долею своєї батьківщини. Але існують й інші способи обґрунтування закономірності глобалізаційних процесів.

I. Валлерстайн дає історичне обґрунтування глобалізації, використовуючи концепцію довгих хвиль Н. Кондратьєва. Суть його міркувань у статті „Глобалізація чи століття переходу? Один довгостроковий погляд на траєкторію світ-системи” може бути представлений в такий спосіб: ті процеси, що позначаються терміном „глобалізація”, відбуваються вже 500 років. Для траєкторії сучасності актуальне входження людства в „століття переходу”. Для аналізу сучасного стану в світі необхідно виділяти два періоди: період після 1450 р. — це історія всієї капіталістичної світ-економіки, вікові тренди (фактори, що ведуть до періодичних криз капіталізму внаслідок виникнення меж нагромадження капіталу), які приведуть глобалізацію в глухий кут. Розвиток світу, доводить Валлерстайн, буде йти за якісно новим сценарієм. Другий період, який вкладається в „кондратьєвський цикл”, почався після 1945 р. А-фаза (стадія підйому)

тривала до 1967–1976 р., потім наступила Б-фаза (стадія спаду). Інакше кажучи, капіталістична система являє собою першу історичну форму глобальної світобудови, яка, у свою чергу, розвивається у взаємодії трьох регіонів: високорозвиненого ядра, злиденної периферії і буферної напівпериферії. У процесі взаємодії цих регіонів відбуваються періодичні кризи, остання з якої припадає на кінець ХХ ст. Тому подолання такого недоліку капіталістичної світобудови можливе в рамках нової глобальної системи. Правда, питання про те, що прийде на зміну світової капіталістичної системи на рейках глобалізації, Валерстайн залишає відкритим. Тим більше, не вирішується питання про глобальну складову, яка відноситься до периферії і буферної зони, населення яких нині складає 5/6 населення земної кулі.

Утвердження принципу поділу людського співтовариства на „золотий мільярд” і всіх інших дуже чітко прослідковується в теоретичних розмірковуваннях С. Хантінгтона. По суті справи в них мова йде про формування в процесі глобалізації однополярного світу на чолі з західною цивілізацією на чолі з США, яка відбивається від всіх інших „потенційних цивілізацій”. У роботі „Зіткнення цивілізацій?” Хантінгтон до цих цивілізацій відносить слов'яно-православну, конфуціанську (китайську), японську, ісламську, індуську, латиноамериканську й африканську. Суть концепції С. Хантінгтона полягає у визнанні того, що основою зіткнення цивілізацій виступають нині не економічні і політичні протиріччя, а міжкультурні розходження, які своїми коріннями сягають релігійних переконань. Будучи апологетом західної цивілізації, С. Хантінгтон формулює наступний принцип її протиставлення всім іншим цивілізаціям: Захід що ґрунтується на християнських цінностях протиставляється усім іншим цивілізаціям, що в результаті призводить до тих невтішних наслідків які ми споглядаємо.

Виходячи з того положення, що в сучасному світі основні розходження між людьми, країнами, цивілізаціями носять вже не стільки економічний і

ідеологічний, скільки культурний характер, Хантінгтон стверджує, що в „новому світі” глобальна політика „вперше в історії знайшла багатополосний характер і одночасно стала враховувати взаємодію багатьох цивілізацій” [204, 34]. Глобальна політика реалізується на рівні відносин між цивілізаціями, а регіональна політика — на рівні міжетнічних відносин.

Філософія глобалізму по-американськи містить у собі також геополітичні побудови З. Бжезинського. Кредо його концепції — забезпечення для США такої життєво важливої ситуації, за якої би „на політичній арені не виник суперник, здатний панувати в Євразії і, отже, кинути виклик Америці”. Глобалізм Бжезинського гранично простий, однозначний і безапеляційний. Бжезинський підкреслює що геополітика просунулася від регіонального мислення до глобального, при цьому перевага над Євразійським континентом є центральною основою для глобального верховенства” [15, 53]. Зрозуміло, мова йде про глобальну перевагу США. От як це звучить: „1) вперше в історії одна держава є дійсно світовою державою; 2) державою, що перевершує всі інші у світовому масштабі, є не євразійська держава і 3) центральна арена світу — Євразія — знаходиться під переважаючим впливом неєвразійської держави” [15, 12]. Ця ситуація являє собою новий етап розвитку людства, який виходить за межі установок епохи Нового часу і відкриває новий простір для розуміння терміну „модерн”.

Для західної філософії найбільш адекватною версією розуміння „історичного досвіду модерну” [236, 62] є позиція М. Бермана. Модерн у такій інтерпретації являє собою концепт, який пов'язує два взаємозалежні трансформуючі процеси. Перший з них — об'єктивний процес модернізації, різноманітна єдність соціоекономічних змін, викликаних науковими і технічними відкриттями і винаходами, промисловими переворотами, переміщеннями населення, урбанізацією, формуванням національних держав і масових політичних рухів, причому рушійною силою всього цього виступає капіталістичний світовий ринок, що розширюється. Другий процес — культурне бачення, яке в суперечливій формі супроводжує ці обвальні зміни

— модернізм, нескінченна розмаїтість ідей, які виникли при поваленні старого порядку.

Модерн, за Берманом, — це різновид просторово-тимчасового досвіду, що обіцяє пригоди і перетворення особистості, одночасно загрожуючи зруйнувати знайоме оточення. Він розсікає географічні, етнічні, класові, релігійні й ідеологічні кордони, виступаючи як об'єднуюча сила, але одночасно розчленовуючи подібні підстави для колективної ідентифікації. І це веде в кінцевому рахунку до вираження непевності, що супроводжує модерн, до питання, яким чином можна зберегти ідеали суспільної солідарності і взаємодопомоги, якщо будь-які нові соціальні відносини розмиваються потоком модернізму, перш ніж вони встигають знайти більш-менш усталену форму? Берман дає відповідь у дусі „назад у майбутнє”, закликаючи повернутися до прогресивних ідеалів ХІХ ст., солідаризуючись у цьому відношенні з Реймондом Уільямсом у його „До 2000 року” [269, 138]. Хоча у всьому іншому вони займають зовсім протилежні точки зору.

Лінійна, недиференційована, практично позбавлена періодизації берманівська теорія модернізації забуває про найважливіші етапи розвитку капіталізму: конкурентний, монополістичний, глобальний — які, вважає Н. Андерсон, істотно впливають на зміни в рамках модернізму, а отже, і на модерністський досвід. У цьому зв'язку Андерсон бере під сумнів ототожнення Берманом модернізму з „конкурентним капіталізмом” [232, 101], який стартував на початку ХІХ ст., вказуючи, що справжній модернізм, який особливо виражений в мистецтві, повинний розглядатися в основному як продукт ХХ століття, але не раніше.

Американський дослідник Ф. Джеймісон виводить аналіз глобалізації на рівень філософських узагальнень і фіксує чотири логічно мислимі позиції. Перша зводиться до ствердження того, що такого явища, як глобалізація, у дійсності зовсім не існує, оскільки сучасний світ залишається розділеним на національні держави, і число їх буде рости протягом ХХІ ст. Друга позиція пов'язана з тим твердженням, що нібито глобалізація існувала завжди, як

тільки люди стали мігрувати на планеті і торгувати один з одним. Третій підхід до глобалізації пов'язує цей процес зі створенням світового ринку як кінцевої мети капіталізму. Нарешті, четверта позиція, якої дотримується і сам Ф. Джеймісон, — глобалізація є нова, третя стадія розвитку капіталізму, тобто стадія „багатонаціонального капіталізму”. Якщо перші дві позиції можна розглядати як вельми умоглядні і недостатньо серйозні, то дві інші ототожнюють глобалізацію з вестернізацією і, тим більше, з американізацією. Увага вчених усе більш залучається до практичної сторони досліджень проблем адаптації національних економік до економічної глобалізації. Однак не меншу значимість мають екологічна і комунікаційна глобалізації, які наполегливо вимагають розробки і впровадження нових методів керування конфліктами. Постмодернізм надихається духом „паралітератури”, залів чекання, мильних опер і реклами. Однак ця форма, хоча і свідомо поверхнева, не обходиться без зв'язків з більш глибокими структурами, — вказує Джеймісон. Він відкидає аргументи, що зрівнюють постмодернізм із „постіндустріальним суспільством” Д. Белла чи з поняттями „інформаційного”, „електронного” чи „високотехнологічного” суспільств, кожне з яких намагається показати, як нові соціальні форми вириваються з рамки класичного капіталізму. Навпаки, Джеймісон заявляє тотожність постмодернізму з третім етапом в еволюції капіталізму, „чистим” етапом Пізнього чи Глобального капіталізму, який іде за його конкурентним і монополістичним етапами. Модернізм, вважає Джеймісон, так само супроводжує монополістичний капіталізм, як постмодернізм — глобальний капіталізм.

Однак, на відміну від Бермана, Джеймісон розглядає постмодернізм як щось більше, ніж просто однорідний і порівнюючий стиль; він називає постмодернізм „культурною домінантою, яка допускає наявність і співіснування широкого спектра самих різних, але підлеглих одна одній властивостей” [252, 56]. Джеймісон розглядає цю нав'язану дезорієнтацію як метафору „нездатності наших розумів у даний момент накреслити план

великої глобальної мультинаціональної і децентралізованої комунікаційної мережі, у якій ми піймані як індивідуальні суб'єкти” [252, 84].

М. Девіс говорить про дух постмодернізму, який повстав проти функціоналістичного „домінування корисних цінностей” високого модернізму, який легковажно виробляє „стандартизований простір у красивій упаковці на смак клієнта” [243, 56]. Можливості для цього надали нафтодолари, борги Третього світу, військові витрати і глобальна втеча капіталу в американську гавань. Усе це, у свою чергу, призвело, за словами Девіса, до гіпертрофованого збільшення зайнятості в сфері послуг для виробників, що саме по собі — тривожний симптом перенагромадження фінансів. Більш того, у сполученні з реструктуризацією виробничих відносин, які знайшли вираження в процесі постмодернізації, Девіс усупереч Джеймісону робить висновок, що постмодернізм не слід ототожнювати з новим етапом капіталістичного розвитку; скоріше, це повернення до чогось на зразок примітивного нагромадження, заснованого, зокрема, на зверхексплуатації міського пролетаріату [168, 53].

Російський дослідник А.І. Уткін представляє трансформацію європейського співтовариства в розгорнутому вигляді в такий спосіб: модернізм — антимодернізм — постмодернізм — неомодернізм [190, 56]. Так, у традиції модернізаційного підходу, основи якого закладалися в епоху Просвітництва як прометеївський проект скорення природи, глобалізація уособлювалася протиставленням традиційних суспільств Сходу модернізованим державам Заходу. А. Уткін посилається на одного з перших дослідників епохи Просвітництва І. Гердера, який застосував своєрідний глобальний підхід до вивчення теорії й історії культури. Останній визнавав Схід колискою людської культури і, відповідно, відмовився від абсолютизації європоцентризму. Але, з іншого боку, Гердер заявляв, що „нова культура Європи... могла стати тільки культурою людей, якими вони були і якими бажали стати, культурою, породжуваною діловитістю, науками, мистецтвами” [50, 608]. Модернізаційна парадигма Заходу формувала

соціальні і культурні цінності на основі пріоритету раціоналізму, індивідуалізму, секуляризації релігійних традицій. Модернізм стверджувався як загальний зразок пристрою соціуму, що претендує на своє глобальне поширення і ствердження.

Основою модернізму виступає історичний оптимізм, віра в те, що магістральний шлях історичного розвитку однозначно пов'язаний з переходом від традиційних суспільств до глобального суспільства західного зразка на основі уніфікації економічного (капіталістичний спосіб виробництва), соціального і культурного життя. Класичним прикладом подібної трансформації може служити Японія і ряд інших країн Азіатсько-Тихоокеанського регіону, що після другої світової війни пішли по шляху модернізації по-американськи, зберігаючи при цьому традиційний багато в чому устрій життя. Криза модернізаційного підходу була викликана тим, що абсолютизація теорії лінійного прогресу й універсалізації західних цінностей все більшою мірою приходила в суперечність з реальністю. Стала очевидною спрощеність уявлень про виділення двох ступенів розвитку (традиційного і модернізаційного), так само як у свій час виявилася очевидною спрощена схема Л. Моргана „дикість — варварство — цивілізація”. Вже у другій половині ХХст. криза модернізму як інтерпретаційної системи призвела до необхідності заглибленого аналізу міжцивілізаційних розходжень. Подібний аналіз усе більш переконував дослідників у тому, що модернізації більш зазнає матеріальна культура, але не базові цивілізаційні цінності, геополітичні і поведінкові коди.

Одним з перших про кризу індустріалізму заявив Е. Тоффлер. „Те, що ми спостерігаємо сьогодні, — відзначав він тоді, — це загальна криза індустріалізму, криза, яка одночасно підриває нашу енергетичну базу, систему цінностей, наші сімейні структури, інститути, способи спілкування, наше почуття простору і часу, нашу теорію пізнання так само, як економіку. Те, що відбувається, ні більше ні менше, як розклад індустріальної цивілізації на нашій планеті” [188, 3]. Усвідомлення кризи індустріалізму

супроводжувалося розширенням уявлень про індустріальне суспільство саме по собі. Колись теоретики основну увагу звертали на внутрішні закономірності розвитку індустріального суспільства, обмежуючи його країнами Західної Європи, США і Японією. Однак поступово ці закономірності, що представляються в ідеологічному плані як модель суспільного розвитку для усього світу, стали сприйматися залежними від умов загальносвітового розвитку. Індустріалізм став визнаватися „світовою системою” у тому значенні, що його проблеми і перспективи ототожнювалися з глобальними проблемами і перспективами. Але це був уже не індустріалізм, а постіндустріалізм, який являв собою футурологічну проекцію індустріального суспільства.

Теоретик постіндустріалізму Д. Белл заявив, що термін „постіндустріальне суспільство доречний не тому, що є визначенням нової соціальної форми, а тому, що означає перехід” [9, 656]. Отже, головним об'єктом дослідження виступає сам по собі „процес соціальних змін”, а не змістовна сторона постіндустріалізму, яка знаходить глобальні обриси. При цьому важливо відзначити, якщо ідеологічним вираженням індустріалізму була деідеологізація, обмеженість якої позначилася в спробах створення деякого глобального світогляду, то на зміну деідеологізації приходить реідеологізація, тобто той самий глобальний світогляд, у контексті якого одержала ствердження концепція „нового світового порядку”. До речі, ця концепція в даний час виступає основою твердження глобалізму по-американськи.

Поліваріантність значення терміна „глобалізація” наводить на думку про суб'єктивізм її трактування. Разом з тим глобалізм розвивається на основі реальних матеріально-технічних і суспільно-економічних процесів, які захоплюють планетарний простір і організацію всього міжнародного життя. Глобалізація описує прискорення інтеграції націй у світову систему в зв'язку з розвитком сучасних транспортних засобів і економічних зв'язків, завдяки

впливу на людей засобів масової інформації. Вона сприяє розширенню культурних контактів між народами і міграції людей.

Глобальна міжнародна міграція стимулюється структурною перебудовою господарства слаборозвинених країн: під впливом механізації й індустріалізації, що проникли з розвинених країн, аграрний сектор скорочується і мільйони сільських жителів змушені мігрувати в міста в пошуках роботи.

Основу цілісного світу утворюють транснаціональні корпорації і транснаціональні банки, котрі створюють разом з іншими зв'язками світову економіку, що витісняють традиційні національні економічні зв'язки, що панують у попередніх фазах капіталізму. З цього можна зробити висновок, що глобалізація веде до розпаду національної структури в її традиційному вигляді. Ряд авторів стверджує, що перед обличчям глобальних структур і регіональних об'єднань держава, як політична форма організації нації, все більше втрачає свою роль.

Займаючи в даний час панівне положення в процесах глобалізації, транснаціональні корпорації і західні держави, які захищають їхні інтереси, нав'язують усім країнам неоліберальні моделі розвитку, пов'язані з відмовою від активного державного регулювання в економіці. Саме США очолюють глобалістичний проект „нового світового порядку” - це бездержавний порядок, чи управлінська надбудова над „єдиним глобальним ринком”. Західне суспільство прагне поширити на всі країни ліберальну модель суспільства, що забезпечує свободу торгівлі, руху капіталів, робочої сили, особливо кваліфікованої, права людини та інші ліберальні цінності, що ставлять усі країни, на перший погляд, у рівне положення. Поряд з економічною експансією Заходу проводиться у країнах, що розвиваються, відповідна культурна політика, експортуючи туди свої цінності, спосіб життя, боротьбу за права людини, ліберальну ідеологію, демократичні інститути. Зміст же глобалізації як ідеологічного феномену полягає в тому, що західні, тобто приватні, партикулярні, цінності видаються за природні,

універсальні, загальнолюдські. У цьому й полягає відмінність класичного буржуазного лібералізму від неолібералізму: перший як давно вже знайома форма ідеології залишається усього лише декларацією про буржуазні свободи, тоді як другий став ідеологією суспільства споживання, поглинувши в себе постмодернізм. Останньому вдалося те, що ніколи б не вдалося лібералізму самому по собі. По-перше, оснащити ліберальну „декларацію про наміри” реальними засобами досягнення глобальних цілей (аж ніяк не ліберальних по суті, але це і не передбачалося). По-друге, повідомити цією декларацією про публічне ціннісне визнання в рамках сучасної символічної системи в цілому, тобто наділити масову свідомість, яка збідніла чисто символічно, визнаною суспільною „місією”. По-третє, забезпечити процес нового „звільнення” людства від сковуючих його соціальних і національних обмежень широким міжнародним визнанням гедоністичного виправдання (глобальний інтернаціонал споживання). У цьому напрямку потрібна була ефективна робота по підміні термінів, яку дійсно з успіхом здійснив постмодернізм.

Людство вже значною мірою усвідомило необхідність захисту навколишнього світу. Це стосується не тільки охорони природи, але й культури. Наприклад, доля мов, їхнє сьгоднішнє побутування і їхнє майбутнє – так і не стали для людства задачею першочергового порядку. Мало того, ці проблеми знаходяться на периферії суспільної свідомості. Тільки філософія ХХ ст., відчувши онтологічне укорінення мови, зробила „лінгвістичний поворот”, пов'язавши його зі структурою розуміння, в гадамерівському змісті. Мова стала розглядатися не як простий засіб спілкування і мислення, який має свій інструментарій і заснований на великій кількості складних і заплутаних правил. Мова – це це синтетичне уявлення про цей світ. Кожна мова – це відбита в його лінгвістичній структурі, у його правилах система знань про світ, бачення цього світу, його розуміння. У цьому змісті мова - це і є сам світ. А тому загибель кожної мови - загибель не словника і граматики. Це загибель цілого світу, неповторного, оригінального,

безмірно глибокого і безмірно важливого для розуміння як самої людини, так і всесвіту довкола неї. При всій численності законів, прийнятих світовим співтовариством на захист мов тих же національних меншин, світова практика демонструє стійку перевагу невеликої групи мов над всіма іншими. Це спрощений і тому небезпечний погляд на світ, чергова спроба поділити світ на головних і неголовних.

Разом з тим в епоху „генералізації цінностей” М. Вебер проблематизуються екзистенціали, що були очевидні для класичного типу культури. Поряд з цим не можна не погодитися з об'єктивним характером більшості глобалізаційних процесів і не вислухати аргументи її апологетів, таких як Дж. Сорос: „Глобалізація принесла величезні блага. Державне втручання в економіку ніколи не було особливо ефективним; крім того, держава схильна зловживати своєю владою. Глобалізація відкрила людям нові можливості для новаторства і підприємництва і прискорила глобальне економічне зростання” [175, 28]. Глобалізація зовсім не тотожна вестернізації; хоча джерелом глобалізації є західний світ, вона являє собою закономірний результат соціальної еволюції, втілюючи собою загальноцивілізаційний дух, властивий всьому людству. Іншими словами, імпульси, які виходять з глобалізації, є провісниками формування глобальної цивілізації. Зовнішню матеріальну оболонку глобальної цивілізації що народжується, представляє собою світова економіка, а її символічне ядро - система загальнолюдських цінностей. „Глобальний світ, необхідно творити в діалозі цивілізацій як загальний простір багатогранної духовності - завжди відкритий і вічно досконалюючись в процесі розуміння іншого” [30, 19].

Якщо всі існуючі до сих пір цивілізації носили регіональний характер, то глобальна цивілізація є загальнолюдською цивілізацією. Вона виражає, з одного боку, єдність біологічної природи всіх людей, з іншого боку - соціокультурну цілісність людства. Ідея глобальної цивілізації виходить з того, що людина і людство внутрішньо єдині, що вони являють собою взаємовідображення одне одного. Лише те, що є необхідним для розвитку

індивідуальної природи людини, являє цінність для людства в цілому, і навпаки. Глобальна цивілізація, з одного боку, вводить індивіда в сферу людського „роду”, з іншого боку - перетворює сили „роду” у здібності індивіда. Таким чином, розглянуті вище концепції являють собою спробу проникнення в сутність глобалізації. Більшість з них розробляються явними апологетами глобалізації (Р. Рорті, Дж. Сорос, З. Бжезинський, С. Хантінгтон), що ототожнюють її з вестернізацією. Тому в пізнанні соціальної природи і сутності глобалізації необхідний облік теоретичних побудов інших авторів, які стоять на інших світоглядних і методологічних засадах. Такі позиції були представлені в концепціях Ж. Жижека, Ф. Джеймісона, А. Уткіна. Контрарність представлених позицій вимагає визначення власного розуміння такого складного соціокультурного феномену. Глобалізація з'являється як процес формування певного „світового суспільства”, яке виходить за національно-державні межі і знаходить загально- екологічні, соціально-культурні, політичні, економічні і цивілізаційні характеристики. Якщо глобалізацію розглядати як комплекс тенденцій, що вивчаються в реальних умовах сучасного світу, тоді даний феномен може бути предметом вивчення в рамках науки глобалістики. Предметом глобалістики є широкий спектр процесів глобалізації — від природничонаукових до соціально-політичних і культурологічних. З появою глобалістики як науки можна побачити якісно нові тенденції розвитку науки в постмодерністській ситуації. По-перше, варто вести мову про превалювання інтегративних процесів над процесами диференціації наукового знання, що отримує вираження у формуванні безлічі простору міждисциплінарних досліджень природних, соціогуманітарних і технічних наук. Процеси інтеграції наукового знання у свою чергу супроводжуються посиленням ролі проективної функції порівняно з власне пізнавальною, що пов'язано з підвищенням значимості соціогуманітарного знання, наук про людину. По-друге, руйнуються підвалини наукового раціоналізму, а наука більш не претендує на виняткову роль у духовному освоєнні дійсності. У системі людського знання поряд з

наукою знаходять евристичну значимість навіть псевдонаукові знання. Нам потрібно пережити свого роду „наукове середньовіччя” як реакцію на прометеївський раціоналізм. По-третє, відбувається своєрідна інверсія в беконівській тезі „знання — влада”. Постмодерністська ситуація характеризується тим, що не знання детермінує владу людини над природою і соціумом, а влада вибирає собі в підсобники для виконання проєктивних функцій науку, мораль, міфи, фінанси, військову техніку і т.п.

Репрезентацію процесів глобалізації у певному концепті можна визначити як глобалізм. Глобалізм по-американськи являє собою лідерство в процесі інтеграції світової економіки і постмодерністську ідеологію суспільства масового споживання. Але, з іншого боку, глобалізація може розглядатися і як безособовий процес другого осьового часу, сутність якого складається у формуванні планетарного розуму. Отже, глобалістика має свої соціально-філософські й ідеологічні засади. Більш того, джерела розуміння глобалізму знаходяться в області філософського і політичного світогляду.

Можна погодитися з тим, що глобалізація – процес досить складний, а тому не можна робити однозначний висновок, що глобалізм дуже небезпечний для культурної ідентичності країни. Відбувається деяка взаємодія між культурами, але з цього не випливає, що, наприклад, навіть при дуже інтенсивному процесі економічної глобалізації, що йде в Японії й у Китаї, відбувається серйозна культурна конвергенція Японії і Китаю з Європою. Можливо, коли-небудь відбудеться, але поки не відбувається. Хоча з іншого боку, будь-яка інтеграція, у тому числі і її вища на сьогоднішній день фаза – глобалізація, загрожує культурній ідентичності. Вона призводить до спрощення культурної мозаїки, хоча і привносить масу нових приватних культурних форм. Однак, потрібно чітко усвідомлювати, що культура є більш життєздатним механізмом, ніж це здається. І у випадку зіткнення з глобалізмом її існуванню як такому нічого не загрожує, однак конкретні культурні форми можуть різко змінитися.

Тому можна зробити висновок, що глобалізм припускає як інтеграцію, так і уніфікацію. Обидва процеси при цьому рівнобіжні і неминучі. Культурна дифузія, тобто стихійне і ніким не контрольоване запозичення культурних цінностей, має як позитивні, так і негативні аспекти. З одного боку, вона дозволяє народам більше спілкуватися між собою і дізнаватися один про одного. Спілкування і пізнання сприяє зближенню народів. З іншого боку, надмірно активне спілкування і запозичення небезпечно втратою культурної самобутності. Поширення однакових культурних зразків по всьому світу, відкритість меж для культурного впливу і розширене культурне спілкування, змусили вчених говорити про процес глобалізації сучасної культури. Однаковою мірою сформований спосіб життя, призводить до змішання всіх існуючих форм. Це не сплав етносів, культур і політичних інститутів із запозиченням у кожного кращого і включенням його в загальну цілісність. З погляду змісту в глобалізмі виражається перемога західної, особливо американської культури над всіма іншими. Якщо для розвитку виробництва, економіки, техніки з'єднання розрізнених сфер життєдіяльності сприяє збільшенню комфортності життя сучасного людства, то сфери життя, де самоцінні розходження – деградують. На початковому етапі посилення взаємодії може відбуватися при збереженні якості складових частин системи. Це феномен комплексності, що припускає функціональну єдність компонентів при їх субстратній гетерогенності. Надалі, при відсутності протинаправлених зусиль процеси звичайно йдуть у бік стирання розходжень між частинами. Компоненти стають однаковими і вся система - гомогенною. Саме такий характер набуває зараз взаємодія людей на планеті, яка змушує говорити про глобалізм. Світ давно, принаймні з Нового часу, був єдиним, але як комплекс, тільки тепер він переходить в органічний стан.

У глобально цілісній системі етноси не збагачують один одного, а взаємопоглинаються, культури не одержують імпульс для саморозкриття, а нівелюються, країни не коеволюціонують, співробітничаячи, а уніфікуються. Своєрідність народів іде в минуле, у традицію, у фольклор і існує як

пережиток минулого. Людей привчили до скороминуших вражень. Це призводить до здрібнення духовної культури. „Самі країни, які є найгарячішими прихильниками американської „війни з терором”, глибоко стурбовані тим, що їхньої культурної ідентичності, самому їх національному виживанню загрожує швидка атака культурної „американізації” — ціна занурення в глобальний капіталізм.

Збереження культурної своєрідності в сучасному суспільстві стало оцінюватися як вище досягнення цивілізації. Раніше на це не звертали уваги, тому одна нація поглинала іншу, розчиняючи в собі без залишку культуру скореного народу. Так було в часи європейської колонізації в країнах Латинської Америки й Африки. Зараз вислови „соціальна політика” і „культурна політика” для більшості людей цивілізованих країн давно стали звичними. Звичними вони є, принаймні, з середини ХХ ст. Культурна політика являє собою систему практичних заходів, які фінансуються, регулюються і значною мірою здійснюються державою (поряд із приватними особами), спрямованих на збереження, розвиток і збільшення культурної спадщини нації.

Культурна політика в багатьох країнах сьогодні переорієнтується з моделі асиміляції, в якій меншості відмовляються від своїх культурних традицій і цінностей, замінюючи їх тими традиціями, яких дотримується більшість, на мультикультурну модель, де індивід соціалізується і до домінуючої, і до етнічної культури.

Проаналізовано традиційний підхід до розуміння цивілізації як етапу в процесі соціогенезу людства, який характеризується визначенням правил соціальної поведінки та ототожненням цивілізації із західноєвропейським досвідом. Загальновизнаними цивілізаційними теоріями, які осмислюють культурно-історичний процес ґрунтуючись на методології плюралістичності моделей розвитку суспільств є концепції С. Гантінгтона, М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі.

Наголошено, що якщо у А. Тойнбі, наприклад, цивілізація визначається як відрізок історії, який виокремлюється ним у досить умовний спосіб, то у

М. Данилевського та О. Шпенглера цивілізація постає як остаточна, завершальна форма культури. З'ясовано, що М. Данилевський визначає цивілізацію як кінцевий етап генези того чи іншого культурно-історичного типу, як період найбільшого духовного піднесення. Водночас, здійснюючи пошук розуміння інституалізації релігії на прикладі християнства за умов глобалізації, спираючись на теоретичні доробки фундаторів цивілізаційних теорій М. Данилевського, А. Тойнбі, Ш. Ейзенштадта, С. Гантінгтона про сукупність паралельного співіснування різних цивілізаційних світів, можна стверджувати, що релігія була і є одним із визначальних чинників соціокультурної ідентичності глобальних спільнот.

Виявлено традиційний підхід до розуміння цивілізації як етапу в процесі соціогенезу людства. Водночас, аналізуючи інституалізації релігії на прикладі християнства за умов глобалізації, ґрунтуючись на наукових дослідженнях класиків цивілізаційних теорій зроблено висновок, що релігія була і є одним із визначальних чинників соціокультурної ідентичності глобальних спільнот.

Проаналізовано специфіку детермінованої глобалізацією постіндустріальної кризи цивілізаційно-культурної ідентичності. Разом з тим, обґрунтовано, що релігійні інститути в умовах постіндустріального суспільства, охопленого глобалізаційними процесами, нівелюють традиційні функції релігії, в першу чергу світоглядну та соціальну за рахунок посилення екзистенційно-компенсаторної функції та функції цивілізаційно-культурної ідентичності.

2.2. Досвід західноєвропейської інституалізації релігії

Одним із постійних явищ в історії є укрупнення соціальних одиниць. У світовій історії всі докапіталістичні процеси інтеграції йшли так чи інакше під егідою релігійних рухів. Вже в першому тисячолітті починають складатися стійкі субглобальні цивілізації. Вони створювалися різноманітними способами, але щоразу це призводило до виникнення деякої форми сполучення світської влади з релігією.

У колообертах світової історії народи-завойовники завжди робили себе юридично й економічно правлячим класом завойованої країни. Вони привласнювали собі монопольне право на володіння землею і вибирали жерців тільки зі своїх рядів. Ці жерці, в руках яких був контроль над освітою, легітимізували структуру класового суспільства і створили систему цінностей, якою люди стали керуватися у своїй суспільній поведінці, більшою мірою несвідомо. Ця історична традиція залишається в силі й у нових історичних умовах епохи глобалізації.

Діапазон рефлексивної комунікації в сучасній глобалістиці обмежений християнським світом. Тому не дивно, що саме західне християнство попутно зуміло здійснити найбільш вражаючу експансію. Причому, якщо в розвинених капіталістичних країнах, окрім Японії, проживає приблизно один мільярд людей, то західне християнство нараховує приблизно в два рази більше прихильників і з більшими підставами може розглядатися як провідник новоєвропейської ідеології у всіх частинах світу.

Але європейська культура не є однозначно релігійною. Дихотомія світського і сакрального стала однією з ключових детермінант розвитку західної цивілізації. Як описує цю ситуацію М. Еліаде, людина дізнається про священне тому, що воно виявляється як „щось зовсім відмінне від повсякденного, мирського”. Священне і мирське — два образи буття у світі, дві ситуації існування, прийняті західною людиною в ході історії.

Відчуття священного простору визначило стратегію шляху європейського людства в цілому в період Середньовіччя. У результаті Реформації виник поворот у суспільній свідомості, який призвів до розколу західного християнства і виникненню його нового інваріанту. Це зрушення парадигми призвело до того, що релігія в цілому втратила свою монополію в культурному просторі Європи і на перший план висунулася світська думка, яка намагалась дати раціональну критику релігії і висунути якісь загальні філософські принципи. Так наступила епоха Просвітництва.

Духовний шлях Західного світу, починаючи з епохи Просвітництва, являв собою постійні спроби підняти статус людини до статусу Бога. Західно-європейська цивілізаційна модель поступово відмовляється від ідей універсального простору порятунку, і головною тенденцією західної культури стає гуманістична емансипація людини. „Буржуазно-промислова революція поступово рятує індивіда від прихильності до релігійних, моральних, сімейних структур, він знаходить волю де-юре в якості людини” [17, с. 23], – пише Ж. Бодрійяр. Захід приймає секулярну систему політичної світобудови, спираючись на розвиток світських правових структур й індустріалізацію виробництва, що, зрештою, призводить до створення нового світу, колоніального за своєю суттю.

Як відомо, ідея світської моделі керування державою зародилася в Європі як альтернатива християнській теократії і догматичному світогляду і була логічним завершенням процесу секуляризації в європейському суспільстві. Причому спочатку ця ідея була, як не дивно, сформульована самим християнством. „Перед обличчям падіння Римської імперії Августин створив у Граді Божому повну незалежність від будь-якої політичної влади”, вважають М. Еліаде і І. Куліано. [123, с.289] Усі ці європейські секулярні тенденції були імпортовані до США і поступово стали переходити на ісламський світ, у багатьох регіонах якого також намітилося прагнення до секуляризації і запозичення європейського досвіду з заміною теократичної моделі влади на світську, догматичного світогляду на діалектичний.

Особливо такі тенденції були сильні в тих регіонах ісламського світу, що безпосередньо контактували з європейськими країнами або ж у силу тих чи інших обставин потрапили під колоніальну залежність від них. Таким чином, світські і секулярні тенденції охопили Європу, Америку, деякі регіони Північної Африки, Кавказ, Центральну Азію. А пізніше вони тією чи іншою мірою поширилися практично на весь світ.

Секуляризм не визнає істинним жодне з релігійних віросповідань. Світський світогляд із властивим йому методологічним скептицизмом заперечує претензію на монополію в сфері істини, отже, усі релігії для нього потрапляють в однакове положення. Державні та релігійні інститути діють автономно й не втручаються в справи один одного. Найвищий ступінь невтручання церкви в справи держави здійснився в неоліберальному варіанті глобалізму. Як відзначають самі американські дослідники, у глобалізованому світі самі релігійні інститути починають діяти у відповідності зі світськими принципами. Глобалізація „сприяє зміні релігії в напрямку американських норм, які, в першу чергу, стосуються стану релігії в суспільстві”, вважає американський професор Р.Нібуура. Він відзначає ряд тенденцій, які призводять до подібної до ситуації: по-перше, американський порядок встановлює реальну рівність релігії перед обличчям держави, відсутність державних привілейованих деномінацій, функціонування організованого релігійного життя винятково на добровільних началах; по-друге, така „американізація” веде до посилення демократичних норм у самій організації релігійного життя”. Цьому сприяє, зокрема, те, що представники тієї чи іншої конфесії, зіштовхуючись з необхідністю організовувати релігійне життя без підтримки держави, волею-неволею схиляються до демократичних принципів релігійного життя. Для прикладу він навів „авторитарну”, за його словами, Католицьку Церкву, яка, опинившись в США, була змушена виробити і вмонтувати специфічні демократичні принципи в її структуру.

Цілерациональні принципи світської світобудови вбачають у релігійних інститутах, як і у всіх інших, насамперед економічну вигоду. Тому для

„світового порядку грошей” будь-яка релігійна конфесія, головним чином, репрезентована як продавець ритуальних послуг.

Цинізм такої позиції свідчить про падіння загальної „генералізації цінностей”, про які писав М. Вебер. Модерністська критика релігії досягла свого апофеозу (З. Фрейд, Ф. Ніцше, Т. Адорно) з позиції абсолютизації самодостатнього суб'єкта. На цьому рубежі, власне, і народжується постмодернізм (як поліморфна дискурсивна конструкція, що заперечує і будь-яку конструктивність) і американський неолібералізм (як ідеологія постіндустріальної інтеграції).

Принципи американської демократії й американського розуміння прав людини і свободи особи виявляються досить адекватними новому порядку речей, тому що заперечують традиційні авторитети, привілеї і деякі старі конвенційно встановлені традиційні правила життя. Але заперечення моральних норм поведінки зсередини підриває стабільність самого американського суспільства, як це показав Р. Рорті на прикладі в'єтнамської війни: „Одним із наслідків війни у В'єтнаму є те, що з'явилося покоління американців, яке почало підозрювати, що нашу країну неможливо віднайти, — що та війна не може бути ніколи прощена, навпаки, вона показала, що ми складаємо націю, зачату в гріху і невинуватну. Ця підозра все ще не зникла цілком” [168, с. 48].

З іншого боку, будь-яка державна політика (а тим більше активна) не може обійтися без обґрунтування в моралі (прикриття мораллю), вважає чеський філософ С. Жижек: „У перші дні війни знову проявилось непристойне накладення військових і гуманітарних аспектів: слухаючи Блера і деяких інших політичних діячів, можна було подумати, що сили союзників бомблять і окупуєть Ірак, щоб отримати можливість займатися там розподілом гуманітарної допомоги. А коли політичні діячі починають відкрито виправдовувати свої рішення з позицій моралі, можна бути впевненим, що до моралі звертаються для того, щоб сховати дуже похмурі і загрозливі перспективи. Саме розростання абстрактної моральної риторики в

публічних заявах Джорджа Буша (у дусі — „Чи досить у світу мужності, щоб виступити проти Зла?”), що демонструє крайню моральну убогість позиції США — задача звернення до моралі тут цілком очевидна, вона просто служить приховуванням справжніх політичних ставок, які не так вже й складно зрозуміти” [80, с. 78].

Досить примітним є те, що вкрай секуляризована культура Сполучених Штатів (як локомотив світової глобалізації): з одного боку, вишукує виправдання своїй діяльності в моральних та релігійних аргументах, намагається обґрунтувати свою власну ідеологію (ліберальну) як рівнозначну сакральним кодам християнської культури, а з іншого, - ототожнити постмодерністський дух споживання з релігійною нормою.

Таке ототожнення стає не просто предметом відстороненого міркування, а актуальною проблемою: секулярна культура масового споживання стає релігійною догмою, що не піддається сумніву і не потребує рефлексії. „Прибуття в Америку і донині являє собою прилучення до тієї „релігії”, способу життя”, [1., 150] – вважає Ж. Бодрійяр. Той же професор Р. Нібуура попереджає, що „секуляризм не повинен de-facto стати офіційною релігією американського суспільства”. Він вважає, що секуляризований фундаменталізм може легко стати самим тоталітарним з усіх фундаменталізмів.

Глобалізацію сучасні західні дослідники демонізують, наділяють космічними рисами і навіть, як ми уже зазначали, уподібнюють релігії. Так, Д. Хопкінс вважає, що глобалізація сама по собі є релігією. Він пише, що бог цієї нової релігії – „концентрація фінансового капіталу”. Російський дослідник Н.Л. Гудсков у статті „Глобальні релігії епохи глобалізації” показав, що глобалізація, пов'язана з гегемонією американського капіталізму у світі, породжує „відповідні форми ідеологічної підтримки, що набувають у свідомості мас іраціонально-містичні форми, близькі (і все більше наближені) до релігійних” [54, 46]. Фетишизм всього американського стає поступово реальною всесвітньою релігією, а стиль масового споживання –

„священною” мовою: „Нині, коли зникають релігійні й ідеологічні інстанції, єдиною розрадою залишаються речі; це побутова міфологія, в якій гаситься наш страх часу і смерті” [112, с. 109]. Меншою мірою і не настільки глобально це виявляється в європейській ідеології.

Сьогодні, після появи праць, присвячених значенню символічних форм і символічного капіталу, ми краще розуміємо механізми формування тих чи інших суб'єктів колективної політичної дії. Ті чи інші суб'єкти повинні бути наділені особливим символічним капіталом, тобто мати спосіб одержання широкого суспільного визнання і завоювання суспільної думки - у негативному випадку вони приречені на статус непомічених й проігнорованих, навіть незважаючи на свою безсумнівну об'єктивну присутність і значення в соціальному житті. Словом, і в „пострелігійному” суспільстві діє деяка незрима церква, наділена здатністю освячувати, чи навпроти, відлучати, дискредитувати окремі види діяльності, так само як і їхніх носіїв.

П. Бурд'є та інші розробники концепції „символічного капіталу” показали, що перехід від емпіричного існування „де-факто” до символічно визнаного існування здійснюється за допомогою роботи співчуваючих, а ще краще прямо заангажованих професіоналів інтелектуальної сфери, що наділяють тих чи інших емпіричних суб'єктів самосвідомістю, ідентичністю і визнанням збоку, тобто з'являється новий клас професіоналів, які мають доступ до сакрального, але не на релігійній основі й у церковній ієрархії, а в інших соціальних інститутах глобалізованого суспільства, що ще раз свідчить про втрату монополії релігії в духовній сфері [68, с. 17]. В умовах глобалізації релігія стає „симуляцією третього рівня”, „спецефектом”.

Адже до останнього часу релігія нітрохи не менше, ніж наука, і навіть більшою мірою, характеризувалася нетерпимістю до плюралізму: слово Бога звучить однаково в будь-якому місці й у будь-який час, у Біблії закладений певний зміст, який треба знайти, і тільки одне тлумачення якого може бути істинним, а всі інші автоматично вважаються помилковими. Біблія, чи будь-

яка інша священна книга, несе в собі деяку абсолютну істину, і ніякий контекст не може вплинути на її зміст. Тому герменевтика могла говорити про відповідність між типом науковості і підходом до тексту Біблії в Новий час: як класична наука прагнула докопатися до справжньої суті досліджуваного предмету, суті, незалежної ні від вивчаючого, ні від обставин вивчення, так і теологи думали, що можуть досягнути справжнє значення священних текстів, значення, що визначене Богом і припускає єдино правильну інтерпретацію.

У постмодернізмі акцент переноситься на антропологічний контекст, на множинність тлумачень, що вступають один з одним у певний тип відносин, у тому числі у відносини діалогічного характеру. Поліонтичність сучасного глобалізованого простору культури релятивізує і релігійний вимір. Сучасна свідомість не дозволяє віруючому ідентифікувати себе з певним релігійним канонем з огляду на відсутність такого. Той, хто читає Писання, має справу в першу чергу не з подіями, що там викладаються, а з різними способами їхнього тлумачення, з історією цих тлумачень, що здійснювалися в історичних і соціальних контекстах, які відрізняються один від одного. Зміст тексту як предмет з'являється в особі своїх тлумачників. За цією безліччю тлумачень предмет як щось стійке і самодостатнє втрачається. Якщо вважати предметом теологічного дослідження Одкровення й досягнення за його допомогою Бога, то Бог неначебто зникає зі Священних текстів. Діалогічні відносини позбавляють його надзвичайного стану, зміна учасників діалогу, культурних контекстів призводить до мінливості Бога. А мінливість не могла бути предикатом божественного існування ні в апофатичній, ні в катофатичній традиції ортодоксального християнства. „У науці зникає предмет вивчення. У релігії зникає предмет віри, поклоніння, втілений у Священних текстах.

Постмодерністська „недовіра до метарозповідання” стає в Ж.-Ф. Ліотара девізом „прощання з метафізикою”. Мова йде про наративі, що стосуються таких великих цілісностей, як Людина і її природне єство,

Абсолютний Дух, Цивілізований світ, Пролетаріат [121, с. 11]. Ці метарозповідання (у тому числі, і релігійні, теоцентричні) мають завжди одну мету — підтримати легітимність певних форм соціального устрою, дійсних чи уявлених, і відповідних їм норм поведінки (не має значення, в обов'язковій „прихильності” до співтовариства чи з допущенням „відсторонення”). Вони відмінні від нарративів, котрі оповідають про історію формування окремих співтовариств, що дають уявлення про їхню випадковість і нестійкість і можливі сценарії їх подальших, не прогнозованих з метадискурсивною точністю трансформацій.

З цього можна вивести, що тільки постмодерністській філософії властива ерозія релігійних і інших цінностей. Такі настрої пронизують всю епоху глобалізму, навіть позиції таких академічних представників аналітичної філософії, які чітко відмежовують себе від постмодерністського перетворення філософії в літературу. Постмодернізм не більш релятивний, ніж вислів

Х. Патнема про те, що „не існує точки зору Бога, яку ми можемо знати чи можемо уявити; існують тільки різноманітні точки зору конкретних людей, що відбивають їхні різноманітні інтереси і цілі, яким служать теорії й описи” [116, с. 216].

Якщо традиційне суспільство було теоцентричним, то постмодерністська філософія не упускає можливості деконструкції такої симетричної ситуації. Зупинимось на деяких моментах логіки змісту Ж. Делеза, щоб показати, якими логічними засобами в постмодерністській філософії усувається Бог, чому йому там не залишається місця.

Роблячи екскурси в історію філософії, Делез трактує її як завжди таку, що несе в собі елемент трансцендентності, непідвласний думці, але в той же час має бути уявним. І тут він бачить межу, що завжди існувала між релігією і філософією: друга хоч і не могла обійтися без трансцендентного, але вмішувала його всередину своєї логічної структури як необхідне для цієї логічної структури; релігія виводить трансцендентне цілком за межі

іманентного і не вважає за можливе якось співвіднести його з земною логікою логічними засобами.

У своїй власній логіці смислу Делез виводить логічно і Бога, і трансцендентне, як воно розуміється в релігії з деяких позарелігійних логічних основ. Бог у Делеза вторинний, похідний. Основою світу і матеріального, і духовного є смисл, про який не можна сказати, що він існує в речах чи в розумі: він не володіє ні фізичним, ні ментальним існуванням. У філософії Делеза Бог не є першоосновою, він сам щось похідне від смислу, який є його безосновною основою. Смисл байдужний, нейтральний до індивідуальних (як і до загальних) характеристик, чи то квітка, планета, дівчинка Аліса, будь-який людський індивід, наукова теорія, релігія... І смислу байдуже, чи йде мова про морального чи аморального індивіда, про щире чи помилкову теорію, про християнську чи язичеську релігію. Бог як такий просто включається в сукупність відносин світу і позбавляється свого надзвичайного стану в системі людських цінностей, а тим самим і Богом неминуче перестає бути. Делез, по-перше, прирівнює Бога, світ і Я (людину) у їхньому відношенні до смислу (важлива лише межа між цими трьома поняттями, з одного боку, і смислом – з іншого, межа між Богом і земним світом несуттєва) [49, 76] і, по-друге, робить зміст основою і першоджерелом усіх земних і небесних відносин. А це значить, що Бог і божественна логіка (як і будь-яка інша) похідні, вони є результатом гри смислу і нонсенсу.

Викриваючи або відкидаючи універсальні цінності (і не тільки релігійного характеру), постмодернізм одночасно створює видимість творення нових цінностей, але відразу відмовляється від свого творіння. Насправді відбувається вилучення цінностей культури без якого-небудь заміщення. І це принципова позиція, що є дуже зручною, оскільки традиція створюється неначе на пустому місці. Мова, відповідно, йде не про „класичний” (якщо це слово можна тут застосувати) образа жанру, а про зразки стійкого епігонства, за яким ховається вторинність думки і неможливість бачення інших (у тому числі і загублених) обріїв.

Відносини на поверхні, що формуються сингулярностями, серіями, змістом, подіями, нонсенсом, підкоряються принципово новій логіці, у якій інше розуміння причинності, розходження, протиріччя, тотожності, часу, комунікації і т.д. У цьому світі-хаосі нонсенс, випадкова, парадоксальна крапка, яка випускає доіндивідуальні і безособові сингулярності і циркулююча по них, не допускає ні буття Бога як споконвічної індивідуальності, ні Я як особистості, ні світу як стихії божого творіння. Вона є щось іманентне для всіх світів, індивідуальностей, богів, речей і людей, дещо загальне для них усіх. А „релігійна влада вимагає, щоб іманентність допускалася лише місцями, або на проміжному рівні” [63, с. 62].

Релігію логіка Делеза і Гватарі позбавляє Бога, а тим самим заперечується і релігія як така. Дійсно, якщо той, хто читає Священне писання, переконаний, що за його рядками немає Бога, а є тільки різні інтерпретації самого тексту, то така людина не може бути релігійною, релігія для неї не існує. У ситуації загального „європейського” нігілізму проблематизується не тільки релігійна ідентичність людини, але і культури в цілому. „Нігілізм, – вважає П. Рікер, – висвічує поразку метафоричного Бога”. Це призводить до того, що „не тільки централізація, але й сама ідея культивованої культури тут не існує, так само як і ідеї теологічної і сакральної релігії. Немає ні культури культури, ні релігії релігії. Можна було б, скоріше, говорити про „антропологічну” культуру, яка полягає у формуванні натури і способу життя.

Перетворення культури в текст — найзначуща подія, що відбувається в ситуації постмодерну. Слід зазначити, що саме в протестантизмі домінує герменевтичний підхід, що аналізує християнську релігію, її місце в суспільстві крізь призму Біблії як тексту. Робота з текстом призводить до різних тлумачень Біблії, кожне з яких має право на існування. Тлумачення Біблії розглядається контекстуально. Біблія – це історія її інтерпретацій, а не предмет вивчення. Саме тому „релігійно-етнічний фундаменталізм

спрямований в цілому проти плюралістичної, переважно християнської західної цивілізації” [22, с. 140], вважає Т. Бородай.

Можна вважати, що всі нинішні постмодерністські конотації, котрі стосуються науки, культури, освіти та релігії висловлюють й архетипічну установку буржуа-протестанта, яскраво описаного М.Вебером. Протестант, як відомо, відкинув віру в колективний досвід порятунку, втілений в офіційній церкві. Він був переконаний, що між віруючими і Богом не повинні стояти ніякі посередницькі інстанції - їхнє заступництво не може врятувати душу віруючого, яка звітує лише перед Богом. Якщо вірити М.Веберові, цей індивідуалістичний проект порятунку згодом був реінтерпретований протестантами і включений до його підприємницького досвіду. Протестанти-підприємці, на відміну від своїх колег - католиків, першими схилилися до досвіду невтручання держави й інших суспільних інстанцій у підприємницьку сферу - це відповідало їхньому сприйняттю даної сфери як тесту на дійсність. Протестантська інтенція ринкової справи, очищена від усяких домішок, які потурають колективності, від допомоги з боку держави та вигідних номенклатурних замовлень, що йдуть повз „чесну конкуренцію”, безсумнівно проявилась в новітньому досвіді американського консерватизму, „рейганоміки”, „тетчеризму” і т.п. Інтуїція ринкового індивідуаліста, що гордо виступає один на один з вимогливим споживачем, як єдиною інстанцією, що має право виносити свої оцінки, безперечно в чомусь відтворює інтуїцію індивідуалістичної протестантської аскези.

Стара протестантська інтуїція тут нібито підказує, що всі ці посередники між індивідуалістичним підприємцем і ринком, по-перше, по-справжньому, прагматично, себе не виправдовують - проїдають більше, ніж самі дають, а по-друге, створюють якусь сумнівну проекцію культури, яка спотворює „чисту ринкову раціональність”. Таким чином, ми маємо своєрідну реанімацію голого, звільненого від культурного одягу підприємницького тіла, подібно до того, як марксистська критика буржуазної

надбудови у свій час оголювала істину „пролетарського тіла”, задіяного в матеріальному виробництві.

При цьому представник суспільства споживання сьогодні менш за все готовий до аскетичного існування старого протестанта, яке відкинуло рафіновані блага цивілізації. „Терпіння, аскезу — те високе, з чого починається релігія, він не визнає”, – пише Ж. Бодрійяр. У досвіді „суспільства культури” підозріло вимальовуються риси номенклатурного „досвіду привілейованих” [93, с. 147]. Можна сказати, що метаморфози історії перевертають цю ситуацію.

Якщо Нова Англія створювалась пуританами взагалі ледве не як теїстично-аскетична держава (принаймні, ті люди, що засновували США, були налаштовані, як би зараз сказали, релігійно - фундаменталістично. Це були релігійні реформатори, що намагалися відкинути від чистоти віри все зайве; так само, як протестанти у свій час намагалися відкинути все зайве від Католицької церкви. Фундамент сучасних Сполучених Штатів заклали люди, налаштовані щодо релігії дуже екстатично), то сучасні Сполучені Штати є лідером „світового порядку грошей”, що геть-чисто відкидає аскетичні ідеали стадії первісного нагромадження капіталу. „Західна культура, прикриваючись релігійним ханжеством, сповідує лише релігію золота і торгівлі” [18, 198], – пише Ж. Бодрійяр. Вона продукує принципово новий спосіб впливу на духовне і соціальне життя, ніж традиційні релігії: „Ритмом закону, - пише Ж. Атталі, - буде ефемерність (створення ілюзорного світу за допомогою телебачення і відео), вищим джерелом бажання буде нарцисизм (самозадоволення, самонасолода). Прагнення бути нормальним (типовим, як усі) стане двигуном соціальної адаптації”. Нормальність, уніфікованість стають основними тенденціями сучасної цивілізації. Глобалізм – це пост-релігійна ідеологія створення „нового світового порядку” з єдиним керуючим наднаціональним центром. В ідеалі ця планетарна держава, створена на руїнах існуючих держав, повинна мати єдину релігію, єдину культуру, єдиний економічний і політичний простір. У цілому глобалізація припускає

створення єдиної універсальної релігії на базі уніфікації традиційних віросповідань.

На думку деяких богословів, синтез світових релігій принесе населенню XXI ст. негативні результати, тому що руйнування культурних цінностей і релігійних доктрин викличе духовну анархію, аномію, „генералізацію цінностей”, що набагато небезпечніше від суспільної анархії. Як контраргументацію глобалізму християнські богослови, як правило, наводять притчу про Вавілонську вежу.

Разом з тим цілі, що ставилися колись радикально - об'єднати всі релігії в одну - є сьогодні утопічними. З'ясовується, наприклад, що для повноцінного існування будь-якої релігії вона повинна мати і завзято зберігати специфічний характер; що більшість сторін національних і регіональних культур визначаються саме цією специфікою; що чим архаїчніша культура, тим легше проникають у неї елементи іншої культури і тим катастрофічніше для неї таке проникнення. Процес „синтезу релігій” не завжди об'єктивно добродійний чи зовсім не такий простий, як це може здатися, скажімо, в епоху Просвітництва, коли філософи і теологи впевнено міркували про стародавність, природність і розумність християнства.

Дуже правдоподібним є твердження, що глобалізація має при сучасному стані справ деякі обмеження. Вони носять переважно культурний і релігійний характер. У той час, як моральний універсалізм й інтелектуалізм епохи Просвітництва досить легко може бути засвоєний повсюдно, більш специфічні і глибокі масиви європейської культури зможуть бути засвоєні не дуже скоро або взагалі ніколи, оскільки економічна і технічна інтеграції можуть позбавити розвинені країни реальних засобів впливу. І тоді загальна модель глобалізації має бути переглянута. На зміну експансіонізму прийде рівноправне співробітництво, якого так галасливо домагаються антиглобалісти. При цьому значною мірою буде збережена існуюча у світі розмаїтість.

Саме в цьому моменті актуалізується роль релігії як форми збереження і підтримки традицій, засіб культурної ідентифікації. Незважаючи на суперечки з приводу визначень, культура немислима без табу, норм і регламентацій, загального уявлення про обов'язок, честь і совість, без опори на моральні, релігійні і естетичні регулятори. Прикладів цьому можна знайти масу. Цінності релігійної культури багато в чому визначаються так званими базовими цінностями, що складають основу ціннісної свідомості в їхній цілісності. Так, С. Жижек описує ситуацію кінця січня 2003 року, коли польські єпископи зажадали від уряду, щоб він додав до угоди, що регулює членство Польщі в ЄС, особливий пункт, що гарантує, що Польща „залишить за собою право наслідувати свої основні цінності, як вони сформульовані в її Конституції”, що, звичайно ж, означає заборону абортів, евтаназії й одностатевих шлюбів”. Скажімо, для архієпископа Харківського і Полтавського Української автокефальної православної церкви Ігоря (Ісіченка) глобалізація створює унікальні можливості для християнської місії, тому що „відкритість кордонів для нових засобів поширення інформації, зміцнення міжнародних зв'язків, подолання політичних конфліктів і закритих суспільств сприяє новій євангелізації світу.” [85, с. 7]. Хоча глобалізація несе в собі загрози нівелювання культурних особливостей і існує небезпека виродження глобалізації в новий тоталітаризм, глобалізація відкриває для Церкви великі можливості і підсилює її значення як носія культурних ідентичностей народів у все більш уніфікованому світі.

Глобалізаційна ситуація підкреслює особливе значення легітимізуючої (узаконюючої) функції релігійної культури. Теоретичне обґрунтування цієї функції релігії здійснив американський соціолог Т. Парсонс. На його думку, соціокультурне співтовариство не здатне існувати, якщо не забезпечене певне обмеження дій його членів, постановка їх у певні рамки (лімітування), дотримання визначеним узаконеним зразкам поведінки. Конкретні зразки, цінності та норми поведінки виробляють морально-правова та естетична системи. Релігія ж здійснює легітимізацію, тобто обґрунтування й узаконення

існування самого ціннісно-нормативного порядку. Саме релігія дає відповідь на головне питання всіх ціннісно-нормативних систем: чи є вони продуктом суспільного розвитку й, отже, мають відносний характер, можуть змінюватися в різних соціокультурних середовищах, чи ж вони мають надсуспільну, надлюдську природу, „укорінені”, базуються на чомусь неминущому, абсолютному, вічному. Релігійна відповідь на це питання обумовлює перетворення релігії в базову основу не окремих цінностей, норм і зразків поведінки, а всього соціокультурного порядку.

Таким чином, одна з основних функцій релігії полягає в наданні нормам, цінностям характеру абсолютного, незмінного, незалежного від кон'юнктури просторово-тимчасових координат людського буття, соціальних інститутів і т.д., укорінення людської культури в трансцендентне. Але, з іншого боку, релігія сама іноді піддається впливу соціального. Так, конфлікт у релігіях Парсонс зводить до „напруги в раціоналізованих релігіях, яка виникає між цінностями” [155, с. 159]. А раціоналізація – це функція соціального, а не самої релігії. Виникнення і функціонування останньої — це відповідь людини на потребу в рівновазі й гармонії зі світом. Релігія формує в людини почуття незалежності і впевненості в собі. Віруюча людина через свою віру в Бога переборює почуття безпорадності і непевності стосовно природи та соціуму. З позицій релігійної духовності стверджується, що сили, які керують світом, не можуть цілком детермінувати людину, навпроти, людина може стати вільною від примусового впливу сил природи та соціуму. У ній закладений трансцендентний початок стосовно цих сил, що дозволяє людині звільнитися від тиранії всіх цих безособових чи надособистісних сил. Таким чином, релігія стверджує пріоритет духовності над соціальними, естетичними й іншими ціннісними орієнтаціями і регуляторами, протиставляючи їх мирській, соціальній орієнтації цінності, віри, надії, любові.

Функція трансляції традиції була насамперед пов'язана з канонізацією моральних правил поведінки. Ще донедавна навряд чи можливо було уявити

собі мораль поза релігією. Релігія, особливо християнство, та й інші світові релігії виступала як своєрідний кодифікатор стосовно моралі. Еталонні норми моралі були прописані у Священному писанні, причому у своєрідній формі: старозавітні заповіді Мойсея дубльовані паралельними місцями Нового Завіту, й це додає їм особливого авторитету в євангельських текстах та служить додатковим засобом їхнього закріплення у свідомості віруючих. Коли норми моралі жорстко пов'язані з релігійним вченням, вони володіють однією унікальною властивістю, яка втрачається в різних атеїстичних соціумах. Ця властивість складається з наступного: коли носієм моральних норм є положення релігійного вчення, то відповідні норми є обов'язковими до виконання для всього соціуму без винятку. Релігійна мораль має єдність своїх норм для дітей і дорослих, молодих і старих, багатих і бідних. Відповідно трансляція норм моралі між поколіннями в суспільстві, де сильні позиції релігії, по-перше, здійснюється за найбільш простими схемами, де виховання і навчання сполучається з особистими прикладами, які виховують і навчають. По-друге, і це дуже важливо, для вихованців і тих, кого навчають, зведені до мінімуму негативні приклади — приклади відступів від норм моралі, котрі є об'єктом осудження і покарання для всього співтовариства, а не тільки для обмеженого кола осіб (насамперед дітей і підлітків).

Світські ідеї західної демократії, на думку значної частини релігійних аналітиків, не прийнятні тому, що основами їхнього законодавства є закони, які виходять із пристрастей і примх людини. Приймаючи їх, люди спираються лише на доводи свого розуму і свої знання, у той час, як ні те і ні інше не є абсолютним. Причини зіткнення Просвітництва з надприродним можна пояснити не лише ідеологічною боротьбою „З тих пір, як метафізична гіпотеза релігії доведена (раціонально реконструйована), релігія приречена на зникнення в умовах більш прогресивного способу виробництва” [17, с. 193].

У такій ситуації релігія змушена захищатися, висуваючи не тільки моральні аргументи. Умовою виживання релігії в глобалізованому

суспільстві стала її політизація. Вона не характерна для традиційних, архаїчних суспільств, де більшість населення активно сповідує релігію (виконує обряди, дотримується звичаїв, знає основи віровчення), а навпаки, у суспільствах, які досягли високої ступені модернізації і секуляризації. Це відбувається тому, що метою політизації релігії є не повернення в минуле і не консервація архаїчних елементів сьогодення, а прагнення провести вдалу модернізацію суспільства в самому широкому сенсі (від економічної до соціальної і політичної).

Використання політизованої релігії як альтернативи глобалізації не є чимось характерним винятково для країн, що розвиваються. В самих Сполучених Штатах спостерігається зростання політико-релігійного екстремізму. Зокрема, чітко антиглобалістичний характер здобуває діяльність так званих міліцій – тобто напіввійськових ультраправих організацій. Вони виступають проти Організації Об'єднаних Націй і створюваного нею (на їхню думку) нового світового порядку.

Політизована, перетворена на своєрідну ідеологію, релігія стала одним із глобально поширених варіантів антиглобалізму. Антиглобалізм у даному випадку не означає прагнення повернутися в минуле, коли різні культурні співтовариства практично не стикалися одне з одним. Навпаки, політичні релігії є універсальними ідеологіями, орієнтованими на глобальне поширення своїх цінностей (що не дозволяє називати їх „фундаменталістськими”). У своїх пропагандистських цілях вони активно використовують глобальну інфраструктуру і методи впливу, створені масовою культурою.

Таким чином, з одного боку, процес політизації допомагає релігії утримувати свої позиції в сучасному світі, а з іншого - призводить до втрати релігією її специфіки – вона стає лише одним з варіантів ідеології (рівноправним, а не винятковим).

Процеси глобалізації, що руйнують не тільки традиційні суспільства та їхню ціннісну ієрархію, але й „підриваючи могутні національні структури” [143, с. 56] досить розвинених

капіталістичних держав, ускладнюють релігійну ідентифікацію у своєму всеохоплюючому змішанні, „проміскуїтеті форм”.

Але, з іншого боку, прояв зовнішньої релігійності не заперечує процесу десакралізації суспільства, як це показав М. Хайдеггер у роботі „Час картини світу”: обезбоження, десакралізація „не означає простого вигнання богів, грубого атеїзму. Обезбоження — двоякий процес, коли, з одного боку, картина світу розхристиянізується, оскільки під основу світу підводиться нескінченне, безумовне, абсолют, а з іншого — християнські церкви осучаснюються, перетлумачуючи своє християнство у світогляд (християнський світогляд). Обезбоження є станом невирішеності відносно бога і богів. У його вкоріненні християнським церквам належить головна роль. Але обезбоження не виключає релігійності, а, навпаки, завдяки їй ставлення до богів уперше тільки і перетворюється на релігійне переживання. Якщо це відбулося, виходить, боги зникли. Порожнеча, що виникла заповнюється історичним і психологічним дослідженням міфу” [202, с. 42].

Отже, глобалізація, популяризуючи християнський (релігійний) світогляд, перетворює світ на єдине ціле і навіть якщо не призводить до глобальної культурної і релігійної конвергенції, то вже у всякому разі робить зустріч релігій і культур незворотною. Але цікаво, що величезні маси людей, які живуть у глобальному селі і купують товари на глобальному базарі, не виявляють гарячого прагнення до зміни своїх релігійних приналежностей. Люди, як помітив один з найбільш яскравих і продуктивних сучасних соціологів релігії Х.Казанова, „поводяться в даному випадку не так, як вони звичайно поведуться на базарі – часом вони „купують” товар, що не зовсім їх задовольняє; в інших випадках, відмовляючись „купувати” цей товар, вони не шукають йому заміни”. Високий монополізм, убивчий для ринку, не знищує високу активність „релігійного супермаркету”. Ця ситуація здається парадоксальною тільки в тому випадку, якщо ми будемо підходити до неї з

категоріями ринку, але все стане на свої місця, якщо аналізувати її в рамках культурних систем.

Глобалізація, на думку Х. Казанова, сприяє поверненню старих цивілізацій і світових релігій не тільки в якості аналітичних одиниць, але й як значимих культурних систем та уявлюваних співтовариств. Причому ці нові уявлені співтовариства перетинаються, а часом і вступають у змагання зі старими уявлюваними співтовариствами, про які писав Б. Андерсон, тобто – з націями. Нації будуть продовжувати існувати, стверджує Х.Казанова, діючими уявлюваними співтовариствами та носіями колективних ідентичностей у глобальному просторі, але локальні й транснаціональні ідентичності, особливо релігійні, дуже ймовірно можуть виявитися більш значимими. І коли нові транснаціональні ідентичності почнуть з'являтися, ймовірніше за все, знову-таки, вони будуть пов'язані зі старими цивілізаціями і світовими релігіями. Саме в цьому він бачить заслугу тези С. Хантінгтона про „зіткнення цивілізацій” – в усвідомленні зростаючої значимості культурних систем і цивілізацій у справах світу [204, с.43].

Теоретичні міркування в заданому напрямку дозволяють зробити такі умовиводи: нові ідентичності під впливом глобалізації, яка зменшує значення старих границь, колективів і самоусвідомлень, можуть виникати на базі старих цивілізацій, що найчастіше мають релігійні підстави.

Їхнє виникнення, знову таки теоретично міркуючи, буде відбуватися легше там, де для оформлення нових ідентичностей існують певні попередні умови – почуття солідарності між членами нової спільності, яке переходить по силі почуття до членів „старої спільності”, уявлення про загальне походження, колективна пам'ять про загальне минуле, яка володіє безперервністю чи знову надбана, транснаціональна організація і досить сильний центр тяжіння, можливо загальний ворог і загальна небезпека, що консолідують нове співтовариство.

Одним з найбільш незвичайних, невластивих традиційній релігійності феноменів є переміщення парафіян з однієї конфесії чи релігії до іншої. Дійсно, більшість устояних релігій вкрай осудливо ставляться до такої можливості, а деякі, наприклад іслам, передбачають стосовно відступників дуже тверді санкції. Однак у сучасному релігійному житті це явище дуже поширене. За аналогією з поняттям „соціальної мобільності” називають дане явище „релігійною мобільністю”.

Усі представлені види мобільності свідчать про локалізацію релігійного досвіду, приватність його сфери. „Ринкова” людина, яка звикла купувати те, що їй потрібно, в різних місцях, мимоволі переносить відповідний тип відносин на релігійне життя, вважаючи, що в різних громадах чи системах можна запозичити щось корисне для себе. Причому корисність може бути як інтелектуального характеру, у вигляді поповнення світоглядної сітки, так і чисто прагматичного: „У цю громаду я люблю ходити, коли в мене головний біль, тому що він, як правило, проходить”. Деякі системи, наприклад буддизм, побічно заохочують таку практику, визнаючи концепцію „нагромадження духовних заслуг” і „духовних передач”.

Релігійна мобільність неоднозначно сприймається офіційними представниками різних конфесій: від повного неприйняття, характерного для традиційних релігій, до абсолютної толерантності, характерної для ліберальних неонапрямів. Як правило, молоді громади ставляться до релігійної мобільності більш позитивно, навіть заохочують її, тому що це дозволяє їм у м'якій формі переманювати віруючих з інших громад. Навпаки, сталі релігійні системи починають вживати заходи проти переходу віруючих в інші системи, хоча в наш час такі заходи носять переважно переконливий характер. Подібна тенденція добре ілюструє концепцію рутинізації релігійної громади, сформульовану М. Вебером.

Існування феномену релігійної мобільності логічно впливає з релятивності культурних цінностей, які властиві сучасному суспільству,

причому як уже продекларованих, так і сформованих у даний час. Дійсно, відповідно до діючого законодавства декларується свобода совісті, однак обмежується можливість реєстрації релігійних вчень, які суперечать Конституційним нормам. Таким чином, як державні, так і особистісні цінності навіть законодавчо ставляться над релігійними. З однієї сторони, це призводить до поступового формування цінностей і ідеалів „вільного суспільства”, з іншої сторони, знецінює релігії як самодостатнє джерело таких цінностей, зводячи їх до простих „задовольень” духовних потреб, які існують у рамках вільного ринку, у даному випадку „духовних” послуг.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ

Отже, спостерігається активний прозелітизм більшості сучасних релігій, тобто діяльність, спрямована на залучення нових віруючих, у тому числі й з інших релігійних громад. Дійсно, більшість з неорелігійних систем виділяють діяльність, спрямовану на залучення нових віруючих (прозелітизм), як окрему форму релігійного служіння. Це характерно для кришнаїтів, послідовників Церкви Христа, мунітів, „білих братів” і багатьох інших. Деякі з неорелігій розглядають прозелітизм як основний вид діяльності. Так, Церква Христа ставить своєю метою „євангелізацію всієї планети протягом одного покоління”. Аналогічні цілі переслідують Свідки Іегови.

Прозелітизм не можна вважати абсолютно новим видом релігійної практики. Досить згадати місіонерську діяльність традиційних християнських церков. Однак є ряд серйозних відмінностей, обумовлених сучасною історичною і культурною ситуацією. Прозелітична діяльність сучасних неорелігійних систем здійснюється в насиченому різними релігіями

культурному просторі, у якому продекларована воля совісті. Це найчастіше призводить до того, що прозелітична діяльність більш схожа на боротьбу за ринок збуту релігійної продукції між різними системами.

Підсумовуючи зазначимо, що ідея єдності людства була сформульована вперше саме на основі релігійних концептів. Проте у міру того, як глобалізація веде людство до визначеної моделі взаємозалежного світу, релігійний світогляд втрачає своє домінуюче положення. До капіталізму (і певним чином до глобалізму, наскільки їх можна ототожнити) процеси інтеграції світового співтовариства йшли під егідою релігії (у всякому разі, релігія була ідеологією такого типу інтеграції). І тільки починаючи з буржуазної епохи, інтеграція суспільства і її ідеологія носить секуляризований (просвітницький характер).

Світська влада і секуляризація може розглядатися як закономірний наслідок кризи монархічно-теократичних моделей державності Середньовічного Заходу. Саме розкладання християнської системи цінностей (і їхнє переродження в протестантизм) дозволило запанувати „духу капіталізму” (М. Вебер) взагалі і, зокрема, його глобалістичному варіанту. Але секуляризована культура Заходу не просто „абстрактно заперечує” (Гегель) релігію, але породжує ряд альтернатив. З одного боку, західна культура апелює до моральної і навіть релігійної аргументації у виправданні історичної доцільності своїх дій, а, з іншого боку, намагається символічний капітал неоліберальної ідеології зробити рівнозначним християнській ієрархії цінностей, що призводить до того, що глобалізаційний секуляризм стає новою формою всесвітньої релігії. В результаті відбувається зміна самої суті поняття релігійності в сучасному світі. Вона стає лише однією з складових духовного і психологічного життя індивіда, але аж ніяк не домінуючою. З одного боку, десакралізація, обезбоження не виключає релігійності (М. Хайдеггер), а навіть навпаки – екзальтується релігійне переживання і християнський світогляд. З іншого, втрата релігією монополії на ідеологічному ринку закріплює ринкові відносини щодо неї.

Легітимізованість секуляризованої „свободи совісті”, різноманіття релігійного споживання в пострелігійній культурі призводить до деперсоналізації та заперечення загальної культурної очевидності релігії і до локалізації релігійного досвіду, абсолютизації його особистісного переживання. Криза традиційних методів культурної ідентичності призводить до опозиційних тенденцій розвитку релігійної культури: з однієї сторони до релятивізації релігійних констант, а, з іншої сторони, її актуалізацію як способу культурної ідентифікації. Наслідком першого є феномен релігійної мобільності (трансформація доглобалізаційних релігій і виникнення неорелігійних утворень), другого – політизація релігії.

Мультикультурність глобального світу, який припускає наявність безлічі нередукованих одна до одної культурних парадигм, протистоїть монотеїстичному світорозумінню рівності перед Богом, єдності людини і світу, що заперечує „іншість” (неправовірність). Тому що будь-яка монотеїстична релігія, яка претендує на трансцендентність, абсолютність, метанарративність свого змістоутворюючого принципу, не може погодитися з онтологічною самостійністю інших структур, не тільки в плані іншого способу центрованості (крім теоцентризму), але і з нецентрованістю взагалі. Тому релігія стає концентратором напруги і нагромадження культурних протиріч, невирішеність яких у глобалізованому світі призводить до виникнення конфліктних ситуацій.

зазначено, що сучасне суспільство зіштовхнулася з низкою труднощів перед наступом постсучасної консуматорної ідеології, зокрема з поширенням споживатства, секуляризації, рутинізації, з нав'язуванням ринкових цінностей, спаплюженням морально-релігійних та етичних ідеалів і т.п..

Зауважено, що унаслідок тривалого процесу вестернізації як невід'ємного атрибуту глобалізації, переважна більшість носіїв християнської традиції схильні надавати їй гуманістично-ідеалістичного змісту, через що погляди більшості науковців на специфіку сучасної західноєвропейської інституалізації релігії видаються цілком прийнятними.

У дослідженні продемонстровано, що в умовах сучасної глобалізації релігія залишається субстанційною основою культури і потребує ефективного інституціонального представництва: як в минулому, так і в сучасному актуалізація культури неможлива поза загальноновизнаним розумінням морального обов'язку, відтак без опори на релігійні, етичні та естетичні ідеали.

Обґрунтовано розуміння глобалізації як постійно наростаючої тенденції залучення національних культур до єдиного світогосподарства на засадах ліберально-ринкової економіки, що опосередковано як стерттям своєрідності національних культур, так і їх періодичним зіткненням. У сучасному суспільстві простежуються кризові явища, що детерміновані наступом постсучасної консуматорної ідеології, зокрема з поширенням споживатства, секуляризації, рутинізації, з нав'язуванням ринкових цінностей, нівелюванням морально-релігійних та етичних ідеалів.

Продемонстровано, що в умовах сучасної глобалізації інституалізована релігія є субстанційною основою культури. Водночас, для релігії необхідне ефективне інституціональне представництво. Актуалізація культури неможлива поза загальноновизнаним розумінням морального обов'язку, відтак без опори на релігійні, етичні та естетичні ідеали.

Виявлено традиційний підхід до розуміння цивілізації як етапу в процесі соціогенезу людства. Водночас, аналізуючи інституалізації релігії на прикладі християнства за умов глобалізації, ґрунтуючись на наукових дослідженнях класиків цивілізаційних теорій зроблено висновок, що релігія була і є одним із визначальних чинників соціокультурної ідентичності глобальних спільнот.

Проаналізовано специфіку детермінованої глобалізацією постіндустріальної кризи цивілізаційно-культурної ідентичності. Разом з тим, обґрунтовано, що релігійні інститути в умовах постіндустріального суспільства, охопленого глобалізаційними процесами, нівелюють традиційні функції релігії, в першу чергу світоглядну та соціальну за рахунок посилення екзистенційно-компенсаторної функції та функції цивілізаційно-культурної ідентичності.

Проаналізовано традиційний підхід до розуміння цивілізації як етапу в процесі соціогенезу людства, який характеризується визначенням правил

соціальної поведінки та ототожненням цивілізації із західноєвропейським досвідом. Загальноновизнаними цивілізаційними теоріями, які осмислюють культурно-історичний процес ґрунтуючись на методології плюралістичності моделей розвитку суспільств є концепції С. Гантінгтона, М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі.

Наголошено, що якщо у А. Тойнбі, наприклад, цивілізація визначається як відрізок історії, який виокремлюється ним у досить умовний спосіб, то у М. Данилевського та О. Шпенглера цивілізація постає як остаточна, завершальна форма культури. З'ясовано, що М. Данилевський визначає цивілізацію як кінцевий етап генези того чи іншого культурно-історичного типу, як період найбільшого духовного піднесення. Водночас, здійснюючи пошук розуміння інституалізації релігії на прикладі християнства за умов глобалізації, спираючись на теоретичні доробки фундаторів цивілізаційних теорій М. Данилевського, А. Тойнбі, Ш. Ейзенштадта, С. Гантінгтона про сукупність паралельного співіснування різних цивілізаційних світів, можна стверджувати, що релігія була і є одним із визначальних чинників соціокультурної ідентичності глобальних спільнот.

Обґрунтовано розуміння глобалізації як постійно наростаючої тенденції залучення національних культур до єдиного світогосподарства на засадах ліберально-ринкової економіки, що опосередковано як стертям своєрідності національних культур, так і їх періодичним зіткненням. У сучасному суспільстві простежуються кризові явища, що детерміновані наступом постсучасної консуматорної ідеології, зокрема з поширенням споживатства, секуляризації, рутинізації, з нав'язуванням ринкових цінностей, нівелюванням морально-релігійних та етичних ідеалів.

Продемонстровано, що в умовах сучасної глобалізації інституалізована релігія є субстанційною основою культури. Водночас, для релігії необхідне ефективне інституційне представництво. Актуалізація культури неможлива поза загальноновизнаним розумінням морального обов'язку, відтак без опори на релігійні, етичні та естетичні ідеали.

зазначено, що сучасне суспільство зіштовхнулася з низкою труднощів перед наступом постсучасної консуматорної ідеології, зокрема з поширенням споживатства, секуляризації, рутинізації, з нав'язуванням ринкових цінностей, спаплюженням морально-релігійних та етичних ідеалів і т.п..

Зауважено, що унаслідок тривалого процесу вестернізації як невід'ємного атрибуту глобалізації, переважна більшість носіїв християнської традиції схильні надавати їй гуманістично-ідеалістичного змісту, через що погляди більшості науковців на специфіку сучасної західноєвропейської інституалізації релігії видаються цілком прийнятними.

У дослідженні продемонстровано, що в умовах сучасної глобалізації релігія залишається субстанційною основою культури і потребує ефективного інституціального представництва: як в минулому, так і в сучасному актуалізація культури неможлива поза загальновизнаним розумінням морального обов'язку, відтак без опори на релігійні, етичні та естетичні ідеали.

РОЗДІЛ 3. СПЕЦИФІКА РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

3.1. Глобалізації та українська національно культурна ідентичність

Глобальні проблеми прочатку ХХІ століття - закономірний наслідок усіх протиріч, що склалися на земній кулі. Для правильного розуміння походження, суті цих проблем необхідно побачити в них результат попереднього нерівномірного розвитку світової цивілізації. Дослідження глобальних проблем сучасності вже давно не являється прерогативою лише наукового знання. Вони перетворилися на один з найважливіших об'єктів світової політики і практики, активно обговорюються на різноманітних роду міжнародних зустрічах, нарадах, конференціях. Ці проблеми розглядаються в тісному зв'язку з перспективами розвитку людства на найближчі десятиліття. Без чіткого розуміння того, яким може стати світ в близькому майбутньому, неможливо визначити реальні шляхи рішення всесвітніх проблем, запобігти виникненню нових і передбачити, що чекає людство в третьому тисячолітті.

Загострення глобальних проблем поставило перед людством завдання переоцінки цінностей, переосмислення ролі науки і техніки в суспільному розвитку. Виникнувши стихійно як непередбачувані наслідки діяльності людини, глобальні проблеми потребують вирішення від людства.

Складність і гострота глобальних проблем сучасності вимагають від людства вироблення нового інтегрованого наукового підходу до їх аналізу. Не випадково ці проблеми знаходяться в центрі актуальних досліджень різних наук : філософії, соціології, політології, релігієзнавства економіки, екології, біології, демографії, географії і т. д.

Своєчасно усвідомивши серйозність ситуації, що склалася, в 70-і роки ХХ століття, розробкою власних відповідей на виклики глобалізації зайнялися і представники християнських церков.

Важливість ретельного аналізу цілісного християнського осмислення загальнолюдських проблем та його соціальної трансформацію в процесі цього осмислення в епоху глобалізації обумовлена тим, що сучасний світ знаходиться в ситуації, коли активний процес пожвавлення локальних етнічних культур і регіональних цивілізацій стає однією з найбільш актуальних проблем.

На тлі сучасних процесів глобалізації інтерес до вирішення цих проблем постійно зростає не лише у теоретиків християнства. Подібними дослідженнями сьогодні займаються і представники інших релігійних конфесій. Про що свідчать постійні екуменічних конференцій, присвячених проблемам війни і миру, екології, демографії та ін., в роботі яких останніми роками активно беруть участь представники ісламу, іудаїзму, буддизму і інших релігій.

До того ж не варто забувати про те, що в сучасній політиці світовим релігіям належить далеко не остання роль у встановленні давно втраченого зв'язку між Сходом і Заходом шляхом узгодження інтересів і взаємопроникненням цінностей двох співіснуючих світів.

Найбільший розвиток "католицька глобалістика" отримує в работах папи Іоанна Павла II, який висуває "принцип солідарності" як джерело натхнення, що веде до перетворення розуму і душі і формування "єдиного християнського світу". Вказуючи на планетарні масштаби сучасних проблем (мир у всьому світі, права людини, охорона довкілля), глава католицької церкви підкреслює, що жодна країна не може "вирішити їх на одинці... ми не будемо щасливі одні без інших і ще менш - одні проти інших" [89, 309]. Необхідність детальної розробки концепції глобальних проблем сучасності неодноразово підкреслюється і ієрархами Руської Православної Церкви. Про це свідчить розробка православ'ям "екологічної етики" і "православної мірології" ще в середині 70-х років минулого століття. А ідея ієрархів екуменізму про те, що "глибинні проблеми людського роду є по суті духовними", свідчить про досить тверді позиції Руської Православної Церкви

і більшості протестантських течій в плані розгляду і оцінки глобальних проблем сучасності.

Активне включення християнських церков в обговорення і вирішення глобальних проблем сучасності не є чимось виключним в історії людства. Церква завжди прагнула враховувати потреби суспільства і по-своєму пояснювати різні соціальні зміни у світі. Досить згадати рух Реформації, що набув масового ідейно-політичного характеру. Сучасні протиріччя і кризи в розвитку нашої цивілізації не можуть залишитись поза увагою релігійних теоретиків. Релігія і церква усе більш залучаються до реального життя епохи. Християнські церкви із самого початку існують "у миру", цим визначається і їх неминуча участь в рішенні соціальних проблем.

На тлі поглиблюючихся кризових моментів розвитку людства теологів в першу чергу насторожують світоглядна переорієнтація населення, повсюдне поширення в суспільстві такого духовного клімату, який усе більш не сумісний з вірою в Бога. Саме тому розвиток науки і техніки, соціальний прогрес, соціалізація, секуляризація, світові війни і інші важливі явища спонукали християнські церкви до глибокої переоцінки цінностей, та взагалі до соціальної трансформації.

Зниження впливу церкви в суспільстві визнають і самі її ієрархи. Так, кардинал Кеніг зауважував, що "у минулому ми, теологи, хоч якоюсь мірою брали участь в управлінні суспільством. Зараз про нас цього вже не можна сказати". А в міжнародному теологічному журналі "Консиліум" підкреслювалося, що "моральні традиції церкви вже давно не відіграють ніякої ролі в житті молоді". Це і є головною причиною занепокоєння теоретиків християнства. Тому, якщо церкви не зрозуміють цієї небезпеки і не встануть на шлях реалізму, - вважає президент Християнської мирної конференції І.Громадка, - "вони впадуть в небезпеку духовного самогубства". Визначаючи головне завдання церкви в тому, що вона повинна "прояснити уми людей словом істини", Ватикан не забуває застерегти, що "церковні пастирі не повинні відкрито брати участь в політичній діяльності та

організації громадського життя". При цьому ідеологи католицизму прямо затверджують "верховенство Бога над людьми" і вважають, що "закон Бога вищий за усі державні інтереси"[96, с. 45].

Зміна соціальної орієнтації протестантизму співпала за часом з аналогічними процесами у рамках католицизму, але була обумовлено дещо іншими причинами. Це, передусім, було пов'язано з посиленням у рамках екуменізму позицій церков з соціалістичних країн, які змусили керівництво цього руху "повернутися обличчям" до насущних проблем людства. Мабуть, на прикладі екуменізму найяскравіше видно, що поворот до аналізу нових проблем відбувався зовсім не добровільно, а в умовах гострих внутрішніх дискусій. Найбільш послідовно курс на обговорення нових проблем, що виникають перед людством, відстоювала Руська Православна Церква. Митрополит Київський і Галицький Філарет зауважував: "Віряни живуть не в безповітряному просторі і не в ізоляції від усього людства". Не рахуватися з цим "не може ніяка церква, якщо вона не хоче втратити своїх пасомих"[96, с. 129]. У кінці 60-х - початку 70-х років ХХ ст. і більшість західних протестантських течій активно включилися в розробку і обговорення гострих соціальних проблем, що виникають перед людством.

Соціальна переорієнтація християнства, активне долучення релігійних мислителів до обговорення глобальних проблем сучасності продемонструвало різний рівень християнських течій до готовності їх розробки. Найбільш теоретично підготовленою до осмислення цих проблем виявилась Католицька Церква. Напрацьована віками соціальна концепція давала відповідні установки для можливості однозначного оцінювання будь-яких соціальних питань. Навіть після II Ватиканського собору кулу був чітко взятий курс на оновлення саціальної концепції (аджорнаменто), його практичне втілення оформлювалось в межах неотомізма.

Руська Православна Церква не мала можливості спертися ні на одну з попередніх соціальних концепцій. Дореволюційна соціальна концепція православ'я виявилася повністю неприйнятною в нових міжнародних,

політичних і духовних умовах. Існуючи поза рамками державної системи, Руська Православна Церква сама була вимушена проводити політику, спрямовану на підтримку радянської держави. Проте православ'я зуміло витримати усі труднощі. Зберігаючи основи віровчення, православні теоретики вибудовували свої конкретні соціальні концепції на основі ідей гуманізму, пацифізму. Вони активно включилися в антивоєнний та екологічний рух ще на початку 70-х років ХХ ст., розвернули широку практичну діяльність по зміцненню співпраці з іншими церквами. І це забезпечило їх теоретичним розробкам більш високий авторитет і визнання в порівнянні з іншими християнськими течіями.

Традиційно не маючи цілісного соціального вчення, протестантські організації не намагаються вибудувати його і сьогодні. На відміну від інших християнських напрямів, вони більш орієнтовані на співпрацю з ученими і прагнуть запропонувати суспільству так звані концепції "релігійно-раціонального осмислення соціальної дійсності". Вбільшості, саме тому, і сьогодні при осмисленні глобальних проблем протестантськими богословами пропонуються різні, нерідко прямо протилежні їх трактування і оцінки.

На тлі розглянутих внутрішньоцерковних проблем і особливостей не слід забувати про загальні установки християнства давати відповіді на усі виклики соціального середовища. Претендуючи на знання єдино істинного «шляху визволення», церква орієнтує людину на відмову від світських теорій. Теологи вважають, що тільки на основі "Євангелія, християнської антропології і соціальних енциклик" можна успішно вирішити усі соціальні проблеми. А виховання людини у дусі "хри-стіянської свідомості" є "єдиним шляхом, що веде до справжнього звільнення людини. Іншого шляху немає, і було б утопією його шукати". Саме цей шлях, на думку богословів, може забезпечити і рішення усіх загальнолюдських проблем. Активне включення християнських церков в обговорення і вирішення глобальних проблем сучасності у черговий раз демонструє їх наступальну, цілеспрямовану

діяльність по збереженню свого впливу в суспільстві. Створення "нових теологій" - це чергова спроба утримати своє домінування в суспільній свідомості. При цьому активне включення християнських церков в рішення глобальних проблем сучасності показує, що модернізація релігійного віровчення та соціальна трансформація, що відбувається, не тимчасове і не скороминуще явище. Воно є новою орієнтацією релігійних структур для посилення своєї значущості в суспільстві. Про це ж свідчить і особлива роль релігії в умовах глобалізації міжнародних відносин. Суспільні відносини, що змінились стосунки вимагають від духовенства переорієнтації у віровченні і діяльності церкви, що і втілюється на практиці в різних формах.

З одного боку, намагаючись протистояти "уніфікації" глобалізації, йде "зміцнення світових релігій", яке "сприяє поверненню старих цивілізацій". І, як в періоди різних соціальних криз, роль релігії посилюється. Тому цілком закономірно, що "глобалізація приводить до отримання релігією нового імпульсу і посилення її впливу в публічному дискурсі". Але, з іншого боку, процес глобалізації перетворює світ на єдине ціле і відповідно "робить зустріч релігій і культур невідворотною" [151, 40]. Проте в сучасних умовах межі між релігіями поки що ніхто не відміняв. У пошуку нової "глобальної релігії" все яскравіше проявляється більша або менша нетерпимість між нині існуючими. І в нинішніх умовах усе це ще більше посилює внутрішню суперечність самої глобалізації.

Само поняття "глобалізація" є дітищем останнього десятиліття ХХ століття і означає "процес перетворення світового соціально-економічного і соціокультурного простору в єдину систему". Система ж глобальних проблем сформувалася в 70-і роки ХХ століття. Як виникнення глобальних проблем, так і процес глобалізації за своєю суттю є об'єктивними. Людство у своєму розвитку, відмовившись від "ідеології глобального протиборства двох систем", "закріпило нову світову ідеологію - глобалізацію". Суспільство не може зупинити процес глобалізації, воно повинне знайти можливість управляти ним. Будучи реальністю сучасного світу, процеси глобалізації

утворюють і "суперечливий чинник" становлення сучасної цивілізації. Посилуючи в XXI столітті усі існуючі протиріччя, глобалізація за своєю суттю є причиною подальшого поглиблення усіх сучасних проблем.

Оцінка християнськими Церквами процесу глобалізації є подвійною за своїм змістом. Так, наприклад, офіційні установки православ'я негативно оцінюють цей процес, вважаючи, що глобалізація веде "до пануванн антихриста і кінця світу". В "Основах соціальної концепції Руської Православної Церкви" хоча і признається "неминучість і природність" процесу глобалізації, в той же час звучать і заклики протиставити цьому процесу "спільні зусилля Церкви, держави" і інших громадських організацій "для захисту самобутності націй" [151, 86]. Відома і інша оцінка глобалізації з боку ієрархів православ'я. Так, наприклад, архієпископ Харківський і Полтавський Української Автокефальної Православної Церкви Ігор (Ісиченко) вважає, що глобалізація створює "відкритість меж для нових засобів поширення інформації, зміцнення міжнародних зв'язків", і найголовніше - "сприяє новій євангелізації світу". І тим самим глобалізація "відкриває для Церкви великі можливості і посилює її значення у світі, що все більш уніфікується [85,42].

Складність вироблення однозначної оцінки процесу глобалізації визнавав і папа римський Іоанн Павло II, який відмічав, що "сьогодні глобалізація наявна в кожній сфері життя людини", проте при цьому не можна забувати, "що успіхи економіки все більше залежать від моральних аспектів". А в апостольському посланні 1999 року він прямо говорив про те, що розвиток глобалізації "приводить до безробіття, руйнуванню довкілля, збільшенню відмінностей між багатими і бідними, погіршенню положення бідних країн". В цілому можна говорити про те, що християнські церкви у своїх розробках не зв'язують глобалізацію з рішенням глобальних проблем сучасності. Тим паче, що в їх офіційних концепціях поки немає детальної розробки і самого поняття "глобалізація", хоча розробкою розуміння соціальних аспектів глобальних проблем теоретики християнства займаються

вже не одне десятиліття. І в цій сфері християнські церкви займають провідне місце серед усіх інших релігій.

Довгі роки в радянській літературі переважав критично-негативний підхід до оцінки соціальних концепцій християнства. Ігнорувалось те, що християнська релігія - це істотний компонент масової свідомості, а основний акцент був зроблений на ідео-логіческу несумісність релігії і науки. Поза сферою досліджень опинилася безліч християнських підходів, ідей, міркувань про глобальні проблеми сучасності. У цьому проявилася певна односторонність аналізу соціальних концепцій християнських конфесій, коли із-за переважання критики були втрачені позитивні ідеї співпраці і пошуку взаємоприйнятних рішень.

У сучасному суперечливому, але взаємозв'язаному світі неможливо знайти рішення загальнолюдських проблем без урахування усіх можливих підходів до їх оцінки і аналізу. Оцінюючи можливі проекти переходу від індустріальної (у ряді випадків - аграрно-індустріальною) цивілізації до цивілізації постіндустріальної, "інформаційної", російський філософ В.І.Толстых виділяв декілька таких проектів. «Модернізації світового соціуму. Тобто формування універсального співтовариства на принципах демократії і лібералізму, подальшого прогресу існуючої світової науки і культури, повсюдного впровадження досягнень індустріалізму, включаючи "нові технології", інформаційні комунікації, соціальні інститути і механізми регулювання міжнаціональних і регіональних стосунків. Постмодернізації визрівання і формування деякого наднаціонального континууму (хтось називає його "транснаціональним Космосом"), що об'єднує на базі універсальної мови прагматики світські і посттрадиційні культури різних частин планети. Це свого роду колаж культур, "синтез-килим" цінностей Сходу і Зходу Півночі та Півдня де превалюють космополітизм і некожній «ниті» знайдеться місце...Проте цей проект примушення до глобалізму і модернізації ігнорує соціокультурне різноманіття світу. Гуманістичного Глобалізму тобто становлення багатополісної спільноти країн, народів та

культур, що об'єднані узгодженням інтересів та взаємопроникненням двох співіснуючих світів – техногенного та традиційного. В основі цього проекту ідея діалога культур...»

У сучасних умовах, коли християнські церкви зі своїми концепціями міцно увійшли до нашого життя, необхідно більш чітко представляти їх основні теоретико-філософські розробки і світоглядні підходи. Можна упевнено говорити про те, що в нашому суспільстві назріла об'єктивна необхідність в більш конкретному знайомстві з усією різноманітністю соціальних розробок християнських церков, де перше місце займають їх концепції вирішення глобальних проблем шляхом соціальної трансформації конфесії. Теологи у своїх розробках більшою чи меншою мірою зачіпають більшість сучасних загальнолюдських проблем. Най актуальніші з них це передусім проблем війни і миру та екології. Вирішення цих проблем багато в чому визначає сьогодні не лише перспективи розвитку усієї цивілізації, але і можливість її подальшого існування взагалі. А соціальна, точніше гуманістична спрямованість новітніх досягнень науково технічної революції якраз і покликана забезпечити цю можливість. Слід звернути увагу і на той факт, що і сучасні розробки інших глобальних проблем християнськими теологами неминуче зачіпають передусім проблеми екології, війни і миру. Саме тому основою даного дослідження і стали соціальні аспекти вказаних вище проблем, що дозволяє продовжити в майбутньому розгляд інших направле-ний "християнською глобалістики".

Характерними рисами для християнства в процесі соціальної трансформації в епоху глобалізації виступають: апеляція переважно до приватних, тобто, за визначенням Ш. Ейзенштадта, "прімордіальним" цінностям емоційної і раціональної сфер життя людини; орієнтація в першу чергу на морально-моральні засоби при визначенні можливих шляхів подолання багатовимірної і різнофакторної глобальної кризи сучасної цивілізації Заходу; звернення (по стилістиці і адресності) до тих сфер людської культури і психіки, які традиційно відносилися до поля впливу

філософії екзистенціалізму, зачіпаючи передусім проблеми самоудосконалення людини і її свідомості; віра в досяжність нормалізації громадських стосунків, а також стосунків в системі "суспільство-природа" за допомогою поліпшення індивідуальної сутності самої людини, віднайдення нею належної гармонії з цінностями духовного і релігійного плану; обґрунтованість цілісним світобаченням християнства, що припускає схожі уявлення про ієрархію цінностей світу, про аксиологічний вимір суспільного прогресу, про значущу роль віри в структурі мотивацій і поведінки індивідів; трактування глобальних проблем як результату прояву гріховної сутності людських істот, позитивна зміна якої можлива, в першу чергу, за допомогою "євангелізації людства"; активне використання досягнень і розробок сучасної науки і філософії - з первинним визнанням у своїх концепціях аргументації релігійного порядку; розгляд глобальних проблем сучасності поза їх дійсним соціальним контекстом - прагнення сучасної цивілізації Заходу до забезпечення ефективності і конкурентоспроможності за всяку ціну, а орієнтація на загальноцивілізаційні оцінки і висновки.

Водночас необхідно звернутись до української національно-культурної ідентичності, на фоні глобалізаційних процесів. Найкраще, на наш погляд, зазначене питання дослідив сучасний український філософ М. Козловець в монографії «Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації». На його думку Україна, здобувши незалежність, постала перед необхідністю вирішення таких питань, формування новітньої політичної нації, утвердження української державності та становлення демократичних інституцій. Процес конструювання модерної національної ідентичності українців органічно пов'язаний з існуванням української держави, ефективністю її функціонування. Державність означає, що та чи інша етнічна спільнота відбулася як політична нація, що вона вийшла з до- й позаісторичного етнографічного інфантілізму, і має свій проект світотворення, уяву про цілі, цінності й ідеали. З іншого боку, без

національної ідентичності не може бути національної держави, адже ідентичність конститує націю та державу на суб'єктивному рівні. Без формування власної національно-цивілізаційної ідентичності українське суспільство не буде належним чином інтегрованим і стійким, спроможним відповідати на виклики сучасного світу, не зможе здійснювати ефективну економічну, соціальну й політичну модернізацію. Стратегія збереження національної ідентичності у процесі неминучого зіткнення з раціоналізмом і прагматичністю глобалізованого світу, навальною й раціонально спрощеною інформацією та сурогатами масової культури має виходити з модернізації духовних цінностей. [106, 59]

Водночас філософ впевнений, що Україна перебуває на перехресті кількох цивілізаційних конгломератів. І вона неминуче опиняється у зоні перетину їх інтересів, стає об'єктом активного політичного, економічного, інформаційного й культурного впливу з боку провідних держав, які зацікавлені в розширенні ареалів свого впливу.

Релігійний світогляд є основою формування як європейської цивілізації в цілому так і локальних культур зокрема, що є беззаперечним фактом. Так, українська культура, починаючи з найдавніших часів до сьогоднішнього дня пронизана християнськими цінностями та ідеалами. Тому її релігійна, отже цивілізаційна ідентичність складає досить серйозну проблему в межах розвитку українського суспільства яке виявилось залежним від істотних змін у сучасному глобальному просторі. Таким чином з'ясування та вирішення будь-яких нагальних локальних проблем стає неможливим без ґрунтовного аналізу та об'єктивного врахування глобальних факторів, тенденцій та імперативів нової світової епохи, особливо у контексті релігійного питання. Відтак, проблематизація засад інституалізації релігії в умовах глобалізації є нагальною, а її осмислення актуальним і практично значущим.

Можна цілком погодитись з твердженням Козловця, що без повноцінного національного буття, національно-культурного відродження... усамостійнення України виглядає як нонсенс, адже лише національна

культура дає суспільству історичну санкцію на індивідуальне політичне життя. Стрижнем існування української держави і національного майбутнього може бути лише глибоке національне самоусвідомлення і самоідентифікація політичної нації, а для цього потрібне культурне самоствердження. Отже, самостійне національне буття українського народу в глобалізованому світі, формування і збереження національної ідентичності українців мають бути забезпечені насамперед культурою, традицією, вірою і духовним імунітетом проти космополітичної системи стандартів й уніфікаційного "вирівнювання". Майбутнє Україні у контексті глобалізаційних процесів буде стимулюватися і визначатися, насамперед, такими чинниками, як збереження її культурного архетипу і статусу в єдності із формуванням нової національно-політичної ідентичності й ментальності, всебічною підтримкою освіти, науки, культури, здатністю і готовністю України, розв'язуючи свої локальні, національні проблеми, адекватно відповідати на виклики глобалізації. [106, с. 380].

Отже, продемонстровано, що процес вибудовування сучасної національно-культурної ідентичності українців цілковито поєднаний з існуванням та функціонуванням українського державного утворення. З'ясовано, що сучасний український науковець М. Козловець визначає національну ідею як сакральне підґрунтя буття нації, одну із головних засад самоідентифікації суспільства.

Наголошено, що перед українською культурою постає складне завдання залучення до єдиного світогосподарства на засадах ліберально-ринкової економіки та дотичної до неї системи цінностей і водночас збереження національно-культурної ідентичності. Українське суспільство обмежує вплив глобалізації на розмивання нею історико-культурної своєрідності, національної традиції та підкреслює необхідність власного національного розвитку.

Разом із тим, у дисертаційному дослідженні уточнено та доповнено, що межі впливу глобалізації на українське суспільство означені супротивом щодо розмивання нею історико-культурної своєрідності, національної традиції та підкресленням необхідності власного національного розвитку.

Доведено, що зазначені вище процеси відбуваються на тлі двох різновекторних тенденцій. В одних соціумах посилюється прагнення до інтеграційних процесів на засадах західнохристиянської культури, натомість, в інших соціумах набувають поширення процеси збереження національно-культурної самобутності та ідентичності. Загострюється суспільна роль релігії як потужного чинника цивілізаційно-культурної ідентичності, соціальних змін, політичної мобільності, розвитку міжцивілізаційних, міжнаціональних та міжетнічних відносин. При аналізі проблеми інституалізації релігії в умовах глобалізаційного простору чималу увагу було приділено визначенню специфіки інститутів релігії постіндустріальної доби. Продемонстровано, що під виглядом глобалізованої масовизації постсучасних суспільств спостерігається надзвичайне нівелювання традиційних функцій релігії.

3.2. Особливості інституалізації релігії у сучасному українському суспільстві

Початок розбудови незалежної Української держави призвів до демонтажу основ світського соціалізму, широкого впровадження в життя демократичних важелів управління суспільством, що відкрило шлях інтенсивному розвитку релігійних структур. Як писав Ф. Фукуяма: „Релігійний націоналізм, який ще далеко не вичерпав своїх ресурсів до кінця вісімдесятих років, отримав свіжий імпульс у зв'язку з розпадом комунізму, що викликало вибух найрізноманітніших релігійних рухів, які раніше придушувалися, не тільки ісламських у Середній Азії і Закавказзі, але і християнських рухів у Росії, Україні, Польщі й в інших частинах Східної Європи”.

Більшість дослідників вказують на те, що релігія завжди займала особливе місце в духовному житті українського народу як його духовна опора та відіграла надзвичайно важливу роль в етнонаціональному розвитку України, виступаючи духовною екзистенцією української ідентичності. Відтак і зумовлена цим глибока релігійність та релігійна духовність українців є не лише рисою їхнього національного характеру та ментальності, але й сутнісним означенням та формою самовизначення української нації загалом. Звідси цілком логічно, що внаслідок взаємодії християнства, що після християнізації Київської Русі, стало духовною опорою українського народу, із його самобутньою світоглядною ментальністю склались такі її нові характерні риси, як єдність “українства” і “християнства” та поняття “страху Божого” у світоглядній традиції українців як благоговіння перед Богом – набожність. Так само цілком закономірним виглядає обумовлене цією взаємодією християнства із самобутньою ментальною релігійністю українців виникнення та домінування релігійно-богословської ціннісної проблематики у вітчизняній традиції філософування.

Поряд із глибокою релігійністю, дослідники традиційно відносять до системотворчих рис української ментальності, що виходять з національного характеру українців, їхню інтровертивність, підвищену емоційність, чутливість та кордоцентричність, домінування емоційно-чуттєвого над волею та інтелектом, а особливо - радикальний, поєднаний з прогненням до незалежності, самореалізації, ідеєю рівності, повагою до окремого індивіда, його свободи.

Звичайно, найяскравіше цю характерну рису можна простежити у “філософії серця”, загалом “філософії людини” Г. Сковороди, в доробку якого знаходимо найважливіші категорії буття людини - любов, свободу, самотність, відчай та інші. Подібні інтенції характерні і для П. Юркевича, антропологізм “філософії серця” якого впливає з екзистенційно-персоналістської традиції філософування з переорієнтацією на унікально-неповторні аспекти людської індивідуальності. Водночас І. Бичко вказує на цілу Київську школу екзистенції філософії (М. Бердяєв, Л. Шестов), яка склалася в межах православної філософії під впливом української екзистенційної світоглядно-філософської ментальності.

Разом з тим, однією з характерних рис ментальності українського релігійного світогляду є толерантність та викликаний нею плюралізм вітчизняної релігійної традиції навіть в середині однієї конфесії. В українській релігійності поєднується західне та східне християнство та толерантне ставлення до інших конфесій. Водночас, уся Українська історія сповнена трагедій, головною причиною яких є межове геополітичне становище української землі - “на грані двох світів”. Таке становище породжує граничні ситуації - життя перебуває перед постійною загрозою, тому люди шукають підтримки й надії у Бога.

Очевидно, що всі три риси української ментальності - емоційність, інтровертизм та індивідуалізм - в їх поєднанні з ідеєю очікування “правди”, та з об’єктивними чинниками, які інтенсивно стимулюють релігійну віру, є

вельми сприятливими саме для процесу формування соціальних представництв релігійних цінностей.

Дійсно, Україна в пошуку своїх етичних і смисложиттєвих орієнтацій, безперечно, і в сучасних умовах спиратиметься на християнську аксіологічну систему. Вона хоча й має вельми широкий спектр релігійних вірувань, але більшість з них лежать у лоні християнства, його напрямів і толків. Процес взаємовпливу етнічного та релігійного перманентний. Він настільки всепроникаючий і універсальний, що потребує постійної уваги дослідників найрізноманітніших галузей і в першу чергу філософів та політологів. До великих і плідних зрушень призведуть цивілізовані дискусії світських і церковних дослідників, зіткнення різних методологій і шкіл. Без цього важко уявити собі дійсний пошук істини, з'ясування реальностей життя та вироблення стратегії і тактики утвердження української нації.

Але з іншого боку, не можна не відзначити негативних наслідків таких суперечливих тенденцій. На сьогодні в релігійному середовищі українського суспільства проявляється конфліктність, що має соціальне, економічне та майнове підґрунтя.

Основу духовної культури грекомовного Сходу складала платонівсько-неоплатонічна традиція з її баченням людини в теокосмічній ієрархії, тоді як у культурі Заходу синтез елліністичної і постелліністичної доби досягався через інтелектуально-вольове зусилля індивідуального духу. Тому в західному християнстві на перший план висувається особиста віра за великої уваги до раціонального доведення цієї віри. Окрім цього домінуючою в культурі Заходу була юридично - правова установка.

Схід дав неоплатонічну космічно-містичну трансформацію християнства з явним приматом загального над індивідуальним, з розумінням раціональної неосяжності і неможливості висловлення у мовних формах кінцевих істин щодо буття і Бога. Захід у середні віки інтерпретував християнство у правничо-раціоналістичному дусі, зводячи категорію гріха до

юридичних понять злочину і кари, до розуміння загального як закону та інституції, а не онтологічної субстанції.

Для східнохристиянської духовної традиції притаманне розуміння матеріального аспекту буття як проекції божественної першореальності, тоді як західнохристиянський світ у суспільно-матеріальній, земній даності вбачав самотійну, хоча створену Богом, реальність.

Слід зауважити, що на християнському Заході Церква і держава усвідомлюються як протиставлені „один одному інститути, що часто вступали у протиборство” [99, с. 298]. У Східнохристиянському світі, починаючи з Візантії, де патріархи підпорядковувалися імператорові, Церква і держава діяли спільно. Всі зазначені аспекти закріплювалися і поступово розвивалися у наступні віки в поєднанні із соціально-економічними і політичними структурами.

Для розуміння феодального Заходу постає системно-цілісний аналіз та поєднання християнської транскрипції із муніципальними, латифундійними (романськими) елементами, а також із елементами германськими, вільнообщинними, що дає унікальний феномен католицько-феодальній цивілізації. У свою чергу східнохристиянський світ неможливо досягнути без урахування платонівсько-неоплатонічного тлумачення теологічних доктрин, державності Церкви, консервативної станово-класової структури феодального суспільства, особливостей східної селянської общини, постійних вторгнень кочових сусідів, впливу рухів західної соціокультурно-політичної системи.

Довгий час два світи існували в амбівалентному відношенні. Тільки завдяки колишньому входженню західних областей України до складу Австро-Угорщини і Польщі, тут сформувався геополітичний поділ між західнохристиянською і слов'яно-православною цивілізаціями. Про це пише і С. Хантінгтон: „Як тільки був ліквідований ідеологічний поділ Європи, знову віродився її культурний поділ на західне християнство, з одного боку, і православ'я й іслам — з іншого. Можливо, що найбільш важливою

роздільною лінією в Європі є східна границя західного християнства, що склалася до 1 500 р. Вона пролягає уздовж нинішніх кордонів між Росією і Фінляндією, між прибалтійськими країнами і Росією, розсікає Білорусію й Україну, повертає на захід, відокремлюючи Трансільванію від іншої частини Румунії, а потім, проходячи по Югославії, майже в точності збігається з лінією, що нині відокремлює Хорватію і Словенію від іншої Югославії. На Балканах ця лінія, звичайно ж, збігається з історичним кордоном між Габсбурзькою й Османською імперіями. Північніше і на захід цієї лінії проживають протестанти і католики. У них — загальний досвід європейської історії: феодалізм, Ренесанс, Реформація, Просвітництво, Велика французька революція, промислова революція. Їхнє економічне становище, як правило, набагато краще, ніж у людей, що живуть на сході. Зараз вони можуть розраховувати на більш тісне співробітництво в рамках єдиної європейської економіки і консолідацію демократичних політичних систем. На схід і південніше цієї лінії живуть православні християни і мусульмани. Історично вони відносилися до Османської або царської імперії, і до них дійшов лише відголосок історичних подій, що визначили долю Заходу. Економічно вони відстають від Заходу, і, схоже, менш підготовлені до створення стійких демократичних політичних систем. І зараз „оксамитова завіса” культури змінила „залізну завісу” ідеології в якості головної демаркаційної лінії в Європі. Події в Югославії показали, що це лінія не тільки культурних розходжень, але часом і кривавих конфліктів” [204, 35]. Таким чином, Хантінгтон вважає, що межа між Православною і Католицькою церквами, що у тому числі проходила і Західною Україною, стала розділом двох типів культури в Європі.

Панування в даному регіоні „змішаної” Католицької церкви східного обряду призвело, за словами українського історика І. Рудницького, до того, що східний обряд проводив тверду розмежувальну лінію, яка відокремлювала його прихильників від поляків, у той час як підпорядкування Риму було бастионом проти російського впливу. Царизм, а потім і

більшовики, наполегливо намагалися витиснути уніатство з Галичини, однак воно там зберігалось в латентній формі всі роки радянської влади. При цьому треба мати на увазі, що специфіка даної конфесії робила східну границю істотно більш прозорою, ніж західну. Тому міграція галичан у східному напрямку, аж до Росії, проходила досить безболісно, але наштовхувалася на могутній релігійний бар'єр у „польському” напрямку.

Нагнітання конфронтації історично зберігалось між римо - і греко-католиками й українським православ'ям. І сьогодні існують певні умови для такого зіткнення між ними. Але не меншу, хоча не таку очевидну, небезпеку несе в собі і популяризація в Україні протестантських течій. Ідеал протестантського лібералізму – це ідеал ефективного власника. Саме тому протягом століть на Заході відбувається відхід від сприйняття праці як соціально-моральної цінності. Воно витісняється голим економічним розрахунком. Такий концептуальний підхід, видатний православний богослов отець Сергій Булгаков називав „войовничим економізмом”.

Домігшись дійсно великих досягнень у сфері матеріальної культури, західний світ радикально відірвався від своїх духовних, християнських коренів. Це у свою чергу і призвело до втрати справжніх соціально-моральних орієнтирів. Доказом цього є панування споживчих норм і цінностей, крайній господарський егоїзм, і, як результат, ідеал ситого і самодостатнього філістерства, над яким зовсім невіддані ніякі соціальні та релігійні інститути.

Православній же антропології більш відповідає уявлення про людину як абсолютну цінність, незалежно від її „продуктивної ефективності”. Але, разом з тим, людина може зберегти свою вищу цінність тільки за допомогою підпорядкування своїх індивідуальних прагнень інтересам усього суспільства. У цьому відношенні православній етиці стосовно праці більш відповідають общинні соціально-моральні орієнтири суспільства. Більш того, Православна церква прямо засуджує погоню за прибутком, вбачаючи в ній загрозу для вічної людської душі. Також Церква забороняє участь в

індустрії, яка спрямована на задоволення самих низьких людських пристрастей і звичок. Це зайвий раз свідчить про те, що православ'я орієнтується на цінності традиційного суспільства. Самі ж ці цінності були вироблені внаслідок багатовікового впливу самого православ'я.

Однак, Україна здавна має спільну історію розвитку з католицизмом та протестантизмом й органічно вплела їх у свою культуру. Сучасні прагнення до співробітництва з іншими конфесіями, позначені Католицькою церквою в „Декреті про єкуменізм” [132, 36], також сприяють тому, щоб конфлікт між українським православ'ям і греко-католиками вичерпався. Побоювання викликає тільки постсучасна експансія західних ідеологій (у тому числі й релігійних) на пострадянський соціокультурний простір, який багато в чому на сьогоднішній день залишається незаповненим. В умовах глобалізації в стилі секуляризованої західної культури, що зовні добре уживається з католицизмом і особливо з протестантизмом, може відбутися штучна маргіналізація національного православ'я, що може призвести до витравлювання історичної пам'яті українського народу, поступовому згасанню його національної самосвідомості, і, в остаточному підсумку, – до зникнення з релігійно-конфесійної карти світу цілого народу, який століттями мужньо стояв на сторожі православ'я. Така ситуація викликає занепокоєння у багатьох українських аналітиків, у тому числі й у М. Поджарського: „Україна є „серцевиною” християнства. Вона і далі буде відчувати тиск з боку інших культур. Щоб не загубити індивідуальність у ході глибинного перерозподілу світу, треба цій обставині приділяти особливу увагу” [158, 46]. Саме тому ми можемо стверджувати, що сьогодні Україні просто необхідно розробити альтернативну модель розвитку, оптимальну для країни з поствізантійською культурою, заснованої на соціально-моральних ідеалах православ'я.

Однак, розглядаючи зазначену тенденцію, все таки не слід її абсолютизувати. Усі тертя по цій лінії протистояння не мають фатального характеру на сьогоднішньому етапі розвитку України. Тобто лише третина

представників релігійної меншості в Україні відчуває духовний дискомфорт. Але з іншого боку, більшість не оцінюють ситуацію таким чином. Розходження у відносинах цих конфесій, хоч і проблематизоване в сучасній Україні, але не доходить до відкритої конфронтації.

Особливу увагу, на нашу думку, варто приділити саме міжправославним зіткненням, тому що саме вони виникли в період, коли глобалізаційні процеси набрали найбільшої інтенсивності. На сучасному етапі розвитку православ'я є найбільшою за кількістю віруючих релігією на території України. Але на даний момент ця домінуюча конфесія перебуває в стані загальновідомого двадцятирічного міжцерковного конфлікту. Вона поділена між трьома церквами: Українською православною церквою Київського патріархату, Українською автокефальною православною церквою й Українською православною церквою.

Ідея об'єднання українських православних церков виникла разом із появою незалежної Української держави. Здавалось, що на Всеукраїнському православному соборі 1992 року єдину Українську православну церкву нарешті створено. Проте реальні наслідки собору були цілком відмінні від очікуваних. Унаслідок об'єднання Української православної й Української автокефальної церков в одну, до двох наявних паралельних православних структур додалася третя – Українська православна церква Київського патріархату. Це внесло в міжправославні стосунки ще більшу напруженість. Адже новостворена церква, маючи підтримку на державному рівні, відразу почала претендувати на роль всеукраїнської релігійної інституції, намагаючись довести, що лише вона найповніше виражає національні прагнення українського народу, що тільки її прихильники є справжніми патріотами України.

Із наявних релігійних організацій найбільша підтримка офіційними владними структурами надавалася Українській православній церкві Київського патріархату. Навіть робилися спроби надання цій церкві домінуючого статусу в державі та піднесення православ'я до рівня

національної ідеології. Керівництво цієї Церкви активно залучалося до участі в офіційних державних заходах, виступах у засобах масової інформації. У той же самий час, коли центральні органи влади зорієнтувалися на підтримку УПЦ КП, місцева влада східних, південно-східних і південних областей України всіляко сприяла зміцненню позицій Української православної церкви. Вона не допускала поширення в цих регіонах ні римо-, ні греко-католицизму, ні національно орієнтованого українського православ'я - УПЦ КП та УАПЦ. Унаслідок таких дій владних структур, як зазначає О. Шуба, виникла парадоксальна ситуація, за якої одна й та ж церква в окремих регіонах існувала як домінуюча, панівна, а в інших - як переслідувана, другорядна [118, с. 199].

На сьогоднішньому етапі міжправославне протистояння вносить найбільшу напруженість у суспільно-політичне та релігійно-церковне життя України. Як вважає Шуба О. основні суперечності між православними церквами зумовлені такими причинами: підпорядкованістю різним центрам; розходженнями в поглядах на проблему об'єднання церков у єдину помісну православну церкву та тримання нею автокефалії; наявністю ієрархічного протистояння; вживанням різних мов у богослужбовій практиці; різною оцінкою ролі й місця православ'я в історії України.

Інші дослідники відмічають ще такі причини міжправославного розколу, різною національною орієнтацією; наскрізною політизацією українського релігійного середовища; перманентне втручання держави у врегулювання міжконфесійних взаємин; суперечливий характер діючого законодавства.

Серед найпринциповіших і найскладніших проблем сучасного українського православ'я є визначення засад об'єднання церков і пошук найоптимальніших моделей досягнення автокефалії. Очевидно, створення єдиної Помісної православної церкви могло б розв'язати значну частину міжцерковних проблем в Україні. Не можна вважати нормальним становище, за якого українське православ'я розколоте на три ворогуючі між собою

церкви УПЦ КП, УАПЦ, УПЦ (і це лише офіційно зареєстровані православні церкви, тих які діють поза реєстрацією значно більше) коли в ньому існує взаємне протистояння керівників церков та духовництва. Відомий церковний історик І. Власовський, маючи на увазі подібне становище, зазначав, що „такі явища, як існування та однакове визнання на тій самій території українських православних церков є нонсенсом не тільки з церковної, а й з національно-державницької точки зору, і тільки компрометує український народ у православному світі” [41, с. 99].

Український дослідник Н. Мадей оцінює специфіку українських міжправославних відносин таким чином: „Ситуацію в українському православ'ї можна назвати перманентно-стагнаційною. Попри заяви ієрархів православних церков, справа об'єднання залишається на місці. Єдність національної Української православної церкви на даному етапі розвитку трьох деномінацій православ'я в Україні є лише ефемерною ідеєю” [131, с. 261].

Неорелігійні утворення в Україні не створюють конкуренції традиційно присутнім конфесіям, а, отже, не вступають з ними в конфлікт. Відповідно до інформаційно-статистичних даних оприлюднених Державним комітетом у справах національностей та релігій: „неорелігії не вносять суттєвих змін у релігійну конфігурацію України, а їх діяльність не є домінантою релігійно-церковного життя”. Але не треба забувати і про динаміку поширення неорелігій. Масове їх поширення, так само як і вплив католицизму та протестантизму, на даному етапі сприяє експансії західної парадигми, формуванню мозаїчної свідомості, а отже, проблематизує національну ідентифікацію українців, що врешті - решт може призвести до відкритої конфронтації на зразок західного та східного протистояння та підвищення конфліктогенного потенціалу міжконфесійних відносин в Україні взагалі. „Присутність неорелігій на конфесійному полі держави, їх спроби перерозподілу духовного простору викликають неоднозначну оцінку, що створює в суспільстві конфліктогенну ситуацію й вимагає зваженого

реагування”, – підсумовує Державний комітет у справах національностей та релігій. Постійний тиск на весь пострадянський простір неорелігійних організацій, груп, закордонних місій та центрів, які, використовуючи свої насправді величезні фінансові можливості, в порівнянні з українськими церквами, ведуть активну місіонерську діяльність, нерідко виходячи при цьому за рамки закону й не рахуючись з історичними традиціями, культурою українського народу, громадською думкою та українським законодавством. В цілому їхня діяльність призводить до тих самих наслідків, що й активність католицизму та протестантизму, тобто до розмиття настанов українського православ'я.

Не варто забувати і ісламський фактор, що поширюється теренами усієї України. Нещодавні події, що відбувались у Білій Церкві навколо будівництва мечетей, руйнування кримськими татарами поклінних хрестів і події навколо Свято-Успенського Бахчисарайського монастиря демонструють, що і тут завжди може виникнути конфліктна ситуація. Але все-таки його значення не слід перебільшувати в Україні. Воно не досягає масштабу державної проблеми.

Отже, протистояння спостерігається між церквами як соціальними інститутами, а не між самими віруючими. Вони в переважній своїй більшості знаходять між собою взаємопорозуміння. Розкол, на щастя, не сягнув прірви, яка утворилася, скажімо, між північно - ірландськими католиками і протестантами, які наполягають на наявності між ними генетичних відмінностей” . Отже, можна зазначити, що у віруючих виробляється обґрунтований життєвим досвідом конструктивний підхід до вирішення суперечок між окремими церквами.

Окремо зупинімось на такому моменті: нинішні міжцерковні суперечки в Україні теж значною мірою пов'язані з політичною ситуацією. Надмірна політизація українського суспільства відбивається на міжцерковних стосунках, надає їм політичного забарвлення особливо в періоди передвиборчих кампаній. На міжцерковних стосунках позначається також

суперечливість інтересів національно-державного розмежування України й Росії, становлення української державності, характер відносин між етнічними росіянами, які проживають в Україні, та між україномовною та російськомовною частинами населення України.

Однією з найважливіших причин загострення релігійної ситуації в Україні, на думку деяких дослідників, є її політизація. Вони підкреслюють вплив полярних політичних сил на віруючих та церкви в цілому і відмічають можливість таких небезпек політизації релігії в Україні: „по-перше, вона спричиняється до порушення чинного законодавства в сфері свободи совісті та релігійних організацій, зокрема, таких основоположних принципів, як відокремлення церкви від держави, рівність релігій перед законом, невтручання релігійних організацій у вибори тих чи інших політичних сил. По-друге, зазначений процес небезпечний своєю здатністю посилювати соціальну напруженість та протистояння в суспільстві як на політичному, так і на релігійному ґрунті, роздувати релігійний конфлікт. По-третє, виникає загроза перенесення партійно-політичної та релігійної конфронтації на етнонаціональний ґрунт. Етнонаціональні ж конфлікти, як показує досвід інших країн, є затяжними і небезпечними. По-четверте, політизація конфесійних відносин та оцерковлення політики здатні спричинити значне посилення процесів регіоналізації України, які загрожує її територіальній цілісності. З іншого боку стоїть думка іншого українського дослідника В. Новіка. Він вважає, що церква повинна перебувати „над політикою, але не поза політикою, у неї має бути своя політика стосовно політики, яка не може просто зводитися до простого нейтралітету. Ця позиція теж має право на існування. Церква, особливо у глобалізаційний період розвитку світової історії, не може уникнути розробки власної позиції в соціальній політиці оскільки Церква зпоконвічно існує в суспільстві. Але ця політика має не захищати інтереси ієрархів певних церков, а повинна турбуватися про існування своє пастви. Тому, відкидаючи політизацію релігійного середовища як засіб впливу на результати політичних кампаній, Українська

держава повинна максимально сприяти участі церков у соціально значущій діяльності, у покращенні суспільної моралі, розвитку милосердницької, добродійної діяльності тощо.

Також окремої уваги дослідників потребує ситуація динамічного зростання мусульман серед населення України за оцінками дослідників вони складає понад триста тисяч осіб . Більшість з них складають кримські татари, але останній час мусульманська спільнота зростає внаслідок демографічних чинників і завдяки оберненню нових віруючих з числа етнічних росіян та українців. Дослідження свідчить про відмову мусульман України від використання насильницьких та терористичних методів стосовно людей іншої віри, з іншого боку, вони припускають можливість політичного об'єднання на ісламських засадах. Загалом, активізація мусульман на даному етапі не становить загрози для спокою України і поки що не носить конфліктогенного характеру.

Варто зауважити, що формування національних Церков не має нічого спільного з релігійним шовінізмом, на чому також часто спекулюють церковні та світські політикани. Часи „єдино справедливої віри”, мабуть, навіки завершались, і поліконфесійність держав та націй є об'єктивною реальністю, якій, до речі, не важко знайти навіть догматично-канонічне обґрунтування. „Національна” зовсім не означає „єдина” для всієї нації і, звичайно, не є аналогом національно-державної релігії, хоча остання може формувати національну Церкву. А нація, природно, може мати будь-яку іманентно необхідну їй кількість конфесій, які об'єктивно сприяють її збереженню та поступу. Отже, система державно-церковних відносин, що склалася в Україні, відповідає демократичним принципам, базується на основоположних міжнародних угодах з прав людини і свободи віросповідань та національному законодавстві, здатних забезпечувати подальший динамічний розвиток релігійно-церковного життя.

Однією із суттєвих причин значного загострення релігійної ситуації в Україні на початку дев'яностих років був стихійний початок релігійного

відродження, надто різкий перерозподіл сфер впливу церков, супротив певної частини населення спробам надто швидкої українізації суспільного життя, зокрема, релігійно-церковної сфери. Частина проблем виникла з вини релігійних організацій, їхніх керівників, а деякі з'явилися не без участі нецерковних сил: посадових осіб, впливових політиків, політичних партій і рухів, громадських організацій. Сучасне міжцерковне протистояння в Україні має багатоплановий характер і проявляється на політичному, національному, богословсько-ієрархічному рівнях. І жоден з них не можна зводити до зовнішнього впливу глобалізації.

Навпаки, певним чином релігійні чинники сприяли розпаду Радянського Союзу, утворенню однополярного світу, а отже, підвищенню інтенсивності глобалізаційних процесів, як це пояснює Ф. Фукуяма: „справді, в більшості країн колишнього комуністичного світу спостерігається відродження християнської релігії, яка заперечує світський універсалізм соціалізму” [199, с. 37].

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ

Самостійне національне буття українського народу в глобалізованому світі, формування і збереження національної ідентичності українців мають бути забезпечені насамперед культурою, традицією, вірою і духовним імунітетом проти космополітичної системи стандартів й уніфікаційного "вирівнювання". Майбутнє Україні у контексті глобалізаційних процесів буде стимулюватися і визначатися, насамперед, такими чинниками, як збереження її культурного архетипу і статусу в єдності із формуванням нової національно-політичної ідентичності й ментальності, всебічною підтримкою

освіти, науки, культури, здатністю і готовністю України, розв'язуючи свої локальні, національні проблеми, адекватно відповідати на виклики глобалізації.

Водночас, після розпаду Радянського Союзу в Україні відновилась релігійні протиріччя: міжправославні протиріччя, які не мають цивілізаційне підґрунтя, а соціальні та майнові причини (конфлікт між православними церквами як соціальними інститутами), а отже, є не результатом впливу глобалізаційних процесів, а внутрішньої державної специфіки. Особливо цю тенденцію підкреслює процес політизації українських міжконфесійних відносин. А отже, міжправославні зіткнення більшою частиною породжені зовнішніми соціально-політичними причинами. Соціальні зіткнення не так глибоко укорінені як культурні конфлікти, а, отже, разом зі становленням структури української державності і її соціальних інститутів конфліктність перестає бути визначальною рисою релігійно-церковного життя; протиріччя між православ'ям та західним християнством. На принциповості цієї конфронтації наполягає С. Хантінгтон. Він вважає, що соціокультурна природа постсучасних розходжень між країнами і цивілізаціями обумовлює міжцивілізаційні зіткнення та конфлікти по демаркаційних лініях, головна з яких проходить по лінії, „яка відділяє народи, що представляють західно-християнську традицію, від мусульман і православних”. Тобто Хантінгтон виносить поствізантійські культури за межі західного світу. З ним не погоджується з цього приводу Ф. Фукуяма, який вважає, що будь-який різновид християнства „у більшості випадків на відміну від ісламського фундаменталізму не ворожий до капіталізму, ліберальної демократії, націоналізму чи сучасній світській ліберальній державі (на противагу радянському суспільству”.

Можна погодитися з Ф. Фукуямою, тому що залучення країн поствізантійського соціокультурного простору до структур романо-германського й англосаксонського світу загрожує втратою релігійно-культурної самоідентифікації православних європейських народів з одного

боку. Але з іншого боку, конфронтація з Заходом не носить цивілізаційного характеру. В Україні існують умови для розгортання релігійного конфлікту, але він не йде по лінії розлому культури різних світових релігій і не приймає форму тероризму, а рухається в розрізі західного і східного типу християнства, тобто не виходить на межі протистояння Сходу і Заходу.

На відміну від більшості країн світу, Україна має реальний (і можна сказати величезний історичний) досвід: віротерпимості, поваги до звичаїв і традицій, не поглинання, співіснування і взаємозбагачення культур, а також не декларативний, а реальний приклад багатовікового співіснування різних народів. Україна є поліконфесійною державою. І в цілях збереження досягнутої за два десятиліття відносної стабільності необхідно залишити спроби когось з кимось об'єднати, надати якісь преференції, втрутитися в природний процес постання, розвитку та самовизначення конфесій, а тим більше щось заборонити. Саме завдяки глобалізації будь-які рухи у локальній церкві, а навіть громаді, стають відомим усьому світу і отримують відповідні реакції - у вигляді протестів, судових позовів і рішень, листів підтримки, візитів лідерів релігійних центрів тощо. Протистояння Українського християнства не відсліджується в інших країнах і використовується у зовнішній політиці різних держав.

Зауважено, що за роки незалежності України відбулась значна трансформації релігійних референтів в результаті якої вони стали одними з впливових суспільних інститутів. Однак, подальший розвиток релігійних інститутів детермінований затребуваністю в українському суспільстві утвердження цивілізаційно-культурної ідентичності, що опосередковано екзистенційними потребами, різноманітними геополітичними впливами та викликами.

Водночас, релігійним організаціям України необхідно виробити дієві механізми вирішення різноманітних конфліктів, що постійно виникають на різному підґрунті та можуть призвести до деструктивних потрясінь. Саме тому вони мають відповідально ставитись до своєї ролі в суспільстві. Для вирішення нагальних проблем стратегічний вектор розвитку державно-

церковних відносин в Україні має бути направлений на конституційне партнерство релігійних інститутів та держави. Визначено, що інституалізація релігії у сучасному українському суспільстві є історично детермінованою. Значна кількість науковців наголошує, що після розпаду Радянського Союзу в Україні відновились релігійні протиріччя. Особливо цю тенденцію підкреслює процес політизації українських міжконфесійних відносин. На думку багатьох дослідників, релігійні зіткнення більшою частиною породжені зовнішніми соціально-політичними причинами. Процес інституалізації релігії в сучасному суспільстві України обумовлений необхідністю утвердження цивілізаційно-культурної ідентичності, що опосередковано екзистенційними потребами, різноманітними геополітичними впливами та викликами.

З'ясовано, що сучасна постіндустріальна цивілізація зіштовхується з потужним духовним вакуумом, заповнення якого відбувається як за допомогою прагнення зберегти національну культуру та її ядро – релігію, так і через віковичну екзистенційну потребу людства у духовних орієнтирах та опорах, на яких наполягали представники екзистенціальної філософії. Відтак, підсумовуючи ідейний зміст дисертаційного дослідження можна зазначити, що основними засадами інституалізації релігії в умовах глобалізації є, з одного боку, одвічні екзистенційно-компенсаторні потреби людини, а з іншого – її прагнення цивілізаційно-культурної ідентичності.

Разом із тим, доповнено, що межі впливу глобалізації на українське суспільство означені супротивом щодо розмивання нею історико-культурної своєрідності, національної традиції та підкресленням необхідності власного національного розвитку.

Доведено, що зазначені вище процеси відбуваються на тлі двох різновекторних тенденцій. В одних соціумах посилюється прагнення до інтеграційних процесів на засадах західнохристиянської культури, натомість, в інших соціумах набувають поширення процеси збереження національно-культурної самобутності та ідентичності. Загострюється суспільна роль релігії як потужного чинника цивілізаційно-культурної ідентичності, соціальних змін, політичної мобільності, розвитку міжцивілізаційних, міжнаціональних та міжетнічних відносин. При аналізі проблеми інституалізації релігії в умовах глобалізаційного простору чималу увагу було

приділено визначенню специфіки інститутів релігії постіндустріальної доби. Продемонстровано, що під виглядом глобалізованої масовизації постсучасних суспільств спостерігається надзвичайне нівелювання традиційних функцій релігії.

Продемонстровано, що процес вибудовування сучасної національно-культурної ідентичності українців цілковито поєднаний з існуванням та функціонуванням українського державного утворення. З'ясовано, що сучасний український науковець М. Козловець визначає національну ідею як сакральне підґрунтя буття нації, одну із головних засад самоідентифікації суспільства.

Наголошено, що перед українською культурою постає складне завдання залучення до єдиного світогосподарства на засадах ліберально-ринкової економіки та дотичної до неї системи цінностей і водночас збереження національно-культурної ідентичності. Українське суспільство обмежує вплив глобалізації на розмивання нею історико-культурної своєрідності, національної традиції та підкреслює необхідність власного національного розвитку.

Визначено, що інституалізація релігії у сучасному українському суспільстві є історично детермінованою. Значна кількість науковців наголошує, що після розпаду Радянського Союзу в Україні відновились релігійні протиріччя. Особливо цю тенденцію підкреслює процес політизації українських міжконфесійних відносин. На думку багатьох дослідників, релігійні зіткнення більшою частиною породжені зовнішніми соціально-політичними причинами. Процес інституалізації релігії в сучасному суспільстві України обумовлений необхідністю утвердження цивілізаційно-культурної ідентичності, що опосередковано екзистенційними потребами, різноманітними геополітичними впливами та викликами.

З'ясовано, що сучасна постіндустріальна цивілізація зіштовхується з потужним духовним вакуумом, заповнення якого відбувається як за допомогою прагнення зберегти національну культуру та її ядро – релігію, так і через віковічну екзистенційну потребу людства у духовних орієнтирах та опорах, на яких наполягали представники екзистенціальної філософії. Відтак, підсумовуючи ідейний зміст дисертаційного дослідження можна зазначити, що основними засадами інституалізації релігії в умовах глобалізації є, з

одного боку, одвічні екзистенційно-компенсаторні потреби людини, а з іншого – її прагнення цивілізаційно-культурної ідентичності.

Зауважено, що за роки незалежності України відбулась значна трансформації релігійних референтів в результаті якої вони стали одними з впливових суспільних інститутів. Однак, подальший розвиток релігійних інститутів детермінований затребуваністю в українському суспільстві утвердження цивілізаційно-культурної ідентичності, що опосередковано екзистенційними потребами, різноманітними геополітичними впливами та викликами.

Водночас, релігійним організаціям України необхідно виробити дієві механізми вирішення різноманітних конфліктів, що постійно виникають на різному підґрунті та можуть призвести до деструктивних потрясінь. Саме тому вони мають відповідально ставитись до своєї ролі в суспільстві. Для вирішення нагальних проблем стратегічний вектор розвитку державно-церковних відносин в Україні має бути направлений на конституційне партнерство релігійних інститутів та держави.

ВИСНОВКИ

Дисертаційна робота є комплексним соціально-філософським дослідженням засад інституалізації релігії в умовах глобалізації.

1. В процесі дисертаційного дослідження були проаналізовані теоретико-методологічні передумови дослідження інституалізації релігії. З'ясовано, що інституалізація релігії – це, насамперед, процес функціонування та відтворення релігійних цінностей у соціальній системі через прийняття їх ціннісного змісту широким суспільним загалом, та створення у зв'язку з цим відповідного йому соціального представництва на прикладах чисельних релігійних організацій, громад, братств тощо.

Встановлено, що у філософській думці існують різні підходи до розуміння засад інституалізації релігії. Яскраві та обґрунтовані позиції щодо відображення релігії в соціальній структурі суспільства репрезентовані представниками психоаналізу, марксизму, цивілізаційної парадигми, функціонального структуралізму та багатьма іншими. Втім, варто зауважити, що в умовах настання індустріальних, високорозвинених суспільств традиційні функції релігії, які були досліджені вищезазначеними авторами, у сучасних наукових джерелах знівельовані компенсаторними або екзистенційними потребами. Питання дотичності цих потреб до процесу та специфіки інституалізації релігії в умовах глобалізації в постсучасних соціумах постає відкритим.

Зазначено, що у багатьох проаналізованих у дисертації наукових джерелах, присвячених питанню інституалізації релігії, акцентована увага на виокремленні суспільних функцій релігійних інститутів, а також обґрунтовано їх зумовленість соціальними, політичними, економічними чинниками та інтересами, які постають визначальними щодо інкорпорованості, функціонування та відтворення тих чи інших релігійних цінностей.

розглянуто основні історичні етапи виникнення та становлення інституалізації релігії як складного соціокультурного феномену.

З'ясовано, що релігія є важливим складовим елементом суспільного життя, яка впливає на різні аспекти життєдіяльності значної кількості осіб у всьому світі. Загально відомою є теза, що релігія покликана укорінити

людину в трансцендентному, тобто надати тим чи іншим цінностям та нормам соціокультурної системи сакрального, беззаперечного сенсу. Саме тому, з давніх часів, релігія була одним з найбільш важливих соціальних інститутів. Однією з найдискусійних та актуальних проблем сучасної філософії є проблема інституалізації релігійного світогляду як соціокультурного закріплення релігійних ідеологій та форм їх відтворення у сучасному суспільстві. Одним із наслідків інституалізації релігій є поява власної форми опредмечування релігійної діяльності і відносин у вигляді різноманітних релігійних організацій, об'єднань тощо.

Зазначається, що інституалізація релігії означена не лише утворенням нових релігійних інститутів але й визнанням з боку широкого суспільного загалу їх необхідності, зокрема через відтворення релігійних цінностей.

Виявлено, що найбільш помітний внесок у розробку тематики щодо визначення функцій релігії в суспільстві здійснив Е. Дюркгейм, який зазначав, що релігія є одним із чинників соціальної інтеграції та поширена в усіх суспільствах через цілу низку її вельми корисних соціальних функцій.

Зауважено, що особливе бачення зазначеної проблематики запропонував психоаналіз, у якому питання інституалізації релігії розглядалося через призму двох засадничих інститутів культури – релігії і патріархальної сім'ї. Так Зигмунд Фройд у своїх наукових працях наголошував на безальтернативності репресивно-контролюючої функції релігійних інститутів, які, на його переконання, є незамінними у формуванні моральності суб'єктів соціальної взаємодії. Поряд із тим, культ Бога у різних монотеїстичних релігіях Фройд пояснював культом батька в патріархальних культурах, який поставав потужним механізмом відтворення суспільної моралі через формування такої іманентної структури несвідомого як «едипів комплекс».

На домінуванні у суспільстві соціально-політичних функцій релігійних інститутів доводили і представники марксистської філософії, з особливим наголосом на суспільно-історичній природі релігії, в основу якої закладені відносини власності, соціальної нерівності та компенсаторна потреба.

Набуло подальшого розвитку положення про те, що надзвичайний вплив релігійних інститутів на суспільне життя, зокрема на соціальні структурні перетворення був доведений німецьким соціологом М. Вебером,

який у своїх дослідницьких працях обґрунтував існування безпосереднього зв'язку між поширенням протестантизму в країнах Західної Європи та триумфом там буржуазного суспільства із його капіталістичним способом виробництва. Отже, Вебер вперше в історії філософської думки вказав на економічні наслідки релігійного життя.

На відміну від усталеного соціального детермінізму вищезазначених авторів, слід відігнати позицію представників екзистенціальної філософії, які наголошували на афективно-дифузному підґрунті релігійних інституцій, що знайшло своє відображення у філософсько-релігійних поглядах С. К'єркегора, зокрема у представленому ним подоланні «соціально-етичного» «теологічним» (духовною пристрастю).

Наголошено, що на екзистенційно-афективному стрижневі у сучасному суспільстві, наполягає один із засновників структурного функціоналізму Т. Парсонс. Разом із тим, Парсонс робить акцент на соціальному аспекті релігії, розглядаючи релігію як серцевину соціокультурної системи, гаранта стабільності та життєздатності суспільства, оскільки, на його думку, саме релігійні інститути найефективнішим чином виконують нормативну функцію, забезпечуючи контроль за виконанням «поведінкових взірців», укорінених в тих чи інших моральних кодексах.

2. Поряд із тим, у дисертаційному дослідженні особливу увагу приділено інституалізації релігії на теренах українського соціокультурного простору, наголошено, що специфіку української релігійної традиції можна простежити на прикладі «філософії серця» Г. Сковороди та П. Юркевича, яка символізує екзистенційно-персоналістичну природу релігії. Не лише представники «філософії серця» але й інші українські філософи екзистенціалісти такі, як М. Бердяєв, Л. Шестов наполягають на ірраціональних духовних засадах актуалізації релігійного світогляду у свідомості окремої людини.

Наголошено, що більшість сучасних вітчизняних дослідників послуговуються ідеями класичного розуміння інституалізації релігії та наполягають на необхідності створення в Україні єдиного соціального представництва в межах традицій східного християнства. Водночас, підкреслюючи морально-етичну необхідність релігійних інституцій або низку інших найважливіших соціокультурних функцій релігії, таких як

збереження національних традицій та ідентичності, актуалізація яких неможлива поза їх суспільним представництвом.

З точки зору багатьох українських дослідників лише за допомогою релігійного інституту відбувається долучення до історичних традицій та ціннісних норм. У той же час, інституалізована релігія постає специфічною формою суспільної організації, до того ж діяльність самих релігійних інститутів інтегрована в усю систему суспільних відносин.

Розглянуто основні підходи до зазначеної проблематики з боку вітчизняних філософів. Найвизначніші риси української релігійності найяскравіше виражені у «філософії серця» та загалом у «філософії людини» Г. Сковороди, у якій простежується екзистенціальний погляд на релігію. Найважливіші наративи екзистенції – любов, свобода, самотність, розпач тощо характерні і для П. Юркевича, екзистенційно-персоналістська манера філософування якого безпосередньо пов'язана із його філософією релігії, що базується на ідеї унікально-неповторної сутності людської індивідуальності, опосередкованої її потребами у духовних орієнтирах.

З'ясовано, що більшість українських науковців відштовхуються від класичного розуміння інституалізації релігії. Так, В. Бондаренко стверджує, що релігійність як світоглядна характеристика індивіда чи групи, яка знаходить свій вираз у сукупності релігійних рис свідомості, поведінки та відносин, з усією повнотою розкривається лише в інституціональній формі. На його думку, на відміну від неінституціональних форм релігійності, що являють собою індивідуально-особистісні імперативи у свідомості, сфері діяльності та відносинах віруючого, інституціональна релігійність відзначається новим рівнем розгорнутості, стійкості та контрольованості зовні релігійного компоненту свідомості маси віруючих, субординаційними зв'язками, цілісністю системи релігійних відносин. Лише в інституалізованій формі забезпечуються відносини безпосереднього виробництва, обміну, розподілу та споживання релігійних ідей, знань, ідеалів. Згідно з Бондаренком за допомогою релігійного інституту віруючі включаються в русло відповідних традицій, приписів та норм поведінки, а соціальні функції релігії одержують опору в релігійному інституті як специфічній суспільній організації, діяльність якої пов'язана з усією системою суспільних відносин.

Виявлено, що значний внесок у розробку питання інституалізації релігії належить В. Єленському, який стверджує: вплив процесів глобалізації, модернізації та раціоналізації на еволюцію релігійних референтів є складнішим, ніж це передбачалося на початку розгортання цих процесів, оскільки вони призводять до гранично складних наслідків. За Єленським модернізація, однією з головних рушійних сил якої є раціоналізація, призводить до посилення етичної складової світових релігій, через що їхні зовнішня культово-обрядова сфера, етнічне походження і конфесійно-культурне тло перестають бути вирішальним, наперед визначеним чинником особистісної релігійної ідентичності. До того ж автор зауважує, що роль релігійних інституцій, до яких належить більшість населення тієї чи іншої центрально-східноєвропейської країни у комуністичний період та в посткомуністичних трансформаціях, визначальною мірою залежить від послідовності й успішності здійснюваної ними мобілізації суспільств напередодні та під час створення національних держав.

На особливу увагу щодо зазначених процесів заслуговує теоретичний доробок сучасного науковця О. Островської. Визначено, що висхідним пунктом її наукового аналізу є розуміння релігії як такої підсистеми суспільства, котра володіє власним інституціональним середовищем. Розгляд інституційного функціонування релігії, вимагає виокремлення специфіки соціокультурного закріплення традиційних релігійних ідеологій та форм їх відтворення в сучасному суспільстві. З точки зору Островської, традиційні релігійні ідеології постають об'єктом суспільствознавчого чи соціологічного дослідження також і через те, що саме в них виявляються ті унікальні концепції суспільства, на інтерпретацію і відтворення яких спрямоване інституційне функціонування релігій у сучасних суспільствах. У своєму розвитку релігія проходить ті ж самі стадії інституалізації, що і суспільство в цілому.

Віддаючи належне висвітленню проблем соціального представництва релігії з боку переважної більшості вітчизняних мислителів, варто зазначити, що їх позиції розгортаються в двох основних напрямках. По-перше, питання щодо інституалізації релігії декотрі науковці схильні розглядати у підкреслено екзистенційному контексті. Натомість інші акцентують увагу на проблемі збереження та відтворення суспільством релігійних традицій.

3. Виявлено традиційний підхід до розуміння цивілізації як етапу в процесі соціогенезу людства. Водночас, аналізуючи інституалізації релігії на прикладі християнства за умов глобалізації, ґрунтуючись на наукових дослідженнях класиків цивілізаційних теорій зроблено висновок, що релігія була і є одним із визначальних чинників соціокультурної ідентичності глобальних спільнот.

Проаналізовано специфіку детермінованої глобалізацією постіндустріальної кризи цивілізаційно-культурної ідентичності. Разом з тим, обґрунтовано, що релігійні інститути в умовах постіндустріального суспільства, охопленого глобалізаційними процесами, нівелюють традиційні функції релігії, в першу чергу світоглядну та соціальну за рахунок посилення екзистенційно-компенсаторної функції та функції цивілізаційно-культурної ідентичності.

проаналізовано традиційний підхід до розуміння цивілізації як етапу в процесі соціогенезу людства, який характеризується визначенням правил соціальної поведінки та ототожненням цивілізації із західноєвропейським досвідом. Загально визнаними цивілізаційними теоріями, які осмислюють культурно-історичний процес ґрунтуючись на методології плюралістичності моделей розвитку суспільств є концепції С. Гантінгтона, М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі.

Наголошено, що якщо у А. Тойнбі, наприклад, цивілізація визначається як відрізок історії, який виокремлюється ним у досить умовний спосіб, то у М. Данилевського та О. Шпенглера цивілізація постає як остаточна, завершальна форма культури. З'ясовано, що М. Данилевський визначає цивілізацію як кінцевий етап генези того чи іншого культурно-історичного типу, як період найбільшого духовного піднесення. Водночас, здійснюючи пошук розуміння інституалізації релігії на прикладі християнства за умов глобалізації, спираючись на теоретичні доробки фундаторів цивілізаційних теорій М. Данилевського, А. Тойнбі, Ш. Ейзенштадта, С. Гантінгтона про сукупність паралельного співіснування різних цивілізаційних світів, можна стверджувати, що релігія була і є одним із визначальних чинників соціокультурної ідентичності глобальних спільнот.

4. Обґрунтовано розуміння глобалізації як постійно наростаючої тенденції залучення національних культур до єдиного світогосподарства на

засадах ліберально-ринкової економіки, що опосередковано як стертям своєрідності національних культур, так і їх періодичним зіткненням. У сучасному суспільстві простежуються кризові явища, що детерміновані наступом постсучасної консуматорної ідеології, зокрема з поширенням споживатства, секуляризації, рутинізації, з нав'язуванням ринкових цінностей, нівелюванням морально-релігійних та етичних ідеалів.

Продемонстровано, що в умовах сучасної глобалізації інституалізована релігія є субстанційною основою культури. Водночас, для релігії необхідне ефективне інституціальне представництво. Актуалізація культури неможлива поза загально визнаним розумінням морального обов'язку, відтак без опори на релігійні, етичні та естетичні ідеали.

Зазначено, що сучасне суспільство зіштовхнулася з низкою труднощів перед наступом постсучасної консуматорної ідеології, зокрема з поширенням споживатства, секуляризації, рутинізації, з нав'язуванням ринкових цінностей, спаплюженням морально-релігійних та етичних ідеалів і т.п..

Зауважено, що унаслідок тривалого процесу вестернізації як невід'ємного атрибуту глобалізації, переважна більшість носіїв християнської традиції схильні надавати їй гуманістично-ідеалістичного змісту, через що погляди більшості науковців на специфіку сучасної західноєвропейської інституалізації релігії видаються цілком прийнятними.

У дослідженні продемонстровано, що в умовах сучасної глобалізації релігія залишається субстанційною основою культури і потребує ефективного інституціального представництва: як в минулому, так і в сучасному актуалізація культури неможлива поза загально визнаним розумінням морального обов'язку, відтак без опори на релігійні, етичні та естетичні ідеали.

5. Разом із тим, у дисертаційному дослідженні уточнено та доповнено, що межі впливу глобалізації на українське суспільство означені супротивом щодо розмивання нею історико-культурної своєрідності, національної традиції та підкресленням необхідності власного національного розвитку.

Доведено, що зазначені вище процеси відбуваються на тлі двох різновекторних тенденцій. В одних соціумах посилюється прагнення до інтеграційних процесів на засадах західнохристиянської культури, натомість,

в інших соціумах набувають поширення процеси збереження національно-культурної самобутності та ідентичності. Загострюється суспільна роль релігії як потужного чинника цивілізаційно-культурної ідентичності, соціальних змін, політичної мобільності, розвитку міжцивілізаційних, міжнаціональних та міжетнічних відносин. При аналізі проблеми інституалізації релігії в умовах глобалізаційного простору чималу увагу було приділено визначенню специфіки інститутів релігії постіндустріальної доби. Продемонстровано, що під виглядом глобалізованої масовизації постсучасних суспільств спостерігається надзвичайне нівелювання традиційних функцій релігії.

Продемонстровано, що процес вибудовування сучасної національно-культурної ідентичності українців цілковито поєднаний з існуванням та функціонуванням українського державного утворення. З'ясовано, що сучасний український науковець М. Козловець визначає національну ідею як сакральне підґрунтя буття нації, одну із головних засад самоідентифікації суспільства.

Наголошено, що перед українською культурою постає складне завдання залучення до єдиного світогосподарства на засадах ліберально-ринкової економіки та дотичної до неї системи цінностей і водночас збереження національно-культурної ідентичності. Українське суспільство обмежує вплив глобалізації на розмивання нею історико-культурної своєрідності, національної традиції та підкреслює необхідність власного національного розвитку.

6. Визначено, що інституалізація релігії у сучасному українському суспільстві є історично детермінованою. Значна кількість науковців наголошує, що після розпаду Радянського Союзу в Україні відновились релігійні протиріччя. Особливо цю тенденцію підкреслює процес політизації українських міжконфесійних відносин. На думку багатьох дослідників, релігійні зіткнення більшою частиною породжені зовнішніми соціально-політичними причинами. Процес інституалізації релігії в сучасному суспільстві України обумовлений необхідністю утвердження цивілізаційно-культурної ідентичності, що опосередковано екзистенційними потребами, різноманітними геополітичними впливами та викликами.

Зауважено, що за роки незалежності України відбулась значна трансформація релігійних референтів в результаті якої вони стали одними з впливових суспільних інститутів. Однак, подальший розвиток релігійних інститутів детермінований затребуваністю в українському суспільстві утвердження цивілізаційно-культурної ідентичності, що опосередковано екзистенційними потребами, різноманітними геополітичними впливами та викликами.

Водночас, релігійним організаціям України необхідно виробити дієві механізми вирішення різноманітних конфліктів, що постійно виникають на різному підґрунті та можуть призвести до деструктивних потрясінь. Саме тому вони мають відповідально ставитись до своєї ролі в суспільстві. Для вирішення нагальних проблем стратегічний вектор розвитку державно-церковних відносин в Україні має бути направлений на конституційне партнерство релігійних інститутів та держави.

Отже, підсумовуючи необхідно зазначити, що сучасна постіндустріальна цивілізація зіштовхується з потужним духовним вакуумом, заповнення якого відбувається як за допомогою прагнення зберегти національну культуру та її ядро – релігію, так і через віковичну екзистенційну потребу людства у духовних орієнтирах та опорах, на яких наполягали представники екзистенціальної філософії. Відтак, підсумовуючи ідейний зміст дисертаційного дослідження можна зазначити, що основними засадами інституалізації релігії в умовах глобалізації є, з одного боку, одвічні екзистенційно-компенсаторні потреби людини, а з іншого – її прагнення цивілізаційно-культурної ідентичності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія. – К.: Генеза, 1996. – 368 с.
2. Аттали Ж. На порозі нового тисячелеття. - М., 1993. – 286 с.
3. Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского. – М., 1997. – 101 с.
4. Балувев Б. П. Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». – М.: Єдиториал УРСС, 1999. – С. 202
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. – М.: Арго-пресс, 1999. – 724 с.
6. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 665-677.
7. Белла Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. – М.: Прогресс, 1972. – С. 265-281.
8. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: Медиум, 1995. – 322 с.
9. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. –
10. Бердяев Н. О духовной буржуазности // Философские науки. – 1991. – №5. – С. 108-118.
11. Бжезинский З. Великая шахматная доска.: Господство Америки и ее стратегические императивы. – М.: Республика, 1998. – 278 с.
12. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — 387 с.
13. Бодрийяр Ж. Насилие глобализации // Логос. – 2003. – № 1. –
14. Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 204 с.

15. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Аспект, 2000. – 437 с.
16. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 2001. – 215 с.
17. Борисов О.С. Религиозная толерантность // Религия и нравственность в секулярном мире: Материалы науч. конф. – СПб., 2001. – С. 22 –24.
18. Бородай Т.Ю. Христианство и современная культура // Вопросы философии. – 1996. – № 8. – С. 140 – 153.
19. Боруцький С. Культурний діалог християн із представниками інших релігій на Львівщині: Труднощі і здобутки // Філософські обрії. – 2001. – № 5. – С. 124 – 144.
20. Бретон Дж. Природа конфликта и теория человеческих потребностей // Социальный конфликт: Современные исследования: Реферативный сборник. – М., 1997. – С. 52 – 69.
21. Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви. – М.: Terra, 1991. – 415 с.
22. Бурдьё П. Социология политики. - М.: Республика, 1998. – 443 с.
23. Валлерстайн И. Конец начала // Логос. – 2001. – № 1. – С.44 -47.
24. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. –СПб.: Владимир Даль, 2001. – 223 с.
25. Валовой Д. XXI век: три сценария развития // Политика и поэтика. – М., 1999. – С. 15 – 24.
26. Василенко И.А. Диалог цивилизаций. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 162с.
27. Васильченко И. Политические процессы на рубеже культур. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. – 224 с.
28. Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 78 – 309.
29. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім.

- О.Погорілий. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
30. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 7 – 38.
31. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 43 – 78.
32. Вебер М. Протестанська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994. – 269 с.
33. Вико Дж. Основания Новой науки. – М.- К.: REFL – book, 1994. –
34. Витаньи И. Общество. Культура. Социология. – М.: Прогресс, 1984. – 288 с.
35. Власовський І. Церква і держава // Український православний календар: Щорічник. - 1971. - С. 27-32, с. 99.
36. Гавра Д. Социальные институты // Социально-политический журнал. – 1998. – №2. – С. 123-132.
37. Гайденок П., Давыдов Ю. История и рациональность: Социология М.Вебера и веберовский ренессанс. – Политиздат, 1991. – 367 с.
38. Гараджа В. Социология религии: Учеб. пособие. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 239 с.
39. Гегель В. Философия права /АН СССР, Институт философии. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
40. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т.: Т. 3. – СПб.: Наука, 1994. – 583 с.
41. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: В 2 т.: Т.1. – СПб.: Наука, – 622 с.
42. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
43. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т.1.– М.: Мысль, 1974. – 452 с.
44. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.

45. Гидденс Э. Социология. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 1999. – 389 с.
46. Гіденс Е. Соціологія – К.: Основи, 1999. – 726 с.
47. Головащенко С. Особливості становлення християнської церкви як суспільного інституту // Проблеми філософії. – К.: Либідь при КДУ, 1992. – Випуск 91. – С. 107-112.
48. Горовий В. Як подолати міжконфесійний конфлікт // Політичний час. – С. 77 – 78.
49. Грабовець О. Технологія релігійної символізації соціальної свідомості // Нова Парадигма: Альманах наукових праць. Випуск 27. – Запоріжжя, 2002. – С. 44-53.
50. Грабовець О. Християнство в соціосинергетичному контексті // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Харків: Видавничий центр ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2001. – С. 113-119.
51. Грабовець О., Яковенко Ю. Релігія як соціальна технологія консолідації соціуму // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №3.– С. 111-122.
52. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 192 с.
53. Гудсков Н.Л. Глобальные религии эпохи глобализации // Глобальные проблемы и будущее человечества. –М., 1998. – С. 40 – 86.
54. Давыдов Ю. Веберовская социология капитализма // Социологические исследования. – 1994. – №№8-9. – С. 185-193.
55. Давыдов Ю. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. – М.: Мартис, 1998. – 510 с.

56. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
57. Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? – М.- СПб.: Алетея, 1998. – 287с.
58. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Академия, 1995. – 299 с.
59. Джеймисон Д. Постмодернизм и общество потребления // Логос. – 2000. – № 4. – С. 63 – 77.
60. Джемаль Г. Оппозиция в эпоху глобализма // Завтра. - 2001. - № 51. - С.5.
61. Джохадзе Д.В. Основные этапы развития античной философии. – М.: Наука, 1977. – 295 с.
62. Диксон Ч. Конфликт. – СПб.: Артемида, 1997. – 163 с.
63. Дугин А.Г. Основы геополитики. – М.: Арктогея-центр, 1999. – 379 с.
64. Дудар Н., Шагніна Л. Релігія і віра в житті українців // Національна безпека та оборона. – 2000. – № 10. – С. 83-99.
65. Дудар Н., Шагніна Л. Релігія і віра в житті українців // Національна безпека та оборона. – 2000. – № 10. – С. 83-99.
66. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя : Тотемна система в Австралії. –К.: Юніверс, 2002. – 424 с.
67. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 572 с.
68. Ерасов Б. Одномерная логика российских модернизаторов // Общественные науки и современность. – 1995. – №2. – С. 68-78.
69. Ерасов Б. Социальная культурология. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – 591 с.
70. Ерышев А., Лукашевич Н. Социология религии: Учеб. пособие. – К.: МАУП, 2001. – 120с.

71. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2002. – 419 с.
72. Єленський В., Перебенесюк В. Релігія. Церква. Молодь.– К.: АЛД, 1996. – 160 с.
73. Жижек С. Война в Іраке: В чем заключается подлинная опасность? // Логос. – 2003. – №1. – С. 75 – 88.
74. За сотрудничество и мир между народами: конференция представителей всех религий в СССР. Загорск, июль 1969 г. М., 1969.
75. Зиммель Г. Избранное. Философия культуры. Том 1. – М.: Юрист, 1996. – 548 с.
76. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранное. Т.1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 494 – 517.
77. Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 254 с.
78. Ісіченко І. Глобалізація // Наша віра. – 2002. – № 4. – С. 7.
79. Історія релігії в Україні. Том 2. Українське православ'я / За ред. проф. П.Яроцького. – 1997. – 376 с.
80. Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / А.Колодний, П.Яроцький, Б.Лобовик та ін.; За ред. А.Колодного, П.Яроцького. – К.: Товариство “Знання”, КОО, 1999. – 735 с.
81. Історія світової культури: Культурні регіони. – К.: Наук. думка, 1997. – 448 с.
82. Иоанн Павел II. Мысли о земном / Иоанн Павел II. М., 1992.
83. Каволис В. Цивилизация как структура, духовная энергия и порядок // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: учеб. пособие для студ. Вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 117-121 с.

84. Каволис В. Цивилизация как структура, духовная энергия и порядок // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: учеб. пособие для студ. Вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 117-121 с.
85. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
86. Кант И. К вечному миру // Сочинения: В 6-ти т. – М., 1966. – С. 257 – 311.
87. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
88. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М.: Мысль, 1984. 222 с.
89. Карагодіна О. Як ми віруємо? // Людина і світ. – 1999. – №8 – С.36 – 40.
90. Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. – М. : Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – 654 с.
91. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 780 с.
92. Кассирер Э. Логика наук о культуре // Избранное: Опыт о человеке. – М., 1998. – С. 7 – 155.
93. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1990. – №2. – С. 58-69.
94. Кефели И. Культура и общество // Социально-политический журнал. – 1995. – №3. – С. 73-82.
95. Кефели И. Культура и общество // Социально-политический журнал. – 1995. – №3. – С. 73-82.
96. Кирдина С. Институциональные матрицы и развитие России. – М.: Теис, 2000. – 213 с.

97. Кирюшко Н.И. Мусульмане в украинском обществе: Социологическое исследование - К.: Ансар Фаундейшн, 2005. – 46 с.
98. Клаузевиц К. О войне. – М.: Наука, 1997. – 201 с.
99. Козловець_М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : монографія / М. А. Козловець; Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. - Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2009. - 558 с. - укр.
100. Клозовский П. Культура постмодерну. – М.: Республика, 1997. – 239 с.
101. Козер Л.А. Функции социального конфликта //Социальный конфликт. Современные исследования: Реферат. сб. – М., 1991. – С. 22 – 26.
102. Костенко Н. Культурні ідентичності: перетворення і визнання // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №4.– С. 69 – 87.
103. Кравченко А. Концепция капитализма М.Вебера и трудовая мотивация // Социологические исследования. – 1997. – №4. – С. 15-28.
104. Кравченко А. Социология: Хрестоматия для студ.вузов. – М.: Академия, 1997. – 352 с.
105. Кравченко А.. Социология М.Вебера: труд и экономика. – М.: на Воробьёвых, 1997. – 208 с.
106. Кравченко П. Формування національної свідомості і релігійні стосунки в Україні // Філософські обрії. – 2001. – № 5. – С. 90 – 107.
107. Крутов Н. Мораль в действии. – М.: Политиздат, 1977. – 255 с.
108. Кувалдин В. Глобализация – светлое будущее человечества?// НГ-сценарии. – 2000. – № 9. – С. 13.
109. Кудояр А.А. Специфічні питання релігійної ситуації в Україні // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. – № 2. – 139 – 149.
110. Кузнецов В. Что такое глобализация? // Мировая экономика и международные отношения. – 1998. – №№2-3. – С. 12-21.

111. Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. – М.: Идея–Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 320 с.
112. Лапин Н. Конфlikто-реформирующие общество // Социальный конфликт. 1995. – № 10. – С. 3 – 10.
113. Ленин В.И. Социализм и религия. – Полн. собр. соч., т, 12, С. 142.
114. Лиотар Ж. – Ф. Состояние постмодерна. – М.: Алетея, 1998. – 160 с.
115. Липинський В. Релігія і церква в історії України / Центр суспільних досліджень ім. В.Липинського; Приватне багатoproфільне підприємство "Фотовідеосервіс" . – К., 1993. – 126 с.
116. Липкин А. «Духовное ядро» как системообразующий фактор цивилизации: Европа и Россия // Общественные науки и современность. – 1995. – №2. – С. 57-67.
117. Лісовий В. “Культура” та ”цивілізація” (концептуально-семантичний аналіз) // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 1. – С. 19-44.
118. Лобковиц Н. Христианство и культура // Вопросы философии. – 1993. – №3 – С. 71-81.
119. Лобковиц Н. Христианство и культура // Вопросы философии. – 1993. – №3 – С. 71-81.
120. Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1– Таллинн: Александра, 1992. – 479 с.
121. Лук’янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. – К.: Абрис, 1998. – 352 с.
122. Льюк Д. Глобальная взаимозависимость // Государственное управление. Словарь-справочник / Под ред. Л.Т. Волчковой и др. - СПб., 2000. – С.124 – 133.

123. Мадей Н.М. Идея автокефалии как объединяющий чинник у середовищі українського православ'я // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. – № 4. – С. 257 – 262.
124. Май О. Діалог між католиками і православними: нинішній стан та перспективи // Людина і світ. – 2001. Травень. – С. 36 – 41.
125. Малиновский Б. Магия, наука и религия // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. – М.: Канон +, 1998. – С. 374.
126. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 25-38.
127. К. Маркс. К критике гегелевской философии права.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1, С. 271—283.
128. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – М., 1970. – С. 124 – 132.
129. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.
130. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М.: Издательство АСТ, 2002. – 251 с.
131. Матес И. Метосоциальное явление. - СПб.: Петрополис, 2003. - 284с
132. Мертон Р. Образцы культурных целей и институциональных норм // Социологические исследования. – 1992. – №2. – С. 118-124.
133. Мертон Р. Образцы культурных целей и институциональных норм // Социологические исследования. – 1992. – №2. – С. 118-124.
134. Мнацаканян М. Место протестантской этики в концепции капитализма М.Вебера // Социологические исследования. – 1998. – №7. – С. 33-43.

135. Мовсесян А., Огневцев С. Транснациональный капитал и национальные государства // Мировая экономика и международные отношения. – 1996. – № 6. – С. 42 – 73.
136. Модернизация в России и конфликт ценностей / А.С. Ахиезер, Н.Н. Козлова, С. Я. Матвеева и др. / РАН, Ин-т философии. – М., 1993. – 250 с.
137. Моль А. Социодинамика культуры. – М.: Прогресс, 1973. – 406 с.
138. Москалець В. Релігійність як риса українського національного характеру // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 1. – С. 139-147.
139. Настольная книга атеиста / Под общ. ред. С.Сказкина. – М.: Политиздат, 1987. – 431 с.
140. Недавня О. Можливості духовного діалогу українців – православних, католиків і протестантів // Філософські обрії. – 2001. – № 5. – С. 45 – 60.
141. Новиченко М. Міжконфесійні конфлікти в Україні: причини і наслідки // Людина і світ. - №9. - С. 16 – 18.
142. Новік В. Соціальна програма в російському православ'ї // Соціальна доктрина церкви. – Л., 1998. – С. 178 – 214.
143. Основы социальной концепции Русской православной церкви. М., 2000.
144. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. - М.: Алгоритм, 2000. – 352 с.
145. Паніна Н., Головаха Е. Тенденції розвитку українського суспільства (1994 –1998): Соціологічні показники (Таблиці, ілюстрації, коментар). – К.: Інститут соціології, 1999. – 152 с.
146. Паніна Н., Головаха Е. Тенденції розвитку українського суспільства (1994 –1998): Соціологічні показники (Таблиці, ілюстрації,

- коментар). – К.: Інститут соціології, 1999. – 152 с.
147. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академ. проект, 2000. – 880 с.
148. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2000. – 880 с.
149. Плотников Н. "Credo, quia absurdum". Политическая теология Дж. Буша-младшего // Логос. – 2003. – № 1. – С. 70 – 74.
150. Поджарський М. Конфлікт цивілізацій // Вісник Національної академії наук України. – 2002. – № 11. - С. 29 – 46.
151. Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т.: Т. 1. Чары Платона. – М.: Феникс, 1992. – 448 с.
152. Попова М. А. Фрейдизм и религия. М., 1985. С. 198.
153. Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т.: Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – М.: Феникс, 1992. – 528 с.
154. Портной М.А. Современные тенденции мировых интеграционных процессов // США. – 1997. – № 8. – С. 4 – 22.
155. Предко О. І. Релігія як об'єкт психоаналізу З. Фрейда http://iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/13/articles/sec4/stat43.html
156. Радаев В. Внеэкономические мотивы предпринимательской деятельности (По материалам эмпирических исследований) // Вопросы экономики. – 1994. – №7. – С. 85-97.
157. Райх В. Психология масс и фашизм.– М.: Университетская книга, 1997. – 380 с.
158. Рибачук М. Релігія і політика в сучасній Україні // Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України.- К., 2000.- 272 с.

159. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – 270 с.
160. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. – М.: Academia – Центр, Медиум, 1995. – 414 с.
161. Рорти Р. Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века. - М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 342 с.
162. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм // История сегодня. – М., 1999. – С. 88 – 156.
163. Саган О. Українське православ'я – самобутнє явище християнського світу // Пам'ять століть. – 1998. – №2. – С. 46-48.
164. Саид Э. Апокалипсис сегодня // Логос. – 2003. – № 1. – С. 39 – 43.
165. Сафронов А.Г. Міфи та міфологеми нових релігій // Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київськ. держ. лінгвістич. ун-ту. – К., 2001. – С. 475 -479.
166. Севекіна О. Небачений птах // Людина і світ. – 1999. – №8. – С. 2-3.
167. Скробат И. Религиозное противостояние // Свободная мысль. – 2001. - №4.- Стр. 3-6.
168. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 544 с.
169. Сорос Дж. Тезисы о глобализации // Вестник Европы. – 2001. – №2. – С. 24 – 48.
170. Социальный конфликт: Современные исследования / Н.Л. Полякова и др. – М.: ИНИОН РАН, 1991. – 114 с.
171. Социология: Основы общей теории: Учебное пособие / Г.Осипов, Л.Москичов, А.Кабыца и др. М.: Аспект-Пресс, 1996. – 461 с.
172. Соціальна доктрина церкви: збірник статей. – Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу. Видав. відділ Свічадо, 1998. – 298 с.

173. Соціологічна думка України: Навч. посібник / М.В.Захарченко, В.Ф.Бурлачук, М.О.Молчанов. – К.: Заповіт, 1996. – 424 с.
174. Соціологія релігії: курс лекцій для студентів вузів / Під заг. ред. В.Лубського. – К.: Фітосоціоцентр, 1999. – 204 с.
175. Спенсер Г. Синтетическая философия. – К.: Ника-центр, 1997. – 512 с.
176. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: учеб. пособие для студ. вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 556 с.
177. Страхов Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского// Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. –М.: Книга, 1991. – С. 24
178. Ткач С. Про загрозу міжнародного релігійного тероризму // Людина і світ. – 2001. – №11–12. – С. 15-17.
179. Тойнбі А. Дослідження історії. Том 1. / Пер. з англ.. В.Шовкуна.– К.: Основи, 1995. – 614 с.
180. Тойнбі А. Дослідження історії. Том 2. / Пер. з англ.. В.Митрофанова, П.Таращука.– К.: Основи, 1995.– 406с.
181. Токвіль А. Про демократію в Америці. – К.: Всесвіт, 1999. – 590 с.
182. Тоффлер Е. Третя хвиля. – К.: Всесвіт, 2000. – 475 с.
183. Ульянов А. Глобализация и расслоение развивающихся стран // Мировая экономика и международные отношения. – 2000. – №6. – С. 3-13.
184. Уткин А. И. Геоструктура грядущего века // Свободная мысль. – 2000.– №1. – С. 6 – 9.

185. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. – М.: Арго-пресс, 2001. – 291 с.
186. Федоров В. Межконфессиональный диалог и проблемы толерантности // Религия и гражданское общество: проблема толерантности. СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2003. - С. 37 - 40.
187. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1992. – С. 18 - 54
188. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 94 – 143.
189. Фролов С.Ф. Социология: сотрудничество и конфликты. – М.: Юрист, 1997. – 240 с.
190. Фромм Э. Антология деструктивности. – М.: АСТ – ЛТД, 1998. – 672 с.
191. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 143 – 222.
192. Фуко М. Рождение клиники. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
193. Фукуяма Ф. Будущее фундаментализма // Американский политический дискурс. – Минск, 2002. – С. 36 - 68.
194. Фукуяма Ф. Конец истории? // Философия истории: Антология / Под ред. Ю.А. Кимелева. - М., 1995. – С. 273 – 316.
195. Хабермас Ю. Комунікативна дія і дискурс // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С. 84 – 91.
196. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 41 – 63.
197. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 261 – 314.

198. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – №1. – С. 33 – 48.
199. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии.— 1994.— №10.— С. 112—123.
200. Хесле В. Философия и экология. – М.: Наука, 1993. – 205 с.
201. Хорни К. Ваши внутренние конфликты. – СПб.: Лань. 1997 – 240 с.
202. Христианство: контекст світової історії та культури. Науковий збірник. – К.: Гнозис, 2000. – 234 с.
203. Христианство и экология: сб. статей. СПб., 1997. С. 211.
204. Христианство і культура: історія, традиції, сучасність: збірник наукових праць. – Полтава, 1998. – 182 с.
205. Чешков М. Целостность мира через призму общенаучного знания // Мировая экономика и международные отношения. – 1995.– № 1. – С. 52 – 71.
206. Шаповалов В. Откуда придет «дух капитализма»? (о духовно–культурных предпосылках рациональных рыночных отношений) // Социологические исследования. – 1994. – №2. – С. 23-33.
207. Шахнович М.И. Тайна Бога /М.И. Шахнович. Киев, 1990.
208. Швідлер Л. Ера діалогу // Людина і світ. – 2002. – №4. – С.30-39.
209. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в
210. Шпакова Р. Макс Вебер и Вернер Зомбарт о западноевропейском капитализме // Социологические исследования. – 1992. – №12. – С.126-132.
211. Штракс Г. М. Социальные противоречия. – М.: Мысль. 1997. – 144 с.
212. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України. Політологічний аналіз. - К.: Криниця, 1999. – 324 с.

213. Эйзенштадт Ш. О неопределенности термина “традиция” // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: учеб. пособие для студ. вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 237-240 с.
214. Эйзенштадт Ш. Основы и структура цивилизационного устройства общества // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: учеб. пособие для студ. вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 94-106.
215. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. А. В. Гордона под ред. Б. С. Ерасова. М.: Аспект-Пресс, 1999. – 416 с.
216. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Прогресс, 1994. – 694 с.
217. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. – М.-СПб.: Рудомино – Университетская книга, 1990. – 414 с.
218. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 332с.
219. Энгельс Ф. Происхождение частной собственности, семьи и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 3 т.: Т. 3. – М.: Политиздат, 1983. – С. 221 – 370.
220. Юдін О. Католицизм і православ'я: знаки часу // Людина і світ. – 2000. – №1. – С.13-22.
221. Юнг К. Бог и бессознательное: М.: Олимп, ООО „Издательство АСТ–ЛТД“, 1998. – 480 с.
222. Юргенсмейер М. Новая холодная война? Религиозный национализм в столкновении со светским государством. – Екатеринбург: Аста – пресс ltd, 2001. – 183 с.

223. Юрій М. Етногенез та менталітет українського народу. – К.: Таксон, 1997. – 237 с.
224. Ясперс К. Духовная ситуация нашего времени // Ясперс К. Смысл и назначении истории. – М.: Республика, 1994. – С. 288 – 420.
225. Anderson P. Modernity and Revolution // New Left Review. – 1984. – №4. – P. 96 -113.
226. Aron R. Frieden und Krieg. - Oldenburg, 1963. - 192 S.
227. Altner G. Die Uberlebenskrise in der Gegenwart / G. Altner. 1987.
228. Berger P. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. - Washington, DC: Ethic and Public Policy Center, 1999. – 263 p.
229. Berman M. All That Is Solid Melts Into Air. –London: Verso, 1983. – 172 p.
230. Beyer P. Religion and Globalization. - London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publication, 1994. – 241 p.
231. Boulding K. E. Conflict and Defense. A general Theory. – New York: Harper, 1963. –312 p.
232. Calleo D. Beyond American Hegemony. – N.Y.: Basic Books, 1997. – 374 p.
233. Casanova J. Religion, the New Millennium, and Globalization (2000 Presidential Address) // Sociology of Religion. – 2001. – Vol.62. – N.4. – P. 31 – 68.
234. Dahrendorf R. Society and Democracy in Germany. – New York, 1969. – 140 p.
235. Dahrendorf R. The morden social conflict: An essay on the politics of liberty. – New York: Weidenfeld and Nicolson, 1988. – 219 p.
236. Davis M. The Political Economy of Late-Imperial America // New Left Review. – 1984. – № 3. – P. 84 – 116.

237. DerrT. Ecology and human liberation / T. Derr N.-Y., 1973.
238. Faith and science in an unjust world. Vol.1. Geneva, 1980.
239. Faith, science and future, Cambridge, 1979.